

apl.Prof.Dr. Cornelia Klinger  
Institut für die Wissenschaften vom Menschen  
Spittelauer Lände 3  
A-1090 Wien  
Tel (+43 1) 31358-0  
Fax (+43 1) 31358-30  
klinger@iwim.at

**"... *car je ne tends qu'à connaître mon néant* ..." oder:  
Die verlorene Einsamkeit der Philosophie**

**Erschienen in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 5/2002.**

**I Ich**

Zu den frühesten Erinnerungen, die ich mir vergegenwärtigen kann, gehört jener Moment, an dem das kleine Kind, das ich heute auch noch bin, allein im dunklen Zimmer liegt. Nach ausgedehnten Ritualen des Zu-Bett-Gebracht-Werdens dennoch schlaflos bleibend, bildet sich diesseits der Sprache ein Gedanke. In der Zeit zwischen damals und jetzt habe ich ihn zu übersetzen gelernt. In dieser Übersetzung - so behelfsmässig und notdürftig wie alle Übersetzungen - lautet die Frage: *'Wo wäre ich, wenn ich nicht hier wäre, nicht an diesem Ort, nicht in der Obhut dieser Eltern, nicht in diesem dunklen Zimmer?'* Deutlicher noch als an den Gedanken selbst erinnere ich mich an seine Wirkung: an die ungeheure Wucht, mit der er mich ergreift, aus meinem Bettchen hochreisst, mich hinaustreibt in den hellen Raum, wo die Eltern unter dem Schein der Lampe Zeitung lesen. Ich erinnere den mir so angenehm nach Zigarette duftenden Atem meiner Mutter, den Klang ihrer Stimme, die Farbe ihres Kleides, ihre schützenden Arme. Da ist sie wieder, die Welt, in die ich hineingeboren bin - allein bin ich nicht in meiner Einsamkeit. Schliesslich vollbringt der Vater das Wunder, die weinende Tochter zurückzutragen und nun endlich in den tröstlichen Schlaf hinüberzubegleiten.

Und doch ist der Gedanke nicht verschwunden. Nicht gleich, nicht in der folgenden Nacht, aber irgend-ich weiss nicht-wann ist er wieder gekommen. Mit derselben zutiefst verstörenden Wirkung ...

Nicht gleich, sondern noch einmal eine Zeit später, erinnert sich das Kind, kommt ihm der Gedanke, den Gedanken im Gedächtnis aufzurufen, ihn zu evozieren, ja zu provozieren: Würde sich dasselbe Resultat wieder einstellen, wenn ich mir wissentlich und willentlich die Frage stellte: *'Wo wäre*

ich, wenn nicht hier, an diesem Ort, in der Obhut dieser Eltern, in diesem dunklen Zimmer?' Mit dem Selbst-Experiment beginne ich, Macht über den Gedanken zu gewinnen - aber ungleich grösser und ungebrochen ist seine Macht über mich. Immer noch und immer wieder reisst er mich hoch, treibt mich fort, bis das plärrende Kind - zum wievielten Mal ? - sicher und sanft in Mutters Armen landet. Nun kommt zum ersten Schrecken ein zweiter hinzu, der Schrecken über das Versagen der Sprache. Sprechen habe ich mittlerweile ja gelernt, aber unfähig bin ich, den mir inzwischen bekannten, unvertrauten Gedanken zu artikulieren, Vater oder Mutter mitzuteilen, was mich peinigt. So mischt sich in das Geheul der Angst ein Unterton von Wut. --- Die Eltern übersetzen das Geschrei in ihren eigenen Text, den sie sich und anderen, später auch mir erzählen werden: "Ein sensibles Kind warst du, so empfindsam, dass noch die lustigsten Kinderlieder und -geschichten dir den Schlaf rauben konnten." Besonders 'die zehn kleinen Negerlein' und 'Max und Moritz' finden auffallend oft wiederholte Erwähnung im Bericht der Eltern; von ihnen sollte dem zart besaiteten Mädchen vor dem Einschlafen besser niemand erzählen. --- Wenn ich es mir heute überlege, vielleicht nicht zufällig Geschichten, in denen vom Furor des Verschwindens die Rede war "*... da waren's nur noch neun ...*" War das der Alptraumstoff, dem die bange Frage zuerst entsprang?

Im Lauf der Jahre gewöhne ich mich an den Gedanken. Er bringt das Kind nicht mehr 'ausser sich'; ich lerne den Impuls beherrschen, mich in die Arme der Mutter zu werfen. Nicht eigentlich, weil die Panik kleiner, sondern weil die Erfahrung grösser geworden ist - die Erfahrung im Umgang mit dem Gedanken als solchem, vor allem aber die Einsicht, dass es keine Zuflucht vor ihm gibt. Zumal das Medium der Sprache erweist sich weiterhin als wenig hilfreich. Als ich schliesslich, noch einmal sehr viel später, irgendwann am Ende der Kindheit in der Lage bin, der Mutter das früher Erlebte zu erzählen, finden wir nun beide gemeinsam zwar Worte, aber keine Antworten. Heute, da meine Mutter sich lange schon und unwider-ruflich in der einsamen Gefangenschaft unmitteilbarer Krankheit befindet, sind mir die Grenzen der Sprache nur noch schmerzlicher bewusst. Von der Einsamkeit kann die Rede sein, trotzdem liegt sie diesseits und jenseits der Sprache und bleibt dieser letztlich unzugänglich. Das einzige, was zählt, ist, nicht allein gelassen zu sein in der Einsamkeit und nicht allein zu lassen, nicht fortgeschickt zu werden und nicht fortzuschicken: am Anfang die Mutter nicht das Kind, am Ende das Kind nicht die Mutter.

Erwachsen werdend, trifft das fragende Kind auf dasjenige Projekt, das - wenn es gelingt - die Kinderfragen weder zu beseitigen, noch zu verdrängen, weder zu zerstreuen noch zu beantworten sucht, sondern die dazu dienen kann, sie richtig zu stellen: die Philosophie.

## II Philosophie

Es gibt beliebig viele bzw. viele beliebige, *kontingente* Gründe, einsam zu sein. Ich kann einsam sein infolge einer unglücklichen Konstellation von Umständen, etwa infolge eines tragischen Verlusts; ich kann einsam sein, weil ich aus der Gesellschaft/Gemeinschaft, der ich angehöre, verstossen werde oder weil ich sie verlasse; ich kann einsam sein für eine kürzere oder längere Phase im Leben, ich kann einsam sein in der einen oder anderen Hinsicht; meine Einsamkeit kann freiwillig oder unfreiwillig sein, Schicksal, Verhängnis, eigene Wahl; ich kann sie verdient haben oder sie mir erst verdienen müssen; ich kann sie als Segen oder Fluch auffassen, sogar als beides zugleich. Die schier unendliche Fülle der verschiedenen Formen von Einsamkeit bildet den zeitlosen Stoff künstlerischer Darstellung in all ihrer Variation, das Thema wissenschaftlicher Analyse in ihrer ganzen Stringenz, ebenso wie den Gegenstand aller nur erdenklichen Arten von Lebensregeln, Selbst-Techniken und Gruppen-Therapien. Die einzige nicht-kontingente, absolute Einsamkeit, jene, die allen anderen Erscheinungsformen letztlich zugrunde liegt, ist hingegen nicht bloss Stoff, Thema oder Gegenstand, sondern *Sache der Philosophie*: sie ist *einzig Sache der Philosophie* und streng genommen auch *die einzige Sache der Philosophie*.

In der Perspektive der Philosophie ist das Thema Einsamkeit 'einfach', eben weil ihr nur *eine* Ursache zugrunde liegt. Denn es gibt nur einen Grund von Einsamkeit, der nicht kontingent, d.h. nicht zufällig, beliebig, bedingt und begrenzt ist. Dieser einzige nicht kontingente Grund ist die Kontingenz selbst, die Zufälligkeit, Beliebigkeit, Bedingtheit, Begrenztheit der (menschlichen) Existenz. Wir sind einsam, weil wir geboren werden und sterben, weil wir anfangen und enden - ohne wie Gott, zu dessen Bestimmungen es gehört, "*alpha*" und "*omega*" zu sein - über Anfang und Ende zu verfügen. Insofern als die Kontingenz der menschlichen Existenz ihre notwendige Bedingung ist und ihre Grundlage bleibt, ist Einsamkeit keine vorübergehende Verfassung, kein aussergewöhnliches Ereignis, kein zufälliges Erlebnis, kein flüchtiges Gefühl, sondern unser Status, unser ontologischer Normalzustand. Anders als Heidegger, der diesen Zustand *Endlichkeit* nennt, verwende ich das Fremdwort *Kontingenz*, um die allzu nahelie-

gende Verbindung von Endlichkeit mit Ende zu vermeiden. Tatsächlich hat die Tradition des abendländischen Denkens den Akzent zu Unrecht und zu einseitig auf die Auseinandersetzung mit der Problematik des Nicht-Mehr-Seins, mit Sterblichkeit und Tod gelegt, wohingegen die Problematik des Noch-Nicht-Seins, des Anfangs und der Gebürtlichkeit relativ unbedacht blieb. Von diesem Vorbehalt abgesehen ist mir Heideggers Formulierung massgeblich, insofern als hier die Verbindung zwischen Endlichkeit und Einsamkeit hergestellt wird:

"Endlichkeit ist keine Eigenschaft, die uns nur anhängt, sondern die *Grundart unseres Seins*. Wenn wir werden wollen, was wir sind, können wir diese Endlichkeit nicht verlassen oder uns darüber täuschen, sondern wir müssen sie behüten. Dieses Bewahren ist der innerste Prozeß unseres Endlichseins, d.h. unsere innerste Verendlichung. Endlichkeit *ist* nur in der wahren Verendlichung. In dieser aber vollzieht sich letztlich eine *Vereinzelung* des Menschen auf sein Dasein. Vereinzelung - das meint nicht dieses, daß der Mensch sich auf sein schwächtiges kleines Ich versteift, das sich aufspreizt an diesem oder jenem, was es für die Welt hält. Diese Vereinzelung ist vielmehr jene *Vereinsamung*, in der jeder Mensch allererst in die Nähe zum Wesentlichen aller Dinge gelangt, zur Welt"<sup>1</sup>.

Philosophie ist nebst vielem anderen, darunter auch manchem Nebensächlichen und Irrigen, diejenige Veranstaltung, die es ermöglicht, die Kinderfragen klar und deutlich zu stellen, die Fragen nach dem je einzelnen Woher und Wohin, nach Anfang und Ende der 'Welt', nach Sein und Nichts, nach Sinn und Ziel, nach dem Wesen von Kontingenz und Transzendenz. Das sind Fragen, die aus und an dem Grund der Einsamkeit entstehen - zugleich auch Fragen, die der Einsamkeit bedürfen, um überhaupt gestellt werden zu können, und die darüberhinaus Einsamkeit aus sich heraus und um sich herum erzeugen.

### III Gesellschaft

Auf demselben Niveau von Verallgemeinerung betrachtet, auf dem Philosophie als Veranstaltung zur *Bewusstwerdung* von Kontingenz gelten darf, kann Gesellschaft als Veranstaltung zur *Bewältigung* von Kontingenz bezeichnet werden. Insofern als das philosophische Bewusst-Werden-(Lassen) eine Öffnung dem Problem gegenüber impliziert, während zu den gesellschaftlichen Strategien der Kontingenzbewältigung notwendigerweise immer auch Taktiken zur Verdeckung oder Verdrängung des Problems

---

<sup>1</sup> Martin Heidegger, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit. Gesamtausgabe, II. Abt. Vorlesungen 1923-1944. Bd. 29/30. Frankfurt: Klostermann 1983. S. 8.

gehören, deutet sich bereits hier ein prinzipielles Spannungsverhältnis zwischen Philosophie und Gesellschaft an, auf das zurückzukommen sein wird.

Jede kleine oder grosse Gesellschaft und erst recht jede epochale Gesellschaftsformation verfügt über eigene, jeweils ihr spezifische Prinzipien und Regeln kollektiver Kontingenzbewältigung. Entsprechend vielfältig gestaltet sich auch die "Vereinzelung des Menschen auf sein Dasein", die Individuierung, in welcher sich die in der Kontingenz angelegte Einsamkeit erst wirklich ausprägt. Mit anderen Worten, die zunächst universal und zeitlos erscheinenden Themen von Endlichkeit und Einsamkeit erweisen sich bei genauerem Hinsehen als *gesellschaftspflichtig*. Das bedeutet, dass sie menschlichem Zu- und Eingriff offen stehen, also die Möglichkeit sozialer Differenzierung und Modifizierung ebenso in sich tragen, wie sie dem Wandel der Zeit unterliegen.

Auch ohne die historischen Unterschiede in den Formen von gesellschaftlicher Kontingenzbewältigung und Individuierung im einzelnen aufweisen zu können, dürfte sich behaupten lassen, dass die moderne abendländische Gesellschaftsformation einen Ausnahmefall darstellt. Ihre Besonderheit besteht darin, einen transzendentalen Verankerungs- und Bezugspunkt verloren bzw. auf die Annahme eines solchen verzichtet zu haben. Die moderne Gesellschaft basiert auf dem Prinzip der *Selbsteinsetzung* oder *Selbstinstitutionalisierung*; sie stellt sich voraussetzungslos auf sich: " ... un cosmos reposant en soi-même, possédant en soi-même son propre centre de gravité", "n'exigeant aucune révélation transcendante"<sup>2</sup>. In der Folge unterscheidet sich die moderne Gestalt der Kontingenzbewältigung grundsätzlich von allen anderen bis dahin bekannten Formen.

Grob vereinfachend gesagt, bewältigen traditionale Gesellschaften Kontingenz durch Narration. Mythologische, kosmologische und theologische Deutungsmuster betten das Anfangen und Enden von Ich und Welt in den Zusammenhang eines transzendenten Ursprungs (Einsetzungs- oder Schöpfungsakt) und eines gleichermassen transzendenten Ziels ein. Sie verleihen der Kontingenz durch die Erzählung des Woher und Wohin, also mittels narrativer Strukturen, Kohärenz und folglich Sinn. Die mit dem Anbruch der Moderne beginnende Abkehr von dieser Form von Kontingenzbewältigung tritt zunächst nach der Seite des Anfangs hin deutlicher in Erscheinung. Während die moderne westliche Gesellschaft in ihren wissenschaftlich-technischen, ökonomischen und politischen Revolutionen einen radi-

---

<sup>2</sup> Alain Touraine, *Critique de la modernité*. Paris: Fayard 1992. S. 29.

kalen Bruch vollzieht, und zwar nicht bloss mit der Vergangenheit, sondern mit dem in traditionellen Gesellschaften dominanten Prinzip der *Herkunft* schlechthin, das vermittelt durch Überlieferung bis zu einem transzendenten Ursprung zurückreicht, rückt am Beginn der Moderne das Prinzip *Zukunft* gerade in den Vordergrund. Ungeachtet dieser Verlagerung des Primats von Herkunft auf Zukunft bewahrt die Fortschrittsidee der Aufklärung durchaus noch den Charakter einer grossen Erzählung mit heilsgeschichtlichen, teleologischen und partiell sogar eschatologischen Zügen. Erst allmählich stellt sich heraus, dass die moderne Zukunftsorientierung von ganz anderer Art ist als die Verankerung in einer Transzendenz; erst im späteren Verlauf der Moderne löst sich die Vorstellung eines universalen Menschheitsfortschritts als *telos* der Geschichte auf.

Selbstinstitutionalisierung der modernen Gesellschaft bedeutet ihre permanente Selbstproduktion in der Bewegung auf einen offenen Horizont hin. An die Stelle der Betrachtung, Deutung und Beschwörung einer vorgegebenen Ordnung rückt die Vorstellung des Manipulierens und Produzierens auf der Grundlage des wissenschaftlichen Denkens, das die Wirklichkeit rein immanent und materiell auffasst und damit technologischen, auch sozialtechnologischen Formen der Realitätsbewältigung den Weg ebnet. Fast sieht es so aus, als sei der Übergang vom narrativen zum wissenschaftlichen Wissen ein notwendiger und irreversibler Entwicklungsprozess, durch den das Kollektivsubjekt Menschheit aus dem Stadium der Kindheit, in dem Geschichten erzählt werden müssen, um Unwissenheit und Ohnmacht zu bannen, in das Erwachsenenalter eintritt, in dem aus eigener Handlungsfähigkeit Mündigkeit und Realitätstüchtigkeit entstehen.

Ebenso und letztlich aus denselben Ursachen wie die moderne westliche Gesellschaftsformation im Hinblick auf die ihr spezifische Art kollektiver Kontingenzbewältigung eine Sonderstellung einnimmt, gilt dies auch im Hinblick auf die Gestaltung von Individuierung. Bereits auf den ersten Blick ist evident, dass die moderne Denk- und Gesellschaftsordnung nicht etwa bloss ein höheres Quantum an Individuierung zulässt bzw. verlangt, sondern dass sie eine ganz neue Qualität, nämlich *Individualisierung* ermöglicht und erfordert. Erst unter den Bedingungen der Moderne meint Vereinzelung "daß der Mensch sich auf sein schwächtiges kleines Ich versteift" - allerdings geschieht dies weder zufällig noch willkürlich.

Die traditionellen Kontingenzerklärungs- und -bewältigungsversuche umfassen nicht nur eine grosse Erzählung vom Anfang und Ende der Welt, sie

enthalten auf derselben Grundlage auch die Konzeption und Legitimation des gesellschaftlichen Zusammenhangs, der als im Kontext einer "grossen Kette des Seins" stehend selbst als grosse Kette vorgestellt wird. In ihr ist jedes Glied an einen bestimmten Platz fixiert, sind die einzelnen Glieder durch personale Verhältnisse von Über- und Unterordnung aneinander gebunden und miteinander verbunden. In der selbstinstitutionalisierten modernen Gesellschaft löst sich nun diese in Stufen und Graden hierarchisch gegliederte Einheit nach funktionalen Hinsichten in eine Vielzahl von Teilsystemen auf, die ihrer jeweils eigenen Gesetzlichkeit folgen. Dieser Vorgang der funktionalen Ausdifferenzierung von Sachgebieten hat weitreichende Konsequenzen für die Situierung der Individuen in der Gesellschaft: Die funktionale Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Subsysteme setzt sich in die Autonomie der Individuen um. Da in einer funktional differenzierten Gesellschaft das Ganze nicht mehr gedacht werden kann, geht der Primat auf die Teile über; diese emanzipieren sich aus der Bindung an die übergeordnete Einheit und erlangen neben Freiheit auch Gleichheit untereinander in der Behauptung ihrer Selbständigkeit sowie in der Verfolgung ihrer Selbsttätigkeit. An die Stelle hierarchischer personaler Bindungen treten anonyme, sachliche, auf 'Sachzwängen' gegründete Beziehungen. Die Besonderheit der westlichen Denk- und Gesellschaftsordnung, "... the peculiar character of the modern world - the difference which chiefly distinguishes modern institutions, modern social ideas, modern life itself, from those of times long past" besteht darin, dass "human beings are no longer born to their place in life, and chained down by an inexorable bond to the place they are born, but are free to employ their faculties ... to achieve the lot which may appear to them most desirable"<sup>3</sup>.

Aus dem, was einmal eine Frage der Theorie, des Erkennens und Anerken- nens einer vorgegebenen Ordnung war, wird nun eine Frage der Projektie- rung und Realisierung des je eigenen Entwurfs des Subjekts, sein "*pursuit of happiness*" auf der Grundlage individuellen Wollens, Entscheidens und Handelns. Sowohl auf der Ebene kollektiver Kontingenzbewältigung als auch auf der Ebene der Individuierung bzw. Individualisierung geht also der Vorrang der Theorie in ihrer alten Gestalt an eine neue, als Machen, Manipulieren, Herstellen und Selbst-Herstellung verstandene Praxis über.

Es liegt auf der Hand, dass an diesem Punkt eine neue Art von Einsamkeit entsteht. Da die selbstinstitutionalisierte Gesellschaft keinen ihr externen, jenseitigen Verankerungspunkt mehr besitzt, kann sie, wie Niklas Luhmann

---

<sup>3</sup> John Stuart Mill, *The Subjection of Women* (1869). In: Ders., *Three Essays*. Oxford University Press 1975. S. 445.

es formuliert, "nicht selbst in sich selbst als Ganzes nochmals vorkommen"<sup>4</sup>. Aber indem sie sich, wiederum mit Luhmann gesagt,

auf "die Gesamtheit ihrer *internen* System/Umwelt-Verhältnisse" eingrenzt, "bietet sie dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als 'gesellschaftliches Wesen' existieren kann. Er kann nur außerhalb der Gesellschaft leben, nur als System eigener Art in der Umwelt der Gesellschaft sich reproduzieren, wobei für ihn die Gesellschaft eine dazu notwendige Umwelt ist"<sup>5</sup>. "Das Individuum wird als einmaliges einzigartiges, am Ich bewußt werdendes, als Mensch realisiertes Weltverhältnis begriffen; und Welt (oder sozial gesehen: Menschheit) ist eben das, was im Individuum 'selbsttätig' zur Darstellung gebracht wird. Seitdem ist es unmöglich ..., das Individuum als Teil eines Ganzen, als Teil der Gesellschaft aufzufassen. Was immer das Individuum aus sich selbst macht und wie immer Gesellschaft dabei mitspielt: es hat seinen Standort in sich selbst und außerhalb der Gesellschaft. Nichts anderes wird mit der Formel 'Subjekt' symbolisiert"<sup>6</sup>. "Die Autonomie seiner Individualität kann dem Individuum weder konzidiert noch zugemutet werden. Sie ist die Form seiner Existenz"<sup>7</sup>.

Kurzum, die spezifisch moderne Einsamkeit resultiert aus der Vertreibung des Individuums aus der Gesellschaft. Dieses Exil ist kein Schicksal, das eine bestimmte Gesellschaft über ein bestimmtes Individuum bzw. über bestimmte Gruppen von Individuen verhängt, wie es seit je schon eine häufige, aber kontingente Ursache von Einsamkeit war. Das gesellschaftliche Exil des Individuums *schlechthin*, woraus die Möglichkeit/ Notwendigkeit nicht nur zur Individuierung, sondern zur Individualisierung erwächst, ist die *notwendige* Folge des Zerfalls einer ganzheitlichen Ordnung, als deren Teil sich das Individuum begreifen konnte. An dem Punkt, an dem die Gesellschaft in ihrer überkommenen Form zu bestehen aufhört, entsteht eine neue Form von Einsamkeit, die zwar erst unter bestimmten historischen Voraussetzungen eintritt, also insofern bedingt ist, die aber dennoch als nicht-kontingent gelten darf, insofern als sie nicht zufällig, beliebig oder partiell ist.

Nun dürfte sich unbesehen, d.h. ohne sich dem Vorwurf unzulässiger Pauschalisierung auszusetzen, behaupten lassen, dass die Gesellschaft zu keiner Zeit und unter keinen Umständen ein Paradies gewesen ist. Folglich mag die Exilierung des Individuums zwar einen Verlust bedeuten und eine neue Form von Einsamkeit entstehen lassen, aber einer Vertreibung aus dem Paradies kommt das nicht gleich. Wenigstens auf den ersten Blick sieht die moderne Einsamkeit sogar viel weniger 'schrecklich' aus als jene

---

<sup>4</sup> Niklas Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt: suhrkamp 1989. S. 158. Hervorheb. C.K.

<sup>5</sup> ebd.

<sup>6</sup> a.a.O., S. S. 212.

<sup>7</sup> a.a.O., S. S. 230.



frühe, archaisch-kindliche Einsamkeit, die auf der Erfahrung von Kontingenz basiert. Und die Gründe dafür sind evident: Die grossen mythologischen, kosmologischen und theologischen Erzählungen von der grossen Ordnung, von der grossen Kette des Seins, vom grossen Gott dienen dazu, die Fragen nach Kontingenz und Transzendenz zu beantworten, Sinn und Zweck des 'grossen Ganzen' zu deuten. In der Folge integrieren sie das Individuum als Teil in das Ganze und mildern so die Einsamkeit der Kontingenz, die Erfahrung von Verlassenheit und Verlorenheit in Raum und Zeit. Aber die Individuen zahlen für diese Sinnstiftungs- und Integrationsleistung der grossen Erzählungen einen hohen Preis. Zwar steht das Individuum nicht verlassen und verloren vor dem Nichts, dafür jedoch winzig und nichtig in seiner Vereinzelung vor dem All, vor der Allmacht der grossen Ordnung, welche Furcht mindert, aber Ehrfurcht gebietet. Jede grosse Ordnung ist mit der Ambivalenz behaftet, mit dem Sinn und der Geborgenheit, die sie vermittelt, zugleich auch Dogma und Herrschaft zu etablieren. Denn die Individuen müssen die Erzählungen glauben und den Geboten gehorchen, und zwar nicht nur ihnen als solchen, gleichsam sachlich, sondern damit verbunden auch den Erzählern und Gebietern, da die grossen Erzählungen auf personaler Autorität basieren und durch diese vermittelt werden. Alles in allem enthalten und transportieren die grossen Erzählungen viel von jenem Schrecken der Kontingenz, den sie bannen sollen: Die grosse Ordnung ist in ihrer Übermacht kaum weniger bedrohlich als das Chaos, vor dem sie schützt, die grossen Erzählungen zur Kontingenzbewältigung kaum weniger schrecklich als der Schrecken der Kontingenzerfahrung.

Dagegen steht das moderne Subjekt weder furchtsam noch ehrfürchtig vor einem majestätischen Ganzen, sondern es steht selbst-bewusst auf dessen Trümmern. Freilich erbt sich die Ambivalenz der alten Ordnung zwischen dem Schutz, den sie bietet, und dem Druck, den sie ausübt, in der Ambivalenz fort, die das moderne Subjekt seine Befreiung vom Zwang der alten Ordnung einerseits als Autonomie zu feiern veranlasst, es jedoch andererseits den Verlust seiner Geborgenheit in ihrem Schoss als Einsamkeit fürchten lässt. Aus der alten Ambivalenz der Bindung zwischen Verbunden-Sein und Gebunden-Sein wird die moderne Ambivalenz zwischen Freiheit und Einsamkeit. Gleichwohl trägt die neue Einsamkeit stolze, ja heroische Züge. Sie besteht nicht mehr im tiefen Schauer vor dem Abgrund des Seins, sondern lediglich in den - wenngleich nicht immer nur milden - 'Frösten', welche die Freiheit begleiten. Zu dieser glücklichen Verwandlung der Einsamkeit dürfte übrigens auch der mittlerweile erreichte Stand wissenschaftlich-technischer Naturbeherrschung einen nicht ganz unwesentli-

chen Beitrag leisten. So bescheiden die Fortschritte der modernen Wissenschaft auch noch sein mögen, so lassen sie doch die Meere schon weniger wild und die Berge weniger gewaltig erscheinen, sondern als berechenbare Materie. --- Jedenfalls sind nie zuvor Bilder der Einsamkeit von solcher Intensität, Schönheit und Erhabenheit entstanden wie am romantischen Beginn der Moderne.

Trotzdem reichen weder die erweiterte Beherrschung der Natur noch die Veränderung der Gesellschaftsformation aus, um den Nimbus und das Pathos zu erklären, welche sowohl Freiheit als auch Einsamkeit in der frühen Moderne umgeben. Nüchtern betrachtet ist die Kontingenz menschlicher Existenz trotz aller Fortschritte ja kaum um Haaresbreite weiter bewältigt als zuvor. Und nüchtern betrachtet verschwindet 'die Gesellschaft', aus der das Individuum vertrieben wird, ja auch gar nicht wirklich. Sie differenziert sich in Teilsysteme aus, aber sie löst sich nicht in sie oder in ihnen auf, sondern es wandelt sich der Modus ihrer Integration: Der Zusammenhang der Gesellschaft basiert nicht mehr bzw. tendenziell immer weniger auf einem (teils freiwilligem, teils aufgezwungenem) Konsens über Werte und Normen, die sich auf eine Narration stützen, d.h. auf Aussagen über das wahre Wesen der Welt und der Dinge, über die Natur des Menschen und das Ziel der Geschichte. Umfassende Theorien, die das richtige kollektive Handeln und das gute individuelle Leben aus einem wahren Wissen, aus der Einheit eines umfassenden Weltbildes ableiten, verlieren an Verbindlichkeit für die Allgemeinheit und an Plausibilität für die Einzelnen. An die Stelle gemeinsamer (Glaubens-)Überzeugungen tritt jedoch nicht nichts oder die reine Freiheit im Sinne purer Willkür der Individuen, sondern eben jene Prinzipien der Rationalität und Performativität, von Kalkül und Effizienz, die den ausdifferenzierten Subsystemen unter dem Gesichtspunkt von Funktionalität gemeinsam sind - letztinstanzlich der *cash nexus*. Auf diese Weise verschiebt sich das Gewicht von der Sozial- zur Systemintegration. Anders gesagt: die moderne Gesellschaft ist keine *Ordnung* in der Nachfolge des alten "*ordo*"-Gedankens, sondern ein *System*.

Im Übergang des Vorrangs von der Sozial- zur Systemintegration entsteht eine *relative* Indifferenz zwischen der als Funktionszusammenhang konstituierten Gesellschaft und den Individuen. Diese Indifferenz ist insofern nur relativ, als selbstverständlich auch die Funktionszusammenhänge der modernen Gesellschaft von den Individuen, die diese Gesellschaft bilden, getragen werden müssen. Grundsätzlich indifferent, also gleichgültig ist nicht die Teilnahme und Tätigkeit der Individuen am und im gesellschaftlichen Prozess, wohl aber, was die Individuen dabei denken, glauben oder

hoffen, was sie wahrnehmen, empfinden oder fühlen, was sie erleben und wie sie leben. Mit anderen Worten, es eröffnet sich eine Differenz zwischen den Funktionen, welche die Individuen ausüben, den 'Rollen', die sie spielen, den 'Masken', die sie tragen, im Hinblick auf ihre Partizipation an den Funktionszusammenhängen der Gesellschaft, und dem 'Leben', das sie im dadurch erst entstehenden 'Binnenraum' ihrer Subjektivität führen.

Zweifellos erzeugt der Wechsel im Integrationsmodus der Gesellschaft auf der Seite der Individuen den Doppeleffekt eines gewissen Entlassen-Seins als auch Verlassen-Seins. Dennoch lässt sich aus der Modernisierung der Gesellschaft im Übergang von der Ordnung zum System allein kaum erklären, warum dieser Doppeleffekt nicht (oder wenigstens nicht gleich und nicht überwiegend) in *beiden* Hinsichten *negativ* in Erscheinung tritt, d.h. warum einerseits das Entlassen-Sein nicht als blosse Beliebigkeit und Belanglosigkeit des Individuums für die Gesellschaft erscheint, warum andererseits das Verlassen-Sein nicht lediglich einen Verlust der Orientierungs- und Sinnstiftungsleistung der Gesellschaft für das Individuum darstellt, sondern warum das Entlassen-Sein als Freiheit, das Verlassen-Sein als Einsamkeit erfahren wird und warum *beide positiv* konnotiert sind. Es müssen andere Faktoren hinzukommen, um die Indifferenz zur Freiheit und den Geborgenheitsverlust zur Einsamkeit werden zu lassen und in ein helles Licht zu rücken.

Wenn der Glanz, in dem die relative Bedeutungslosigkeit des modernen Subjekts als Freiheit erstrahlt, wenn die Aura schöner und erhabener Einsamkeit, welche die Randständigkeit seiner Individualität umgibt, nicht oder wenigstens nicht allein das Produkt der Modernisierung der Gesellschaft sein können, dann fragt sich, ob sie nicht vielleicht - mindestens teilweise - vom letzten Abglanz der Gottesebenbildlichkeit des Menschen herrühren könnten oder allgemeiner ausgedrückt, von jenem Anteil an der Transzendenz, welcher der kontingenten Existenz in den grossen Erzählungen zugesprochen wird. Tatsächlich bleibt im Konzept des modernen Subjekts nicht nur bloss ein Rest von sakraler Substanz noch erhalten, sondern am Beginn der Moderne setzt sogar eine regelrechte *Sakralisierung des Subjekts* ein. Ihre primäre und leitbildgebende Quelle liegt in der Privatisierung der Religion, in deren Folge das Individuum zum Subjekt seiner Sinnuche wird (vielleicht der radikalste Schritt der Emanzipation des Individuums von der Gesellschaft, der überhaupt denkbar ist). Von der Privatisierung der Religion geht ein mächtiger Impuls zur *Sakralisierung des Privaten* aus, ein Impuls zu dem noch weitere hinzukommen:

Von der Indifferenz zwischen den Funktionszusammenhängen des Gesellschaftssystems und dem Individuum ist dieses nicht allein in seiner Einzelheit betroffen, sondern auch der unmittelbare Umkreis seiner sozialen Nahbeziehungen. Diese verlieren die politische und ökonomische Relevanz, die einst der Familie zukam. Gerade aufgrund dieses Bedeutungsverlusts entgehen sie der Umstellung auf die Prinzipien der Systemrationalität: An den Rand des Gesellschaftssystems gerückt, scheinen die sozialen Nahbeziehungen vom harten Diktat des Nützlichkeitsdenkens und der Rechenhaftigkeit verschont zu bleiben. Vielmehr sieht es so aus, als könnten in der Nische des Privaten die alten, auf personale Bindungen bezogenen Regeln der Sozialintegration ihre Gültigkeit behalten. Zugleich aber verlieren sie ihren hierarchischen Charakter und die alte Ambivalenz von Bindung als Band und Fessel verschwindet, weil die Weisen, wie die privaten Beziehungen der Individuen organisiert sind, infolge des Wechsels im gesellschaftlichen Integrationsmodus ebenfalls in das subjektive Belieben der Beteiligten überstellt werden. In der Folge befinden sich die sozialen Nahbeziehungen in einer günstigen Zwischenposition: einerseits partizipieren sie an den Vorteilen die der Wechsel im Integrationsmodus der Gesellschaft mit sich bringt - ohne selbst zum Funktionssystem zu werden; andererseits können sie die positiven Aspekte der Sozialintegration bewahren - ohne ihren Zwangscharakter behalten zu müssen.

Diese Positionierung der Privatsphäre in einem eigenen Raum zwischen Sozial- und Systemintegration schafft die Voraussetzung dafür, dass der durch die Vertreibung des Individuums aus der Gesellschaft entstehende Doppelleffekt seines Entlassen- und Verlassen-Seins, sich hier in die positiven Qualitäten von Freiheit und Einsamkeit umsetzen kann. In dieser Binnenwelt des Subjekts können sich die Potentiale seiner Kreativität und Emotionalität entfalten. Sie stiften die eigentliche Identität des Subjekts, sein wahres Selbst, seine Authentizität, während die Rationalität, die das Subjekt in den Funktionszusammenhängen des Gesellschaftssystems entwickelt, bloss als äusserliche Rolle und Maske in Erscheinung tritt. Die Einsamkeit des Individuums realisiert sich nicht zuletzt auch durch die Transformation in die Zweisamkeit der romantischen Liebe und Freundschaft, obwohl oder vielmehr eigentlich gerade weil deren Gemeinschaftlichkeit dem eisernen Gesetz der Moderne, dem Gesetz des absoluten Vorrangs des Ich vor dem Wir, unterworfen bleibt. Zusammen genommen addieren sich die Rest-Sakralität der privatisierten Religion und die Ersatz-Sakralisierung des Ästhetischen und Erotischen zu der Summe, welche die Souveränität und Autonomie des modernen Subjekts ausmacht.

In dem aus ihrem System ausgegrenzten, für ihr Funktionieren relativ bedeutungslos gewordenen, aber mit allen für das Funktionssystem irrelevanten Restbeständen nur um so reicher ausgestaffierten Subjekt kann sich der Schein eines transzendenten Verankerungs- und Bezugspunkts der modernen Gesellschaft restituieren. Auf der Basis dieser gewichtigen Gegenlager wird das Subjekt zum "still point in a turning world"<sup>8</sup>, zum zentrierenden Bezugspunkt der sich ansonsten dezentrierenden, ziellos erweiterenden, pluralisierenden, fragmentierenden Funktionszusammenhänge. Schlussendlich resultiert aus der Rest- und Ersatzsakralisierung eine Art Quasi-Transzendenz. In seiner Autonomie scheint sich das Ich zur Welt werden zu können. In seiner Einsamkeit scheint es die verlorene Transzendenz wiederzugewinnen, wenn der einsame "Mönch am Meer", der Gott zu suchen scheint, in der Natur den Spiegel und das Echo seiner selbst, seines Selbsts findet.

Allerdings erweist sich diese höchst voraussetzungsvolle, komplexe und in sich widersprüchliche Konstruktion als äusserst instabil. Bald schon, bereits um die Wende und spätestens seit der Mitte des 20. Jahrhunderts singt ein vielstimmiger, aber im Refrain übereinstimmender Chor das Lied vom Tod des Subjekts. Während die rest-sakralen Komponenten im fortschreitenden Säkularisierungsprozess zunehmend verblassen, explodieren die den ersatz-sakralen Elemente inhärenten Widersprüche in alle Richtungen. Im Grunde ist die Eigengesetzlichkeit der Privatsphäre im Sinne einer Gegengesetzlichkeit zum Funktionszusammenhang der Gesellschaft bereits von Anfang eine Fiktion. *A la longue* macht der Einfluss der Gesellschaft als der für das Individuum und seine Individualisierung "notwendigen Umwelt" sein Gewicht geltend, so dass schliesslich das gesellschaftliche Gesetz der Ausdifferenzierung auf die Subjektidentität übergreift. Mit dem Schwinden ihrer rest- und ersatz-sakralen Elemente erweist sich die Konstruktion des Subjekts als ebenso transitorisches Phänomen der frühen Moderne wie die noch heilsgeschichtlich gefärbte Idee des Menschheitsfortschritts als *telos* der Geschichte, mit der sie in engem Zusammenhang steht.

Überraschend ist nicht der Tod des Subjekts, erklärungsbedürftig ist vielmehr sein Nachleben. Denn unbeschadet aller Entzauberung bleibt die Rhetorik von Freiheit und Einsamkeit - übrigens ebenso wie die von Fort-

---

<sup>8</sup> Stuart Hall, *The Local and the Global: Globalization and Ethnicity*. In: Anne McClintock/ Aamir Mufti/ Ella Shohat (Eds.), *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press 1997. S. 175.

schritt und Zukunft - intakt; ja sie scheint nur umso mehr zu florieren, je weiter ihre Grundlagen schwinden. Obwohl die Säulen, auf denen Souveränität und Autonomie des Subjekts einst ruhten, längst weggebrochen sind, tritt eigentlich nichts grundlegend anderes an ihre Stelle. Das "schmächtige kleine Ich" wird nun zwar offensichtlich noch viel kleiner und schwächer, aber es versteift sich erst recht in dem und auf das, was es für seine Welt hält. Nach dem Tod des Subjekts kommt der Prozess der Individualisierung erst richtig in Gang: Individualität verfestigt sich zu Individualismus, dessen Dogma durch eine wachsende *self-management* Industrie weit und breit verkündet wird. Gerade Einsamkeit macht dabei eine erstaunliche Karriere zum Seelentherapeutikum mit unvergleichlich bitter-süßer Geschmacksnote<sup>9</sup>. Es wäre freilich verfehlt, solche Sentimentalisierung und Popularisierung der erhabenen und schönen Einsamkeit kulturpessimistisch zu bedauern. Im Grunde war von Anfang an angelegt, was jetzt zum Vorschein kommt. Im Gegenteil, ausser massenhafter Verbreitung wird den alten Mustern eigentlich erstaunlich wenig Neues hinzugefügt; sie werden nicht weiter als nur bis zur Kenntlichkeit entstellt. Ebenso verfehlt wäre es, mit verschärften ideologiekritischem Eifer über das noch kleinere, noch schwächere Ich herzufallen. Das so lächerlich gewordene Aufspreizen des geschrumpften spätmodernen Ich erfolgt genauso wenig zufällig oder willkürlich, wie das bloss retrospektiv grossartig anmutende Aufspreizen des sich sakralisierenden Subjekts am Beginn der Moderne.

Wenn das kleine Ich heute gleich oder ähnlich reagiert wie einst auf seine Vertreibung aus der Gesellschaft, dann lässt das den Rückschluss auf eine gewisse Kontinuität in der gesellschaftlichen Entwicklung zu. Lawrence Cahoon's Beschreibung von Einsamkeit in der Gesellschaft der Gegenwart kann als Ausgangspunkt dienen, um das zu verdeutlichen:

"Modern society is more fragmented and more integrated than premodern society; more fragmented with respect to traditional modes of integration, more integrated in novel respects. My neighbors and I cannot presuppose common religion, ethnicity, family ties, or communal loyalties, but we can presuppose a common clienthood of the Department of Motor Vehicles, insurance companies, and Burger King. I can travel ... thousands of miles while eating the same cuisine, sleeping in indistinguishable motels, watching the same television news, finding the same retail stores. What integrates us, ... is increasingly a common involvement in a homogeneous socio-economic form of life, a set of pragmatic-bureaucratic concerns. We are increasingly integrated through economic and

---

<sup>9</sup> Ein Beispiel unter vielen: Anthony Storr, *Solitude: A Return to the Self*. New York: Ballantine Books 1989.

bureaucratic roles, rather than through what we regard as personal features of our identities"<sup>10</sup>.

Der eklatante Widerspruch zwischen Fragmentierung und Integration, den Cahoone so effektiv in Szene setzt, ist eigentlich keiner; vielmehr löst er sich nach den verschiedenen Hinsichten von (abnehmender) Sozial- und (zunehmender) Systemintegration auf. Der Gegensatz bzw. der Wechsel des Primats zwischen ihnen ist ausserdem kein Novum. Der Zerfall der Gesellschaft, deren Zusammenhalt auf "common religion, ethnicity, family ties, or communal loyalties" basierte, liegt weit zurück. Aber auch die zunehmende Integration durch "a common involvement in a homogeneous socio-economic form of life ..." ist kein so neues Phänomen, wie es die Formulierung "*novel* respect" nahelegt. Trotzdem liegt Cahoone nicht falsch, wenn er die dramatischen Züge dieser Situation in der Gegenwart hervorhebt. Die Entwicklung, die schon mit dem Beginn des Modernisierungsprozesses eingesetzt hat, scheint erst in der Gegenwart in ihrer ganzen Tragweite sichtbar zu werden, sie erweitert und vertieft sich. Auf den noch weiter gehenden Verlust von Gemeinschaft, auf die Vertiefung der Kluft zwischen Gesellschaft und System reagieren die Individuen gleich oder ähnlich wie am Beginn dieser Entwicklung, nämlich mit der noch weiter versteiften Wendung auf das Ich.

Dennoch verdeckt der an sich nicht falsche Eindruck der Kontinuität einen Bruch. Das Novum in der aktuellen Entwicklung liegt darin, dass die Dynamik der Fragmentierung inzwischen die Privat- und Persönlichkeitssphäre erfasst, also eben jene Dimension, die infolge der nachlassenden Bindungskraft der Sozialintegration am Beginn der Moderne erst entstanden ist und die - wie sich nun zeigt, nur vorübergehend - zum Mittelpunkt einer von der Gesellschaft emanzipierten Ich-Integration werden konnte. Die aktuellen Auflösungstendenzen zielen unmittelbar auf Einheit und Kohärenz des Individuums, auf die Kategorie Subjekt.

Interessanterweise folgen die Reaktionen auf die Fragmentierung des Subjekts demselben Muster wie die Reaktionen auf die Desintegration des Sozialen; beide lösen einen ähnlichen Doppeleffekt aus: Auf der einen Seite wird die Fragmentierung des Subjekts als Öffnung des rigiden Ich-Panzers, d.h. als Freiheitsgewinn begrüßt. Die Lebensweisen werden noch weiter von jenen patriarchalen Resten der alten Sozialintegration befreit, mit denen die sozialen Nahbeziehungen auch in der Moderne noch behaftet sind.

---

<sup>10</sup> Lawrence Cahoone, Being Alone in the Modern Civitas. In: Leroy S. Rouner (Ed.), Loneliness. (= Boston University Studies in Philosophy and Religion 19). University of Notre Dame Press 1998. S. 199.

Hinzu kommen die rasanten technologischen Fortschritte der dritten industriellen Revolution, die das Spektrum der Wahlmöglichkeiten der Individuen um ganz neue Entfaltungsmöglichkeiten und Spielräume erweitern. Auf der anderen Seite wird der mit all dem einhergehende Gewissheits-, Orientierungs- und Bindungsverlust beklagt. Gefürchtet wird nun nicht mehr bloss die Einsamkeit des Subjekts im Verlust der Gesellschaft, sondern der Verlust seiner Identität überhaupt. Der Zwiespalt von Gewinn und Verlust hat sich also noch wesentlich verschärft. Dementsprechend polarisieren sich die Positionen. Der alte Streit zwischen konservativen und progressiven Reaktionen auf Modernisierung setzt sich fort in der Diskrepanz zwischen postmodernen und fundamentalistischen Antworten auf eine Situation, die entweder noch weitere Befreiung verspricht oder einen noch einschneidenderen Bindungs- und Identitätsverlust befürchten lässt. Streben die einen über die Position des modernen Subjekts hinaus, so sehnen sich die anderen hinter sie zurück.

Im Vergleich zu der Aufmerksamkeit, die diesem letztlich müssigen Streit gilt, bleibt die Seite der wachsenden Systemintegration weitgehend ausser Betracht. Dabei ist es gerade ihre Zunahme, welche die inzwischen zum Zwiespalt von Wahlmöglichkeiten und Identitätsverlust gesteigerte Ambivalenz von Freiheit und Einsamkeit hinfällig werden lässt, indem sie aus dem Sowohl-Als-Auch bzw. Entweder-Oder ein eindeutiges Weder-Noch werden lässt. Zugleich verstellt das Anwachsen der Systemintegration den Blick auf diese Aussichtslosigkeit.

Unter den Bedingungen der zur Dominanz gelangten Systemförmigkeit der Gesellschaft tritt wieder eine Doppelfigur auf: die Doppelung von Uniformierung und Isolation. Bemerkenswert ist, dass zwischen ihnen kein Gegensatz besteht, ebenso wenig weisen die beiden Seiten jeweils in sich irgendeine Spannung auf. Integration und Fragmentierung nehmen gleichzeitig zu - ohne einen Schimmer von Widerspruch. Die systemförmige Integration bedeutet reine Uniformität jenseits der Ambivalenz der traditionellen Gesellschaft im Zwiespalt von Ordnung und Herrschaft, von Band und Fessel, von Geborgenheit und Bevormundung. Die systemförmige Fragmentierung bedeutet reine Isolation jenseits der Zerrissenheit des modernen Subjekts im Einerseits/Andererseits von Entlassen- und Verlassensein, zwischen Freiheit und Einsamkeit. Die beispiellos rabiate Uniformierung, die unter dem Vorzeichen von Systemintegration stattfindet, wird weder als Chance zu einer (vielleicht neuen) Vergemeinschaftung verstanden, noch auch als Angriff auf die (inzwischen alte) Autonomie des Individuums registriert. Die Tatsache, dass viele Millionen Menschen die glei-



chen *hamburgers* essen, bei derselben Firma versichert sind, dieselben Nachrichten hören usw. löst in ihnen so gut wie kein Gemeinschaftsempfinden, keinen nennenswerten solidarischen Effekt aus. Fast noch erstaunlicher ist es, dass umgekehrt jene Individuen, die ideosynkratisch auf die Unterstellung irgendwelcher narrativ begründeter Gemeinsamkeiten mit ihren Nachbarn reagieren, die seismographisch jede noch so geringfügige Zumutung personaler Autorität als Eingriff in ihre Individualität und Privatsphäre wahrnehmen, dass eben jene Individuen sich den anonymen Gesetzen des Systems klaglos unterwerfen, ihre Individualität rigoros nach denselben Maßstäben ausrichten und die Wände ihrer Innenwelt ohne Bedenken mit denselben Mustern tapezieren.

Unter dem Vorzeichen von Systemintegration erlischt im reibungsfreien, intransigenten Nebeneinander von Uniformität und Isolation der alte Dualismus von Ganzem und Einzelem, von Gesellschaft und Individuum. Es verschwindet die Möglichkeit/ Notwendigkeit zur Vergesellschaftung ebenso wie die Möglichkeit/ Notwendigkeit zur Vereinzelung. Damit verschwindet die Einsamkeit. Die tiefere Ursache für das Ende der Einsamkeit liegt im Verlust von Transzendenz. Dieser beginnt bereits mit der Selbstinstitutionalisierung der modernen Gesellschaft; nach dem Tod des Subjekts, in das vorübergehend eine Art von Rest-, und Ersatz- bzw. Quasi-Transzendenz hinübergerettet wurde, ist er besiegt. Die Einsamkeit kann ihre Gestalt wandeln. Wenn und wo sie ganz verloren ist, stirbt die Philosophie.

#### IV Die verlorene Einsamkeit der Philosophie ?

Die systemförmige Gesellschaft zielt nicht auf *Kontingenzbewältigung* im Sinne von Deutung des Ganzen und Tröstung der Einzelnen, weder auf kollektive Überwindung noch auf individuelle Verwindung; sie zielt vielmehr auf rein immanente *Realitätsbewältigung* mit Hilfe technischer Mittel auf wissenschaftlicher Grundlage. Zwischen den Zielen der Kontingenzbewältigung und der Realitätsbeherrschung besteht ein kategorialer Unterschied; er ist gleichbedeutend mit der Differenz zwischen der Ordnung des Symbolischen und des Realen, zwischen Sinn- und Funktionsorientierung, gleichbedeutend auch mit der Differenz, welche die Sozialintegration von der Systemintegration der Gesellschaft unterscheidet. Da die beiden Ordnungen bzw. Orientierungen auf einander irreduzibel sind, ist es nicht möglich, die Probleme der einen -vollständig- mit den Mitteln der anderen zu lösen. Das gilt nach *beiden* Richtungen: Die materiellen Erfordernisse

des Hier und Jetzt lassen sich durch narrative Sinngebung allein nicht erfüllen - irgendwann einmal war es diese Einsicht, die zum Übergang von der grossen Erzählung zum kleinen Kalkül geführt hat. Umgekehrt lassen sich Sinn- und Zweckfragen nie restlos mit technischen Mitteln lösen. Die Bedingungen der Bedingtheit lassen sich zwar gestalten und auch tiefgreifend umgestalten, aber die Bedingtheit als solche, die Kontingenz menschlicher und gesellschaftlicher Existenz lässt sich nicht beseitigen - jedenfalls nicht solange die Gesetze von Gebürtlichkeit und Sterblichkeit, von Anfang und Ende aller Dinge noch in Kraft sind. Das bedeutet, dass die systemförmige Gesellschaft mit den mächtigen ihr zu Gebote stehenden Instrumenten nicht bis zur *Kontingenzbeseitigung* gelangt, in der allein Realitätsbeherrschung vollendet wäre. Diese letzte Ziel verfehlend, betreibt sie mehr als alles andere und mehr als anderen Gesellschaftsformationen vor ihr: *Kontingenzverdrängung*.

Jede Gesellschaft steht mit der ihr notwendigen Zielsetzung der Kontingenzbewältigung in einem Spannungsverhältnis zur Philosophie. Denn jeder Versuch von Kontingenzbewältigung bedeutet, insofern als er notwendig unvollständig bleibt, auch ein Stück Kontingenzverdrängung, wohingegen Philosophie gerade auf das Gegenteil, auf die Öffnung und Bewusstwerdung von Kontingenz zielt. Eine Gesellschaft jedoch, die den Versuch der Kontingenzbewältigung durch den Akt von Kontingenzverdrängung ersetzt, eine Gesellschaft, die weder bei sich ist noch über sich hinauszudenken vermag, die ihre Kontingenz ebenso leugnet wie sie (sich) den Gedanken an ihre Transzendenz verbietet, eine Gesellschaft, die ihr Wissensziel in 'problemlösungsorientierter Forschung mit Anwendungsnutzen' sieht, eine Gesellschaft, die das Stellen unbeantwortbarer Fragen als ineffizient betrachtet und als Absurdität erscheinen lässt - von einer solchen Gesellschaft versteht es sich von selbst, dass sie nicht mehr bloss in dem üblichen Spannungsverhältnis zur Philosophie steht, sondern dass in ihr Philosophie keinen Platz mehr hat und zum Ding der Unmöglichkeit wird. Dieser Punkt ist in der Gegenwart längst schon erreicht.

Aus der Kritik an der systemförmigen Realitätsbeherrschung und Kontingenzverdrängung ergibt sich kein Plädoyer für eine andere Gestalt von Kontingenzbewältigung. Es ist unvermeidlich, dass keine Geschichten mehr erzählt werden können; es ist sogar ein Glück, dass keine Antworten mehr auf die Kinderfragen als gefunden behauptet und okroyiert werden können. *Es gibt keine Antworten* und es gab auch niemals Antworten, die Ewiggültigkeit für länger als ein paar Jahrhunderte und Allgemeinverbindlichkeit für mehr als eine handvoll Menschen beanspruchen konnten.

Zugleich waren die falschen Antworten immer bedrückend, mehr noch: sie haben Unterdrückung rechtfertigt. Ihre Aufklärung bedeutet daher immer noch und immer wieder eine Befreiung. Aber obwohl alle Antworten notwendigerweise falsch sind, ist es ebenso falsch, die Frage nicht mehr zu stellen. Das Paradox besteht darin, dass die Frage gestellt werden muss, unbeschadet ihrer Beantwortbarkeit oder Unbeantwortbarkeit. Denn die Frage *nicht* zu stellen, bedeutet, zu Ergebnissen zu gelangen, die nicht nur ebenso falsch sind, wie alle anderen Antworten zuvor, sondern die in ihren Folgen vielleicht noch ungleich verheerender sein könnten, als je eine Antwort. Unbeantwortbare Fragen müssen gestellt werden, um falsche Antworten zu vermeiden oder zu korrigieren. Unbeantwortbare Fragen zu stellen, ist Amt und Aufgabe der Philosophie. Philosophie muss es geben, auch wenn es keinen Mythos, keine Religion, keine grossen Erzählungen mehr geben kann. Einsamkeit muss es geben, auch wenn es keine Gemeinschaft, keine Gesellschaft und nicht einmal mehr ein Subjekt gibt.

Ist eine solche Forderung erfüllbar?

Jeder Einsamkeit liegt ein Schrecken zugrunde. Am Grund der kindlich-archaischen Einsamkeit liegt der grosse Schrecken von Sein und Nichts, der Nichtigkeit des Daseins angesichts des Seins, der Schrecken der Endlichkeit/ Unendlichkeit von Raum und Zeit, der Schrecken der Kontingenz vor der Transzendenz. Am Grund der modernen Einsamkeit liegt der Schrecken über den Verlust der Gesellschaft. Dieser vergleichsweise kleine Schrecken hat die Freiheit des Subjekts gross, seine Einsamkeit schön und erhaben erscheinen lassen. Wenn sich jetzt die Frage stellt, ob eine neue Einsamkeit entstehen und worin sie bestehen könnte, dann ist das gleichbedeutend mit der Frage nach einer anderen Art von Schrecken.

Es fragt sich, ob in der unüberbrückbaren Kluft zwischen Sinn und Funktion eine Leere liegt, in der Einsamkeit entstehen könnte - sofern sie wahrgenommen wird. Es fragt sich, ob die Verdrängung der Kontingenz, das Schweigen des Systems gegenüber der Frage nach etwas jenseits seiner selbst, eine Stille erzeugt, in der Einsamkeit entstehen könnte - sofern sie wahrgenommen wird. Das bedeutet, dass alles davon abhängt, ob es ein wie auch immer geartetes Subjekt dieser Wahrnehmung, ein Bewusstsein der Leere und der Stille gibt. Das ist eine Prämisse, die unter den Bedingungen dominant gewordener Systemintegration fraglich, aber vielleicht doch nicht unmöglich geworden ist.

Dem Erschrecken Pascals vor dem ewigen Schweigen der unendlichen Räume ("Le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie"<sup>11</sup>) wäre der Schrecken, den diese neue Form der Einsamkeit verbreitet, entgegengesetzt. Es wäre kein Schrecken der Weite, sondern so etwas wie ein Schrecken der absoluten Enge, des Vakuums. In den Theoriediskussionen der letzten Jahre ist viel die Rede von einem Sieg der Zeit über den Raum oder umgekehrt von einer Dominanz des Raumes über die Zeit oder von beidem zugleich (*space-time compression*): "In der Medienrealität ist alles der Tendenz nach gleich-nah und gleichzeitig. Im elektronischen Hier und Jetzt in Punkten hoher Augenblicksverdichtung vollendet sich der zivilisationsgeschichtliche Prozess in der Herstellung absoluter Immanenz; was ist, ist im Hier und Jetzt eines momentan aufblitzenden Punktrasters, nicht vorher, nicht nachher, nicht außen, nicht innen"<sup>12</sup>. Nun dürfte die vollständige Vernichtung von Raum und Zeit wohl noch bis auf weiteres *science fiction* bleiben; aber zusätzlich zu den lang schon verbreiteten Gerüchten über ein Ende der Geschichte verdichten sich Befürchtungen hinsichtlich eines Ende der Geographie. Die Tendenz zu beidem ist in einer sich völlig in sich, in ihrer Immanenz einschliessenden Gesellschaft zweifellos angelegt. Sollte also im Vakuum eines ortlosen Raumes, einer geschichtslosen Zeit, verschüttet unter dem Müll der zwecks Realitätsbeherrschung angehäuften Materie, eine neue Einsamkeit entstehen können, dann wäre es auf jeden Fall eine klaustrophobische Art der Einsamkeit. Ihr läge kein grosser oder kleiner Schrecken zugrunde, sondern ein unmerklicher, ein gleichsam strangulierter, erstickter, aber vielleicht deswegen noch viel schrecklicherer Schrecken.

Viel näher als alle Spekulationen über eine andere Gestalt von Einsamkeit liegt die Vermutung, dass mit jedem neuen Menschen die alte Einsamkeit wieder geboren wird. Wann immer ich ein Kind schreien höre, lausche ich, ob ich hinter dem Laut des Schmerzes, der sich lindern lässt, des Mangels, der sich beheben lässt, des Verlusts, der sich ersetzen lässt, den schrillen Ton der Frage vernehme, warum etwas ist und nicht vielmehr nichts, die Frage nach Sinn und Ziel von Allem und Jedem, die Spur jener Einsamkeit, die unwiderruflich ist, des Rätsels, das wir nicht lösen können, weil wir das Rätsel sind. Höre ich nicht also das Echo der einsamen Frage der Philosophie, jenes demütig-stolzen Entschlusses: "... *je ne tends qu'à connaître mon néant*"<sup>13</sup> ?

---

<sup>11</sup> Blaise Pascal, *Pensées*. Ed. Jacques Chevalier. Paris: Gallimard 1936. S. 60 (Nr. 91).

<sup>12</sup> Götz Großklaus, *Neue Medienrealität*. In: Theo Elm/ Hans Hiebel (Hg.), *Medien und Maschinen*. Literatur im technischen Zeitalter. Freiburg: Rombach 1991. S. 184.

<sup>13</sup> Pascal, *Pensées*, a.a.O., S. 64 (Nr. 100).