

---

# Zwischen Selbstmythisierung und Entmythologisierung. Metamorphosen des abendländischen Ichs

Hans-Georg Soeffner

---

## 1 Ausgangslage und Konstellationen

Zu den Selbstverständlichkeiten gegenwärtiger Sozial- und Kulturtheorien zählt die Annahme, eines der wesentlichen Kennzeichen der Gegenwartsgesellschaften sei ein seit langem beobachtbarer Prozess zunehmender Individualisierung. Für ‚westliche‘, christlich geprägte und/oder säkularisierte Gesellschaften trifft diese Annahme weitgehend zu, wenngleich die einzelnen gesellschaftlichen Segmente auf diese Prozesse unterschiedlich reagieren: passiv bis (frei)willig oder verzögert und widerstrebend. Schon an dem Spektrum der Reaktionen lässt sich erkennen, dass der Ausdruck ‚Individualisierung‘ zur neutralen Beschreibungskategorie wenig taugt. Normative Zuschreibungen, deren Spannungsweite sich zwischen ‚Individualisierung‘ als Erziehungsziel auf der einen und als Indiz gesellschaftlichen Verfalls auf der anderen Seite erstreckt, vermischen sich beinahe durchgehend mit deskriptiven Objektivierungsbemühungen. Immerhin, so unterschiedlich die Bewertung des Individualisierungsprozesses auch ausfällt, es besteht Einigkeit darüber, dass er stattfindet. Allerdings entgeht dieser überwiegend ‚westlichen‘

---

Der Essay fasst einige Überlegungen aus meinen religionssoziologischen und symboltheoretischen Arbeiten skizzenhaft zusammen – mit dem Ziel, den ‚abendländischen Sonderweg‘ bei der Konstruktion eines spezifischen Subjektbildes erkennbar zu machen.

---

H.-G. Soeffner (✉)  
Essen, Deutschland  
E-Mail: Hans-Georg.Soeffner@kwi-nrw.de

Selbstbeobachtung, dass weder ihr Begriff des Individuums noch die überaus hohe Wertschätzung des Bildes vom Individuum von anderen Kulturkreisen geteilt wird und dass der Ausdruck ‚Individualisierung‘ – wenn er von ihnen überhaupt benutzt wird – völlig andere als im ‚Westen‘ übliche Interpretationen erfahren kann.

Denn dass dem einzelnen Menschen, dem Individuum als Solchem, ein hoher oder gar der höchste Wert zukommen soll – wie etwa in den Verfassungen der westlichen Demokratien – ist alles andere als selbstverständlich. Dieses Postulat verdankt sich einer spezifischen soziohistorischen Entwicklung, die im Mittelmeerraum einsetzte, sich aus griechisch-römischer Philosophie und jüdisch-christlichen Überzeugungen speiste, den ‚okzidental‘ (Max Weber) Sonderweg der europäischen Aufklärung einschlug und schließlich am Ende des 18. Jahrhunderts und im Zusammenspiel von ökonomischer, sozialer und politischer Revolution jene Vorstellung vom Individuum als freiem, selbstbewusstem Bürger hervorbrachte, auf die sich der moderne Verfassungsstaat stützt – indem er seinerseits dieses Bürger-Individuum und dessen individuelle Würde schützt.

Andere Kulturkreise sind diesen Weg nicht gegangen. Der Gedanke, den einzelnen Menschen aus Sippe, Clan, Familie, Gemeinschaft herauszulösen und ihn zum höchsten Wert zu erheben, liegt ihnen fern. Bei ihnen sind auch die herausragenden Einzelnen – Könige, Heerführer, Propheten, Weise oder Gesetzgeber – Repräsentanten einer Gemeinschaft: nicht eines Selbst-, sondern eines Kollektibewusstseins.

Dennoch wissen auch diese Kulturkreise um die *strukturelle*, unaufhebbare Differenz sowohl zwischen dem Einzelnen und der Gemeinschaft als auch zwischen den einzelnen Menschen. Denn diesseits aller kulturell und religiös geprägten Welt- und Menschenbilder erfahren alle Menschen, dass es für sie als einzelne eine prinzipielle Unvertretbarkeit gibt: Jeder Mensch atmet, isst, schwitzt, friert, fühlt, liebt, erleidet und lebt sein Leben im eigenen Leib bis zum je eigenen Sterben und Tod. Diesem sowohl strukturellen als auch jederzeit erlebbaren und in Grenzsituationen als unentrinnbar erfahrenen Solitär-Sein steht jedoch die ebenso basale Sozialität des Menschen als eines *animal sociale* entgegen.

Die hieraus entstehende, grundlegende Doppelstruktur versetzt das menschliche Lebewesen in ein unaufhebbares Spannungsverhältnis zu sich selbst, seinen Mitmenschen und seiner Welt. Es ist ein Spannungsverhältnis, dem die Mitte fehlt. Es fundiert die „exzentrische Positionalität“ des Menschen (Helmuth Plessner) und macht jeden Menschen zu einer widersprüchlichen Einheit von Solitär und jenem Verhältniswesen, das nicht nur in einem Verhältnis zu sich selbst steht, sondern auch zu anderen Einzelnen und zur ‚Gesellschaft‘ (Familie, Clan, Gemeinschaft, Volk). Ihnen kann es sich nicht nur angleichen, sondern auch bewusst gegenüberstellen.

Solange der einzelne Mensch fest eingebettet und positioniert ist in einem überschaubaren, gesellschaftlichen Verband, mit dem er die gleiche Weltsicht, die gleichen Überzeugungen und weitgehend das gleiche Wissen teilt – so wie dies in den so genannten ‚einfachen‘ Gesellschaften der Fall ist – wird ihm die eigene Position und damit seine persönliche Identität nicht zum Problem: Er weiß, wer er ist, wo er steht, wer die anderen sind, wo sie stehen, und er teilt dieses Wissen mit jedermann in seinem Verband. Es ist ein Verband, der nicht nur in einfachen, sondern auch in komplexen, pluralistischen Vergesellschaftungsformen sowohl seine Ordnungsmuster und ‚sozialen Typen‘ als auch die Positionierung der einzelnen Menschen im gesellschaftlichen Gefüge in *wechselseitigen Spiegelungsprozessen* (Cooley) interaktiv hervorbringt: in einem Prozess von Bildgebung, Bilderaustausch und Bildkorrektur – dem Material sozialer Identitäten.

Die exzentrische Positionalität des Menschen und die darin anthropologisch angelegte Auseinandersetzung mit dem Schicksal, zugleich Einzel- und Sozialwesen zu sein und aus dieser Bestimmung eine – sei sie auch noch so widersprüchliche – Einheit herstellen zu müssen, bilden gemeinsam eine generative Struktur. Diese bringt im Zusammenspiel mit den unterschiedlichen sozialen Umwelten, in denen menschliche Vergesellschaftungsprozesse stattfinden, ein weites Spektrum von Konstellationen hervor. In ihnen finden die einzelnen Menschen in jeweils soziohistorisch spezifischer Weise ihre jeweiligen Positionen: sowohl als weitgehend integrierte Elemente eines Kollektivs wie auch als Außenseiter und herausgehobene Subjekte oder als unaustauschbares, singuläres (‚autonomes‘, ‚emanzipiertes‘ etc.) Individuum.

Die Geschichte einer dieser Konstellationen wird im Folgenden skizzenhaft nacherzählt: Die Geschichte der abendländischen Subjektivitätsvorstellung und ihres Helden, des ‚modernen‘ Individuums.

---

## 2 Ein abendländisches Narrativ

Die Mythen und Religionen des ‚christlichen‘ (antiken, jüdischen) Abendlandes und die von ihnen gespeisten und aus ihnen hervorgegangenen Philosophien bzw. Weltanschauungen lesen sich für diejenigen, der an einer Geschichte der Subjektivität interessiert ist, wie ein in unendlich viele Episoden verzweigter Bildungs- und Entwicklungsroman. Die Entwicklung des immer neue Metamorphosen durchlaufenden Helden, des Subjekts, schreitet zunächst nur sehr langsam voran, bis sie sich im Verlauf der letzten drei Jahrhunderte immer mehr beschleunigt. Tragisches und Komisches, Heroisches und Pragmatisches, Außergewöhnliches und Banales wechseln in dieser Geschichte einander ab. Schließlich wird in den verschiedenen

Kostümen und Rollen eine ‚Gestalt‘ erkennbar – in der Sprache Goethes und des frühen 19. Jahrhunderts: eine (vor)geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

Die Philosophen der Aufklärung und ihre Nachfolger präparieren in ihren rationalen Gedankenexperimenten abstrakt das heraus, was in symbolischen Formen und Bildern bereits reichhaltig ausgemalt war: Die Frage nach der ‚Verwurzelung‘ oder ‚Begründung‘ von ‚Sozialität‘ (Staat, Sozialvertrag, Gemeinwesen) führt sie zu jenem Element, das den Kern des „Gesellschaftlichen“ und zugleich dessen Grenze ausmacht: auf das Individuum als vereinzelt und zugleich vergesellschaftetes. Die strukturell vorgegebene und potentiell in allen Zeiten aktualisierbare Vereinzelung von Individuen gegenüber Gemeinschaften oder Gesellschaften (s. o.) wird nun sowohl für den Einzelnen als auch für die Gesellschaften als Bedrohung *und* Chance begriffen. Als Chance zur Erweiterung des Freiraumes von Individuen treibt sie die Individualisierung voran. Als Bedrohung der Gemeinschaft und Angst vor der Bindungslosigkeit des Einzelnen wird sie zum Motiv des Einzelnen, sich an dauerhafte, feste Formen zu binden: sich bedingungslos in eine ‚totale‘ Gemeinschaft einzupassen.

In einer bewussten und programmatischen Umkehrung des großen mythischen Narrativs vom ‚goldenen Zeitalter‘ und dem dieser glücklichen Ära stufenweise folgenden, unaufhaltsamen Verfall, der – sofern der Mythos in eine zyklische Zeitvorstellung eingebettet ist – am Ende wieder durch ein neues goldenes Zeitalter oder ein Paradies abgelöst wird, erzählen die Philosophen und frühen Soziologen, beispielhaft Auguste Comte, die Geschichte der Menschheit neu. Es ist nun die Geschichte von Kindern, die auszogen, erwachsen zu werden. In der Kindheit der Menschen, so will es diese Geschichte, wurde Kultur zunächst durch Religion gestiftet. Dann aber löst sich die erwachsen gewordene, aufgeklärte Vernunft von ihren Kindheitsmärchen, die als Illusionen ‚entlarvt‘ werden: Kultur und Wissenschaft treten an die Stelle von Religion.

Eine historische Wissenssoziologie wird diese Geschichte wiederum umschreiben und eine ‚wissenschaftlich begründete‘ Kultur nicht lediglich als verständig gewordene Nachfahrin der alten Mythen, sondern auch als innerweltliche Nachfolgerreligion christlich-jüdischer und antiker Weltbilder sehen. Im Rahmen einer solchen Neufassung dieser Geschichte beschreibt Helmuth Plessner (Die verspätete Nation), wie sich der zunächst ausschließlich religiös fundierte Erlösungs- und Heilswunsch verlagert: von der Hoffnung auf außerweltliche Erlösung hin zur Sehnsucht nach einer Erfüllung im Diesseits. Es ist eine Verlagerung, in der an die Stelle des „verlorenen Jenseits“ ein „verborgenes Diesseits“ tritt.

Der Glaube hat dabei seine Richtung verändert: vom Jenseits auf das Diesseits. Er bleibt jedoch, was er war: ein Glaube, eine religiöse Vorstellung, auch wenn sich diese nun in einem innerweltlich orientierten Erlösungswunsch präsentiert. ‚Kul-

tur‘ als Verankerung der ‚wahren Natur‘ (nun der ‚zweiten Natur‘) des Menschen *in* der Welt – statt ihr gegenüber – anzusehen, ist Teil dieses Glaubens: eines neu geordneten religiösen Vorgangs, in dem die Jenseitsfrömmigkeit von ‚Weltfrömmigkeit‘ abgelöst wird.

Zwar wird auch durch diesen innerweltlich basierten Glauben das Individuum in eine gesellschaftliche und geschichtlich transzendente Wirklichkeit eingefügt, aber er beruht auf einer neuartig organisierten Modellierungsform. Nun ist es eine ‚wissenschaftlich‘ begründete Weltanschauung, die als Diesseitsreligion die Selbstüberschreitung des Menschen zu leisten hat. Diese innerweltlich orientierte Transzendenz muss sich einerseits *in* Gesellschaft und Geschichte vollziehen, andererseits steht sie diesen als Überhöhung des Alltäglichen und des faktisch Auferlegten *gegenüber*: Kultur als Goldhintergrund, dessen Widerschein die Alltagszwänge in das freundliche Licht der Freiheit, des Spiels und der Kunst taucht.

Am Anfang dieser Entwicklungslinie stand das Individuum einem absoluten Subjekt, dem ‚Einen Gott‘ gegenüber. An dieses Absolute sollte es – gerade *wider* alle Vernunft – glauben. Nun, am vorläufigen Ende dieser Entwicklung finden wir eine Subjektvorstellung, die das Individuum ins Zentrum des gesellschaftlichen Kosmos stellt: als egozentriertes Subjekt, das sich auf eine Diesseitsreligion stützt und die Attribute seiner Selbstbeschreibung dem ehemaligen absoluten, göttlichen Souverän entlehnt. Wie dieser so beansprucht es für sich, selbstversorgt, selbstreflexiv und autonom zu sein. Wenn es überhaupt noch einem Gott folgt, dann dem ‚je eigenen‘ (Ulrich Beck).

Egozentriertheit ist, wie sich gerade an der aufdringlichen Betonung des Zentrums erkennen lässt, offensichtlich ein pathetischer Antwortversuch auf die Labilität der exzentrischen Positionalität. Zugleich offenbart dieser Versuch, dass der Entwurf eines selbstversorgten, monadischen Individuums gerade das ausklammert, was die Monade zum Überleben braucht und was sie am Leben hält: die Einbettung in eine soziale Welt – mögen ‚die Anderen‘ auch noch so sehr als lästig oder als ‚Hölle‘ (Sartre) empfunden werden.

So schlüssig sich der Entwicklungsroman des abendländischen Ichs erzählen lässt, er vernachlässigt ein zentrales Problem der in der exzentrischen Positionalität des Menschen angelegten anthropologischen Grundkonstellation: Die ‚auferlegte‘ Sozialität erzwingt sozialen Austausch, das strukturelle Solitär-Sein die Vermittlung des Unmittelbaren. Helmuth Plessner charakterisiert diese Problemlage durch das ‚anthropologische Grundgesetz‘ der „vermittelten Unmittelbarkeit“ (Plessner 1975 [1929]) und den darin angelegten Zwang zur Kommunikation: Die Gleichgewichtslosigkeit seiner exzentrischen Position zwingt den einzelnen Menschen, nach einem Halt zu suchen, den er sich selbst nicht geben kann.

### 3 Vermittlung

Gleichgewichtslos ist die exzentrische Positionalität in mehrfacher Hinsicht: Da der einzelne Mensch – anders als ein Tier in ‚zentrischer‘ Positionalität – in sich kein Zentrum findet, bildet er, wie sich in Anlehnung an Kierkegaard sagen lässt, immer schon ein Verhältnis ab, das sich zu sich selbst verhält (vgl. Kierkegaard 1960). Zugleich ist dieses Verhältniswesen auf seinesgleichen: auf andere Verhältniswesen angewiesen. Sie sind seine Mitwelt und leben mit ihm in einer Welt, die ihnen ebenfalls nicht ‚als solche‘ *gegeben*, sondern als Deutungs- und Konstruktionsfeld *aufgegeben* ist. Pointiert ausgedrückt: Als ein sich mit sich selbst vermittelndes Verhältniswesen muss der Einzelne sich mit anderen Verhältniswesen seiner sozialen Welt und mit seiner Umwelt insgesamt vermitteln. Unmittelbarkeit gibt es nur als vermittelte: Das einzig Unmittelbare, immer schon Gegebene ist die Vermittlung. Selbst, Mitwelt und Welt sind konstituiert als Relationierungs-, Interaktions- und Kommunikationsprozesse.

Exzentrisch positioniert zu sein, heißt zudem, dass auch ‚Sozialität‘ nicht per se existiert, sondern hergestellt werden muss. Die Grenze zwischen dem Einzelnen und der Sozialwelt verläuft bereits innerhalb dessen, was er ‚Ich‘ zu nennen gewohnt ist. Zugehörigkeit zur Sozialwelt und Abgrenzung von ihr sind gleich konstitutiv: „Wenn ich sage: ‚Ich‘, meine ich mich als diesen alle anderen Ausschließenden; aber was ich sage, Ich, ist eben jeder: Ich, der alle anderen von sich ausschließt. [...] Alle anderen Menschen haben es mit mir gemeinsam, Ich zu sein, wie es allen meinen Empfindungen, Vorstellungen usf. gemeinsam ist, die meinen zu sein“ (Hegel 1970 [1830], § 20). Das menschliche Verhältniswesen erfährt beides: seine Sozialität und sein immer mögliches Solitärsein, seine Vereinzelung.

Obwohl Solitärsein, sei es auferlegt oder Ergebnis einer bewussten Entscheidung, seinen erfahrbaren und ‚nach außen‘ sichtbaren Ausdruck in der Exkommunikation des Einzelnen aus seiner sozialen Umgebung findet, kennt selbst dieser Ausschluss eine gesellschaftlich bekannte und auch anerkannte Ausdrucksform: den Unsagbarkeitstopos. Er kleidet das Unsagbare, Unausdrückbare in das Pathos der Exklusivität. Zugleich ist er Ausdruck des Paradoxes, dass auch das individuell Unsagbare sozial angezeigt und die Vereinzelung ‚gesellschaftlich‘ erkannt oder ratifiziert werden muss: Auch die Exkommunikation aus einer Lebens-, Sprach- oder Bedeutungsgemeinschaft muss kommunizierbar sein.

Der Unsagbarkeitstopos, oft verbunden mit dem Tabu, einen ‚Namen‘ (des Gottes, Geistes, Totems etc.) auszusprechen, ist in allen Kulturen bekannt. Wer nach seiner Herkunft fragt, stößt zum einen (historisch schon sehr früh) auf den Erfahrungsbereich des Religiösen und darin wiederum auf das ‚Numinose‘, auf etwas, das als „ineffabile“ sowohl „begrifflicher Erfassung“ als auch rationalem Zugriff

(womit per se ein intersubjektiver Zugriff gemeint ist) „völlig unzugänglich ist“ (Otto 1963 [1917], S. 5)<sup>1</sup>; zum anderen auf die von einem Einzelnen erfahrene Differenz zwischen subjektiver Empfindungsqualität und Ausdrucksintention einerseits und vorfindbaren, objektivierten ‚Sprachmitteln‘ andererseits: Zwischen individueller Bedeutungsbeigabe und kollektiven Bedeutungsträgern. Hier ist nicht ein ‚Es‘ – das Unbewusste – unausdrückbar, sondern ein ‚Ich‘.

Beide Unsagarkeitsempfindungen gehören zusammen. Sowohl das als ‚außerhalb‘ von Individuum und Gemeinschaft erlebte Numinose als auch die im Individuum konstituierte Differenzerfahrung können verstanden werden als die Erfahrung von Empfindungsüberschuss und Vermittlungsunfähigkeit. – Eine der konsequentesten literarischen Gestaltungen des Numinosen als ‚Reflex‘ eines gesellschaftlich exkommunizierten ‚Ich‘ auf sich selbst – Meyrinks „Golem“ (Meyrink 1984 [1915]) – verlegt kollektive Mythen und Symbolketten, zusammen mit den in sie eingeflochtenen Gestalten, in die Vorstellungswelt *eines* Menschen und lässt sie dort ihre Kämpfe austragen. Es sind Kämpfe, die der Held hofft, bestehen zu können, solange er die Gegner ‚außerhalb‘ seiner selbst wähnt. Die Katastrophe bricht ein, und der Untergang ist besiegelt, als dem Helden sein ‚Doppelgänger‘, also er sich selbst, entgegentritt.

Was Meyrink nahelegt, das Numinose – den ‚Gegenstand‘ des Religiösen – in das ‚Innere‘ des Individuums zu verlegen, es womöglich mit dem Individuum gleichzusetzen, stellt eine konsequente, zeitgeschichtlich bedingte Interpretation des Zusammenwirkens vom ‚Individualisierung der Religion‘ und der ‚Religion vom Individuum‘ dar (vgl. Soeffner 2000, S. 120). Dieses Zusammenwirken fördert die Ereignisstelle zutage, an der sich Religiosität ‚vollzieht‘: das Individuum als Ursprung des Religiösen.

Auch hier lassen sich unterschiedliche Phasen in der historischen Entwicklung des religiös bestimmten Individualitätskonzeptes nachzeichnen. Ging es dem Reformator Luther noch um die ‚Reichsunmittelbarkeit‘ des Einzelnen gegenüber Gott, so wird bei Simmel, dem Advokaten des Individuums, daraus „die völlige Einzigkeit des Einzelnen, der seinem Gott gegenübersteht“ (Simmel 1912, S. 78). Strukturell jedoch stellt die Erfahrung des Solitärseins den einzelnen in seiner ‚Einzigkeit‘ nicht nur seinem Gott gegenüber, sondern auch der Gesellschaft, mit der sich das Individuum, so sozial und sozialisiert es auch sei, *nach dieser Erfahrung* niemals mehr verrechnen lässt und in der es niemals mehr gänzlich und auf Dauer aufgehen wird.

Die Vereinzelung des Individuums gegenüber der Gesellschaft, dem innerweltlichen Gott Durkheims, führt jedoch nicht zu der Bodenlosigkeit, die dem Erlebnis des Numinosen zugeschrieben wird. Gegenüber der Gesellschaft versinkt der

---

<sup>1</sup> Zu den einzelnen „Momenten des Numinosen“, auf die hier nicht eingegangen werden soll, vgl. S. 8–74.

Einzelne noch nicht im Nichts. Davor bewahrt ihn letztlich ein beinahe urwüchsiger Glaube an sich selbst, „eine im letzten Gefühl des Ich fundamentale Ruhe und Sicherheit, ausgeprägt in der Vorstellung, dass man dieses Ich jeder Situation gegenüber siegreich bewahren und durchsetzen werde“ (Simmel 1912, S. 46). Eben diese Ruhe und Sicherheit sind die Voraussetzung dafür, dass es dem Einzelnen – selten genug – gelingen kann, sich der Gesellschaft und, schwerer noch, einer Gemeinschaft entgegenzustellen. Sie sind auch die Voraussetzung dafür, dass der Einzelne in seiner Besonderheit und Einzigartigkeit für sein Handeln verantwortlich gemacht werden und dass er sich weder im Kollektiv verstecken noch in bewährten Vorgängern aufgehen kann.

#### 4 Eine abendländische Figuration

Im Glauben der Moderne an das Individuum wird dem Einzelnen damit jene Einzigartigkeit zugeschrieben, die ihm einerseits eine gewisse Standfestigkeit gegenüber einer vollständigen Vergesellschaftung verleiht, die ihn jedoch andererseits in der Erfahrung des Solitärseins von allen gesellschaftlichen Sicherheiten und Einbettungen ablöst, auf die er sich sonst zu stützen gewohnt war. Es ist eine Ablösung, die von Kulturen und Ritualen – kollektiv gestützten symbolischen Formen – nicht mehr abgefangen werden kann.

In dieser Vereinzelung wird das Ich – das gegenüber der Gesellschaft tendenziell Absolute – ein innerweltlich fundiertes Absolutes. Eben jenes innerweltlich Absolute ist nun das Wesensgegenüber des ‚jenseitigen‘ Absoluten, des Gottes. Im christlichen Mittelalter wurde diese Ablösungs- und Vereinzelungserfahrung als Abwendung von Gott interpretiert: als die Todsünde der Melancholie, des Versinkens in sich selbst. Bonaventuras „Nachtwachen“ (Bonaventura 1970 [1805]), als Dokument der ‚Nachtseiten‘ ein Gegenstück zu den „Hymnen an die Nacht“ (Novalis 1958 [1800]), lösen in der deutschen Romantik das Verhältnis Gott/Mensch ab durch das Verhältnis des Einzelnen zu sich selbst, eines Einzelnen, dessen Frage nach einem Gott als Echo zurückgeworfen wird (Bonaventura 1970 [1805], S. 134).

Als absolutes, von anderen Relationen losgelöstes Spiegel- und Echoverhältnis eines Ich mit sich selbst, stellt sich der nachreformatorische Einzelne – vor allem im Calvinismus – noch die Frage, ob Gott sich von ihm abgewandt habe. Blicke man in die Bildsprache des Mittelalters, so könnte man von einem melancholischen Gott sprechen, der sich, indem er sich von der eigenen Schöpfung abwendet, sich selbst überlässt. Menschliche und göttliche Melancholie trafen so aufeinander.



der, bevor das ‚moderne‘ Individuum den Glauben an das transzendente Absolute durch den Glauben an sich selbst, das innerweltlich Absolute, ersetzt.

Rodin setzt diesem neuen Denken in der Skulptur des ‚Denkers‘ ein prägnantes Denkmal, indem er die vormalig negativ besetzte ‚Ganzkörpergeste‘, in der die Melancholie ihren Ausdruck fand, vollständig umwertet und neu besetzt: Der von Gott und der Welt sich abwendende, in sich selbst gebeugte menschliche Körper – ehemals Sinnbild eines ausweglosen in-sich-selbst-Versinkens und damit der Gottferne und der Gottverlassenheit – wird zum Symbol des kraftvollen<sup>2</sup>, auf sich selbst konzentrierten Individuums, das gerade aus der Abwendung von seiner Umwelt Stärke und Autonomie des Denkens gewinnt.

Das exzentrisch positionierte, strukturell vorgegebene Solitärsein, stößt also unverkennbar *alle* unterschiedlichen, von der Historie immer wieder neu eingekleideten Entwicklungen der Erfahrung von Vereinzelung an. Ob dabei das Individuum ‚bewusst‘ um seiner selbst willen mit sich allein sein will oder nicht, ist zwar eine für jede Ethik und Moralphilosophie bedeutsame Frage. Strukturell vorrangig ist jedoch, dass das Individuum überhaupt gezwungen sein kann, mit sich selbst allein zu sein, und das, obwohl es doch – als Sozialwesen – allein gar nicht existenzfähig ist.

Es ist – wie immer es sich selbst definiert – ein unvollständiges Subjekt, ein invalider Monarch seiner Autonomie, eingespannt in zwei einander zugleich widerstrebende und ergänzende Transzendenzbewegungen. In der einen überschreitet sich dieser monadische Torso in Richtung auf andere Individuen oder Gemeinschaften, in der anderen unterschreitet er sich als Sozialwesen und erlebt sich als tendenziell solitäre Monade.

Diese solitäre Monade erfährt sich in Grenzsituationen der Vereinzelung – Sterben, Schmerz, Depression, Trauer, Verlassenheit oder auch Ekstase – als ‚außerhalb der Sprache‘, als unausdrückbar (s. o.). Als ‚reine‘ Individualität steht sie damit jenseits der Gesellschaft wie die individuelle Religiosität jenseits der Kollektivgüter Religion und Moral: Die menschliche Monade ist zwar nicht ausschließlich ein ‚Absolutes‘, aber dennoch das eigentliche Gegenüber der Gesellschaft, das ihr gegenüber tendenziell Anomische. Sie in der Rede und der Interaktion zu rekommunizieren, ist das Geschäft alltäglicher Sozialität, sie in kollektiv geteilten Sinn und in eine überdauernde Ordnung einzufügen, die Leistung der ‚Gemeinschaftsmythen‘, der symbolischen Formen, Riten, Rituale: unserer Geschichten von der Welt und unserer Welt in Geschichten.

Die Erfahrung der Vereinzelung und Exkommunikation dagegen *kann* zu einer spezifischen Begegnung (neben vielleicht anderen möglichen) mit dem ‚Numi-

---

<sup>2</sup> Auguste Rodin wählte als Modell für seine Skulptur einen Boxer.

nosen‘, dem ‚Unsagbaren‘ werden: im Versinken des Einzelnen in der Reichs-unmittelbarkeit nur zu sich selbst, im Erschrecken darüber, dass der Sinn des Einzellebens durch den ‚erlernten‘ sozialen Sinn nicht abgedeckt ist oder nicht gedeckt sein könnte. Hier ist der Ort eines Symbolismus, in dem der Einzelne in individueller symbolischer Formung einen Ausdruck findet, der noch nicht – und in strengem Sinne nie – kollektiv übersetzbar ist. Letztlich verdanken sich beide, ‚autonomer Symbolismus‘ und ‚autonomes Kunstwerk‘, dem gleichen Ursprung: der Krisenerfahrung exzentrischer Vereinzelung und dem schöpferischen Versuch der Überwindung dieser Erfahrung. Beide stehen an der Bruchstelle zwischen gemeinschaftlicher Sinnggebung und individualisierter Erfahrungs- und Erlebniswelt.

Aus dieser grundlegenden Erfahrung der Differenz zwischen subjektivem und sozialem Sinn ergibt sich die strukturelle Gleichheit von (auch innerweltlich) religiöser und künstlerischer Haltung bzw. Einstellung gegenüber der Welt: der Entwurf zunächst noch nicht – und der subjektiven Herkunft nach nie – sozial legitimerter Bilder und Vorstellungen sowie die Anstrengung um die zugleich notwendige und dennoch (im individuellen Erleben und Überprüfen) nie restlos gelingende Objektivierung des Subjektiven.

Stärker als andere soziale Ordnungen vor ihnen bringen die nachaufklärerischen, pluralistischen modernen Gesellschaften das zum Vorschein, was strukturell in der exzentrischen Positionalität des Menschen immer schon angelegt ist. Sie repräsentieren weder einen Verbund relativ geschlossener Gemeinschaften noch lediglich ein funktional ausdifferenziertes, gesellschaftliches System: eine (Welt-) Gesellschaft. Eher schon bilden sie eine Gesellschaft von Gemeinschaften, die ihrerseits dazu tendieren, sich als Gemeinschaften von Einzelnen zu verstehen. Letztere präsentieren sich dabei in ihrem Selbstverständnis wiederum in dem, was sie ihrer vorgegebenen Bestimmung nach sind: im Paradox des solitären Verhältnisses.

---

## 5 Perspektivische Egologik

Moderne, pluralistische Vergesellschaftungsformen forcieren durch die für jeden Einzelnen erlebbare Konkurrenz der Religionen und Weltanschauungen sowohl den ‚Zwang zur Häresie‘ (Peter L. Berger) – die individuelle *Entscheidung* für die eigene Weltanschauung – als auch durch ‚ökonomisch‘ bedingte räumliche und soziale Mobilität die *strukturelle* Individualisierung. Damit entsteht eine gesellschaftliche Situation, in der sich der Glaube an das Individuum als *Weltanschauung* und der *strukturelle* Druck auf die Individuen, sich neuen Erfahrungen aussetzen und sich auf die eigene Erfahrung verlassen zu müssen, wechselseitig verstärken.

Individuelle Autonomie als weltanschauliche Maxime, Erziehungsziel und Basis der Leitidee ökonomischer Nutzenmaximierung erscheint so – beinahe zwangs-

Wer oder was handelt?

Zum Subjektverständnis der hermeneutischen  
Wissenssoziologie

Poferl, A.; Schröer, N. (Hrsg.)

2014, VIII, 288 S. 1 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-02520-5