

Martin Eldracher

HETERONOME SUBJEKTIVITÄT

Dekonstruktive
und hermeneutische
Anschlüsse an die
Subjektkritik Heideggers

[transcript] Edition Moderne Postmoderne

Martin Eldracher
Heteronome Subjektivität

Edition Moderne Postmoderne

Martin Eldracher (Dr. phil.), geb. 1985, lehrt Philosophie an der Johann-Wolfgang-Goethe-Universität in Frankfurt am Main.

MARTIN ELDRACHER

Heteronome Subjektivität

**Dekonstruktive und hermeneutische Anschlüsse
an die Subjektkritik Heideggers**

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



D.30

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2018 im transcript Verlag, Bielefeld

© **Martin Eldracher**

Umschlaggestaltung: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-4121-9

PDF-ISBN 978-3-8394-4121-3

<https://doi.org/10.14361/9783839441213>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

1. Intro | 9

2. Heideggers Daseinsanalyse und die Kritik der Subjektphilosophie in *Sein und Zeit* | 21

2.1 Der Sinn der Seinsfrage | 23

2.2 Die affirmativen Momente der Daseinsanalyse | 27

2.2.1 Dasein und Subjekt | 28

2.2.2 Das In-der-Welt-sein als Seinsweise des Daseins | 31

2.2.3 Das Mitsein als Seinsweise des Daseins | 34

2.3 Aporien der Daseinsanalyse | 36

2.3.1 Die Einheit der Sorgestruktur und die Temporalität des Daseins | 37

2.3.2 Uneigentliche und eigentliche Modi des Daseins:

Man und Gewissen | 42

2.3.3 Das Problem der Eigentlichkeit | 46

2.4 Erste Konsequenzen der Daseinsanalyse für

ein heteronomes Subjektverständnis | 48

2.4.1 Selbst und Selbst-Ständigkeit | 49

2.4.2 Das Dasein als ontologische Interpretation des Subjekts | 52

2.5 Destruktion als Subjektkritik | 54

2.5.1 Reduktion, Konstruktion, Destruktion | 54

2.5.2 Destruktion als Genealogie | 58

2.5.3 Destruktion als Dekonstruktion | 60

2.5.4 Destruktion als Hermeneutik | 62

2.6 Verbleibt die Daseinsanalyse im Horizont der Subjektphilosophie? | 63

3. Die Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität im Zuge der Kehre | 65

3.1 Die Kehre: Von „Sein und Zeit“ zu „Zeit und Sein“ | 67

3.1.1 Was ist Metaphysik? | 69

3.1.2 Die symmetrische Bewegung des Seins:

Wahrheit, Lichtung, Anwesen | 72

3.1.3 Die Konstitution des Menschen in der Lichtung des Seins | 75

3.1.4 Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt

und das Problem der Einheit | 79

3.2 Die Explikation der Entzugsmomente: Ab-grund, Gabe und Ereignis | 82

3.2.1 Die Figur des Ab-grunds | 83

3.2.2 Die ab-gründige Gabe | 86

- 3.2.2 Die ab-gründige Gabe | 86
- 3.2.3 Das Sein und das Ereignis | 88
- 3.3 Kritik und Affirmation des Humanismus | 92
- 3.4 Ontologische Kräfteverhältnisse als Bezugsmomente von Subjektivität: Geschichte, Technik, Sprache | 97
 - 3.4.1 Die neuzeitliche Konfiguration von Subjektivität | 98
 - 3.4.2 Das Subjekt als Begründungsmoment des Wissens und die Herrschaft der Technik | 100
 - 3.4.3 Die Ontologie der Sprache | 103
- 3.5 Die Konsequenzen der Kehre für eine Neubestimmung des Subjektbegriffs | 106

4. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Emmanuel Levinas | 109

- 4.1 Totalität und Alterität | 112
 - 4.1.1 Das Problem der Totalität | 112
 - 4.1.2 Die Überschreitung der Totalität | 118
 - 4.1.3 Das Antlitz | 121
- 4.2 Die Konstitution des Subjekts durch den Anderen | 124
 - 4.2.1 Die Spur des Anderen | 125
 - 4.2.2 Der Ruf des Anderen | 127
 - 4.2.3 Das Ereignis als Begegnung des Anderen | 130
 - 4.2.4 Subjektkritik als Ethik | 131
- 4.3 Heteronome Freiheit | 136
 - 4.3.1 Das Problem der Autonomie | 137
 - 4.3.2 Freiheit als Heteronomie | 140
 - 4.3.3 Freiheit und Verantwortung | 142
- 4.4 Ohne Identität? | 146
- 4.5 Resümee | 149

5. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Jacques Derrida | 151

- 5.1 Phonozentrismus und Logozentrismus | 154
 - 5.1.1 Die Schließung der Metaphysik und die Funktion der Sprache | 155
 - 5.1.2 Das Problem des Phonozentrismus | 157
 - 5.1.3 Das Problem des Logozentrismus | 159
- 5.2 Das alteritäre Entzugsmoment von Subjektivität: Die Différance | 161
 - 5.2.1 Das Spiel der Différance | 162
 - 5.2.2 Die Sinn produzierende Kraft der Différance | 165
 - 5.2.3 Die räumliche Dimension der Différance | 167
 - 5.2.4 Die temporale Dimension der Différance | 169
 - 5.2.5 Die Spur und der Andere | 171

- 5.3 Die Bezugsmomente von Subjektivität als Effekte der Différance | 175
 - 5.3.1 Die Konstitution des Subjekts durch die Différance | 176
 - 5.3.2 Subjektivität und Iterabilität | 177
 - 5.3.3 Handlungsfähigkeit als Produkt einer Verhinderung | 182
- 5.4 Dekonstruktion als Subjektkritik | 185
 - 5.4.1 Bewegungen der Dekonstruktion | 186
 - 5.4.2 Dekonstruktion und Destruktion | 191
 - 5.4.3 Die Grenzen der derridaschen Dekonstruktion | 193
- 5.5 Resümee | 196

6. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Michel Foucault | 199

- 6.1 Foucaults Kritik am modernen Anthropologie- und Subjektbegriff | 202
 - 6.1.1 Die Funktion der Anthropologie innerhalb einer neuen „Ordnung der Dinge“ | 202
 - 6.1.2 Archäologie als Anthropologiekritik | 207
- 6.2 Genealogie als Kritik unterwerfender Subjektivierung | 213
 - 6.2.1 Das Verfahren der Genealogie und der Prozess der Subjektivierung | 215
 - 6.2.2 Macht als konstitutives Außen des Subjekts | 222
 - 6.2.3 Das individualisierte, normierte und verkörperte Subjekt als Effekt der Disziplinarmacht | 231
 - 6.2.4 Genealogie als Kritik unterwerfender Subjektivierung | 236
- 6.3 Die Bezugsmomente von Subjektivität: Freiheit, Selbstpraktiken und Selbstsorge | 239
 - 6.3.1 Die Differenz zwischen Macht und Herrschaft – Die Möglichkeit der Freiheit | 240
 - 6.3.2 Selbstpraktiken und Selbstsorge | 245
 - 6.3.3 Die antike Selbstsorge als Praxis teilnehmender Subjektivierung | 250
 - 6.3.4 Die Grenzen der Selbstsorge | 255
- 6.4 Resümee | 259

7. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Paul Ricœur | 261

- 7.1 Der indirekte Zugang der Hermeneutik Ricœurs | 263
- 7.2 Die frühe Hermeneutik des „Ich bin“ – Sprache und Reflexion | 268
 - 7.2.1 Semantik und Semiotik – Die Sprache und der Sprecher | 269
 - 7.2.2 Das Cogito und die Welt | 273
- 7.3 Die späte Hermeneutik des Selbst | 277
 - 7.3.1 Die Auslotung des Raumes zwischen Cogito und Anti-Cogito | 279
 - 7.3.2 Die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit | 281

- 7.3.3 Die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit | 285
- 7.3.4 Die Hermeneutik des Selbst zwischen Ontologie und Ethik | 290
- 7.4 Resümee | 294

8. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Charles Taylor | 297

- 8.1 Die Anthropologie des Menschseins | 299
 - 8.1.1 Der Mensch als Self-Interpreting Animal | 300
 - 8.1.2 Starke und schwache Wertungen | 305
 - 8.1.3 Der Mensch als Language Animal | 309
- 8.2 Die moralische Ontologie des Subjekts | 314
- 8.3 Die Genealogie des neuzeitlichen Subjekts | 320
 - 8.3.1 Das Verfahren der affirmativen Genealogie | 321
 - 8.3.2 Die Narrative der neuzeitlichen Subjektivität | 324
 - 8.3.3 Die Interpretation der Narrative durch die Strömungen des Naturalismus und Expressivismus | 332
 - 8.3.4 Der Konflikt zwischen Theismus, Naturalismus und Expressivismus und die Grenzen der affirmativen Genealogie | 340
- 8.4 Resümee | 343

9. Heteronome Subjektivität | 345

- 9.1 Die Abarbeitung an Metaphysik und Subjektphilosophie | 347
- 9.2 Auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis | 352
 - 9.2.1 Sein und Subjekt – Die erste Entbindung | 353
 - 9.2.2 Das Paradox der Subjektivierung | 355
 - 9.2.3 Geschichtlichkeit und Temporalität – Die zweite Entbindung | 358
- 9.3 Dekonstruktive und hermeneutische Spielformen heteronomer Subjektivität | 360
 - 9.3.1 Negative und positive Dimensionen von Subjektivität | 361
 - 9.3.2 Das hermeneutische Moment der Dekonstruktion und der dekonstruktive Impuls der Hermeneutik | 365
- 9.4 Identität, Freiheit, Kritik | 368
 - 9.4.1 „Die Freiheit kommt von außen“ | 370
 - 9.4.2 Affirmation und Kritik | 373
- 9.5 Extro | 376

Danksagung | 381

Siglen- und Literaturverzeichnis | 383

1. Intro

In der Öffentlichkeit und im Privaten werden Akteure gelobt, wenn sie ihre Entscheidungen selbstbestimmt treffen und sie werden getadelt, wenn sie sich in eine selbstverschuldete Abhängigkeit begeben. Die Abkehr von einer autonomen Haltung gilt als eine Verweigerungshaltung von Subjekten, die nicht willens sind, ihre Ziele zu bestimmen und ihr Leben zu wählen. Solche Subjekte werden gemeinhin als fremdbestimmt Handelnde bezeichnet, da ihnen Haltung und Kraft fehlen, um Entscheidungen *selbst* zu treffen. Sie ordnen sich dem Einfluss Anderer unter und lassen sich ihre Verantwortung abnehmen. Die sich gewöhnlich an dieses Verhalten anschließende normative Forderung verlangt nach der Problematisierung einer solchen fremdbestimmten Haltung. Ein Akt der Befreiung ist nötig, wenn sich Subjekte in den Zustand einer Freiheit versetzen wollen, der ihnen ökonomisches und privates Glück ermöglicht.

Die Idee der Freiheit, die sich mit diesem Subjektverständnis verbindet, ist diejenige der Autonomie. Sie begreift Subjekte als rational handelnde Akteure, die sich ihre Ziele selbst setzen. Freiheit impliziert Selbstgesetzgebung: Subjekte sind dazu aufgerufen, sich selbst die Imperative ihrer Handlungen und ihrer Lebensweise aufzuerlegen, welche auf ihrer tief im Inneren verwurzelten Subjektivität basieren. Der Imperativ der Autonomie lautet, dass Subjekte den Zustand einer Freiheit erreichen können und sollen, indem sie sich ihrer selbst und ihrer unverwechselbaren Identität vergewissern. Die Konzeption der Gesellschaft, die an ein solches Freiheitsverständnis anschließt, kreist dann um die Anerkennung von Subjekten als Akteuren, die ihre eigenen Interessen rational verfolgen. Verbunden ist hiermit der neoliberale Diskurs vom Glück, dessen Schmied der Einzelne je selbst ist. Weil alle Subjekte von Natur aus autonom und vernünftig sind, folgt aus der Verallgemeinerbarkeit der Subjektivität das Wohl aller: Eine harmonische Ordnung der Gemeinschaft beruht auf Subjekten, die selbstbestimmt handeln.

Heteronomie gilt in Hinblick auf das soeben skizzierte Autonomieverständnis als etwas, von dem sich Subjekte zu befreien haben. Sie ist – so verstanden – ein Synonym für Unreinheit, Fremdheit, Künstlichkeit sowie Verrat und aus diesem

Grund für das Selbstverständnis selbstbewusster Akteure eine Bedrohung. Subjekte handeln dann heteronom, wenn sie zu schwach sind, um sich von der Kraft der Vernunft leiten zu lassen. Heteronomie ist dasjenige Phänomen, welches Subjekten die Erlangung von Selbstbestimmung und Selbstbewusstsein verwehrt. Der öffentliche und philosophische Diskurs der Moderne hat sich ihrer Bekämpfung angenommen: Heteronomie ist der Gegner einer aufgeklärten Philosophie und Moderne.

Was sagt uns diese, zugegebenermaßen ein wenig überspitzt dargestellte, aber im sozialen Kontext unserer Zeit tief verankerte Gegenüberstellung von Autonomie und Heteronomie über unser Selbstverständnis als Subjekte? Ist die Überzeugungskraft der Idee der Autonomie wirklich so stark und unangreifbar, wie sie scheint? Eine erste kurze Analyse dieser Idee soll für Zweifel sorgen. Die Vorstellung der Autonomie impliziert die normative Forderung, dass Subjekte das Stadium einer Unabhängigkeit erreichen sollen, welches ihnen doch immer schon von Natur aus zukommt. Autonomie ist einerseits im Inneren der Subjekte verankert und kann ihnen aus diesem Grund nicht genommen werden; sie scheint als unantastbarer Kern stets schon vorhanden zu sein. Andererseits können und müssen sich Subjekte erst als freie Subjekte konstituieren, indem sie sich von Abhängigkeiten befreien, die ihre Autonomie bedrohen. Der Akt der Befreiung ist somit auf das Fremde angewiesen, von dem sich Subjekte zu lösen haben: Das Heteronome ist der Eindringling, dessen sie sich erwehren müssen und der in beruhigender Distanz zu halten ist. Damit ist die Existenz des Heteronomen jedoch konstitutiv für die Selbstbestimmung von Subjekten: Ohne das Heteronome fehlt der Gegner, gegen den es anzukämpfen gilt. Die Idee der Autonomie scheint folglich auf einer Aporie zu beruhen.

Dieses Buch verschreibt sich der Freilegung und Verteidigung eines heteronomen Verständnisses von Subjektivität und versucht sich an dem Schreiben einer Gegengeschichte zum diskursiv dominanten Autonomieverständnis. Im französischen Wort *sujet* ist der Doppelsinn von Subjektivität, den es zu entfalten gilt, bereits sichtbar: „Subjekt“ ist sowohl der Name für einen handelnden Akteur und benennt im Sinne von *assujettissement* zugleich einen Unterwerfungsprozess.¹ Das grundlegende Paradox von Subjektivität lautet, dass die Möglichkeit von Handlungsfähigkeit an eine fremde Kraft gebunden ist, die das Subjekt im Zuge seiner Unterwerfung zugleich als Agenten von Handlungen einsetzt. Im Ausgang von der Differenz zwischen Unterwerfung und Ermöglichung lässt sich dann nachvollziehen, wie sich Subjektivierungsprozesse formieren, welche die Enteignung des Subjekts in eine gelingende Subjektwerdung transformieren. Heteronomie verklärt das Subjekt aus diesem Grund *nicht*, sondern stellt den Rahmen von Freiheit und Identität dar. Subjekte verfügen nach dieser Interpretation nicht über einen im Inneren ihrer Subjektivität vorliegenden Kern, der Identität und Freiheit garantiert; vielmehr konstituieren sich die drei traditionell mit Subjektivität verbundenen Dimensionen

1 Auf diesen Doppelsinn ist erstmals Louis Althusser (1977) zu sprechen gekommen.

von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis als Effekte der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Fremden, Anderen und eben Heteronomen.²

Um dieses Verständnis heteronomer Subjektivität zu plausibilisieren, bietet sich zunächst eine historische Perspektivierung des Subjektbegriffs an. Die antike Philosophie begreift Subjekte als durchlässig und transparent. Subjekte existieren immer schon außer sich und erhalten ihre Freiheit in Anbetracht ihrer Stellung innerhalb einer kosmischen und göttlichen Ordnung, die sie transzendiert. Aus der hierarchischen Struktur dieser Ordnung lässt sich dann die Rangfolge zwischen den Subjekten ableiten: Die Stellung des Einzelnen im sozialen Leben, die zugleich auf die Position innerhalb der kosmischen Ordnung verweist, begründet die persönliche Freiheit. Im antiken Griechenland kommt das höchste Maß an Freiheit bekanntlich nur dem freien, einheimischen Mann zu. Dieses Subjektverständnis kann bereits in einem gewissen Sinne als heteronom charakterisiert werden, weil dem Subjekt die Freiheit „von außen“ gereicht wird. Subjekte sind nicht von Natur aus frei, sondern Kräften ausgesetzt, die ihre Subjektivität und somit ihre Freiheit erst konstituieren.

In der Neuzeit hat diese Beschreibung von Subjektivität ihre Vorherrschaft eingebüßt. Die Freiheit kommt dem Subjekt nicht mehr aufgrund seines Platzes innerhalb einer transzendenten Ordnung zu; Freiheit als nun ursprünglich gegebene Selbstbestimmung macht vielmehr die Substanz von Subjektivität aus. Subjekte werden nicht durch Kräfte erzeugt, denen sie ausgesetzt sind; sie kommen bereits als „fertige“ Subjekte auf die Welt: Ihre Subjektivität ist im Inneren³ ihres Selbst angelegt und muss nur noch – durch Erziehung und gesellschaftliche Rahmenbedingungen – zur Entfaltung gebracht werden. Subjekte stehen einer Welt gegenüber, der sie selbst nicht mehr angehören: Sie werden als autonom begriffen, weil sie gerade nicht „in“ der Welt sind. Die in Antike und Mittelalter Gott zugeschriebene Funktion eines unbewegten Bewegers, der Wirkungen verursacht, jedoch keiner Ursache unterworfen ist, kommt in der Neuzeit dem Subjekt zu. Das Subjekt wird „vergöttlicht“, indem es als fundamentale Entität verstanden wird, die Handlungen in der Welt bewirken kann, ohne dass es die Befähigung zu handeln einer anderen Instanz verdankt. Mit der Idee der Autonomie verbindet sich die politische Vorstellung von Gleichheit. Menschen sind daher gleich, weil sie von Natur aus unabhängig sind. Die Umwälzung der ständischen Gesellschaften und die Entstehung des Bürgertums inklusive der kapitalistischen Produktionsverhältnisse sind wesentlich an die Idee der Autonomie gekoppelt. Wenn Gesellschaften dafür kritisiert werden, dass sie ihre Rechte und Partizipationsmöglichkeiten nicht allen Gesell-

2 Ich folge in meiner Arbeit Andreas Reckwitz (2010: 17) darin, den Subjektbegriff so zu interpretieren, dass er die Begriffe des Selbst und der Identität integriert.

3 Charles Taylor zeigt in *Quellen des Selbst*, dass ein Verorten der Freiheit im Inneren des Subjekts bereits mit Augustinus beginnt (QS: Kap. 7).

schaftsmitgliedern zuerkennen, ist das Einklagen von Autonomie das zentrale Motiv, welches die Kritik leitet. Die Idee der Autonomie soll Subjekte aus ihrer selbstverschuldeten Abhängigkeit befreien.

Ein heteronomes Subjektverständnis greift von der Antike den Gedanken auf, dass Subjekte von etwas durchzogen sind, das in einem bestimmten Sinne von außen kommt und dass diese Durchdringung ein konstitutives Moment ihrer Existenz ist. Subjekte sind gerade deshalb frei, weil sie in Beziehungen eingebunden sind, die sie sich nicht vollständig bewusst machen können. Das der Verfügung entzogene „Außen“ wird jetzt aber nicht mehr als metaphysisches Außen, als kosmische und göttliche Ordnung, gedeutet. Die Subjekte affizierenden Kräfteverhältnisse befinden sich an der Grenze des Innen und sie überschreiten zugleich jeden Versuch der Aneignung. Der Aufklärung schuldet ein heteronomes Subjektverständnis die Bedeutung von Gleichheit und Universalität. Subjekte sind deshalb gleich, weil sie denselben Affizierungen ausgesetzt sind und nicht, weil sie von Natur aus über bestimmte Fähigkeiten und Rechte verfügen. Hiermit ist gemeint, dass Subjekte unabhängig von ihrer historischen und sozialen Situierung auf dieselbe Weise konstituiert werden. Die Existenz heteronomer Subjekte ist nicht an den spezifischen historischen Kontext gebunden, der unter dem Titel der postmodernen Kontingenz steht. Die Möglichkeit, Subjektivität auf diese Weise zu *interpretieren*, ist zwar historisch kontingent; der Konstitutionsprozess selbst ist es jedoch nicht. Die Universalität des heteronomen Subjektivierungsprozesses ist der quasi-ahistorische Haken, an dem dieses Subjektverständnis hängt.

Dass ein heteronomes Subjektverständnis die Einsichten der Antike und der Moderne aufnimmt, bedeutet einerseits nicht, dass es beide Subjektinterpretationen miteinander versöhnt. Andererseits geht es aber auch nicht darum, die antike und die moderne Deutung zu verwerfen und von vorne zu beginnen. Entgegen dieser beiden Alternativen gilt es die Möglichkeiten einer Überschreitung der Moderne aufzuzeigen, ohne diese in der Vergangenheit zu suchen. Auch wenn der neuzeitlichen, von Descartes initiierten Subjektphilosophie das Verdienst zuerkannt werden muss, Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis als Dimensionen von Subjektivität zur Sprache gebracht zu haben, möchte ich in dieser Arbeit argumentieren, dass die traditionelle Subjektphilosophie nicht über das philosophische Repertoire verfügt, um diese Dimensionen überzeugend zu denken. Der Grund liegt darin, dass Ausgesetztheit eine notwendige Bedingung dafür ist, dass sich Subjekte überhaupt als handlungsfähig, verantwortlich und ein Selbstverständnis ausbildend begreifen können.

Die Berücksichtigung der Ausgesetztheit und die Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität sind die zwei wesentlichen Leitmotive, anhand deren Verfolgung die Geschichte der Philosophie, die zugleich eine Geschichte unserer Kultur ist, auf ihr Anderes hin geöffnet werden soll. Das Unternehmen einer Explikation heteronomer Subjektivität ist dabei nicht bloß deskriptiv und neutral,

sondern impliziert eine kritische und quasi-normative Komponente: Subjekte als heteronom zu interpretieren bedeutet, die Kraft des Heteronomen nicht nur als eine unterwerfende, sondern auch als eine *ermächtigende* zu beschreiben. Angesichts dessen gehen Kritik und Affirmation ineinander über: Die Kritik des autonomen, geschlossenen und selbstidentischen Akteurs verbindet sich mit einer Affirmation des heteronomen, offenen und nicht-identischen Subjekts. Subjekte verstehen sich – das ist die starke normative These dieser Arbeit – besser, wenn sie ihre Ausgesetztheit gegenüber dem Heteronomen und Fremden anerkennen. Zugleich müssen konkrete Abhängigkeiten, die Subjekte in ihrem Vermögen zu handeln, Verantwortung zu übernehmen und ein Selbstverständnis auszuformen unterdrücken, Zielscheibe der Kritik sein.

Der Entwurf eines heteronomen Subjektverständnisses nimmt seinen Ausgang von der Subjektkritik Martin Heideggers und versucht diese affirmativ zu wenden. Heideggers entscheidendes Verdienst beruht darin, durch eine Analyse des Sinns von Sein und damit der Aufdeckung von Zeitlichkeit die für den Konstitutionsprozess von Subjektivität wesentliche doppelte Bewegung von Entzug und Bezug zur Sprache gebracht zu haben. Seit dem Ende der 1970er Jahre wird die Verbindung zwischen dem Denken Heideggers und der französischen Philosophie zunehmend stark thematisiert.⁴ Es ist dabei kaum noch zu leugnen, dass die Subjektkritik Heideggers eine enorme Wirkung auf das französische Denken in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausgeübt hat. Die Rolle des Subjekts in den dekonstruktiven Arbeiten von Emmanuel Levinas, Jacques Derrida und Michel Foucault wurde in den USA und Großbritannien, aber auch in Deutschland, zunächst fälschlicherweise als Versuch einer Verabschiedung begriffen. Ein Anknüpfen an Heidegger, so schien es, könne nur die Auflösung der Kategorie des Subjekts oder bestenfalls ihren Verbleib als Leerstelle nach sich ziehen. Heute werden die Arbeiten der drei genannten Autoren vor allem als Weiterführung bzw. Radikalisierung der heideggerischen Kritik gelesen. Im Gegenzug – und nicht minder vereinfachend – werden die hermeneutischen Arbeiten Paul Ricœurs und Charles Taylors in scharfen Kontrast zu den dekonstruktiven Ansätzen gesetzt: In ihnen wird das Potenzial einer gegen die Postmoderne gerichteten Bewegung erblickt, die dem Subjekt wieder gebührendes Recht widerfahren lässt.

Ich möchte in Abgrenzung zu diesen (verfehlten) Interpretationen die These vertreten, dass Dekonstruktion und Hermeneutik vielmehr am selben Strang ziehen, weil es ihnen unter Rückgriff auf die Subjektkritik Heideggers gleichermaßen gelingt, Subjektivität als heteronom zu denken. Unter dem Titel „Dekonstruktion“ verstehe ich – neben Derridas Dekonstruktion im speziellen Sinne – eine philosophische Strömung, die sich um eine Zersetzung des geschlossenen, sich selbst be-

4 Vgl. die klassischen Arbeiten von Descombes (1981) und Waldenfels (1983) sowie aus den letzten Jahren Janicaud (2001) und Rockmore (2000).

stimmenden und autonomen Subjekts bemüht *und* zugleich philosophisch ausführt, dass es Subjektivität nur aufgrund einer Beschränkung gibt. Die Dekonstruktion deutet die Unmöglichkeit der Identifizierung von Subjekten mit sich selbst als Möglichkeit ihres Selbstverständnisses und die Absetzung von Autonomie als Einsetzung der Freiheit. Derrida ist natürlich derjenige Autor, welcher der Dekonstruktion ihren Namen gegeben, ihre grundlegenden Bewegungen am stärksten offengelegt und ihre Operation an den Texten der Geschichte der Philosophie und Literatur erprobt hat. Die dekonstruktive These von der Unmöglichkeit der Autonomie als Möglichkeit der Freiheit verfolgen jedoch in ebenso konsequenter Weise Levinas und Foucault. Während bei Levinas die Berührung des Anderen das Subjekt zum Handeln ermächtigt, schreibt Foucault das Paradox der Subjektivierung in eine praktisch-politische Analyse der Macht ein. Die produktive, positive Konsequenz, um die es den drei dekonstruktiven Autoren geht, liegt in einer Neubestimmung von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität. Diese Dimensionen des Subjektseins konstituieren sich im Zuge der Ausgesetztheit von Subjekten: Sie sind Bezugsmomente, die auf Entzugsmomente verweisen, d.h. auf die Tatsache, dass Subjekte stets schon Kräften unterworfen sind, die sich ihrer Verfügung entziehen.

Unter dem Titel „Hermeneutik“ versammle ich zwei Autoren, welche eine affirmative, auf das Verstehen und die Innenperspektive von Subjekten zielende Erschließung in den Mittelpunkt ihrer Arbeiten rücken. Mit Paul Ricœur und Charles Taylor soll illustriert werden, wie die dekonstruktive Wendung der heideggerschen Subjektkritik um eine Perspektivierung des Selbstverständnisses von Subjekten erweitert werden kann. Die Hermeneutik des Subjekts untersucht, wie sich Subjekte in ihrem Sprechen, Handeln, als Erzählende und moralisch Verantwortliche (Ricœur) sowie als selbstinterpretierende Akteure in ihrer historischen Gewordenheit als neuzeitliche Subjekte (Taylor) selbst verstehen. Die Möglichkeit des Verstehens wird dabei als Unmöglichkeit eines erschöpfenden und umfassenden Verstehens ausgedeutet – und hiermit grenzen sich Ricœur und Taylor gegen die klassischen hermeneutischen Positionen von Schleiermacher, Dilthey und Gadamer ab. Angesichts einer solchen, durch Heidegger reformulierten Hermeneutik lässt sich die von der Dekonstruktion ausgeklammerte Perspektive des Subjekts wieder einholen, ohne Subjekten einen Erkenntnisprimat zuzusprechen. Eine Gefahr, die es stets im Auge zu behalten gilt, beruht in der vorschnellen Auszeichnung bestimmter, *historisch kontingenter* Selbstbezüge als unhintergebar. Um hier vorzubeugen, kann die Dekonstruktion die Hermeneutik an die Vorläufigkeit aller Identitätsbildungen erinnern und darauf hinweisen, dass Subjektwerdung immer auch anders erfolgen kann.

Während sich die Dekonstruktion *eher* der Freilegung der Entzugsmomente und einer Kritik der Gerinnung von Bezugsmomenten zuwendet und somit die destabilisierenden Momente von Subjektivität unterstreicht, geht es der Hermeneutik *mehr* um die positiven Effekte der Entzugsmomente und um eine Artikulation dessen,

was es für ein Subjekt heißt, sich als handlungsfähigen, verantwortlichen und sich selbst interpretierenden Akteur zu verstehen. Die Gemeinsamkeit von Dekonstruktion und Hermeneutik liegt darin, dass beide der Subjektkritik Heideggers eine affirmative Wendung geben, indem sie das Subjekt als wichtigen Begriff des philosophischen Denkens nicht aufgeben, sondern in seinen Konstitutionsweisen einer Befragung unterziehen und so als heteronomes Subjekt neu bestimmen. Die Dekonstruktion soll dann kritisiert werden, wenn sie die Selbstbezüge von Subjekten zu sehr aus den Augen verliert. Die Hermeneutik ist Zielscheibe einer Problematisierung, wenn sie die Offenheit von Subjektwerdung zu stark ausblendet.

Ich werde den historischen Weg und die Verteidigung eines heteronomes Subjektverständnisses in drei Teilen durchführen. Im ersten Teil widme ich mich Heideggers Kritik am metaphysischen Subjektbegriff und der Beschreibung ontologischer Kräfteverhältnisse, wie sie in *Sein und Zeit* und in den Schriften nach der „Kehre“ entwickelt werden. Eine Lektüre von *Sein und Zeit* soll zunächst die klassische Funktion des Subjekts als Begründungsfigur des Wissens ersichtlich machen, an deren Abarbeitung sich die Daseinsanalyse versucht. Das Aufwerfen der sogenannten „Seinsfrage“ läutet dann die Kritik des Subjektbegriffs ein: Durch die Aufschließung des über sich verfügenden Subjekts wird Subjektivität auf eine pulsierende Struktur hin geöffnet, die es wesentlich rahmt. Am Phänomen des Daseins zeigt Heidegger, inwiefern Existenz, eine gemeinsam geteilte Welt und Temporalität als Strukturmomente von Subjektivität gedacht werden können. Die Existenzweise des Daseins ist von einer Welt durchdrungen, die es mit Anderen teilt, und sie ist zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt – aus diesem Grund ist das Dasein keine Substanz, sondern stets schon dezentriert und temporalisiert. Durch die Explikation dieser temporalisierten Öffnung lassen sich Möglichkeiten der Überschreitung des metaphysischen Subjekts aufzeigen, an die ein heteronomes Subjektverständnis anschließen kann. Heideggers Daseinsanalyse stößt aber noch nicht weit genug über den Horizont der Subjektphilosophie hinaus: Das Dasein verfügt zwar nicht mehr über sich selbst; es wird jedoch immer noch als einheitlich und sich selbst begründend bestimmt. Dies werde ich anhand der Einheit der Sorgestruktur und der Vorstellung des Gewissens als Begründungsinstanz der Freiheit herausarbeiten. Das grundsätzliche, zu lösende Problem von *Sein und Zeit* beruht darin, dass alle Momente der Sorgestruktur ausgehend vom Dasein und also noch nicht als Entzugsmomente begriffen werden. Heidegger scheitert diesbezüglich mit dem Anliegen, die grundsätzliche Ausgesetztheit von Subjekten zu denken (Kap. 2).

Das ändert sich in einem gewissen Sinne durch die um das Jahr 1930 vollzogene Kehre. Innerhalb der ontologischen Analyse wird nun das Sein vom Dasein entbunden. Heideggers wesentliche Einsicht ist es, dass der Mensch durch etwas konstituiert wird, das sich ihm sowohl entzieht als auch im Moment seines Bezugs eine konstituierende Kraft ausübt. Es ist das Sein, welches durch die doppelte Bewegung

des Bezugs und Entzugs charakterisiert ist, und dem Menschen seine Menschlichkeit verleiht, indem es sich ihm hingibt. Den Namen, den Heidegger der paradoxen Kraft gibt, die etwas gründet, vom Gegründeten jedoch sofort wieder ablässt, lautet „Ab-grund“. Anhand dieser Figur erschließt sich die Möglichkeit heteronomer Subjektivität. Diese Möglichkeit wird bei Heidegger selbst jedoch nicht zur Wirklichkeit, weil der Begriff des Subjekts aufgegeben und folglich auch eine Neubestimmung der positiven Dimensionen von Subjektivität in Form von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis versäumt wird. Durch die Fokussierung auf die geschichtliche Entäußerung des Seins werden die produzierenden, sedimentierenden Momente des Seins abgeblendet und dadurch die Frage des Subjekts an den Rand gedrängt. Im Werk des späten Heidegger lassen sich jedoch Orte aufspüren, die Anknüpfungspunkte für eine Einschreibung des Subjekts in die ontologische Analyse bereitstellen. Das betrifft zum einen die Transformation des Humanismusbegriffs, wodurch nicht mehr nach der Essenz des Menschen, sondern nach dem *Menschsein* gefragt wird. Zum anderen beschäftigen sich Heideggers nach der Kehre publizierte Schriften zu Geschichte und Sprache mit dem historischen Auftauchen des Subjektbegriffs an der Schwelle zur Neuzeit sowie der Beziehung zwischen Sein und Sprache. Heideggers Subjektkritik ist somit ambivalent: Sie stellt alle wesentlichen Bewegungen bereit, um die Tradition der Subjektphilosophie zu unterlaufen und Subjektivität als heteronom neu zu denken; sie verweigert sich jedoch letzterem Unternehmen, weil Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis innerhalb eines Projekts, welches die Ontologie in den Mittelpunkt stellt, keine Beachtung mehr erfahren (Kap. 3).

Der zweite Teil der Arbeit widmet sich den fünf dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren, die Heideggers Subjektkritik auf je unterschiedliche Weise aufnehmen und das affirmative Potenzial einer solchen Kritik in Hinblick auf eine Neuinterpretation von Subjektivität offenlegen. Emmanuel Levinas, mit dem ich die Reihe der dekonstruktiven Autoren einleite, gliedert Heideggers Philosophie in eine Tradition ein, der er den Namen „Ontologie“ verleiht und die sich um die Unterdrückung des Anderen durch das Selbst zentriert. Die Aufdeckung der Andersheit des Anderen, des ethischen Charakters von Alterität, ist dabei das umfassende Anliegen seiner Philosophie. Zugleich knüpft Levinas produktiv an Heideggers Explikation von Temporalität und an die Figur des Ab-grunds an, indem er sie in den Konstitutionsprozess von Subjektivität einschreibt. Der (Nicht-)Ort des Ab-grunds ist dabei nicht länger eine abstrakte ontologische Figur, sondern wird als Spur und als Ruf des Anderen und somit im Sinne von Affizierungen ausgelegt, die sich dem Subjekt unendlich entziehen, es im Moment ihres Bezugs, ihrer Berührung und ihrer Ansprache, jedoch *als Subjekt* erzeugen. Der Ertrag ist ein Denken, das Subjektivität als ausgesetzt versteht und seine Einheitlichkeit, die auch Heideggers Daseinsanalyse noch propagiert, aufsprengt. Diese Enteignung von Subjektivität raubt Subjekten nicht jegliche Selbstbezüge; sie ist vielmehr deren wesentliche Möglichkeitsbedin-

gung. Im Moment der Affizierung durch den Anderen wird dem Subjekt die Fähigkeit zu handeln, Verantwortung für Andere zu übernehmen und sich als handelnd und Verantwortung übernehmend zu begreifen gereicht. Levinas treibt das Paradox der Subjektivierung und der Freiheit auf die Spitze, indem er Selbstheit als Fremdheit begreift und die Möglichkeit der Freiheit an die Unmöglichkeit der Autonomie bindet. Mit diesem Verständnis heteronomer Subjektivität wird die Ausgesetztheit von Subjekten in ihrer ethischen Dimension an die Oberfläche gebracht; es werden jedoch Komponenten von Subjektwerdung ausgeblendet, die es im Folgenden wieder einzuholen gilt (Kap. 4).

Jacques Derrida transformiert die Subjektkritik und die seinsgeschichtlichen Implikationen Heideggers im Gegensatz zu Levinas nicht auf eine ethische, sondern auf eine strukturelle Ebene, indem er die Geschichte der Metaphysik als Phonozentrismus und Logozentrismus liest. Mit Levinas teilt Derrida das Insistieren auf Alterität als wesentlichem Konstitutionsmoment von Subjektivität. Während „Logozentrismus“ eine Philosophie beschreibt, die sich um die Vernunft und die Vorgänge des Klassifizierens und Identifizierens anordnet, bezeichnet „Phonozentrismus“ die Fundierung der Vernunft als eine in der Gegenwart zu vernehmende Stimme. Mit Heidegger und Levinas unternimmt Derrida den Versuch einer umfassenden Kritik der abendländischen Geschichte der Philosophie, die sich einer Freilegung von Temporalität (Kritik des Phonozentrismus) sowie Alterität und Nicht-Identität (Kritik des Logozentrismus) verschreibt. Das entscheidende von Derrida zur Sprache gebrachte Entzugsmoment von Subjektivität ist die Struktur der Alterität, die er *Différance* nennt. Die *Différance* ist der Name für die Nicht-Identität, Offenheit, Temporalität und Räumlichkeit einer jeden Sinnformation – und somit auch für Subjektivität. Das Subjekt wird durch die Kraft der *Différance* eingesetzt und also von einer konstitutiven Nicht-Identität durchzogen. Die Unmöglichkeit, nicht mit sich identisch zu sein, ist die Möglichkeit der Freiheit. Auch wenn Derrida die Explikation von Alterität als wesentlichem Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität um eine strukturelle Komponente erweitert, geht er den levinasschen Weg nicht bis zum Äußersten mit: Die ethische Affizierung des Anderen ist nicht der entscheidende und ausschließliche Akt der Einsetzung von Subjektivität; sie ist *eine* der Konstitutionsweisen des Subjekts, die selbst noch der (Nicht-)Struktur der *Différance* unterliegt (Kap. 5).

Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bekommt mit Michel Foucault zum ersten Mal eine praktisch-politische Konnotation. Im Gegensatz zu Levinas und Derrida versucht sich Foucault an einer Verfeinerung und Transformation der Analyse Heideggers von der Ebene der Seinsgeschichte auf diejenige von historisch spezifischen Praktiken. Diese Überführung gilt es entlang der Dreiteilung des foucaultschen Werkes zu verfolgen und auf ihre Plausibilität hin zu prüfen. In den archäologischen Schriften der 1960er Jahre, die sich einer Kritik des neuzeitlichen Anthropologie- und Subjektbegriffs zuwenden, wird die Seinsge-

schichte als Geschichte von Wissensformationen ausgelegt. Foucault untersucht die Frage, wie das Subjekt zum Objekt des Wissens und damit zu seinem Begründungsmoment werden konnte. Das im Jahre 1970 die Archäologie ablösende genealogische Verfahren kehrt sich einer Kritik der in Machtverhältnissen eingebundenen Subjektivierung zu. Hier lässt sich ersichtlich machen, dass sich Foucaults Verständnis von Macht mithilfe der Figur des Abgrunds perspektivieren lässt. Die Genealogie widmet sich *nicht nur* historisch spezifischen Machtformationen, wie der Souveränitäts-, Disziplinar- und Biomacht, sondern verweist zugleich auf einen Machtbegriff, der um die drei Bewegungen der Diffusion, Relationalität und Produktivität kreist. Macht lässt sich somit – genau wie die Spur des Anderen (Levinas) und die Différance (Derrida) – in die heideggersche Figur des Abgrunds einschreiben, indem sie als Subjekte produzierendes Entzugsmoment gedacht wird. Foucaults Neuinterpretation von Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit kommt dann eine politische Note zu, indem sie mit einer Kritik der Macht verknüpft wird: Die Kritik gilt konkreten Wirkungsweisen und Sedimentierungen der Macht, die Subjekte nicht mehr selbst an ihrer Subjektivierung teilnehmen lassen. Foucault verleiht der Destabilisierung hegemonialer Subjektivungsverhältnisse eine affirmative Wendung, indem er zeigt, dass und inwiefern sich an der Grenze der Macht stets auch Selbstpraktiken konstituieren, durch die sich Subjekte auf sich selbst beziehen und somit an ihrer Subjektivierung partizipieren können. Vor diesem Hintergrund versäumt er es jedoch, die Formationen neuzeitlicher Selbstpraktiken aufzudecken und die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen zu berücksichtigen (Kap. 6).

Nach der je heterogenen Auslegung der Entzugsmomente von Subjektivität und einer Neubestimmung von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität als ihrer Bezugsmomente möchte ich mittels einer hermeneutischen Erörterung demonstrieren, inwiefern ein heteronomes Subjektverständnis auch das Selbstverständnis von Subjekten zu bedenken vermag. Den letzten, die Genealogie der Selbstsorge betreffenden Arbeiten Foucaults kommt bereits eine hermeneutische Pointe zu, da sich dort der Fokus von den unterwerfenden zu den teilnehmenden Momenten der Subjektwerdung verschiebt. Hier wird die Frage aktualisiert, inwiefern sich Subjekte selbst formen und auf welche gelingende Weise sie das praktizieren können. Mit Paul Ricœur werde ich herausarbeiten, welche methodischen und systematischen Anforderungen eine Hermeneutik erfüllen muss, die sich im Anschluss an die heideggersche Subjektkritik situiert. Während die Dekonstruktion vorrangig die Konstitutionsbedingungen von Subjektivität befragt, wendet sich Ricœur verstärkt der *Perspektive* des sprechenden, handelnden und sich selbst verstehenden Subjekts zu. Von der Sinn gebenden Struktur der Sprache, die Ricœur mit Derrida als Text begreift, wird die Brücke zum konkreten Sprecher geschlagen, von der ontologischen Struktur der Selbstheit zur Beständigkeit von Identität und damit zur Beantwortung der Frage, wie sich Subjekte überhaupt *als Subjekte* zu identifizieren vermögen. Der

Spagat Ricœurs beruht darin, einerseits die ontologischen Einsichten Heideggers als unausweichlichen Ausgangspunkt eines hermeneutischen Projekts auszulegen und andererseits das Subjekt mit seinen konstitutiven Affizierungen zu vermitteln. Die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit illustriert dann, wie sich Identität als notwendige, aber vorläufige und stets aufschiebbare Sedimentierung des temporalen Charakters von Selbstheit denken lässt. In direkter Konfrontation mit Levinas wird sich allerdings ergeben, dass Ricœur dem Anderen *als Anderen* innerhalb einer zweiten Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit keinen hinreichenden Platz einräumt. Die Bewegung der Dialektik blockiert den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis (Kap. 7).

Mit Charles Taylor wird die hermeneutische Perspektivierung heteronomer Subjektivität weitergetrieben, indem eine Anthropologie des Menschseins mit einer affirmativen Genealogie des neuzeitlichen Subjekts verknüpft wird. Taylor gelingt es, Heideggers Kritik am Humanismus affirmativ zu wenden, indem er auf einer ersten Ebene eine philosophische Anthropologie entwirft, die nicht mehr nach dem Wesen des Menschen fragt, sondern nach seiner Existenzweise, dem *Menschsein*. Der quasi-universalistische und quasi-ahistorische Gehalt dieser Anthropologie liegt darin, dass Subjekten unabhängig ihres kulturellen und historischen Kontextes die Fähigkeiten des Interpretierens, Wertens und Sprechens zugeschrieben werden. Selbstinterpretation, starke Wertungen und Sprache als drei Komponenten einer Anthropologie des Menschseins benennen nicht länger Attribute von Subjektivität, sondern sind der Name für Bezugsmomente, die sich innerhalb eines ontologischen Raums konstituieren. Die Interpretation des Menschen verweist folglich auf eine – von Taylor auf die Ebene der Praxis transformierte – Ontologie, welche den Titel „moralische Ontologie“ erhält. „Moralisch“ ist diese Ontologie deshalb, weil sie Güter und Selbstverständnisse bereitstellt, welche die Selbstbezüge von Subjekten wesentlich prägen. Auf einer zweiten Ebene beschäftigt sich Taylors affirmative Genealogie mit der historischen Auslegung der moralischen Ontologie. Die genealogische Suche deckt die durch die moralische Ontologie der Neuzeit konstituierten Selbstverständnisse und Gütern auf; sie verhandelt zugleich die Frage, welche Selbstverständnisse Subjekte bejahen müssen, um gelingende Selbstbezüge ausbilden zu können. Vor diesem Hintergrund soll auch ersichtlich werden, inwiefern aus dekonstruktiver Perspektive stets darauf hingewiesen werden muss, dass historisch spezifische Selbstverständnisse nicht als unhintergebar ausgewiesen werden. Die Dekonstruktion wird sich daher als ein notwendiges Korrektiv bei der Suche nach den Narrativen neuzeitlicher Subjektivität erweisen (Kap. 8).

Im systematischen Schlusskapitel werden die dekonstruktiven und hermeneutischen Fäden zusammengeführt, um die wesentlichen Implikationen eines heteronomen Subjektverständnisses zur Sprache zu bringen. Nach einer Erinnerung daran, dass sich Subjektkritik immer an der metaphysischen Logik der Subjekthilosophie abarbeiten muss und diese nicht verwerfen kann und darf, führt der Weg über zwei

Entbindungen und ein Paradox. Die erste, durch Heideggers Kehre ermöglichte Entbindung, löst die konstituierenden Momente von Subjektivität vom Subjekt ab und macht sie erst so zu Entzugsmomenten. Das Paradox der Subjektivierung besteht darin, dass Unterwerfung, Durchkreuzung und Beschränkung das Subjekt zugleich als handlungsfähiges, verantwortliches und sich selbst verstehendes einsetzen. Die zweite Entbindung zwischen Temporalität und Geschichtlichkeit ermöglicht es schließlich, den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität nicht als spezifisch historisches Phänomen, sondern als quasi-ahistorisch zu denken. Eine systematische Abgleichung der von den dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren herausgearbeiteten Entzugs- und Bezugsmomente soll offenlegen, wie unterschiedliche Theorieströmungen zusammengeführt, wenn auch nicht synthetisiert werden können, weil die Radikalität der einzelnen Subjektentwürfe den Versuch einer umfassenden Systematisierung blockiert. Es kristallisiert sich jedoch heraus, dass die Dekonstruktion ebenso von einem hermeneutischen Impuls getragen ist wie die Hermeneutik von einem dekonstruktiven; die Heterogenität der beiden Strömungen beruht jedoch darin, dass die Dekonstruktion ihren Schwerpunkt auf eine Freilegung der Entzugsmomente und die Hermeneutik auf eine Rekonstruktion der Bezugsmomente legt. In Anbetracht dieses Zusammenspiels lassen sich die Implikationen heteronomer Subjektivität in Hinblick auf Identität, Freiheit und Kritik aufzeigen. Hier wird noch einmal deutlich, dass ein heteronomes Subjektverständnis nicht bloß bei einer Explikation der grundsätzlichen Ausgesetztheit verbleibt, sondern gerade die Unterdrückung und Beherrschung von Subjekten im Zuge ihrer Ausgesetztheit zu problematisieren vermag. Auch an dieser Stelle gehen Kritik und Affirmation ineinander über: Während die Kritik die Manifestation von Entzugsmomenten problematisiert, erinnert eine affirmative Perspektivierung daran, dass sich Entzugsmomente stets sedimentieren und ohne Sedimentierungen Subjekte nicht in ihrer Seinsweise gerahmt werden. Die Ausgesetztheit des Subjekts bedeutet, dass *konkrete* ethische und politische Formen der Abhängigkeit niemals das letzte Wort haben müssen und dürfen. Ihre Kritik ist aber nur auf dem brüchigen Boden einer an-archischen Abhängigkeit möglich (Kap. 9).

2. Heideggers Daseinsanalyse und die Kritik der Subjektphilosophie in *Sein und Zeit*

Die Radikalität des philosophischen Unternehmens von Martin Heidegger liegt in dem Versuch, mit einem einzigen Begriff ein bisher nicht thematisiertes Problem innerhalb der Geschichte der Philosophie sichtbar zu machen. Die entscheidende Frage, die alle Werke von *Sein und Zeit* bis zu Heideggers Tod durchdringt, lautet: „Welches ist die alle mannigfachen Bedeutungen durchherrschende einfache, einheitliche Bestimmung von Sein?“ (1962c: 145) Heideggers historische These ist, dass in der Geschichte der abendländischen Tradition von Platon bis Husserl die Frage nach dem Sein zugunsten einer Fokussierung auf das Seiende verstellt wurde. Die Vorgehensweise des philosophischen Diskurses beruht darin, Fragstellungen durch eine Rückführung auf einen einzigen, alles begründenden Grund zu beantworten. In der Moderne ist das Subjekt der zentrale, das Fundament des Wissens legende Grund und wird vor diesem Hintergrund als eine in der Welt vorkommende Substanz begriffen. Heideggers Argument ist, dass die Rückführung alles Seienden auf einen letzten Grund den Zugang zum Sein blockiert. Diese Blockade fußt wesentlich auf der Reduktion der dreidimensionalen Temporalität auf die Gegenwart. Das Sein wird immer nur als Seiendes, d.h. in der Gegenwart erscheinendes, aufgefasst. Demgegenüber widmet sich das Denken des deutschen Philosophen dem Projekt, das Subjekt als präsentes und damit als sich ursprünglich transparentes und sich selbst bestimmendes zu problematisieren. Zugleich schafft dieser Entwurf die Voraussetzung, um Subjektivität als heteronom zu denken. Heidegger dezentriert und temporalisiert das Subjekt: Subjekte sind demnach keine ursprünglich autonomen Akteure, deren Subjektivität wie ein Kern in ihrem Inneren vorliegt; ihr Wesen beruht vielmehr in ihrer Existenz und ihrer Offenheit gegenüber einer mit Anderen geteilten Welt.

Der erste Versuch einer umfassenden Kritik der subjektphilosophischen Tradition und einer Explikation des Seins findet sich in Heideggers frühem Hauptwerk *Sein und Zeit*. Bereits in diesem Buch sind viele entscheidende Elemente angelegt, von denen eine Perspektivierung heteronomer Subjektivität profitieren kann. Auf

das moderne Verständnis des Subjekts, das als Fundament des Wissens fungiert und einer Welt gegenübersteht, der es selbst nicht angehört, antwortet Heidegger mit einer Analyse der ontologischen Verfasstheit des Daseins. Die Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* illustriert, dass die Öffnung von Subjekten auf eine Welt hin, die sie mit anderen Subjekten teilen, wesentlich für ihre Existenz ist. Dass das Dasein von der Struktur der Temporalität durchzogen ist, wird durch eine Erörterung der entziehenden und beziehenden Dimension des Todes nachgewiesen. Es ist die Begrenzung der Existenz des Daseins durch den Tod, die das Dasein als endliches und somit als sich selbst verstehendes auszeichnet. Heidegger gelingt es hiermit, Temporalität als wesentliches Element eines heteronomen Subjektverständnisses auszuweisen.

Nachdem die Grundzüge der Daseinsanalyse herausgestellt wurden, soll eine erste Kritik die blinden Flecken dieser Analyse ausweisen. Um ein Verständnis heteronomer Subjektivität zu entwickeln, muss zur Sprache gebracht werden, an welchen Orten das Dasein noch an die Idee des autonomen Subjekts gebunden bleibt. Sichtbar wird dies zum einen an der Sorgestruktur des Daseins, die Heidegger – noch im Fahrwasser der Metaphysik – als Einheit begreift. Zum anderen blockiert die Daseinsanalyse den Weg, Handlungsfähigkeit als Produkt der Ausgesetztheit des Daseins zu begreifen. Das zeigt sich vor allem an der Funktion des Gewissensbegriffs: Der Ruf des Gewissens entstammt nicht dem Anderen und ist ihm damit nicht konstitutiv äußerlich, sondern ist vom Dasein instanziiert. Die Daseinsanalyse löst sich in diesen beiden Punkten nicht entschieden genug von der Tradition der Subjektphilosophie ab: Das Dasein wird weiterhin als einheitliches und sich selbst begründendes analysiert. Die Ausgesetztheit des Daseins kann in *Sein und Zeit* noch nicht in aller Konsequenz gedacht werden, weil diejenigen Momente, die das Dasein konstituieren, noch nicht als *Entzugsmomente*, sondern als Strukturmomente des Daseins behandelt werden. Angesichts dessen scheitert auch das wesentliche Anliegen von *Sein und Zeit*, den Sinn von Sein als Zeitlichkeit zu bestimmen.

In Hinblick auf eine Überschreitung autonomer Subjektivität ist aber nicht nur die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* erhellend; auch die philosophiehistorischen Vorlesungen aus den späten 1920er Jahren lohnen einer Betrachtung. Für Heidegger muss eine Kritik des Subjektbegriffs stets auch historisch ausgerichtet sein: Sie muss das Aufkommen verfehlter Interpretationen in ihrer geschichtlichen Dimension verfolgen. Aus diesem Grund entwirft Heidegger eine „Destruktion“ der Metaphysik, welche die Tradition der Philosophie nicht zu zerstören, sondern sich an ihr abzarbeiten versucht. Das Verfahren der Destruktion widmet sich dem Abbau derjenigen verfehlten Seinsverständnisse, die das Sein auf Seiendes reduzieren. Bereits an diesem Punkt der Arbeit soll sich andeuten, wie sich die Destruktion als Dekonstruktion, Genealogie und Hermeneutik auslegen und Heideggers ontologische Ausrichtung in Bezug auf eine Kritik misslingender und eine Affirmation gelingender Subjektwerdung verschieben lässt.

2.1 DER SINN DER SEINSFRAGE

In diesem Abschnitt möchte ich zunächst ausführen, warum Heidegger die Frage nach dem Sein stellt und gegen welchen philosophischen Diskurs er sich abgrenzt. Auch wenn Heidegger argumentiert, dass die Artikulation der Seinsfrage die Tradition westlicher Philosophie unterbricht, ist sie in Hinblick auf die Philosophiegeschichte nicht ohne Anschluss. Bereits den Vorsokratikern Parmenides und Heraklit ist es gelungen, nach dem Sein zu fragen. Heideggers eigenem philosophischem Unternehmen geht es somit um die *Wiederholung* einer Frage, die historisch nicht völlig neu ist:

„Fragen: Wie steht es um das Sein? – das besagt nichts Geringeres als den Anfang unseres geschichtlich-geistigen Daseins *wieder-holen*, um ihn in den anderen Anfang zu verwandeln. Solches ist möglich. Es ist sogar die maßgebende Form der Geschichte, weil es im Grundgeschehnis ansetzt. Ein Anfang wird aber nicht wiederholt, indem man sich auf ihn als ein Vormaliges und nunmehr Bekanntes und lediglich Nachzumachendes zurückschraubt, sondern indem der Anfang *ursprünglicher* wiederangefangen wird und zwar mit all dem Befremdlichen, Dunklen, Ungesicherten, das ein wahrhafter Anfang bei sich führt. Wiederholung, wie wir sie verstehen, ist alles andere, nur nicht die verbessernde Weiterführung des Bisherigen mit den Mitteln des Bisherigen.“ (EM: 29f.)¹

Die Rede von der „Wieder-holung“ des Anfangs besagt, dass wieder an den Anfang der Philosophie erinnert werden soll. In ihm soll nach der Möglichkeit eines *anderen* Denkens gesucht werden. Die Frage nach dem Sein wurde zu Beginn der abendländischen Philosophie schon gestellt, jedoch nicht konsequent genug *als philosophisches Problem* entwickelt. Aus diesem Grund knüpft Heideggers Denken an die Vorsokratiker an, geht dann aber einen anderen Weg. Nicht nur der Weg muss jedoch anders beschritten werden, der Anfang selbst muss „in den anderen Anfang“ transformiert werden. Die Wiederholung vollzieht nicht einfach eine Bewegung, die in der Vergangenheit schon einmal stattgefunden hat; das zu Wiederholende, die Artikulation der Seinsfrage, hat sich vielmehr vor Heidegger noch gar nicht ereignet (vgl. Lacoue-Labarthe 1990: 96). Wenn Heidegger von einer Wiederholung der Seinsfrage spricht, dann bedeutet dies, dass die Frage nach dem Sein „wiedergeholt“ wird, um überhaupt erstmals richtig spezifiziert zu werden. Aus diesem Grund soll der Anfang „ursprünglicher wiederangefangen“ werden. Die Wiederholung fragt nach dem „eigentliche[n] Gewesen-*sein*“ (SZ: 339), das im Verlauf der Geschichte verloren gegangen ist. Der Anspruch ist, hinter den ersten Anfang der

1 Hervorhebungen in den Zitaten entstammen, soweit nicht anders vermerkt, immer dem Original. Eckige Klammern sind stets Hinzufügungen von mir.

Philosophie zurückzugehen, um eine Vergangenheit einzuholen, die niemals Gegenwart geworden ist. Gefragt wird nach den Bedingungen, unter denen überhaupt von einer Ontologie im traditionellen Sinne dessen, was *ist*, gesprochen werden kann. Das Ziel der Frage ist dann eine Erschütterung des Befragten: „Die Wiederholung muss diese Frage, die wir kurz die Seinsfrage nennen, zum Problem entwickeln.“ (KPM: 221) Die Frage nach dem Sein problematisiert den porösen Grund der Ontologie.

Wenn in dieser Arbeit die heideggersche Subjektkritik als Ausgangspunkt für ein Verständnis heteronomer Subjektivität gewählt wird, so muss zunächst klarer werden, gegen wen sich diese Kritik genau richtet. Heideggers bekannte These ist, dass die gesamte philosophische Tradition die Frage nach dem Sein systematisch ausgeblendet hat. Während die Philosophie nur das Seiende zur Sprache bringt, fragt Heidegger nach dem Sein selbst:

„Seinsfrage‘ meint nach der geläufigen Deutung: Fragen nach dem Seienden als solchem (Metaphysik). ‚Seinsfrage‘ heißt jedoch von ‚Sein und Zeit‘ her gedacht: Fragen nach dem Sein als solchem. Diese Bedeutung des Titels ist auch die sachlich und sprachlich gemäße; denn die ‚Seinsfrage‘ im Sinne der metaphysischen Frage nach dem Seienden als solchem *frägt* gerade *nicht* thematisch nach dem Sein. Dieses bleibt vergessen.“ (EM: 14)²

Die Gemeinsamkeit aller philosophischen Positionen von Platon bis Husserl liegt nach Heidegger in der Reduktion der Frage nach dem Sein auf diejenige nach dem Sein *des Seienden*. Im Fokus steht folglich nie das Sein selbst, sondern nur das Seiende, d.h. dasjenige, was *ist* und als solches begrifflich fixiert werden kann. Ein Denken, das ausschließlich das Seiende thematisiert, bezeichnet Heidegger als „metaphysisch“. Weil die Freilegung eines heteronomen Subjektverständnisses ihre Kraft wesentlich über eine Kritik des metaphysischen, autonomen Subjekts ge-

2 In *Sein und Zeit* spielt der Begriff der Metaphysik noch keine prominente Rolle. Erst Heideggers zwei Jahre später gehaltene Antrittsvorlesung *Was ist Metaphysik?* und das im selben Jahr veröffentlichte Buch *Kant und das Problem der Metaphysik* beleuchten die Abgrenzung der Seinsfrage zur Bewegung der Metaphysik genauer. Die Vorlesung aus dem Sommersemester 1935 mit dem Titel *Einführung in die Metaphysik*, aus der hier zitiert wird, fällt in einen Zeitraum, in dem Heidegger seine berühmte „Kehre“ bereits vollzogen und sich – zumindest zum Teil – von der in *Sein und Zeit* ausgearbeiteten Fundamentalontologie distanziert hat. Daher besteht auf den ersten Blick die Gefahr einer möglichen Vermengung der Thesen aus *Sein und Zeit* mit denjenigen aus *Einführung in die Metaphysik*. Weil in der *Einführung* jedoch die Vorgehensweise aus *Sein und Zeit* auch verteidigt, gar präzisiert wird, scheint mir dieser Text für ein Verständnis der Subjektkritik in *Sein und Zeit* einen wichtigen Beitrag zu leisten.

winnt, soll auf dieses Verständnis von Metaphysik im Folgenden kurz eingegangen werden.

Eine sehr kurze, jedoch äußerst prägnante Definition der Metaphysik gibt Heidegger in dem im Jahre 1929 erschienen Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*: „Metaphysik ist die grundsätzliche Erkenntnis des Seienden als solchen und im ganzen.“ (KPM: 8)³ Zwei Charakteristika der Metaphysik sind in diesem Zitat angesprochen. Die Frage nach dem Sein *als solchen* zielt in der metaphysischen Denkbewegung auf das Seiende und nicht auf das Sein. Das Seiende wird aus sich selbst heraus bestimmt, indem es als vorhandene, in der Gegenwart erscheinende Substanz gefasst wird, deren Attribute es philosophisch zu klassifizieren gilt. In der Geschichte der Philosophie wird diese Methode zum ersten Mal durch die platonische Ideenlehre vollzogen. Nach Platon gibt es bekanntlich von jedem Seienden eine Idee, die diesem Seienden ihre Seiendheit reicht. Die Idee ist die Wesenheit (essentia) des in der Welt vorkommenden Seienden. Von einfachen Gegenständen, wie etwa einem Tisch, gibt es genauso eine Idee wie von Menschen oder von Werten, was Platon mit der Idee der Gerechtigkeit oder der Idee des Guten als der höchsten Idee überhaupt zu veranschaulichen versucht. Heideggers Verdienst ist es nun ersichtlich zu machen, dass die Ideen und die sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände das Verharren in der Gegenwart als gemeinsame Eigenschaft teilen. Ideen sind stets gegenwärtig und präsent, sie sind keine Produkte einer historischen Genese und verändern ihren Sinngehalt in der Zukunft nicht. In anderen Worten: Sie sind keine temporalen Phänomene. Unveränderlichkeit und Ewigkeit sind diejenigen integralen Eigenschaften, die ihnen den Status der Substanz und des Fundaments verleihen. Aus diesem Grund können sie als Begründungsmomente des philosophischen Denkens fungieren.

Damit ist zugleich angezeigt, inwiefern die Metaphysik nach dem Seienden *als ganzen* fragt. Die Ideen *versammeln* alles Seiende. Sie bringen in der Welt vorkommende Einzelgegenstände wie auch Werte in eine hierarchische Ordnung. Platons Ideenlehre erfasst das Seiende im Ganzen durch die Relationen zwischen Ideen und sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen. Ideen sind die *Ursachen* für die Existenz von Seiendem in der sinnlichen Welt. Weil sie Begründungsmomente sind, können innerhalb der platonischen Theoriearchitektur Entzugsmomente keinen Platz finden: Alles was es gibt, d.h. die Ontologie, ist dem Regime der Ideen unterworfen.

Die neuzeitliche Subjektphilosophie wendet die mit Platon beginnende metaphysische Bewegung der Fundierung eines Begründungsmoments auf das Subjekt an. Die Rolle, welche die Ideen im philosophischen System Platons spielen, kommt seit Descartes dem Subjekt zu. Das Subjekt wird zum unbewegten Beweger, zu ei-

3 Eine sehr griffige Definition formuliert auch Oliver Marchart: „Metaphysik, das ist, auf die einfachste Formel gebracht, Fundamentalismus plus Dualismus.“ (Marchart 2013: 361; Anm. 5)

ner Ursache, die nicht mehr durch etwas ihr äußerliches verursacht wird. Das Subjekt ist nun Substanz, weil es sich selbst in der Gegenwart präsentiert und diese Präsentation umfassend zu reflektieren vermag. In der Geschichte der neuzeitlichen Philosophie wird das Subjekt auf verschiedene Weise ausgelegt, etwa als Cogito bei Descartes, als „Ich denke“ bei Kant und als Wille zur Macht bei Nietzsche. Diese höchst heterogenen philosophischen Konzeptionen haben nach Heidegger eines gemeinsam: Sie reduzieren Temporalität auf Gegenwärtigkeit, indem sie den *Bezug* zwischen Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft überdecken, der Subjekte – so die These dieser Arbeit – immer schon durchzieht.⁴ Die Explikation der Seinsfrage versteht sich hingegen wesentlich als eine Erinnerung an den dreidimensionalen Charakter von Temporalität.

Es ist an dieser Stelle wichtig zu betonen, dass nach Heidegger in der Geschichte der abendländischen Philosophie nicht das Sein selbst, sondern der Unterschied, die *Differenz* zwischen Seiendem und Sein – oder wie Slavoj Žižek (2014: 1212) schreibt: „zwischen Seiendem und seinem nicht-ontischen Sinnhorizont“ – als Differenz vergessen wurde. Das Unternehmen Heideggers besteht darin evident zu machen, dass die Philosophie vergessen hat, dass Seiendes nur deshalb erscheinen kann, weil es noch das Sein gibt. Sein und Seiendes stehen dabei nicht in einer dualistischen Beziehung, weil das Sein nicht das Doppel des Seienden ist, sondern dasjenige, was im Seienden als dessen „Wesen“ über das Seiende hinausreicht. Das Sein befindet sich nicht „jenseits“ des Seienden, sondern übersteigt es erst vom Seienden aus. Es entzieht sich einer Interpretation als Seiendes. Die Differenz zwischen Sein und Seiendem als Differenz meint nicht nur, dass es Seiendes nicht ohne Sein gibt, sondern auch, dass Sein immer nur als Seiendes erscheint. Weil sich Sein nur durch und als Seiendes erfahren lässt, kann es erst vergessen werden. So gibt es Seiendes nur, weil es auch Sein gibt; umgekehrt erschließt sich das Sein erst im Seienden, es ist überhaupt nicht ohne das Seiende aufzuspüren. Seiendes, das ohne Bezug zum Sein gedacht wird, lässt die Zeit in der Gegenwart erstarren. Indem sich die Tradition der Philosophie der Konstruktion von Begründungsmomenten widmet und zu diesem Zweck die Zeit auf die Gegenwart reduziert, vergisst sie auch die Differenz zwischen Sein und Seiendem.⁵ *Sein und Zeit* ist in diesem Sinne eine Er-

- 4 Die Kritik an den unterschiedlichen Stationen der modernen Philosophie taucht zwar auch in *Sein und Zeit* immer wieder auf, wird jedoch in aller Ausführlichkeit erst in Heideggers Vorlesungen entwickelt.
- 5 Es muss jedoch auch betont werden, dass Heidegger in seinen frühen Schriften die Komplexität der philosophischen Tradition nicht immer hinreichend berücksichtigt. Seine späteren Aufsätze und Vorträge – wie auch seine Vorlesungen – geben ein weit differenziertes Bild ab und widmen sich den jeweiligen Autoren nicht nur in Hinblick auf ihre metaphysische Argumentation, sondern arbeiten auch diejenigen Momente heraus, an denen die Metaphysik bereits unterbrochen wird. So argumentiert Heidegger etwa in *Kant*

innerung an eine Erfahrung, die unsere Existenz – und damit unsere Subjektivität – wesentlich durchdringt.

2.2 DIE AFFIRMATIVEN Momente DER DASEINSANALYSE

Heideggers Bemühung, den Horizont der Subjektphilosophie zu überschreiten, nimmt seinen Ausgang zunächst in der Verfolgung seiner unausgewiesenen Grundlagen. Die wesentliche Aufgabenstellung lautet, ob die abendländische Philosophie nicht die Frage nach dem Sein voraussetzt, aber systematisch verschweigt. Die Ontologie wird in diesem Zuge selbst noch einmal grundgelegt, indem die Bedingungen ihrer Möglichkeit beleuchtet werden. Der Name dieses Unterfangens lautet „Fundamentalontologie“. Hier droht zunächst die Gefahr eines Missverständnisses, weil die Fundamentalontologie nichts weniger ist als *fundamental*.⁶ Sie fundiert keine bestimmte Theorie und fungiert nicht als Begründungsfigur eines philosophischen Unterfangens. Die Fundamentalontologie soll vielmehr an die Oberfläche bringen, wie Ontologie im Sinne der Metaphysik funktionieren kann. Sie ist somit der Grund der Metaphysik, der sich stets im Moment seiner Gründung *entzieht*. Daher ist Heideggers Rede von einem Fundament irreführend.

In *Sein und Zeit* unternimmt Heidegger den Versuch, die ontisch-ontologische Differenz, d.h. den Unterschied zwischen Sein und Seiendem, über die Analyse eines besonderen Seienden zur Sprache zu bringen: „Der Unterschied von Sein und Seiendem *ist*, wenngleich nicht ausdrücklich gewusst, latent im Dasein und seiner Existenz *da*. Der Unterschied *ist da*, d.h. er hat die Seinsart des Daseins, er gehört

und das Problem der Metaphysik gegen den Neukantianismus, dass es sich bei der *Kritik der reinen Vernunft* nicht primär um eine Erkenntnistheorie, sondern um eine Grundlegung der Metaphysik handelt. Die Einbildungskraft spielt nach Heidegger eine die Tradition der Metaphysik überschreitende und auf die Seinsfrage hin öffnende Rolle. Mir geht es jedoch nicht darum, die Heterogenität der jeweiligen als Metaphysik bezeichneten Positionen herauszustellen, sondern aufzuzeigen, an welchen entscheidenden Stellen die Daseinsanalyse die Tradition der Philosophie überschreitet. Zu diesem Zweck ist es dann legitim, die unterschiedlichen Positionen auf eine gemeinsame Argumentationsstruktur zu reduzieren.

- 6 Die Verwendung der Begriffe des Ursprungs und des Fundaments demonstriert, dass Heidegger in *Sein und Zeit*, die Verwendung metaphysischen Vokabulars betreffend, noch recht unvorsichtig agiert. Diese Vorsicht steigert sich jedoch im Laufe der Auseinandersetzung mit der Logik der Metaphysik nach der Kehre. Besonders die Arbeiten Levinas', Derridas und Foucaults führen aus, wie der Begriff des Ursprungs dekonstruiert werden kann.

zur Existenz.“ (GP: 454) Im Ausgang vom Dasein – so Heideggers Intention – soll die Differenz *als Differenz* erfahrbar werden. Die Daseinsanalyse soll die ontologischen Strukturmomente des Subjekts an die Oberfläche bringen, um dann den Bogen zu einer Explikation der Zeit zu schlagen. Es soll sich in diesem Abschnitt erweisen, dass die Daseinsanalyse ein erster wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis ist, weil sie das Subjekt der Metaphysik auf seine temporale Dimension hin öffnet und damit seiner fundamentalen und fundierenden Stellung in der Welt beraubt. Das Subjekt wird durch eine Interpretation als Dasein dezentriert, indem es nicht mehr der Welt als Objekt gegenübergestellt, sondern als in der Welt existierend gedacht wird. Zugleich ist die Welt des Daseins immer eine mit-geteilte Welt: Das Dasein existiert mit und zwischen Anderen. Existenz, In-der-Welt-sein und Mitsein sind somit zunächst die wichtigsten affirmativen Momente der Daseinsanalyse.

2.2.1 Dasein und Subjekt

Sein und Zeit ist von einem hermeneutischen Impuls getragen. Die Explikation der Seinsfrage vollzieht sich wesentlich über die Dimension des Verstehens, genauer über das Selbstverständnis des Daseins und über eine Entfaltung der Frage, wie sich Sein *erfahren* lässt. Heidegger sucht deshalb nach einem Seienden, das vom Sein berührt wird und als einziges dazu „ausgezeichnet“⁷ ist, die Seinsfrage aufzuwerfen:

„Ausarbeitung der Seinsfrage besagt demnach: Durchsichtigmachen eines Seienden – des fragenden – in seinem Sein. [...] Dieses Seiende, das wir selbst je sind und das unter anderem die Seinsmöglichkeit des Fragens hat, fassen wir terminologisch als Dasein. Die ausdrückliche und durchsichtige Fragestellung nach dem Sinn von Sein verlangt eine vorgängige angemessene Explikation eines Seienden (Dasein) hinsichtlich seines Seins.“ (SZ: 7)

Mit dem Dasein, dessen Sinn an dieser Stelle noch unklar ist und sich erst im weiteren Verlauf der Analyse erhellet, ist ein erster Zugang zur Seinsfrage gewonnen. Das Dasein ist das einzige Seiende, dem die Fähigkeit des Fragens zukommt und das somit den Satz „Was ist Sein?“ artikulieren kann. Heidegger verwendet den Terminus „Dasein“, um eine Abgrenzung zum (klassischen) Begriff des Menschen und des Subjekts zu markieren. Das Dasein ist weder mit einem humanistischen, nach den Attributen des Menschen fragenden Verständnis gleichzusetzen, noch mit dem Subjekt der Metaphysik, das eine selbstidentische und autonome Substanz darstellt.

7 Vgl. SZ: 8: „Das Seiende vom Charakter des Daseins hat zur Seinsfrage selbst einen – vielleicht sogar ausgezeichneten – Bezug.“

Das Dasein ist der Name für ein Wesen⁸, das auf diejenigen Kräfteverhältnisse hin geöffnet ist, denen es seine Existenzweise verdankt. Es ist die „formale Anzeige“⁹ für all diejenigen Bezüge, welche die Menschlichkeit des Menschen konstituieren: „Um sowohl den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen als auch das Wesensverhältnis des Menschen zur Offenheit („Da“) des Seins als solchen zugleich und in *einem* Wort zu treffen, wurde für den Wesensbereich, in dem der Mensch als Mensch steht, der Name ‚Dasein‘ gewählt.“ (1949a: 372; im Original gesperrt) Heideggers wesentliches Anliegen im ersten Teil von *Sein und Zeit* ist es, die Offenheit des Daseins in Bezug auf das Sein zur Sprache zu bringen. In weniger heideggerianischem Vokabular formuliert bedeutet das: Es soll gezeigt werden, dass Subjektivität nicht als Kern im Inneren der Subjekte vorliegt, sondern immer schon auf eine Welt und auf äußere Kräfteverhältnisse hin geöffnet ist, die es durchdringen. Das Subjekt ist nicht mehr länger das Zentrum der Welt – es ist *dezentriert*.

Wenn nach Heidegger das Stellen der Seinsfrage zur Existenzweise des Daseins zählt, dann muss es das Sein immer schon erfahren haben, auch wenn eine solch diffuse Erfahrung nicht begrifflich festgehalten werden kann: „Wir *wissen* nicht, was ‚Sein‘ besagt. Aber schon wenn wir fragen: ‚was *ist* »Sein«?‘ halten wir uns in einem Verständnis des ‚ist‘, ohne dass wir begrifflich fixieren könnten, was das ‚ist‘ bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. *Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum.*“ (SZ: 5) Das Aufwerfen der Frage nach dem Sein ist eine Tatsache des Daseins. Es ist Teil seines Selbstverständnisses. Das dem lateinischen entstammende Wort „Faktum“ („das Gemachte“) zeigt die erste temporale Dimension des Daseins an: die Vergangenheit. Die Artikulation der Seinsfrage ist nichts, was das Dasein willentlich und wissentlich vollzieht. Indem das Dasein in das Sein geworfen ist – nämlich „da ist“ – ist das Fragen nach dem Sein immer schon ein integrales Moment seiner Geworfenheit. Heidegger geht es zunächst um die Exposition dieses „Fakts“. Die Daseinsanalyse transzendiert das Dasein nicht, sondern legt diejenigen existentiellen Bezüge frei, die das Dasein *immer schon* vollzogen hat. Das Seinsverständnis ist ein Faktum, weil es eine Grundbedingung der menschlichen Existenz

-
- 8 Andrew Mitchell (2008) hat überzeugend dargelegt, dass „Wesen“ bei Heidegger immer ein „Verwesen“ ist und sich in diesem Sinne von dem traditionellen, essentialistischen Verständnis dieses Begriffs entscheidend abhebt. Prominent kommt Heidegger auf den Namen des Wesens in seinem Aufsatz *Vom Wesen des Grundes* zu sprechen, auf den ich weiter unten (Kap. 2.4.2) noch eingehen werde.
- 9 Nach Alfred Denker (2011: 71-73) ist „formale Anzeige“ der wichtigste Begriff von Heideggers phänomenologischer Methode. Er beschreibt die Differenz zwischen dem je konkreten Dasein und der Abstraktion davon und erklärt damit, warum eine Wesensbestimmung des Menschen scheitert.

ist, und keine Fähigkeit, die das Dasein erst noch zu erlernen hat. Dem Dasein als einem – wenn auch ausgezeichneten – Seienden ist das Sein zugänglich, da Seinsverständnis ein konstitutives Element seines Selbstverständnisses ist: „*Seinsverständnis ist selbst eine Seinsbestimmtheit des Daseins*. Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch *ist*.“ (SZ: 12) Der Existenzweise des Daseins ist die Frage nach dem Sein und damit ein Vor-Verständnis dessen, was Sein ist, eingeschrieben. „Vor-Verständnis“ bedeutet in diesem Kontext, dass das Dasein immer schon verstanden hat, dass es nicht nur Seiendes, sondern auch das Sein gibt. Es hat sich diese Problematik erschlossen, ohne sie auf den Punkt bringen zu können. Wenn Heidegger durch das Verfahren der Fundamentalontologie die Frage nach dem Sein stellen will, dann muss diese Frage ihren Ausgang von einem Seienden nehmen, dessen Seinsweise in der Artikulation der Frage beruht. Aus diesem Grund „muss die *Fundamentalontologie*, aus der alle andern [Ontologien] erst entspringen können, in der *existenzialen Analytik des Daseins* gesucht werden“ (SZ: 13). Damit ist der Einstieg in die Thematik von *Sein und Zeit* geschafft und zugleich aufgewiesen worden, warum die Konzeption des Daseins philosophisch entwickelt werden muss.

Der neu eingeführte Terminus des Daseins lässt sich zunächst gegen denjenigen des Bewusstseins abgrenzen: „Weder tritt nur das Wort ‚Dasein‘ an die Stelle des Wortes ‚Bewusstsein‘, noch tritt die ‚Dasein‘ genannte ‚Sache‘ an die Stelle dessen, was man beim Namen ‚Bewusstsein‘ vorstellt.“ (1949a: 373) Der Begriff des Bewusstseins impliziert *erstens* die Gegenwärtigkeit des Subjekts im Sinne von Vorhandenheit und Anwesenheit. Bewusstsein ist der Name für einen Zustand, in dem ein Subjekt einen Gegenstand fixieren kann. Bewusstsein von einem Gegenstand oder einem Gefühl ist immer gegenwärtiges und damit nicht auf Vergangenheit und Zukunft verweisendes Bewusstsein. Das Bewusstsein ist entweder anwesend oder abwesend, einen Zwischenzustand gibt es nicht. *Zweitens* richtet sich Bewusstsein immer auf ein gegebenes Objekt und ist somit intentionales Bewusstsein.¹⁰ Um etwas intentional erfassen zu können, muss das Dasein aber bereits als ein solches Subjekt, dem ein Objekt gegeben ist, konstituiert sein. Theorien der Intentionalität setzen die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt voraus und ergründen nicht die Bedingungen ihrer Situierung. Der Begriff des Bewusstseins ist nicht geeignet, um das Phänomen des Daseins zu charakterisieren, weil die Gegenwärtigkeit des Sub-

10 Die Phänomenologie Husserls transformiert die klassische Subjektphilosophie, für welche die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt zentral ist, in eine Theorie der Intentionalität. Nach Heidegger löst sich jedoch auch der stets um eine strikte Abgrenzung zur klassischen Metaphysik bemühte Husserl nicht von ihr ab. Husserl erkennt nicht, dass die Existenzweise des Menschen als Dasein durch ein Verständnis seines Seins ausgezeichnet ist, das nicht *Bewusstsein von etwas* (Intentionalität) ist. Die husserlsche Konzeption der Intentionalität führt hier folglich nicht weiter.

jekts und die dichotome Beziehung zwischen Subjekt und Objekt nicht problematisiert werden.¹¹

Nach dieser ersten groben Charakterisierung des Daseins können die Unterschiede zum traditionellen Subjektbegriff schärfer gefasst werden. Heidegger richtet sich mit der Daseinsanalyse gegen das neuzeitliche philosophische Bestreben der Fundierung des Subjekts als Substanz. Dem metaphysischen Subjekt wird in diesem Kontext eine autonome Kraft zuerkannt, welche die Voraussetzung einer philosophischen Analyse ist und deren Konstitution nicht mehr befragt wird. Die Daseinsanalyse kritisiert zunächst diesen Gedanken: „Eine ihrer ersten Aufgaben [der Analyse] wird es sein zu erweisen, dass der Ansatz eines zunächst gegebenen Ich und Subjekts den phänomenalen Bestand des Daseins von Grund aus verfehlt.“ (SZ: 46) Das Dasein kann nicht als etwas Gegebenes, in der Welt Vorkommendes bestimmt werden, weil ihm ein Zugang zu einem Phänomen, nämlich dem Sein, zukommt, der nicht als Prädikat seiner Subjektivität ausgelegt werden kann. Das hat Konsequenzen für das Selbstverständnis des Daseins: Dieses gründet nicht auf in der Zeit überdauernde, wesenhafte Eigenschaften, sondern deutet vielmehr auf seinen temporalen Vollzug hin. Der Objektivierung des metaphysischen Subjekts stellt Heidegger die Existenzialität des Daseins gegenüber: „Das ‚Wesen‘ des Daseins liegt in seiner Existenz.“ (SZ: 42; im Original kursiv) Das Dasein besitzt kein Wesen mehr im Sinne einer Essenz. Aus diesem Grund setzt Heidegger den Begriff des Wesens, den die Anthropologie zu ihrem Erkenntnisgegenstand hat, in Anführungszeichen. Was den Menschen als Dasein auszeichnet, lässt sich nicht über eine Aufzählung von Attributen einer zugrunde liegenden Substantialität erfassen, sondern über eine Explikation der Prozessualität seiner Vollzüge. Die erste wichtige Dezentralisierung des Subjekts, die Heidegger hier zur Sprache bringt, ist somit die Existenz. Das Subjekt *ist* nicht, wie das bei „bloß“ Seiendem der Fall ist, in der Gegenwart verwurzelt; es entstammt einer uneinholbaren Vergangenheit und ist auf eine ungewisse Zukunft hin geöffnet, in der nur der Tod gewiss ist. Existenz ist kein Prädikat von Subjektivität, sondern verweist auf die Tatsache, dass Subjekte immer schon von Temporalität durchdrungen und der Kern ihres Selbst abgesetzt ist.

2.2.2 Das In-der-Welt-sein als Seinsweise des Daseins

Der ontologische Status der Existenz birgt in einem nächsten Schritt eine wichtige Verschiebung der „Beziehung“ zwischen Dasein und Welt. Die Existenzweise des Daseins ist nicht das Vorhandensein innerhalb der Welt, sondern seine *Exponiert-*

11 Bei meiner Interpretation in diesem Abschnitt grenze ich mich strikt von von Herrmann (2004: 2f.) ab, der den Subjektbegriff mit demjenigen des Bewusstseins gleichsetzt und ihn so von dem des Daseins unterscheidet.

heit in der Welt. Der Seinsmodus des Daseins ist das In-der-Welt-sein. Das Dasein steht keiner Welt gegenüber, die ihm als Objekt gegeben ist: „Subjekt und Objekt decken sich aber nicht etwa mit Dasein und Welt.“ (SZ: 60) Der Terminus „Welt“ darf nicht gemäß dem traditionellen Realismus verstanden werden, denn die Welt ist gerade kein Seiendes, sondern ein Strukturmoment des Daseins. Das Dasein existiert und exponiert sich als *in* einer Welt seiend: „In-Sein ist demnach der formale existenziale Ausdruck des Seins des Daseins, das die wesenhafte Verfassung des In-der-Welt-seins hat.“ (SZ: 54; im Original kursiv) Hier zeigt sich die ontologische Dimension des Daseins als ontisch Seiendes: Während Tiere und Gegenstände in der Welt „vorhanden“ – und letztere gleichzeitig als Zeug für das Dasein „zuhanden“ – sind, existiert das Dasein in der Welt. Die Existenzweise ist kein Prädikat, das dem Dasein zugeschrieben werden kann; sie zeichnet seine Seinsweise wesentlich aus. Die Struktur des In-der-Welt-seins ist in das Dasein eingeschrieben. Das Dasein existiert nicht anfänglich und besitzt dann die Möglichkeit, sich auf eine ihm äußerliche Welt hin zu öffnen oder sich ihr zu verschließen; die Öffnung selbst ist vielmehr ein konstitutives Moment seiner Existenz: „Das Dasein bringt sein Da von Hause aus mit.“ (SZ: 133) Eine Begegnung mit Gegenständen und anderen Menschen ist nur deshalb möglich, weil die Welt stets schon in das Dasein eingedrungen ist.

Mit dieser argumentativen Geste unterläuft Heidegger die traditionelle Dichotomie zwischen Subjekt und Objekt und hebt das philosophische Problem der Erkennbarkeit der Außenwelt aus: Die erkenntnistheoretische Frage, wie ein Subjekt eine ihm fremde Welt erkennen kann, wird durch die Tatsache, dass das Subjekt immer schon weltlich ist, obsolet.¹² Die Welt ist nicht jenseits des Daseins, sondern die „Ganzheit von Bezügen“ (GP: 370). Das Dasein hat nur deshalb einen Bezug zu sich selbst, *weil* es stets schon in der Welt ist. Der zweite Aspekt einer Dezentralisierung des Subjekts, der sich in *Sein und Zeit* aufspüren lässt, lautet somit, dass das Subjekt über keine scharfe Grenze zur Welt verfügt, sondern immer schon von der Welt durchdrungen ist. Wie Gianni Vattimo zu bedenken gibt, ist das eine wesentliche hermeneutische Einsicht der Daseinsanalyse: „Wir können die Tatsache, dass für das Dasein das In-der-Welt-sein immer schon Auf-ein-Verweisungsganzes-

12 In einem berühmten Zitat aus *Sein und Zeit* dreht Heidegger den Ausspruch Kants, es sei ein Skandal der Philosophie, dass die Existenz der Außenwelt noch immer nicht bewiesen ist, um: „Der ‚Skandal der Philosophie‘ besteht nicht darin, dass dieser Beweis [der Existenz der Außenwelt] bislang noch aussteht, sondern *darin, dass solche Beweise immer wieder erwartet und versucht werden*. Dergleichen Erwartungen, Absichten und Forderungen erwachsen einer ontologisch unzureichenden Ansetzung *dessen, davon* unabhängig und ‚außerhalb‘ eine ‚Welt‘ als vorhandene bewiesen werden soll. Nicht die Beweise sind unzureichend, sondern die Seinsart des beweisenden und beweisheischenden Seienden ist *unterbestimmt*.“ (SZ: 205)

verwiesen-sein bedeutet, die hermeneutische Konstitution des Daseins nennen.“ (Vattimo: 1986: 140) Die Beziehung *zwischen* Dasein und Welt ist dabei nicht als eine solche zu verstehen, in der beide durch ein festes Band verbunden sind, sondern als eine paradoxe Beziehung im Sinne einer (Nicht-)Beziehung. Der Bezug zur Welt ist ein immer schon ausgesetzter, weil die Welt kein Objekt ist, das eine determinierende Wirkung auf das Dasein ausübt. Das die Beziehung stiftende „Zwischen“ verbindet nicht die Pole des Daseins und der Welt. Der Bezug ist immer schon ein Entzug, weil sich die Welt, obwohl sie Teil der Struktur des Daseins ist, dem Zugriff des Daseins entzieht.

Heideggers Kritik an der Subjektphilosophie lautet im Rahmen dieser Problemlage, dass die (Nicht-)Beziehung zwischen Dasein und Welt innerhalb der Tradition der abendländischen Philosophie systematisch übersehen wird:

„Der phänomenale Aufweis des In-der-Welt-seins hat den Charakter der Zurückweisung von Verstellungen und Verdeckungen, *weil* dieses Phänomen immer schon in jedem Dasein in gewisser Weise selbst ‚geschehen‘ wird. [...] Allein dieses ‚in gewisser Weise Sehen und doch zumeist Missdeuten‘ gründet selbst in nichts anderem als in dieser Seinsverfassung des Daseins selbst, gemäß derer es sich selbst – und d.h. auch sein In-der-Welt-sein – ontologisch zunächst von *dem* Seienden und dessen Sein her versteht, das es selbst *nicht* ist, das ihm aber ‚innerhalb‘ seiner Welt begegnet.“ (SZ: 58)

Das In-der-Welt-sein als Seinsweise des Daseins wird immer schon übergangen, weil es nicht als Seiendes identifiziert werden kann. Das Dasein hält sich, weil sich die Welt seiner begrifflichen Aneignung entzieht, in der Regel an Seiendem innerhalb der Welt fest und versteht das als eine wesentliche Beziehung. Die Notwendigkeit eines solchen Festhaltens erkennt auch Heidegger an, jedoch darf sich eine Explikation des Phänomens der Welt *nicht* darin *erschöpfen*. Die Vorstellung, dass die Welt nichts anderes als die Summe der Gegenstände und Menschen ist, lässt erst den Schein aufkommen, dass Subjekte autonome Wesen sind, die sich von der Welt lösen können. Die Innerlichkeit des Subjekts hat die Äußerlichkeit einer gegenständlichen Welt zu ihrer Voraussetzung. Heidegger setzt das Wort „innerhalb“ in obigem Zitat in Anführungszeichen, um anzudeuten, dass das Dasein nicht – wie es bei dem Subjekt der Subjektphilosophie der Fall ist – in der Welt vorkommt, sondern innerhalb der Welt exponiert ist und ihm deshalb stets schon die Welt zugänglich ist. Versucht sich das Dasein auf sich selbst zurückzuziehen, so ist das deshalb kein Rückzug in seine ihm „eigene“ Subjektivität, sondern nur ein bestimmtes – in diesem Sinne: negatives – *Verhalten* zur Welt. Das Dasein kann sich von *einzelnen* Gegenständen und Menschen in der Welt distanzieren; es ist aber nicht befähigt, die Welt zu verlassen.

2.2.3 Das Mitsein als Seinsweise des Daseins

Im letzten Satz des vorherigen Abschnitts ist bereits angeklungen, dass das In-der-Welt-sein immer auf eine mit Anderen *geteilte* Welt verweist. Heidegger wiederholt den phänomenalen Aufweis der Seinsweise des Daseins, indem er die Gleichursprünglichkeit von In-der-Welt-sein und Mitsein zur Sprache bringt.¹³ Das Dasein öffnet sich nicht nur auf eine Welt; es begreift diese Welt zugleich als eine mitgeteilte: „Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist *Mitsein* mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.“ (SZ: 118) Das Mitsein mit anderen Daseienden, das den Namen „Mitdasein“ erhält, soll *nicht* auf die (ontische) Tatsache hindeuten, dass Subjekte immer schon mit anderen Subjekten in der Welt „vorkommen“. Es ist gerade der Fehler der Subjektphilosophie, das Zusammensein von Subjekten als ein Zusammenvorkommen zu interpretieren: Subjekte sind gemäß diesem verfehlten Verständnis ‚neben‘ anderen Subjekten in der Welt. Sie bevölkern die Welt zusammen, sind aber je vereinzelt. Heideggers Vorwurf an die Tradition der Philosophie lautet, dass diese nicht artikulieren kann, inwiefern Subjekte eine Welt mit Anderen teilen.¹⁴ Die klassische Bearbeitung dieser Thematik verbleibt auf der ontischen Ebene, weil hier nur das Existieren der Subjekte nebeneinander konstatiert wird; es wird versäumt die Frage zu stellen, durch welche Bedingungen Subjekte überhaupt mit Anderen in eine Be-

13 Im ersten Satz von § 27 kommt Heidegger auf den „Subjektcharakter“ des Daseins zu sprechen: „Das *ontologisch* relevante Ergebnis der vorstehenden Analyse des Mitseins liegt in der Einsicht, dass der ‚Subjektcharakter‘ des eigenen Daseins und der Anderen sich existenzial bestimmt, das heißt aus gewissen Weisen zu sein.“ (SZ: 126) Auch wenn Heidegger diesen Ausdruck in Anführungszeichen setzt, ist es eine der wenigen Stellen in *Sein und Zeit*, wo affirmativ auf Subjektivität eingegangen wird.

14 Auch ein hegelianischer Zugang ist hier kein erfolgreicher Ausweg, insofern am Begriff der Intersubjektivität festgehalten wird. Die Problematik des Begriffs der Intersubjektivität bringt Marchart auf den Punkt: „Die Rede von Intersubjektivität schafft keine Abhilfe, denn was wird durch dieses mysteriöse ‚Inter‘ denn anderes verbunden als wiederum nur Subjekte oder Individuen.“ (Marchart 2013: 381) Die Rede vom „zwischen“ muss vielmehr in die Struktur des Subjekts selbst verschoben werden. Vgl. zur Problematisierung des angeblich unhintergehbaren Narratives der Innerlichkeit bei Taylor Kap. 8.3.2. Auf die Probleme eines dialektischen Anschlusses an die heideggersche Subjektkritik komme ich in Kapitel 7.3.4 zu sprechen, wenn ich mich der Hermeneutik Ricœurs zuwende.

ziehung treten können.¹⁵ Das Teilen der Welt mit Anderen bedeutet bei Heidegger daher *nicht primär*, dass sich Subjekte mit anderen Subjekten arrangieren müssen. Wesentlich ist vielmehr der ontologische Charakter des Teilens: „Die phänomenologische Aussage: Dasein ist wesenhaft Mitsein hat einen existenzial-ontologischen Sinn. Sie will nicht ontisch feststellen, dass ich faktisch nicht allein vorhanden bin, vielmehr noch andere meiner Art vorkommen.“ (SZ: 120) In-der-Welt-sein und Mitsein sind konstitutive Seinsweisen des Daseins. Welt gibt es nur als mit-geteilte Welt.¹⁶ So wenig sich das Dasein immer schon von der Welt zurückziehen vermag, weil die Welt ein Moment seiner Existenzweise ist, so sehr scheitert es darin, sich vom Mitsein zu lösen. Auch wenn es sich von konkreten Anderen distanziert, wird es sein Mitsein nicht los: „Das Mitsein bestimmt existenzial das Dasein auch dann, wenn ein Anderer faktisch nicht vorhanden und wahrgenommen ist. Auch das Alleinsein des Daseins ist Mitsein in der Welt.“ (SZ: 120) Die Abwesenheit Anderer führt nicht zu einem Rückzug des Daseins aus dem Mitsein. Im Alleinsein endet der Einfluss Anderer nicht. Wenn das Dasein über seine Motive und Handlungsabsichten reflektiert, wird ihm in diesem Prozess nicht seine innere Subjektivität transparent. Der Akt der Reflexion im Alleinsein ist nur in einer gemeinsam geteilten Welt möglich: Sprechen und Denken verweisen immer schon auf eine (historisch spezifische) Mitwelt.

Das Mitsein als Seinsweise des Daseins ist der dritte Aspekt einer Dezentrierung des Subjekts. Das Dasein kann sich nur deshalb als existierend und als in-der-Welt-seiend begreifen, weil es die Welt stets schon mit Anderen teilt. Subjektsein bedeutet in diesem Sinne, dass für die eigene Existenz immer auch die Existenz Anderer konstitutiv ist. Das Subjekt ist kein „fertiger“ Akteur, der eine Welt betritt, in der er anderen autonomen Akteuren begegnet; das Subjekt kann nur deshalb mit anderen Subjekten in eine Beziehung treten, weil diese Beziehung Teil seiner Existenz ist. Schon hier wird ersichtlich, dass Subjekte in ihrer Seinsweise von etwas abhängig sind, dass sich ihrer Verfügungsgewalt entzieht und nur aufgrund dieser Abhängigkeit existieren können.

-
- 15 Hier muss vermerkt werden, dass Heidegger keine *konkreten* Anderen meint, sondern *anonyme* Andere, im Sinne der Masse, des Man. Auf das Man als uneigentlichem Modus des Mitseins werde ich in Kap. 2.3.2 eingehender zu sprechen kommen.
- 16 Die Gleichrangigkeit von In-der-Welt-sein und Mitsein ist jedoch bei Heidegger nicht durchgängig gegeben. Das Mitsein wird in *Sein und Zeit* deutlich später als das In-der-Welt-sein eingeführt. Philippe Lacoue-Labarthe (1990: 153) konstatiert „eine relative Zweitrangigkeit zunächst, und relative Eile in der Analytik, des Mitseins“. Jean-Luc Nancy (2004: 152) betrachtet die Nachordnung des Mitseins als eine grundlegende Schwäche von *Sein und Zeit* und fordert deshalb „eine aufmerksame Relektüre des gesamten Werks, die durchaus dazu führen könnte, dass das, was auf dem Spiel steht, also der ‚Sinn des Seins‘, völlig neu reformuliert werden muss“.

2.3 APORIEN DER DASEINSANALYSE

Meine bisherige Lektüre von *Sein und Zeit* hat sich vor allem auf diejenigen Momente der Daseinsanalyse gestützt, welche die Dezentralisierung des autonomen Subjekts und somit den Übergang zu einem Denken heteronomer Subjektivität ermöglichen. Sie ist aus diesem Grund zunächst affirmativ vorgegangen. Die Daseinsanalyse verfügt jedoch auch über Spannungen, denn die Ausgesetztheit des Subjekts wird in *Sein und Zeit* noch nicht voll zur Sprache gebracht. Heidegger begreift das Dasein zwar nicht mehr als ursprünglich autonom, sondern als von unverfügbaren Strukturmomenten und Kräfteverhältnissen durchzogen; zugleich hält er jedoch an der *einheitlichen* Struktur des Daseins fest. Es gibt keine ontologischen Kräfte, die nicht Teil seiner Struktur sind. Die Daseinsanalyse kann aus diesem Grund noch nicht zum alteritären Moment von Subjektivität vorstoßen, die für ein Verständnis von Heteronomie wesentlich ist. Diese Spannungen in *Sein und Zeit* müssen zur Sprache gebracht werden, wenn deutlich werden soll, inwiefern sich ein heteronomes Subjektverständnis vom autonomen Subjekt absetzen kann.

Um die Einheit des Daseins innerhalb von Heideggers Fundamentalontologie offen zu legen, komme ich zunächst auf die Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit zu sprechen. Mit Eigentlichkeit ist die Möglichkeit des Daseins benannt, seine Existenz selbst zu wählen; Uneigentlichkeit bezeichnet die Existenz gemäß sozial vorherrschender Konventionen. Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit sind die beiden Seinsmodi des Daseins:

„Die beiden Seinsmodi der *Eigentlichkeit* und *Uneigentlichkeit* [...] gründen darin, dass Dasein überhaupt durch Jemeinigkeit¹⁷ bestimmt ist. Die Uneigentlichkeit des Daseins bedeutet aber nicht etwa ein ‚weniger‘ Sein oder einen ‚niedrigeren‘ Seinsgrad. Die Uneigentlichkeit kann vielmehr das Dasein nach seiner vollsten Konkretion bestimmen in seiner Geschäftigkeit, Angeregtheit, Interessiertheit, Genussfähigkeit.“ (SZ: 42f.)

Mit dieser Argumentation dreht Heidegger eine traditionelle Bewegung der Philosophie um: Die Uneigentlichkeit genießt innerhalb der fundamentalontologischen Analyse einen Primat, weil das Dasein zunächst wesentlich *nicht* es selbst ist. „Uneigentlichkeit“ ist aber nicht bloß der Name für einen negativen Modus des Verfallens, von dem sich das Dasein zu befreien hat, sondern die alltägliche und durchschnittliche Existenzweise, die dem Dasein gemäß gesellschaftlicher Normen vorgegeben ist. Im Zuge einer Transformation begreift das Dasein dann, dass die Möglichkeiten seiner Existenz nicht auf die herrschenden sozialen Konventionen

17 Jemeinigkeit bedeutet, dass das Dasein immer Dasein *von jemandem* ist, ohne dass es ihm gehört.

beschränkt sind; dem Dasein steht es immer frei, seine Möglichkeiten offen zu halten, d.h. nicht als unüberschreitbare Notwendigkeiten zu interpretieren. Die Möglichkeit einer solchen Freiheit versucht Heidegger über das Phänomen des Gewissens zu begründen. Das Gewissen ruft das Dasein aus der uneigentlichen Existenz zurück und erinnert daran, dass das Dasein nicht so handeln muss, wie es ihm gesellschaftlich vorgegeben ist. Die Wendung der Eigentlichkeit aus der Uneigentlichkeit ist ein wesentliches Unternehmen von *Sein und Zeit*, weil die Frage nach dem „richtigen“ Selbstverständnis des Daseins der phänomenologische Ausgangspunkt ist, um die Zeit als Sinn von Sein zu erschließen.

2.3.1 Die Einheit der Sorgestruktur und die Temporalität des Daseins

Heideggers Ausführungen zur Differenz zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit lenken die Daseinsanalyse zur Frage nach der einheitlichen Struktur des Daseins. Die Einheit des Daseins soll in *Sein und Zeit* durch die Sorgestruktur gewährleistet werden. Die argumentative Begründung ist wiederum an die Aufdeckung der temporalen Struktur der Sorge gebunden, die im zweiten Abschnitt des Buches behandelt wird. Diese beiden entscheidenden Schritte der Daseinsanalyse sollen nun ein wenig ausführlicher beleuchtet werden. Ich möchte zeigen, dass Heidegger durch das Beharren auf der Einheitlichkeit des Daseins einer entscheidenden Bewegung der Subjektphilosophie verhaftet bleibt. Zwar gelingt es, den wesentlich temporalen Charakter der Konstitution von Subjektivität herauszuarbeiten; das wesentlich *alteritäre* Moment heteronomer Subjektivität bleibt jedoch innerhalb der Daseinsanalyse noch verschüttet. Diese Ambivalenz gilt es im Folgenden genauer zu erörtern.

In einem *ersten* Schritt expliziert Heidegger die wesentlichen Komponenten der Sorgestruktur.¹⁸ Die Strukturganzheit des Daseins umfasst die drei Komponenten der Existenz, Faktizität und Verfallenheit. Die entscheidende Frage zielt auf die Struktur ab, welche alle drei Komponenten zu einer Einheit ordnet. Parallel dazu

18 Ricœur betrachtet die Sorge als zentrales Moment der Begründung einer Anthropologie: „Die *Sorge* erscheint somit als die Grundlage der philosophischen Anthropologie von *Sein und Zeit*, bevor die Ontologie durch den Begriff der Zeitlichkeit über alle Anthropologie hinausgeführt wird.“ (SA: 374) Die Zeitlichkeit ist der Ort, an dem die Anthropologie unterbrochen wird und das Potenzial für eine Neubestimmung des Subjektbegriffs aufgezeigt werden kann. Matthias Wunsch (2010) hat darüber hinausgehend in Heideggers Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik* aus dem Wintersemester 1929/30 traditionelle anthropologische Argumentationslinien nachzuweisen versucht, die vor allem die Unterscheidung zwischen Mensch und Tier betreffen.

muss gezeigt werden, wie das Dasein aus seiner Verfallenheit heraus den Modus eigentlicher Existenz erreichen kann. Das erste Phänomen, das die Möglichkeit der Wendung von Eigentlichkeit aus Uneigentlichkeit anzeigt, ist die Angst. Die Angst gewährleistet, dass die Möglichkeiten des Daseins *nicht* in Notwendigkeiten umschlagen *müssen*: „Allein in der Angst liegt die Möglichkeit eines ausgezeichneten Erschließens, weil sie vereinzelt. Diese *Vereinzelung* holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.“ (SZ: 190f.; Hervorhebung von mir) Im Gegensatz zur Furcht richtet sich die Angst nicht auf ein Objekt in der Welt; das Dasein ängstigt sich vielmehr, weil es in der Welt existiert und die seinem Zugriff entzogene Welt ihm unheimlich ist. Zugleich hat die Angst einen positiven Effekt: Sie hält das Dasein in der Offenheit seiner (zukünftigen) Möglichkeiten. Indem sich das Dasein in und vor der Welt ängstigt, wird es mit seinen Handlungsoptionen konfrontiert. Die Angst bricht den uneigentlichen Modus des Verfallens auf: Jemand, der sich ängstigt, kann nicht mehr bloß verfallen sein. Das Dasein wird zur Ergreifung der Möglichkeiten seiner Existenz „gezwungen“. Es erfährt, dass es vereinzelt ist und damit *nicht nur* unter Anderen existiert. Die Angst ist zugleich ein Gefühl, dem das Dasein ausgesetzt ist und somit ein Passivitätsmoment. Das Dasein entscheidet sich nicht dafür sich zu ängstigen. Solange es in der Welt ist und hiermit existiert, ängstigt es sich auch. Der Umschlagsmoment zwischen Uneigentlichkeit und Eigentlichkeit bzw. zwischen Passivität und Aktivität wird somit zunächst am Phänomen der Angst sichtbar.

Die Suche nach der Einheitlichkeit der Sorge droht an dieser Stelle der Daseinsanalyse jedoch in eine Aporie zu münden. Weil sich das Dasein immer auf seine zukünftigen Möglichkeiten hin entwirft und aus diesem Grund niemals ein abgeschlossenes Ganzes ist, kann es (scheinbar) keine einheitliche Struktur haben. Zugleich fordert die Daseinsanalyse allerdings das Ganze des Daseins zu denken, weil ansonsten der phänomenologische Schritt vom Dasein zum Sein nicht vollzogen werden kann. Es muss aufgewiesen werden, durch welche Bewegung die einzelnen Momente des Daseins, die Teile der Sorgestruktur sind, zusammengehalten werden. Eine Lösung dieses Problems findet Heidegger in der Temporalität, welche die un-abgeschlossene Einheit des Daseins gewährleisten soll.

In einem *zweiten* Schritt wird folglich die temporale Struktur als Sinn der Sorge freigelegt. Die Explikation der Sorge wird wiederholt, indem an all diejenigen Phänomenen, die im ersten Abschnitt von *Sein und Zeit* als Strukturmomente der Sorge ausgewiesen wurden, die Dimension der Temporalität aufgespürt wird. Heidegger beginnt dieses Unternehmen in dem Kapitel über das „Sein zum Tode“. Die Rede vom „Vorlaufen in den Tod“ besagt in diesem Kontext, dass das Dasein dem Tod immer schon unterworfen ist. Der bekannte Spruch Epikurs „Der Tod geht uns nichts an“ ist vor diesem Hintergrund zugleich richtig und falsch. Er ist richtig, weil der Tod dem Dasein entzogen ist: Wenn der Tod da ist, dann ist das Dasein nicht

mehr da; wenn das Dasein ist, so ist der Tod (noch) nicht. Der Spruch Epikurs ist jedoch zugleich falsch, weil sich der Tod im Moment des Entzugs stets auch auf das Dasein bezieht: „Das Zu-Ende-sein besagt existenzial: Sein zum Ende. Das äußerste Noch-nicht hat den Charakter von etwas, *wozu* das Dasein *sich verhält*.“ (SZ: 250) Der Tod reicht dem Dasein ein Verständnis seiner Sterblichkeit und begrenzt es, indem er es als endlich und somit temporal einsetzt. Der Tod ist die Möglichkeit der Zukunft und damit der dreidimensionalen Zeit von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft: „Der Tod als Ende des Daseins ist die eigenste, unbezügliche, gewisse und als solche unbestimmte, unüberholbare Möglichkeit des Daseins.“ (SZ: 258f.; im Original kursiv) Der Tod ist ein Entzugsmoment des Daseins, das zugleich Bezugsmoment ist. Das Phänomen des Todes entzieht sich dem Dasein unendlich und zugleich kommt dem Tod ein konstituierendes Moment zu: Der Tod lässt das Dasein als zeitlich begrenztes erscheinen und bedingt, dass sich das Dasein als zeitliches und endliches *versteht*.

Indem das Dasein der Möglichkeit ausgesetzt ist, sich auf die Unmöglichkeit (des Todes) zu beziehen, vermag es sich nach Heidegger erst als Einheit zu begreifen. Das Dasein existiert eigentlich, wenn es versteht, dass die Möglichkeit seiner Existenz konstitutiv an dessen Unmöglichkeit gebunden ist. Der Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit fasst alle dem Dasein offenstehenden Möglichkeiten seiner Existenz zusammen – aus diesem Grunde garantiert er die Ganzheit der Sorgestruktur: „Weil das Vorlaufen in die unüberholbare Möglichkeit alle ihr vorgelegerten Möglichkeiten mit erschließt, liegt in ihm die Möglichkeit eines existenziellen Vorwegnehmens des *ganzen* Daseins, das heißt die Möglichkeit, als *ganzes Seinkönnen* zu existieren.“ (SZ: 264) Der Tod umschließt die drei Strukturmomente der Sorge – Existenz, Faktizität und Verfallenheit – und setzt das Dasein zugleich als existierendes, faktisches und verfallenes ein.¹⁹ Damit ist es Heidegger gelungen, die wesentlich temporale Dimension des Daseins aufzudecken. Mit der Freilegung des Todes als temporalem Konstitutionsmoment ist nachgewiesen, dass das Dasein nicht wie anderes Seiendes in der Gegenwart vorhanden ist, sondern immer schon in den Zeitraum zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt ist.²⁰ Zeitlichkeit²¹ ist die Bedingung der Möglichkeit der Existenz des Daseins.²² Vergangenheit,

19 Vgl. SZ: 252: „Existenz, Faktizität, Verfallen charakterisieren das Sein zum Ende und sind demnach konstitutiv für den existenzialen Begriff des Todes. *Das Sterben gründet hinsichtlich seiner ontologischen Möglichkeit in der Sorge.*“

20 Vgl. auch SZ: 234: „Der ursprüngliche ontologische Grund der Existenzialität des Daseins aber ist die *Zeitlichkeit*.“

21 In *Die Grundprobleme der Phänomenologie* schreibt Heidegger zum Unterschied zwischen Temporalität und Zeitlichkeit innerhalb der Daseinsanalyse: „Der Terminus ‚Temporalität‘ deckt sich nicht mit dem von Zeitlichkeit, obwohl er nur dessen Übersetzung ist. Er meint die Zeitlichkeit, sofern sie selbst zum Thema gemacht ist als Bedingung der

Gegenwart und Zukunft bezeichnen drei „*Ekstasen* der Zeitlichkeit“ (SZ: 329). Die Existenzweise des Daseins liegt somit in seiner Exponiertheit als zeitliches. Die Zeitlichkeit ist das entscheidende Phänomen und der (Nicht-)Ort, an dem die Daseinsanalyse in eine Analyse des Seins überführt werden soll, weil das Dasein über Zeitlichkeit in keiner Weise verfügen kann. In Hinblick auf die Daseinsanalyse hat sich an dieser Stelle ergeben, dass die Konstitution des Daseins durch die Zeitlichkeit und die Existenz als „Wesen“ des Daseins dessen Vorhandensein in der Welt vorausgehen. Das Dasein kann sich niemals vollständig verwirklichen; es verdichtet sich niemals zu einem gegenwärtig Seienden, sondern wird im Prozess dieser Verwirklichung immer aufgrund seiner temporalen Struktur „zurückgehalten“. Die temporale Dimension verhindert, dass das Dasein über seine Bezüge verfügt und sich selbst transparent wird.

Durch die Explikation von Tod und Zeitlichkeit ist nicht nur die Einheit der Sorgestruktur gewonnen, um die es Heidegger primär geht, sondern vor allem eine wesentliche Bewegung heteronomer Subjektivität zur Sprache gebracht worden: Nur weil das Subjekt durch etwas begrenzt ist, das es in seiner Selbstbezüglichkeit und seinem Bei-sich-selbst-sein bedroht, ist es überhaupt Subjekt. Freiheit als Autonomie und das sich selbst durchsichtige Subjekt sind in diesem Akt stets schon abgesetzt. Heidegger geht hier aber noch nicht weit genug, weil er diejenigen Momente, die Autonomie und Selbsttransparenz durchkreuzen, noch nicht als *Entzugsmomente* denkt. *Sein und Zeit* bleibt seinem Vorhaben treu, alle Konstitutionsmomente – und das gilt für das In-der-Welt-sein und das Mitsein genauso wie für den Tod und die Zeit – als die Einheit der Sorgestruktur begründende Momente *des Daseins* zu begreifen: „Zeit ist ursprünglich als Zeitigung der Zeitlichkeit, als welche sie die Konstitution der Sorgestruktur ermöglicht.“ (SZ: 331) Aus diesem Grund sind die Konstitutionsmomente noch keine Entzugsmomente: Ihre Explikation ist an das Dasein gebunden. Heidegger vermag noch nicht die Ausgesetztheit des Daseins zu denken. Im Insistieren auf einer Einheit, die zwar nicht gegeben, aber das Ziel der philosophischen Arbeit sein soll, liegt die entscheidende Diskrepanz zwischen Heideggers Daseinsanalyse und den dekonstruktiven und hermeneutischen Ansätzen, die an Heidegger anknüpfen. Die Daseinsanalyse kann einen maßgebli-

Möglichkeit des Seinsverständnisses und der Ontologie als solcher. Der Terminus ‚Temporalität‘ soll anzeigen, dass die Zeitlichkeit in der existenzialen Analytik den Horizont darstellt, von woher wir Sein verstehen.“ (GP: 324) Weil dieser Unterschied allerdings von den anderen in dieser Arbeit zu Wort kommenden Autoren nicht beibehalten wird, verharre ich nicht bei dieser terminologischen Unterscheidung. In der Regel verwende ich aber das Wort „Temporalität“.

- 22 Ernst Tugendhat (1979: 214) irrt daher, wenn er schreibt, dass bei Heidegger „Wirklichkeit und Möglichkeit irgendwie zusammenfallen oder die Möglichkeit an die Stelle der Wirklichkeit tritt“. Vielmehr ist die Möglichkeit eine Bedingung von Wirklichkeit.

chen Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis noch nicht beschreiten, weil sie die alteritäre Dimension von Subjektivität noch nicht berücksichtigt.

Die Spannungen innerhalb der Daseinsanalyse sollen nun noch ein wenig schärfer gestellt werden. Neben Heideggers Bestehen auf der Einheit der Sorgestruktur beruht ein wesentliches Problem von *Sein und Zeit* in der These von der Vereinzelung des Daseins. Die Phänomene der Angst und des Todes als wesentlicher Begründungsmomente der Eigentlichkeit und somit der Freiheit verweisen auf den vereinzelnden Charakter des Daseins. Im Ängstigen und Sterben ist das Dasein nämlich auf sich selbst zurückgeworfen. Dieser Gedanke lässt sich vor allem an der Rolle des Todes illustrieren. Der Tod dient innerhalb der Daseinsanalyse nicht nur dem Aufweis der dreidimensionalen Temporalität, sondern auch der Begründung des Daseins als vereinzelt. Niemand kann dem Dasein bei seinem eigenen Tod zur Seite stehen, das Dasein kommt nicht umhin, das Sterben selbst zu übernehmen. Werner Hamacher vergleicht das Vorlaufen in den Tod als Möglichkeit der Unmöglichkeit mit der Struktur des Kategorischen Imperativs als Begründungsfigur autonomer Subjektivität und stellt die These auf, „Heideggers Entwurf eines ‚eigentlichen Seins zum Tode‘ sei eine ingeniöse Transformation von Kants Theorie der praktischen Vernunft“ (Hamacher 1998b: 69; Anm. 19). Der Kritik Hamachers lässt sich auch diejenige Emmanuel Levinas' zur Seite stellen, der den Tod in *Sein und Zeit* als die Beziehung zum Anderen negierend begreift: „Bei Heidegger [besteht] das grundlegende Verhältnis zum Sein nicht in der Beziehung zum *Anderen*, sondern in der zum Tod, wo alles Nicht-Authentische in der Beziehung zum *Anderen* aufgegeben wird, da man alleine stirbt.“ (EU: 44) Levinas' grundlegende Kritik, die ich in Kapitel 4.1.1 ausführlich entfalten werde, beruht in dem Vorwurf, dass Heidegger die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen durch die ontologische Analyse, die in dem Sein zum Tode kulminiert, verdeckt. Sowohl Hamacher als auch Levinas argumentieren, dass die Daseinsanalyse an dieser Stelle im Horizont der Theorie autonomer Subjektivität verbleibt, weil die „Aneignung“²³ der Strukturmomente durch das Dasein die Analyse leitet. Ein heteronomes Subjektverständnis muss demgegenüber den alteritären Zug der Konstitution von Subjektivität gegenüber Einheit und Vereinzelung herausstreichen. Es muss plausibilisieren, wie sich Einheit und Vereinzelung als Effekte einer solchen Ausgesetztheit gegenüber

23 Dieses Moment der Aneignung weist Hamacher vor allem bezüglich des Phänomens des Verstehens auf: „Die Unmöglichkeit des Verstehens – das Daseins – bleibt für ihn zur Domäne des Verstehens ‚gehörig‘, bleibt die verstandene, die gekonnte Unmöglichkeit und also ein Existenzial der Aneignung. Was er selbst in seiner Beschreibung des ‚Phänomens‘ Sein-zum-Ende angedeutet hat, wird, so könnte man sagen, von ihm selbst nicht mehr verstanden, weil es verstanden nur noch innerhalb der Parameter des Verstehens *selbst* wird.“ (Hamacher 1998a: 40)

dem Fremden, Anderen und Heteronomen denken lassen, die sich nie aneignen lässt.

2.3.2 Uneigentliche und eigentliche Modi des Daseins: Man und Gewissen

Bei der im Folgenden zu untersuchenden Begründung von Handlungsfähigkeit soll sich nachdrücklich zeigen, dass Heidegger das grundlegend alteritäre Moment von Subjektivität innerhalb der Daseinsanalyse erkennt. Damit ist zugleich derjenige Ort in *Sein und Zeit* umrissen, an dem das Dasein mit der Idee der Autonomie am stärksten verwoben ist. Um dieses Argument zu entwickeln, möchte ich zunächst auf den bisher noch nicht thematisierten uneigentlichen Modus des Mitseins, das Man, zu sprechen kommen. Heideggers These ist, dass die Verfallenheit an das Man die Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit ist. In diesem Sinne geht das Ausgeliefertsein des Daseins an das Man – und damit die Tatsache, nicht es selbst zu sein – dem Selbstsein voraus. Das „eigentliche“ Selbstsein wird durch den Ruf des Gewissens begründet. Meine Wette ist, dass Heidegger in der Herleitung von Eigentlichkeit aus Uneigentlichkeit nicht konsequent genug verfährt, weil er mit dem Gewissen eine Instanz als Begründungsmoment von Eigentlichkeit einführt, die nicht mehr der Uneigentlichkeit, sondern dem *Innen* des Daseins entstammt. Das Gewissen blockiert aus diesem Grund den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis.

Die Eigentlichkeit der Existenz, in der das Dasein sein Leben selbst wählt, wird im Ausgang der uneigentlichen Momente gewonnen, in denen das Dasein nicht es selbst ist. Heidegger widmet sich dem Man und der Uneigentlichkeit als alltäglichem und „normalem“ Existenzmodus des Daseins, indem er die Differenzierung zwischen Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit innerhalb der Erschließung des Mitseins wiederholt. Im Modus der Uneigentlichkeit hat das Dasein sein Sein nicht selbst gewählt. Seine Existenz wird ihm vielmehr von der anonymen Masse, dem Man, vorgegeben:

„In dieser zum Mitsein gehörigen Abständigkeit liegt aber: das Dasein steht als alltägliches Miteinandersein in der *Botmäßigkeit* der Anderen. Nicht es selbst *ist*, die Anderen haben ihm das Sein abgenommen. [...] Die ‚Anderen‘, die man so nennt, um die eigene wesenhafte Zugehörigkeit zu ihnen zu verdecken, sind die, die im alltäglichen Miteinandersein zunächst und zumeist ‚*da sind*‘. Das Wer ist nicht dieser und nicht jener, nicht man selbst und nicht einige und nicht die Summe Aller. Das ‚Wer‘ ist das Neutrum, *das Man*.“ (SZ: 126)

Das Dasein ist – phänomenal betrachtet – zunächst nicht es selbst, sondern das Man. Das bedeutet, dass dem Dasein *keine ursprüngliche* Handlungsfähigkeit zu-

kommt. Das Dasein ist nicht autonom, sondern heteronom: *Es ist die Anderen*. Der Unterwerfung unter das Man kommt jedoch auch eine ermächtigende Komponente zu: Diese ermöglicht dem Dasein sich als Selbst zu begreifen. Das Man als Mitwelt ist ein konstitutives Moment des Daseins: Ohne ein Ausgeliefertsein an das Fremde ist das Dasein nicht handlungsfähig. Das Dasein hat die Möglichkeit, „eigentlich“ zu existieren, indem es nicht bloß auf das Man „hört“. Der Anonymität der Masse kann sich das Dasein nicht entziehen, jedoch kann es sich immer auch über das Man hinausgehend begreifen. Hier erweitert Heidegger seine ontologische Analyse um einen *normativen* Aspekt: Wer sein Leben nur gemäß der vom Man vorgegebenen Maßstäbe führt, verfällt in eine „Unselbständigkeit“ (SZ: 128); er ist nicht in der Lage, seine Lebensform zu reflektieren. Das heißt zwar nicht, dass sich das Dasein vollständig von den Affizierungen des Man losreißen kann und soll – die Seinsweise des Daseins als In-der-Welt-sein lässt eine solche Option nicht zu –, umfasst aber die Aufforderung zur Reflexion des eigenen Handelns in Hinblick auf das Man. Im Modus der Uneigentlichkeit verbleibt das Dasein nur, wenn die durch das Man gesetzten Normen *völlig* unproblematisiert bleiben. Wie ist diese ambivalente Situation des Daseins genau zu verstehen? Und wie ist es möglich, in deren Ausgang ein Verständnis von Handlungsfähigkeit zu entfalten?

Heideggers Argumentationsstrategie ist, den eigentlichen Existenzmodus des Daseins – in anderen Worten: die Handlungsfähigkeit des Subjekts – im Ausgang von der uneigentlichen Existenz, dem Heteronomen, zu bestimmen. Es muss daher gezeigt werden, dass das Dasein das Man als uneigentlichen Seinsmodus nicht einfach ignorieren kann, sondern sich gerade durch eine Überschreitung des Man als eigentliches, handlungsfähiges Dasein konstituiert. Die Affizierung des Man wird nicht negiert, sondern durch eine besondere Wahl, die das Dasein selbst vollzieht, in den Modus der Eigentlichkeit transformiert. Die Überschreitung des Man veranschaulicht Heidegger am „Man-selbst“, einem phänomenalen Zustand, in dem das Dasein (noch) nicht es selbst ist:

„Das Sichzurückholen aus dem Man, das heißt die existenzielle Modifikation des Man-selbst zum *eigentlichen* Selbstsein muss sich als *Nachholen einer Wahl* vollziehen. Nachholen der Wahl bedeutet aber *Wählen dieser Wahl*, Sichentscheiden für ein Seinkönnen aus dem eigenen Selbst. Im Wählen der Wahl *ermöglicht* sich das Dasein allererst sein eigentliches Seinkönnen.“ (SZ: 268)

In diesem Zitat ist zunächst der wichtige Ausdruck des *Wählens einer Wahl* zu klären. Die Wahl entstammt nicht dem Man, sondern wird vom Selbst gewählt. Das Wählen der Wahl ist jedoch kein willentlicher Vollzug; das Dasein wählt *nicht bewusst*. Zugleich ist es befähigt, die Wahl nachzuholen oder aber den Vollzug der Wahl nicht zu ergreifen. Es ist das Nachholen als *Wiederholung der Wahl*, welches die Handlungsfähigkeit des Daseins konstituiert. Der Wahl kommt durch das

„Nachholen“ ein paradoxer Charakter zu: Die Wahl ist *unmöglich*, weil das Dasein ja immer schon im Modus der Uneigentlichkeit existiert. Das Wählen läuft stets zu spät ab, es verwählt sich; das Dasein vermag nur etwas zu wählen, was es schon ist. Dennoch ist der Vollzug der Wahl *notwendig*, damit sich das Dasein als handlungsfähig verstehen kann.

Das verbindende Element zwischen Wahl und Eigentlichkeit ist der Ruf. Der Ruf, mit dem das Dasein sich selbst ruft und durch den es sich in die Möglichkeit versetzt, nicht völlig dem Man unterworfen zu sein, ist der Ruf des Gewissens. Das Paradox des Rufes liegt darin, dass sich das Dasein zwar selbst ruft, es aber *nicht das Selbst ist*, das willentlich, bewusst und aktiv ruft. Es ist nicht der Freiheit des Daseins überlassen, zu rufen oder nicht zu rufen.²⁴ Erst *durch den Ruf* ist das dem Man unterworfene Dasein handlungsfähig: „Der Ruf, als welchen wir das Gewissen kennzeichnen, ist Anruf des *Man-selbst in seinem Selbst*; als dieser Anruf der Aufruf des Selbst zu seinem Selbstseinkönnen und damit ein Vorrufen des Daseins in seine Möglichkeiten.“ (SZ: 274; Hervorhebungen von mir) Das Nachholen der Wahl ist somit zugleich ein Vorrufen. Es offenbart sich hier, inwiefern das Man von einer Differenz durchzogen ist: Das Man ist immer schon Man-selbst. Der Doppelcharakter des Man-selbst illustriert, dass das Dasein von etwas gerufen wird, das ihm *fremd* ist. Hierin beruht der dezentralisierte Gehalt des Daseins, den Heidegger auch innerhalb der Explikation von Handlungsfähigkeit zur Sprache bringt.

Der Ruf ist rein formal und „lärmlos“ (SZ: 271); er kommuniziert im Modus des Schweigens, übermittelt keine Botschaft, sondern unterbricht lediglich den Lärm des Man. Die Sprache als soziale Konvention wird durch das Schweigen ausgesetzt. Der Ruf des Gewissens lässt das Man im Man-selbst verstummen und aktiviert zugleich das Selbst. Das Dasein wird an die Möglichkeit erinnert, dem Man nicht völlig ausgeliefert zu sein. Im Dasein blitzt die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit auf. Der Ruf löst das Dasein vom Man ab: „Dieses Hinhören muss gebrochen, das heißt es muss ihm vom Dasein selbst die Möglichkeit eines Hörens gegeben werden, das jenes unterbricht.“ (SZ: 271) Das Dasein wird aus dem Zustand der uneigentlichen Existenz geweckt und daran erinnert, dass es auch handlungsfähig ist. Weil die Wahl immer einen transformativen Akt, eine besondere Konstitutionsleistung des Daseins umfasst, ist die Eigentlichkeit als Modus der Existenz jedoch

24 Figal (2000: 252-257) verkennet diesen paradoxen Status, wenn er kritisiert, dass Heidegger nicht ausführt, wie der Vollzug dieser Wahl genau zu verstehen ist, und dass dieser Prozess innerhalb der Konzeption des Daseins nicht verständlich ist. Auch der Einwand von Tugendhat (1979: 233), der von der „Gefahr“ spricht, „ein zweites Subjekt innerhalb der Person zu hypostasieren“, welches das Selbst wählt, geht ins Leere. Das Man-selbst ist kein „zweites“ Subjekt, sondern vielmehr ein passives Nicht-Subjekt, das die Möglichkeit des aktiven, handlungsfähigen Subjekts erst bedingt.

ein Zustand des Daseins, der Seltenheitscharakter besitzt.²⁵ Das Dasein muss immer wieder vom Gewissen angerufen werden, es muss stets aufs Neue aus seiner Verfallenheit in soziale Konventionen geweckt werden.

Aus dem ontologischen Konstitutionsprozess der Handlungsfähigkeit des Daseins lassen sich keine konkreten normativen Handlungsanweisungen ziehen. Das Gewissen verleiht dem Dasein das Vermögen zu handeln, es füllt diese Fähigkeit aber nicht inhaltlich aus. Es ist keine Stimme im Inneren des Subjekts, die dem Dasein befiehlt, etwas Bestimmtes zu tun oder zu unterlassen. Heidegger möchte den Begriff des Gewissens nicht im traditionellen Sinne, als Konsequenz einer Verschuldung, interpretieren. Das Gewissen reagiert nicht auf eine konkret begangene Schuld; es versetzt das Dasein in einen Zustand, in dem es sich etwas zuschulden kommen lassen kann. Der ethischen Schuld wird folglich eine formale Schuld entgegengestellt: „Zu diesem Zwecke muss die Idee von ‚schuldig‘ soweit *formalisiert* werden, dass die auf das besorgende Mitsein mit Anderen bezogenen vulgären Schuldphänomene *ausfallen*.“ (SZ: 283) Nur weil sich das Dasein immer schon im Zustand der Möglichkeit von Schuld befindet, kann es in der Welt eine konkrete Verschuldung begehen. Das Dasein ist somit stets auf die Schuld hin geöffnet: Es ist befähigt, sich etwas zuschulden kommen zu lassen.

Die hier kurz skizzierte Rahmung des Phänomens der Schuld hat weitreichende Konsequenzen in Bezug auf die gründende Funktion des Daseins. Schuld wird bei Heidegger nämlich terminologisch als „*Grundsein einer Nichtigkeit*“ (SZ: 283) bestimmt. Der paradoxe Gehalt des Grundes liegt nun darin, dass er als gründendes Moment *nichts Bestimmtes* gründet. Das Dasein ist immer schon gegründet, der Grund selbst ist jedoch ein radikal unbestimmter und damit ein stets aufgeschobener, in sich poröser Grund. Das Dasein ist einer Bestimmung verfallen *und* es ist zugleich radikal unbestimmt. Es ist dem Lärm des Man verfallen *und* es ist befähigt mit dieser Verfallenheit zu brechen. Gelingt es Heidegger mit dieser ambivalenten Charakterisierung des Daseins dem Dunstkreis des autonomen Subjekts vollständig zu entfliehen?

25 Carl Friedrich Gethmann (1988: 155) bezeichnet den Modus der Eigentlichkeit als „Sonderzustand“ und denjenigen der Uneigentlichkeit als „Normalzustand“. Das ist aber nur dann vertretbar, wenn mit dem ersten Ausdruck der Seltenheitscharakter dieses Zustands und keine Loslösung vom Modus der Uneigentlichkeit gemeint ist. Heidegger wehrt sich dagegen, Eigentlichkeit mit einem „Ausnahmezustand“ gleichzusetzen: „Das *eigentliche Selbstsein* beruht nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand des Subjekts, sondern *ist eine existenzielle Modifikation des Man als eines wesenhaften Existenzials*.“ (SZ: 130)

2.3.3 Das Problem der Eigentlichkeit

Es sollte sich herauskristallisiert haben, dass sich Heideggers Begründung von Handlungsfähigkeit ausgehend von der Unterwerfung unter das Man von dem traditionellen, normativen Verständnis des Gewissens lossagt. Ich möchte jedoch argumentieren, dass diese Lösung von der subjektphilosophischen Tradition noch nicht entschieden genug ist. Am Gewissensbegriff wird erneut sichtbar, inwiefern der Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis innerhalb der Daseinsanalyse blockiert wird. Die Begründung von Handlungsfähigkeit, der ich mich nun zuwenden werde, fußt wesentlich darauf, dass Gewissen und Schuld nicht mehr an das Mitsein gebunden und somit auch nicht mehr von einem heteronomen Impuls durchzogen sind.²⁶ Das Dasein modifiziert sich zwar *ausgehend* vom Zustand der Uneigentlichkeit in denjenigen der Eigentlichkeit; es *wendet* sich in diesem Prozess aber zugleich vom Mitsein *ab*. So schreibt Hamacher: „Es ist diese Analogie [von Dasein und Mitdasein], die es Heidegger erlaubt, Dasein zwar als Mitsein konstituiert zu denken, aber nicht als durch *anderes* – und das heißt: anderes auch denn Mitdasein – mitkonstituiert. Es wird frei *für* anderes, indem es frei *von* ihm wird.“ (Hamacher 1998a: 41; Anm. 64) Handlungsfähigkeit ist davon abhängig, dass sich das Dasein von denjenigen distanziert, unter denen es existiert.²⁷ Diese Distanzierung ist durch das Gewissen als Begründungsmoment des Daseins instanziiert. Zugleich bedeutet dies, dass die Konstitution von Handlungsfähigkeit im Ausgang von Heteronomie, die ja gerade ein Grundanliegen von *Sein und Zeit* darstellt, an dieser Stelle nicht in aller Konsequenz gedacht werden kann. Das Gewissen wird noch nicht als konstitutives Außen, d.h. als Entzugsmoment begriffen, weil es in eine *Differenz des Daseins mit sich selbst*, aber nicht in eine *Differenz zum Dasein* gesetzt wird.

Heidegger gelingt es mit der Begründung von Eigentlichkeit, d.h. Handlungsfähigkeit, ausgehend von der in sich differenten Struktur des Man-selbst zwar, die heteronome *Struktur* des Daseins zu denken; diese wird jedoch noch als Moment *des Daseins* bestimmt. Der Ruf des Gewissens ist monologisch, indem er das Da-

26 Auch für Figal (2000: 247) ist das „ursprüngliche Schuldigsein [...] denkbar ohne eine Berücksichtigung der existenzialen Bestimmungen des Mitseins und Mitdaseins“.

27 Gethmann (1988: 165-169) kritisiert in diesem Zusammenhang, dass die Erfahrung der Freiheit nicht an die Beziehung der Intersubjektivität gebunden ist und darum das Problem der Anerkennung nicht thematisiert werden kann. Peter Kemp (1996: 53) merkt darüber hinausgehend an, dass der Andere für das Dasein keine Bedeutung besitzt und gar nicht *als Anderer* erfahrbar wird. Letzteres ist eine Kritik, an die auch Levinas anschließt.

sein vereinzelt.²⁸ Er ist dem Dasein zwar fremd, weil sich selbiges nicht willentlich ruft; der Ruf ist aber noch nicht der Ruf des *Anderen*. Heidegger untersucht zwar die Frage, inwiefern sich das Dasein ausgehend von und im Bruch mit dem Mitsein konstituiert; er analysiert allerdings nicht, inwiefern dieser Konstitutionsprozess durch die Ausgesetztheit des Daseins gegenüber dem Mitsein immer wieder suspendiert *und* neu konfiguriert wird. So hat Hamacher recht, wenn er schreibt: „Es kommt darauf an, die Beziehung zum anderen nicht nur als konstitutive, sondern *auch* als dekonstitutive zu denken.“ (Hamacher 1998a: 41; Anm. 64) Heteronome Subjektivität kann an dieser Stelle noch nicht in aller Entschiedenheit expliziert werden, weil das Dasein „seine“ Freiheit zwar im Ausgang, aber *nicht* in der *Aussetzung* gegenüber Anderen erlangt. Die gründenden und entgründenden Momente sind *Teil der Einheitsstruktur* des Daseins. Angesichts dessen kann ihre entgründende, immer schon verunmöglichende und absetzende Dimension, welche die Rückseite der Gründung ist, noch nicht im Sinne eines Entzugsmoments gedacht werden. Das Gewissen als Bewahrerin von Selbstheit und Einheit und somit als Begründungsfigur der Freiheit blockiert den Versuch, Handlungsfähigkeit im Zuge der Ausgesetztheit des Subjekts philosophisch darzulegen.²⁹

Anhand der Begründungsfigur des Gewissens offenbart sich erneut die ambivalente Form der Daseinsanalyse, die zwar bereits auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis unterwegs ist, jedoch nicht immer weit genug geht. Das Dasein hat seinen Grund zwar nicht selbst gesetzt, es *ist* aber dieser Grund: „Entschlossen übernimmt das Dasein eigentlich in seiner Existenz, dass es der nichtige

28 Die Funktion des Rufes in Hinblick auf die Vereinzelung des Daseins stellt auch Dominique Janicaud heraus: „The call (*Ruf*) for appropriation is accomplished in a decision that I must make *alone*: only in an ontological solitude (*nur in der Vereinzelung*) can I respond to this call.“ (Janicaud 1996: 52)

29 Eine Möglichkeit, Heideggers Argumentation an dieser Stelle zu korrigieren, liegt in der Interpretation des eigentlichen Modus des Mitseins im Sinne eines Gemeinsam-seins, das sich auch von jedem völkischen Antlitz abgrenzt, wie es Heidegger bereits in *Sein und Zeit* anklingen lässt und in den *Schwarzen Heften* voll zur Darstellung bringt. Einen solchen Versuch unternimmt Nancy in seinem Buch *Singular plural sein*. Nancy geht es um den Entwurf einer Konzeption des Mitseins, welche die Gleichursprünglichkeit von Mitsein, Sein und Dasein bedenkt. Nancys zentrale These lautet: „*Singular plurales Sein* heißt: Das Wesen des Seins ist, und ist nur, als Mit-Wesen.“ (Nancy 2004: 59) Dass Nancy noch nicht weit genug über Heidegger hinausgeht, weil er den Schritt vom Man zum (konkreten) Anderen nicht vollzieht, merkt Critchley (1999c) an. Für Denker (2011: 87) und Thomä (1990: 430f.) lässt sich die Fürsorge als eine eigentliche Form des Mitseins verstehen, die in *Sein und Zeit* angedeutet, aber kaum ausgeführt wird.

Grund seiner Nichtigkeit *ist*.“ (SZ: 306.)³⁰ Mit dem Verweis auf die Nichtigkeit des Daseins nimmt Heidegger bereits eine entscheidende Geste der Dekonstruktion vorweg: Durchkreuzung, Aufschiebung und eben Nichtung werden innerhalb einer dekonstruktiven Perspektivierung als konstitutive Momente von Subjektivität begriffen. Der Ertrag dieser Einsicht wird aber konterkariert, indem das verunmöglichende Moment erneut in die Struktur des Daseins eingeschrieben wird. Das Dasein ist *selbst* der Grund, an dem sich Aufschub, Durchkreuzung und Verunmöglichung vollziehen. Die Einheit der Sorgestruktur, der alle Strukturmomente der Daseinsanalyse unterworfen sind, verhindert es, die Alterität des Daseins zu denken. Die Kritik autonomer Subjektivität in *Sein und Zeit* versäumt eine hinreichende Problematisierung der Figur des Grundes und der Struktur von Einheitlichkeit. Heteronomie wird noch nicht *als Heteronomie* – und damit als dem Dasein *entzogen* – thematisiert. Weil Heidegger mit der Instanz des Gewissens ein Phänomen in die Daseinsanalyse einführt, das mit der Heteronomie *bricht*, kommt die Freiheit des Subjekts in einer entscheidenden Hinsicht von Innen.

2.4 ERSTE KONSEQUENZEN DER DASEINSANALYSE FÜR EIN HETERONOMES SUBJEKTVERSTÄNDNIS

Nachdem ich die wichtigsten Einsichten von *Sein und Zeit* zur Sprache gebracht und die Aporien der Daseinsanalyse aufgewiesen habe, kann nun eine erste vorsichtige Antwort auf die Frage nach einer Neubestimmung des Subjektbegriffs gegeben werden. Mit der Einführung der Konzeption des Daseins vollzieht sich eine Öffnung des traditionellen Subjektbegriffs. Geöffnet wird das Subjekt der Subjektphilosophie, indem es als in der Gegenwart präsent und über sich verfügendes aufgeschoben wird. Das Subjekt wird dezentralisiert – es ist nicht länger das Zentrum der philosophischen Analyse, sondern von ihm fremden Kräfteverhältnissen durchzogen und eingesetzt. Das impliziert die Temporalisierung des Subjekts: Subjektivität konstituiert sich im Spannungsverhältnis einer uneinholbaren Vergangenheit und einer stets zu kommenden, jedoch durch den Tod begrenzten Zukunft.

30 Pöggeler (1963: 60) rekonstruiert diese Figur wie folgt: Das Dasein muss „jener Grund sein, den es doch nicht selbst gelegt hat, als den es sich vielmehr immer schon vorgeben lassen muss“. Es lassen sich noch diverse Formulierungen aus *Sein und Zeit* anführen, die alle diese Figur zum Ausdruck bringen, etwa: „Das Dasein ist nicht insofern selbst der Grund seines Seins, als dieser aus eigenem Entwurf erst entspringt, wohl aber ist es als Selbstsein das *Sein* des Grundes. Dieser ist immer nur Grund eines Seienden, dessen Sein das Grundsein zu übernehmen hat.“ (SZ: 285)

Erinnert werden muss in diesem Zusammenhang daran, dass Heideggers Kritik am autonomen Subjekt an eine spezifische historische Situation gebunden ist. Walter Schulz (1984: 101) liegt richtig, wenn er schreibt, dass sich die Problematisierung des Subjektbegriffs *innerhalb* einer Epoche der Subjektphilosophie ereignet, in welcher das Subjekt als „seiendes Subjekt“ verstanden wird. Heidegger bricht daher nicht radikal mit der Subjektphilosophie, sondern denkt aus ihrem Horizont heraus die Möglichkeit einer Überschreitung.³¹ Die Rede von einem „neuen Anfang“ der Philosophie, die für Heidegger spätestens seit Mitte der 20er Jahre zentral ist, muss daher relativiert werden: Der Anfang hat immer schon begonnen und nur aus diesem Grund ist Subjektkritik möglich. Genauso verfehlt ist es jedoch zu behaupten, dass das Phänomen des Daseins bloß die Idee des autonomen Subjekts reproduziert;³² vielmehr konnten diejenigen Stellen herausgearbeitet werden, an welchen die Kritik des metaphysischen Subjekts noch nicht konsequent genug verfährt, auch wenn sie bereits den richtigen Weg einschlägt.

Die affirmativen Momente der heideggerschen Subjektkritik sollen in diesem Abschnitt nun an zwei anderen Orten weiterverfolgt werden. Zum einen werde ich auf Heideggers Begriff des Selbst zu sprechen kommen, der im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit* überraschenderweise in einem Kapitel eingeführt wird, das sich der Methodologie des Buches widmet. Am Selbst zeigt Heidegger auf, inwiefern innerhalb einer ontologischen Analyse die Beständigkeit des Daseins in der Zeit verhandelt werden kann. Zum anderen benennt Heidegger in dem zwei Jahre nach *Sein und Zeit* gehaltenen Vortrag *Vom Wesen des Grundes* das Dasein als „ontologische Interpretation des Subjekts“. Hier wird sichtbar, wie sich das Subjekt wieder in die Daseinsanalyse integrieren ließe. Beide Stellen zeigen, welches von Heidegger nicht ausgeschöpfte Potenzial die Daseinsanalyse in Hinblick auf eine Neubestimmung von Subjektivität bietet.

2.4.1 Selbst und Selbst-Ständigkeit

Im Gegensatz zum Subjektbegriff weist Heidegger dem Selbst innerhalb der Daseinsanalyse einen produktiven Ort zu. Mit „Selbst“ wird in der Philosophie üblicherweise die reflexive Dimension des Subjekts ausgedrückt, was sich auch in mei-

31 Im nächsten Abschnitt zeigt sich, wie die Destruktion genau diesen Gedanken entfaltet (vgl. Kap. 2.5.1). Für Foucault (vgl. Kap. 5.1.2) lässt sich eine solche Überschreitung der klassischen Subjektphilosophie auch bei Heideggers Zeitgenossen Freud, Levi-Strauss und Saussure verfolgen.

32 Diese Position vertritt Critchley (2008: 46), der schreibt: „Die autarchische [sic!] Struktur des authentischen Daseins ist ein existentielles Echo des kantischen Subjekts.“ (Critchley 2008: 46)

ner Auseinandersetzung mit Paul Ricœur (vgl. Kap. 7.3) und Charles Taylor (vgl. Kap. 8.3) erhellen wird. Ricœur fasst die Beziehung zwischen Dasein und Selbst in *Sein und Zeit* wie folgt zusammen: „Das Dasein verweist auf sich selbst. Das Dasein hat den Charakter des Selbst.“ (Ricœur 1968: 130) Das Selbst kann deshalb gerade nicht als eine Substanz verstanden werden, die in der Welt vorkommt und über unmittelbares Bewusstsein verfügt. Im Selbst ist das Ich immer schon verdoppelt: Es ist nicht mit sich identisch, weil es die Möglichkeit seines Selbstbezugs nur über einen Vollzug erreicht, der seine Identität aufschiebt. Die Frage nach dem „Sein des Selbst“ muss daher von derjenigen nach einem vorhandenen Ich unterschieden werden: „Die ontologische Frage nach dem Sein des Selbst muss herausgedreht werden aus der durch das vorherrschende Ich-sagen ständig nahegelegten Vorhabe eines beharrlich vorhandenen Selbstdinges.“ (SZ: 323) Mit diesem Zitat bringt Heidegger zum Ausdruck, dass die Möglichkeit des Ich-sagens, d.h. die Identifizierung des Selbst als ein sich selbst verstehendes und interpretierendes Wesen, im Ausgang der ontologischen Analyse erörtert werden muss.³³

Unter Rückgriff auf den Begriff des Selbst gelingt es Heidegger, eine wesentliche Dimension von Subjektivität freizulegen, die am Phänomen des Daseins noch nicht sichtbar wurde. Die Beständigkeit des Selbst wird nicht als ursprünglich, sondern als Effekt der Selbstheit begriffen: „Aus ihr [der Selbstheit] erhält die *Ständigkeit des Selbst* als vermeintliche Beharrlichkeit des Subjekts seine Aufklärung. [...] Die *Selbst-ständigkeit* bedeutet existenzial nichts anderes als die vorlaufende Entschlossenheit. Die ontologische Struktur dieser enthüllt die Existenzialität der Selbstheit des Selbst.“ (SZ: 322) Mit der „vorlaufenden Entschlossenheit“ bezeichnet Heidegger die „eigentliche“ Existenz des Daseins, in der es die ihm offenstehenden Möglichkeiten ergreift und darum weiß, dass es sterblich und damit endlich ist. Die Ständigkeit des Selbst als (scheinbare) Gleichheit und Gegenwärtigkeit des Selbst mit sich ist ein Produkt und keine Voraussetzung der Endlichkeit. *Weil* das Selbst zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt und somit *temporales* Selbst ist, kann es erst in der Gegenwart existieren und als beharrliches erscheinen. Ein Schein ist es deshalb, weil das Selbst nie in der Zeit verharret, sondern immer wieder auf neue Weise konstituiert wird. Der Schein ist jedoch auch ein *notwendiger*, weil das Selbst ohne ein Moment der Verstetigung kein Selbstverständnis aus-

33 Wie es auch hinsichtlich des Subjekts der Fall ist, versucht sich Heidegger nicht mehr an einer affirmativen Wendung der Kritik am Ich. Ute Guzzoni bringt die ethische Dimension der Preisgabe des Begriffs des Ich bei Heidegger mit folgenden Worten zum Ausdruck: „Heidegger [hat] vielleicht, eben um die Ego-zentrität des Subjekts zu überwinden, das Ich selbst übersprungen. Damit wurde eine entscheidende Dimension des Menschseins außer Acht gelassen, die Dimension, in der der Mensch *den Anderen und sich selbst* als Anspruch versteht und übernimmt, wie er *sich selbst und dem Anderen* ein Entsprechen zumutet.“ (Guzzoni 1980: 124f.)

bilden kann. Die Fähigkeit, „ich“ zu sagen, ist daran geknüpft, dass sich ein Selbst als kontinuierlich existierendes identifiziert.³⁴ Hier zeigt sich sehr gut, wie ein hermeneutisches und ein dekonstruktives Moment ineinandergreifen: Während die Hermeneutik stets daran erinnert, dass Subjekte einen Halt brauchen, damit sie sich überhaupt als Subjekte verstehen können, weist die Dekonstruktion darauf hin, dass dieser Halt immer nur vorläufig und damit nicht in Fels geschlagen ist. Am Begriff des Selbst leuchtet auf, inwiefern ein heteronomes Verständnis von Subjektivität sowohl eine hermeneutische als auch eine dekonstruktive Perspektive berücksichtigen muss.

Auch diese Ausführungen bleiben jedoch nicht von Ambivalenzen verschont. Heideggers Scheitern, den alteritären Zug des Daseins wie auch des Selbst zur Sprache zu bringen, veranschaulicht sich anhand der Beziehung des Selbst zu einem Anderen besonders nachdrücklich. Hier wird die Konstitution des Selbst als *Voraussetzung* für die Möglichkeit der Erfahrung des Anderen verstanden:

„Nur weil Dasein als solches durch Selbstheit bestimmt ist, kann sich ein Ich-selbst zu einem Du-selbst verhalten. Selbstheit ist die Voraussetzung für die Möglichkeit der Ichheit, die immer nur im Du sich erschließt. Nie aber ist Selbstheit auf Du bezogen, sondern – weil all das erst ermöglichend – gegen das Ichsein und Dusein und erst recht etwa gegen die ‚Geschlechtlichkeit‘ neutral.“³⁵ Alle Wesenssätze einer ontologischen Analytik des Daseins im Menschen nehmen dieses Seiende im Vorhinein in dieser Neutralität.“ (1929b: 157f.)

Das Selbst wird zwar als ein sich in der Welt exponierendes Seiendes gefasst und ist damit nicht mehr das einsame Subjekt der Subjektphilosophie; Heidegger versäumt es jedoch, dem Anderen *als konkretem Anderen* innerhalb der Daseinsanalyse einen Platz einzuräumen. Der Grund für dieses Versäumnis liegt darin, dass der Andere das Dasein erst ansprechen kann, nachdem dieses sich bereits konstituiert hat. Die Möglichkeit der Beziehung zum Anderen setzt diesen Konstitutionsprozess *voraus*. Das Selbst ist schon auf eine Welt hin geöffnet und als handlungsfähiges angerufen worden, bevor es mit dem Anderen in Interaktion tritt. Der Andere ist zwar an der Ausbildung des Selbstverständnisses des Subjekts beteiligt,

34 Analog zu Heideggers Differenzierung zwischen Ständigkeit und Selbstheit unterscheidet Ricoeur zwischen Selbigkeit und Selbstheit (vgl. Kap. 7.3.2). Hier wird sich ergeben, wie im Anschluss an Heideggers Selbstbegriff in *Sein und Zeit* das Phänomen der Identität genauer analysiert werden kann.

35 Die geschlechtliche Neutralität des Daseins, wie sie von Heidegger verteidigt wird, wurde von verschiedener Seite aus kritisiert, am prominentesten sicher von Derrida (1983), aber auch von Thomä (1990: 306–316) und Denker (2011: 90f.). Gürtler (2001: 251–258) stellt Levinas' Abarbeitung an Heideggers Ignoranz gegenüber Geschlechtlichkeit heraus.

nicht aber an seinem *Konstitutionsprozess*. Innerhalb der Daseinsanalyse wird der Andere zu spät eingeführt.³⁶

Im vierten Kapitel dieser Arbeit werde ich genauer ausführen, wie Levinas die Vorgängigkeit des Selbst gegenüber der (Nicht-)Beziehung zu einem „Du“, d.h. zu einem konkreten Anderen, problematisiert, indem er die Konstitution des Subjekts als eine sich immer schon durch den Anderen ereignende Berührung und Anrufung begreift (vgl. Kap. 4.2). Levinas kehrt Heideggers Hierarchie von Ontologie und Ethik um: Während das Dasein *zunächst* in einer Mitwelt existiert, in der ihm die Anderen in Gestalt des Man – und damit *nicht* als *konkrete Andere* – begegnen, begreift Levinas die (asymmetrische) Beziehung des Subjekts zu einem konkreten Anderen als Konstitutionsbedingung von Subjektivität. In anderen Worten: Für Levinas ist die Beziehung zum Anderen (Ethik) gegenüber derjenigen zur Mitwelt (Ontologie) primär. Diese Wendung von der Ontologie zur Ethik, von der Symmetrie zur Asymmetrie und von der Einheit zur Alterität ist notwendig, um ein heteronomes Subjektverständnis zu entwickeln.

2.4.2 Das Dasein als ontologische Interpretation des Subjekts

In dem Aufsatz *Vom Wesen des Grundes*, der 1929 als Sonderdruck in einer für Edmund Husserl angefertigten Festschrift erschienen ist, kommt Heidegger auf eine Nähe zwischen Dasein und Subjekt zu sprechen. Die Auslegung des Daseins als ontologischer Interpretation des Subjekts verbindet sich in diesem Aufsatz mit einem neu ausgerichteten Verständnis von Transzendenz. Unter Transzendenz – einem in *Sein und Zeit* noch strikt ausgesparten Begriff – versteht Heidegger die Bedingung der Möglichkeit des Daseins, sich zu Seiendem verhalten zu können:

„Wenn anders nun das Auszeichnende des Daseins darin liegt, dass es Sein-verstehend zu Seiendem sich verhält, dann muss *das* Unterscheidenkönnen, in dem die ontologische Differenz faktisch wird, die Wurzel seiner eigenen Möglichkeit im Grunde des Wesens des Daseins geschlagen haben. Diesen Grund der ontologischen Differenz nennen wir vorgreifend die *Transzendenz* des Daseins.“ (1929b: 134f.)

Wie auch in *Sein und Zeit* kommt dem Dasein in *Vom Wesen des Grundes* eine gründende Struktur zu. Dieser Grund ist ein in sich gespaltenen: Das Dasein, das als einziges Seiendes Sein zu verstehen vermag, exponiert sich als ontologische Diffe-

36 Auch dieser Punkt wird von Hamacher in bewundernswerter Klarheit zum Ausdruck gebracht: „Heidegger hat die Bewegung des Verstehens zum andern nicht geleugnet, aber er hat sie unter das Zeichen des Selbstseins und seiner möglichen Ganzheit gestellt.“ (Hamacher 1998a: 41)

renz. Die Transzendenz ist somit kein Überstieg über das Dasein, sondern entfaltet sich innerhalb des Daseins, da ja alle philosophischen Begriffe für Heidegger aus der Einheitsstruktur des Daseins gewonnen werden müssen. Weil das Dasein immer schon dem Sein nahe ist, wird die ontisch-ontologische Differenz an der Grenze des Daseins erfahrbar. An dieser Stelle der Argumentation schlägt Heidegger nun einen Bogen zur Frage des Subjekts:

„In dieser flüchtigen Erinnerung an die noch verborgene Geschichte des ursprünglichen Transzendenzproblems muss die Einsicht erwachsen, dass die Transzendenz nicht durch eine Flucht ins Objektive enthüllt und gefasst werden kann, sondern einzig durch eine ständig zu erneuernde *ontologische Interpretation der Subjektivität des Subjekts*, die dem ‚Subjektivismus‘ ebenso entgegenhandelt, wie sie dem ‚Objektivismus‘ die Gefolgschaft versagen muss.“ (1929b: 162; Hervorhebungen von mir)

Dem Subjekt wird in diesem Zusammenhang eine Rolle zugewiesen, die ihm in der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* nur am äußersten Rand zukommt.³⁷ Die Explikation der ontologischen Differenz, welche die Artikulation der Frage nach dem Sinn von Sein vorbereiten soll, wird über eine Neuinterpretation des Subjektbegriffs eingeleitet. So kann die Seinsfrage in *Sein und Zeit* auch als die „fundamental-ontologische Frage nach der Subjektivität des Subjekts“ interpretiert werden (Pöggeler 1963: 82). Indem Subjektivität ontologisch ausgelegt wird, lässt sich die Analyse des Subjekts auf solche Kräfteverhältnisse hin ausrichten, die sich dem Subjekt entziehen und es zugleich produzieren. Wird die Frage nach dem Dasein des Subjekts als diejenige nach der „Subjektivität des Subjekts“ verstanden, dann muss der Subjektbegriff nicht aufgegeben und durch denjenigen des Daseins substituiert werden.³⁸ Hier deutet Heidegger selbst an, wie sich eine umfassende Kritik traditioneller Subjektivität in eine begriffliche Neubestimmung überführen lässt.

37 So etwa an einer Stelle, an der vom Dasein als „ontologisch wohlverstandene[m] ‚Subjekt‘“ (SZ: 111) die Rede ist.

38 Es ist die Auffassung von von Herrmann (2004: 10), wonach mit dem Begriff des Daseins „keine Neubestimmung der Subjektivität, sondern ihre Verabschiedung“ vollzogen wird. Diese Aussage lässt sich in Hinblick auf eine bestimmte, wenn auch einseitige Lesart von *Sein und Zeit* noch verteidigen, ist jedoch in Hinblick auf den Vortrag *Vom Wesen des Grundes* nicht haltbar. Diametral stehen dieser Sichtweise etwa Derrida (1968b), Levinas (1957: 192) und Thomä (1990: 255) entgegen, die Heidegger noch stärker in der Tradition der Bewusstseins- bzw. Subjektphilosophie verorten.

2.5 DESTRUKTION ALS SUBJEKTKRITIK

Das Aufwerfen der Seinsfrage und die Entfaltung ihrer philosophischen Konsequenzen durch die Einführung der Konzeption des Daseins als einer ontologischen Interpretation des Subjekts münden in die in *Sein und Zeit* so betitelte „Destruktion der Geschichte der Ontologie“. Dieser zweite, nicht veröffentlichte Teil von *Sein und Zeit* sollte sich ursprünglich einer Destruktion des Zeitbegriffs in den Werken von Aristoteles, Descartes und Kant widmen. Bekanntlich gab Heidegger dieses Unterfangen schon bald nach der Veröffentlichung seines Hauptwerkes auf, da er eine Explikation der Seinsfrage im Ausgang von einem Seienden als nicht mehr erfolgversprechend erachtete. Die Destruktion des Ontologiebegriffs wird daher in *Sein und Zeit* nur angerissen, in den Vorlesungen der späten 20er Jahre sowie in *Kant und das Problem der Metaphysik* hingegen zum Teil ausgeführt.

In diesem Unterkapitel möchte ich Heideggers Verständnis von Destruktion als Form einer Subjektkritik interpretieren. Vor diesem Hintergrund soll sich auch zeigen, wie die Destruktion als Genealogie, Dekonstruktion und Hermeneutik verstanden werden kann. Die Destruktion ist im engeren Sinne des Wortes keine philosophische Methode, sondern eine Operation, die ihre Wirkung immer am konkreten Objekt, nämlich am jeweiligen Text, erprobt. Heidegger schreibt daher: „Philosophische Auseinandersetzung ist Interpretation als Destruktion.“ (WMF: 292; im Original kursiv) Mit dieser Aussage ist zugleich die hermeneutische Stoßrichtung der Destruktion angeschnitten. Die Destruktion des Subjekts ist keine Zerstörung, sondern eine kritische Aneignung und ein Abbau verfehlter Auslegungen von Subjektivität. Sie führt vor, wie es möglich ist, die Philosophiegeschichte von innen her zu überschreiten. Dabei erinnert die Destruktion stets daran, dass der reale Verlauf dieser Geschichte nicht einer gerichteten Logik unterliegt. In der Geschichte lassen sich immer Bewegungen aufspüren, welche die Annahme einer Kohärenz historischer Abläufe herausfordern. Während die Daseinsanalyse die *ontologischen* Konstitutionsmomente von Subjektivität freilegt und sich damit der Struktur von Subjektivität widmet, bemüht sich die Destruktion in *historischer* Perspektive um den Abbau verfehlter Subjektverständnisse. Beide Vorgehensweisen greifen folglich ineinander.

2.5.1 Reduktion, Konstruktion, Destruktion

Die Explikation der Seinsfrage ist für Heidegger an einen kritischen Dialog mit der Geschichte der Philosophie gebunden. Die Destruktion verschreibt sich dem Abbau falscher Auslegungen der Seinsfrage. Der Abbau dient nicht der Freilegung tieferer Fundamente, die den Grundbegriffen und Bewegungen des heideggerschen Denkens größeren Halt verschaffen sollen, sondern dem Aufweis der Möglichkeit eines

anderen Denkens. Dieses Andere des Denkens wird der Tradition nicht entgegengesetzt; seine Möglichkeit wird vielmehr als *anderes der Tradition* erschlossen. Das Andere ist dasjenige, welches in der Tradition zwar gesagt, im Zuge des Aussprechens aber falsch ausgelegt wird. Heideggers wesentliche, die Destruktion der Metaphysik leitende Hypothese lautet, dass das Sein in der Geschichte der abendländischen Philosophie beständig zur Sprache gebracht, aber falsch – nämlich als Sein des Seienden – interpretiert wird. Das Sein ist das Andere *des Seins des Seienden* – es ist das, welches bei einer Befragung des Seienden zugleich artikuliert und verschwiegen wird. Die Destruktion versucht nun das Schweigen wieder zum Reden zu bringen: „Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen.“ (SZ: 22)

Neben Reduktion und Konstruktion ist die Destruktion eines von drei Elementen innerhalb der phänomenologischen Methode des frühen Heidegger. Während bei Husserl unter einer phänomenologischen Reduktion die Zurückführung der Wirklichkeit auf die Intentionalität des Subjekts gemeint ist, „reduziert“ die ontologische Analyse Heideggers die Strukturen der Wirklichkeit auf das Dasein.³⁹ Das Dasein dient als Ausgangspunkt auf dem Weg zur Ausarbeitung der Seinsfrage, die als „phänomenologische Konstruktion“ bezeichnet wird. Die Strukturen des Seins sollen in einer Wiederholung der Daseinsanalyse im Verlauf der ontologischen Analyse „aufgebaut“ werden.⁴⁰ Der Rückgang auf das Dasein legt somit erst das konstruktive Potenzial der ontologischen Analyse frei. Heidegger verschiebt den Status der Begriffe „Reduktion“ und „Konstruktion“ in der phänomenologischen Methode Husserls, indem er sie in die ontologische Analyse überführt und somit das metaphysische, auf Intentionalität reduzierte Subjekt Husserls dezentriert und auf seine weltliche und temporale Konstitution hin öffnet.

Das dritte an Reduktion und Konstruktion anknüpfende Element der phänomenologischen Methode ist die Destruktion. Während Reduktion und Konstruktion die in der Geschichte der Ontologie aufgekommenen Begriffe einer Interpretation unterziehen und sich quasi-deskriptiv dem Projekt einer Auslegung widmen, stellt die Destruktion die kritische Frage nach der Herkunft dieser Begriffe:

39 Vgl. GP: 28f.: „Das Erfassen des Seins, d.h. die ontologische Untersuchung geht zwar zunächst und notwendig je auf Seiendes zu, wird aber dann von dem Seienden *in bestimmter Weise weg- und zurückgeführt auf dessen Sein*. Das Grundstück der phänomenologischen Methode im Sinne der Rückführung des untersuchenden Blicks vom naiv erfassten Seienden zum Sein bezeichnen wir als *phänomenologische Reduktion*.“

40 Vgl. GP: 29f.: „Das Sein wird nicht so zugänglich wie Seiendes, wir finden es nicht einfach vor, sondern es muss, wie zu zeigen sein wird, jeweils in einem freien Entwurf in den Blick gebracht werden. Dieses Entwerfen des vorgegebenen Seienden auf sein Sein und dessen Strukturen bezeichnen wir als *phänomenologische Konstruktion*.“

„Daher gehört notwendig zur begrifflichen Interpretation des Seins und seiner Strukturen, d.h. zur reduktiven Konstruktion des Seins eine *Destruktion*, d.h. ein kritischer Abbau der überkommenen und zunächst notwendig zu verwendenden Begriffe auf die Quellen, aus denen sie geschöpft sind. Erst durch die Destruktion kann sich die Ontologie phänomenologisch der Echtheit ihrer Begriffe voll versichern.“ (GP: 31).

Die Geltung von Begriffen wird problematisiert, indem diese in ihrer historischen Genese untersucht werden. Die Kritik baut auf der Auslegung auf und hat diese zu ihrer Möglichkeitsbedingung. Aus diesem Grund ist die Destruktion einem hermeneutischen Verfahren nicht einfach entgegengesetzt. Sie ist aber auch keine „Synthese“ aus Reduktion und Konstruktion. Angesichts des hermeneutischen Impulses der Destruktion darf die Kritik nicht als Zerstörung missverstanden werden. Die *konstruktive* Dimension der Destruktion zielt auf eine *positive Aneignung* des zu kritisierenden Gegenstandsbereichs: „Konstruktion der Philosophie ist notwendig Destruktion, d.h. ein im historischen Rückgang auf die Tradition vollzogener Abbau des Überlieferten, was keine Negation und Verurteilung der Tradition zur Nichtigkeit, sondern umgekehrt gerade positive Aneignung ihrer bedeutet.“ (GP: 31) Die Destruktion muss von *innerhalb* des Horizonts der Tradition deren Denkbewegungen einer Befragung unterziehen. *Positive Aneignung* besagt, dass Begriffe neu erschlossen werden. Das Verfahren beinhaltet einen „Abbau des Offensichtlichen“ (Figal 2000: 50), d.h. dessen, was geschichtlich auf *scheinbar* nur eine und keine andere Weise ausgelegt werden konnte. Die Möglichkeit dieses Abbaus entstammt der Tradition selbst und ist ihr nicht äußerlich:

„Die Destruktion hat ebenso wenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind. Negierend verhält sich die Negation nicht zur Vergangenheit, ihre Kritik trifft das ‚Heute‘ und die herrschende Behandlungsart der Geschichte der Ontologie, mag sie doxographisch, geistesgeschichtlich oder problemgeschichtlich angelegt sein. Die Destruktion will aber nicht die Vergangenheit in Nichtigkeit begraben, sie hat *positive* Absicht; ihre negative Funktion bleibt unausdrücklich und indirekt.“ (SZ: 22f.)

Die *positive Absicht* der Destruktion gründet auf ihrer *negativen Funktion*. Die Kritik der Gegenwart ist an eine Abarbeitung an der Vergangenheit gekoppelt. Erst wenn der Horizont des philosophischen Denkens durchschritten wurde, können die (positiven) Möglichkeiten einer „besseren“ Auslegung der Seinsfrage und des Subjekts abgesteckt werden. Über die Implikationen von Metaphysik und Subjektphilosophie, in deren Horizont ja auch Heidegger noch steht, kann sich die Philosophie nur Klarheit verschaffen, indem sie diese einer Destruktion unterzieht (vgl. Denker

2011: 61). Die Aufdeckung historischer Gewordenheiten resultiert in der Delegitimierung einer bestimmten Auslegung als der *einzig* möglichen und damit in der Öffnung auf *andere* Auslegungen.

Der Destruktion – wie sie Heidegger in den 20ern begreift – kommt aus all diesen Gründen ein quasi-normativer Impetus zu: Sie widmet sich der Tradition, weil sie etwas *Bestimmtes*, für Subjekte innerhalb dieser Tradition *lebenswichtiges* zeigen möchte.⁴¹ Im Gegensatz zur Genealogie und Dekonstruktion unterliegt die Destruktion jedoch noch in einem wichtigen Punkt der Logik metaphysischer Geschichtsschreibung. Heidegger distanziert sich zwar von der teleologischen Geschichtsschreibung, indem er Geschichte nicht als Entfaltung einer umfassenden Notwendigkeit und als gerichteten Prozess beschreibt. Die Herausforderung, der sich die Destruktion stellt, bleibt jedoch noch der Figur des Ursprungs treu: „Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des Seins gewonnen wurden.“ (SZ: 22) Die Philosophie Platons artikuliert für Heidegger den Moment, an dem die Geschichte der Philosophie falsch abzweigt, indem sie das Sein als Idee – und damit als sich in der Gegenwart erscheinende Substanz – und somit als Sein *des Seienden* auslegt. Die Destruktion schwankt noch zwischen einer traditionellen und einer genealogischen Geschichtsschreibung, die Geschichte als Abfolge von kontingenten, nicht mehr auf einen Ursprung verweisenden Ereignissen begreift. Heidegger verkennt in den 20ern noch, dass die Bestimmung des Seins als Sein *des Seienden* *keine* bloß zufällige, korrigierbare Abweichung eines ‚ursprünglich‘ richtig verstandenen Phänomens ist, sondern zur Struktur der ontisch-ontologischen Differenz gehört. Dieser Gedanke wird von den dekonstruktiven Autoren Levinas, Derrida und Foucault auf je unterschiedliche Weise zur Sprache gebracht: Verstellung und Vergessen sind Effekte der ontisch-ontologischen Differenz

41 Die Unterstellung Tugendhats (1979: 238), in *Sein und Zeit* fehle der „Begriff des Guten“ und der „Moral“, verkennt, was Jean Grondin auf den Punkt bringt: „Wenn er [Heidegger] keine spezielle Ethik entwickelt hat, liegt es wohl daran, dass sein gesamter Ansatz nichts anderes als eine praktische Philosophie sein will.“ (Grondin 1990: 169; Anm. 12) Ähnlich argumentiert Seel (2002: 185), der bei Heidegger eine „*extreme* formale Ethik des Guten“ sieht, die sich sowohl von Fragen nach dem guten Leben als auch nach dem Richtigen als Normativem abgrenzt. Versteht man Ethik und Moral in einem zu engen Sinne, nämlich als die Frage nach dem guten Leben bzw. der für alle verbindlichen Handlungsnormen, so entgeht man gerade der Pointe der heideggerschen Philosophie. Von einer „ursprünglichen Ethik“ – wobei der Ursprung in Anführungszeichen gesetzt und damit als immer schon aufgeschobener Ursprung abgesetzt wird – spricht in diesem Kontext Nancy (2014c).

und keine Prozesse der Abweichung von einem ursprünglich unverstellten Phänomen.

In diesem Buch geht es mir um eine Interpretation der Destruktion in Bezug auf den Abbau verfehlter Subjektverständnisse. Das bedeutet, dass die Frage geklärt werden muss, wie sich die Idee der Autonomie in historischer Perspektive entwickelt und warum sie den Schein einer Selbstverständlichkeit und Unhintergebarkeit angenommen hat. Die Freilegung eines heteronomen Subjektverständnisses ist an eine historische Abarbeitung gebunden. Die Destruktion arbeitet sich an der Reduktion des Seins auf Seiendes und des Subjekts auf ein ursprünglich autonomes und über sich verfügendes Wesen ab und eröffnet die Möglichkeit, Subjektivität anders zu verstehen, als es die Geschichte der Neuzeit zu denken gibt. Aus diesem Grund kann ein Verständnis heteronomer Subjektivität, das sich als Gegengeschichte zur historisch dominierenden Vorstellung autonomer Subjektivität begreift, an das phänomenologische Verfahren der Destruktion anschließen. Heideggers phänomenologischer Vorschlag verbleibt jedoch auf der abstrakten ontologischen Ebene und muss daher erst transformiert werden. Ohne schon zu sehr auf die Verschiebungen bzw. Neuinterpretationen der heideggerschen Destruktion bei Levinas, Derrida, Foucault, Ricœur und Taylor vorauszugreifen, soll im Folgenden angedeutet werden, welche Richtungen eine Subjektkritik als Destruktion einschlagen kann.⁴²

2.5.2 Destruktion als Genealogie

Die Interpretation der Destruktion als Genealogie stellt vor allem den Status der Kontingenz heraus. Die Genealogie problematisiert in historischer Perspektive die Genese philosophischer Begriffe und Subjektivierungsprozesse, indem sie die kontingenten Bedingungen ihres Erscheinens offenlegt. Ziel ist die Delegitimierung hegemonialer Auslegungen und ihre Öffnung auf andere mögliche Deutungen. Die Genealogie sucht nicht nach einem Ursprung, einer umfassenden Struktur und einer Notwendigkeit historischer Entwicklungen, sondern bringt die Ereignishaftigkeit geschichtlicher Brüche zur Geltung. In diesem Punkt verfährt sie radikaler als die Destruktion Heideggers.

42 Ich schließe mich vor diesem Hintergrund Hans-Helmuth Gander an, der schreibt: „Für das in der Welt Sein [...] des Menschen als wesensmäßig geschichtlichem [...] bleibt im einzelnen durchaus offen, ob der Traditionsbezug konkret faktisch affirmativ, ablehnend oder gar selbstvergessen sich gestaltet.“ (Gander 2001: 341) Für die Frage, in welcher Hinsicht die Destruktion als Subjektkritik interpretiert werden kann, bleiben dann natürlich nur die beiden Möglichkeiten der Affirmation und Ablehnung übrig, wobei auch erstere nicht ohne ablehnende und letztere nicht ohne affirmative Elemente auskommt.

Wenn man die unterschiedlichen Interpretationen der Destruktion auf einer Linie anordnet, die von kritisch zu affirmativ verläuft, so befindet sich an dem einen Ende der Linie die kritische Genealogie Michel Foucaults. Der von Foucault im Anschluss an Nietzsche entwickelte Genealogiebegriff – dessen genaue Charakterisierung Gegenstand von Kapitel 6.2.1 sein wird – eignet sich die Destruktion als Form einer radikalen Subjektkritik an. Dieser Kritik geht es nicht um eine bloße Negation der aus der Tradition entstammenden Verständnisse unserer Subjektivität; die kritische Genealogie ist vielmehr deshalb radikal, weil sie den Konstitutionsprozess unserer neuzeitlichen Identität umfassend zu delegitimieren versucht. Es sind die für unsere Subjektivität konstitutiven Selbstverständnisse, deren Legitimität die Genealogie herausfordert, indem sie ihre Genese an die kontingente Formation von Machtverhältnissen bindet. Die Form dieser Kritik ist an eine *Aneignung* der Tradition gebunden. Die Genealogie Foucaults bringt historisch zum Vorschein, durch welche Unterwerfungsprozesse Subjektivität produziert wird. Dieses Aufzeigen beruht wesentlich in einem Verstehen der Vergangenheit *für* die Gegenwart. Das Verstehen ist die positive, hermeneutische Erschließung, welche die Kritik nicht nur ermöglicht, sondern bereits selbst eine Form der Kritik ist. Die Genealogie bringt zur Darstellung, wie sich das moderne Verständnis autonomer Subjektivität innerhalb von Macht- und Wissensverhältnissen sedimentiert hat. Aus diesem Grund wird unsere heutige Subjektivität nicht als etwas natürlich gegebenes oder als Resultat einer teleologischen Entwicklung verstanden, sondern als kontingente historische Gewordenheit. Den „positiven Möglichkeiten“, von denen Heidegger im Zusammenhang mit der Destruktion spricht, entsprechen bei der kritischen Genealogie die Einsicht in die Kontingenz unseres Selbstverständnisses und die Überschreitung unserer gegenwärtigen Identität. Destruktion als kritische Genealogie umfasst den Abbau verfehlter Selbstverständnisse und zeigt zugleich, dass Subjektivität auch anders, nämlich als heteronom interpretiert werden kann.

Am anderen Ende des Spektrums von Kritik und Affirmation befindet sich die Interpretation der Destruktion als affirmativer Genealogie, wie sie Charles Taylor ausgearbeitet hat. Genauso wenig wie bei der kritischen Genealogie der Aspekt der Affirmation (als Aneignung) ganz zum Verschwinden kommt, blendet die affirmative Genealogie die Komponente der Kritik völlig aus. Eine Erschließung der Vergangenheit soll die konstitutiven historischen Bezüge unseres Selbstverständnisses als neuzeitliche Subjekte freilegen. Auch wenn die affirmative Genealogie die Gewordenheit unserer Subjektivität ebenfalls als kontingenten Prozess begreift, folgt aus der Kontingenz – im Gegensatz zu Foucault – nicht ihre Delegitimation. Taylors moralische Ontologie, die das In-der-Welt-sein Heideggers praxeologisch wendet, impliziert die normative Forderung einer Bejahung der historisch freigelegten Entstehungsherde unserer Subjektivität. Die affirmative Genealogie spürt die Quellen der modernen Subjektivität auf und separiert diese gleichzeitig von denjenigen verfehlten Selbstverständnissen, welche den Zugang zu den Quellen ver-

schütten.⁴³ Letzteres ist der kritische Gestus der affirmativen Genealogie. Destruktion als affirmative Genealogie umfasst somit die Bejahung gelingender Selbstverständnisse und eine Kritik falscher Selbstauslegungen. Sie verhält sich komplementär zur kritischen Genealogie, da sich beide genealogischen Verfahrensweisen einer Explikation der Gewordenheit unserer spezifisch neuzeitlichen Subjektivität widmen.

2.5.3 Destruktion als Dekonstruktion

Bereits Heideggers eigene Arbeiten, die sich der Auseinandersetzung mit der Geschichte der Philosophie widmen, sind von Spuren einer Interpretation der Destruktion in dekonstruktiver Hinsicht durchzogen.⁴⁴ Allen voran lässt sich in dem Buch *Kant und das Problem der Metaphysik*, in dem es um die Ausweisung einer fundamentalontologischen Fragestellung in Kants *Kritik der reinen Vernunft* geht, eine solche dekonstruktive Lektüre erspähen. Als dekonstruktiv kann Heideggers Suche nach dem Gedachten im Ungedachten bezeichnet werden: „Wir suchen die Kraft nicht im schon Gedachten, sondern in einem Ungedachten, von dem her das Gedachte seinen Wesensraum empfängt.“ (1956: 57) Das Ungedachte im Falle Kants ist die ontologische Basis, welche sich innerhalb des Versuchs einer Grundlegung der Metaphysik an die Oberfläche bringen lässt.⁴⁵ Heidegger demonstriert, dass die kantische Dichotomie von Sinnlichkeit und Vernunft als zweier Quellen der Erkenntnis auf eine dritte Quelle, die transzendente Einbildungskraft, angewiesen ist. Deren ontologische Funktion wird von Kant nicht voll zur Sprache gebracht, kann aber als ein Ungedachtes aufgedeckt werden, das den Argumentationsgang der *Kritik der reinen Vernunft* maßgeblich durchzieht und befeuert. Das Ungedachte liegt dabei nicht wie eine Schicht, die es auszugraben gilt, unter dem Gedachten,

43 Den Begriff der Verschüttung gibt es auch in *Sein und Zeit*. Heidegger führt das Wort ein, indem er zwei Arten der Verdecktheit unterscheidet: „Die Art der möglichen Verdecktheit der Phänomene ist verschieden. Einmal kann ein Phänomen verdeckt sein in dem Sinne, dass es überhaupt noch *unentdeckt* ist. Über seinen Bestand gibt es weder Kenntnis noch Unkenntnis. Ein Phänomen kann ferner *verschüttet* sein. Darin liegt: es war zuvor einmal entdeckt, verfiel aber wieder der Verdeckung.“ (SZ: 36) Taylor versteht Verdecktheit in diesem zweiten Sinne als Verschüttung.

44 Dabei grenze ich mich von Nancy (2008: 251) und Stekeler-Weithofer (2002: 21) ab, die Destruktion und Dekonstruktion synonym verwenden.

45 Heidegger rechtfertigt seine Vorgehensweise wie folgt: „So war es die Grundabsicht der vorliegenden Interpretation der Kritik der reinen Vernunft, den entscheidenden Gehalt dieses Werkes dadurch sichtbar zu machen, dass dasjenige herauszustellen versucht wurde, was Kant ‚hat sagen wollen‘.“ (KPM: 201)

sondern ist das *Andere des Gedachten*; es ist dasjenige, was sich im Gedachten sowohl realisiert, als auch vor seiner vollständigen Verwirklichung zurückweicht. Das Ungedachte ist nicht das Fundament des Gedachten, sondern seine Grenze, der sich immer wieder einer begrifflichen Fixierung entziehende (Ab-)Grund⁴⁶ des Gedachten.

Der wesentliche Unterschied zwischen der Destruktion Heideggers und der Dekonstruktion Derridas liegt in der Berücksichtigung von *Alterität*. Ein wesentliches Anliegen Derridas ist es ersichtlich zu machen, dass Sinn von der Struktur einer (ab-)gründigen Alterität, der er den Namen „Différance“ gibt, ermöglicht und zugleich durchlöchert wird. Die Différance produziert Sinn, setzt ihn aber zugleich wieder ab, und deutet darauf hin, dass jede *einheitliche* Bestimmung eines Begriffs, Phänomens oder einer Sinnformation scheitert. Heidegger verbleibt hingegen bei der Einheit: Die Explikation der Seinsfrage, der das Unternehmen der Destruktion ja zu dienen hat, versucht das Sein in seiner Einheitlichkeit zur Sprache zu bringen. Aus diesem Grund widmen sich die Dekonstruktion Derridas und Levinas' auch einer Zersetzung der heideggerschen Ontologie.⁴⁷ Die Dekonstruktion bricht die ontisch-ontologische Differenz auf, indem sie die Differenz als durch ein alteritäres Kräfteverhältnis bedingt begreift. Dieses Kräfteverhältnis wird bei Levinas im Sinne der Berührung und des Rufes des Anderen ethisch (vgl. Kap. 4.2) und bei Derrida durch die Différance (post-)strukturalistisch (vgl. Kap. 5.2) gedacht.

Die dekonstruktive Interpretation der Destruktion ist im Zuge einer ethischen und (post-)strukturalistischen Wendung befähigt, den grundsätzlich heteronomen Charakter von Subjektivität zu artikulieren. In *historischer* Hinsicht illustriert sie, wie die verschiedenen Fundierungen des Subjekts in der Geschichte der abendländischen Philosophie fehlschlagen. In *systematischer* Hinsicht weist sie aus, dass dieses Scheitern zugleich notwendig ist, weil die Selbstbezüge von Subjekten Effekte ihrer entzogenen und différenciellen Kraft sind und somit die Autonomie des Subjekts immer schon ausgesetzt ist. Destruktion als Dekonstruktion umfasst den Abbau verfehlter Subjektverständnisse, indem sie die Unmöglichkeit einer Stabilisierung und Naturalisierung von Subjektivität aufzeigt und vorführt, dass Subjekte auf dem Grund ihres Selbst stets auf eine Fremdheit stoßen.

46 Auf die im Werk des späten Heidegger wichtige Figur des Ab-Grunds werde ich ausführlicher in Kapitel 3.2.1 zu sprechen kommen.

47 Herman Rapaport (1989: 79-96) argumentiert, dass es Heidegger in *Die Grundprobleme der Phänomenologie* versäumt, die dekonstruktiven Schlüsse aus seinen im Ausgang der Destruktion gewonnenen Einsichten zu ziehen und aus diesem Grund der metaphysischen Logik nicht konsequent genug entkommt; dieses Versäumnis behebt schließlich Derrida.

2.5.4 Destruktion als Hermeneutik

Die Nähe zwischen Destruktion und Hermeneutik bringt Heidegger bereits in der im Jahre 1923 gehaltenen Vorlesung mit dem Titel *Ontologie*, die in Klammern den Ausdruck „Hermeneutik der Faktizität“ trägt, zur Sprache. In dieser Vorlesung trifft er unmissverständlich die Aussage: „Hermeneutik ist Destruktion!“ (ON: 105) Der Destruktion kommt die Aufgabe einer „Erschließung der Verdeckungsgeschichte“ (ON: 75) zu, welche die Verstellung des Seins zugunsten einer Analyse des Seienden in der Geschichte der Metaphysik verfolgt. Die Hermeneutik ist hier – im Gegensatz zu Schleiermacher, Dilthey und Gadamer – keine Methode mehr, die sich *primär* den gelingenden Vollzügen des Verstehens widmet. Sie lässt sich *nicht nur* als konstruktives, Sinn erschließendes Verfahren begreifen, da ihr immer *auch* ein kritischer Impuls zukommt. Letzterer rechtfertigt es, die Hermeneutik zusammen mit Genealogie und Dekonstruktion als Interpretationsform der Destruktion zu behandeln. Das Wechselspiel von Affirmation und Kritik, dem die Hermeneutik unterliegt, verdeutlicht Heidegger am Begriff des Selbst: „Die Hermeneutik hat die Aufgabe, das je eigene Dasein in seinem Seinscharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbstentfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen.“ (ON: 15) In diesem Zitat lassen sich die ideologiekritischen Anklänge einer Hermeneutik vernehmen,⁴⁸ welcher der Auftrag erteilt wird, diejenigen Verstellungen aufzudecken, aufgrund derer sich das Dasein nicht als ein auf Welt und Mitwelt geöffnetes, sondern als verdinglichte Substanz (falsch) interpretiert. In den Worten der Ideologiekritik ausgedrückt bedeutet dies, dass in einer historischen Analyse diejenigen Praktiken rekonstruiert werden, innerhalb derer sich das Dasein von seinem Wesen entfremdet. Indem die Hermeneutik zeigt, dass sich das Subjekt falsch versteht, wenn es sich als ursprünglich autonom und transparent auslegt, erschließt sie zugleich die Möglichkeiten einer Überschreitung dieser Selbstentfremdung.

Die Interpretation der Destruktion als Hermeneutik setzt sich auch in *Sein und Zeit* noch fort, wenn Heidegger die Daseinsanalyse wie folgt umgrenzt: „Phänomenologie des Daseins ist *Hermeneutik* in der ursprünglichen Bedeutung des Wortes, wonach es das Geschäft der Auslegung bezeichnet.“ (SZ: 37f.) Die Hermeneutik legt die Geschichte der Metaphysik in Hinblick auf die Verstellung der Seinsweise des Daseins neu aus. Sie eignet sich die Vergangenheit an, um eine Kritik verfehlter Selbstverständnisse für Subjekte der Gegenwart zu leisten. Kritik fun-

48 Grondin (1990: 174) behauptet gar, „Hermeneutik der Faktizität, Ideologiekritik und Destruktion bilden [...] beim frühen Heidegger eine organische, zusammenhängende Einheit“.

giert auch hier nicht im Modus einer Zerstörung, sondern in demjenigen eines Abbaus verfehlter Seins- und Selbstverständnisse.⁴⁹

Das wechselseitige Verweisen von Affirmation und Kritik aufeinander ist somit auch ein integrales Moment der Hermeneutik. Das beweisen auch die historischen Arbeiten Taylors, die eine genealogische Geschichtsschreibung mit einem hermeneutischen Ziel verbinden, indem sie die historische Gewordenheit von Subjektivität in Hinblick auf eine gelingende Interpretation unseres Selbstverständnisses thematisieren. Die Hermeneutik als Form der Destruktion ist von dem Zusammenspiel von Kritik und Affirmation geprägt: Die Kritik gilt dem verdinglichenden Gestus des autonomen Subjekts und der Öffnung auf ein Selbstverständnis, durch das sich Subjekte nicht als ursprünglich transparente Akteure interpretieren. Stärker als die Dekonstruktion erinnert die Hermeneutik jedoch daran, dass Subjekte auf „Beständigkeit“ angewiesen sind: Um sich als Subjekte *interpretieren* zu können, müssen sie sich auch als solche *identifizieren*. Ricœur verweist aus diesem Grund darauf, dass eine Hermeneutik des Subjekts, die sich im Anschluss an die ontologischen Analysen Heideggers verortet, die Identität von Subjekten als Effekt ihrer temporalen Struktur begreifen muss. Destruktion als Hermeneutik umfasst die konstruktive Suche nach den Bezugsmomenten von Subjektivität, die sich immer auch an einer Kritik der Sedimentierung verfehlter Selbstverständnisse beteiligt.

2.6 VERBLEIBT DIE DASEINSANALYSE IM HORIZONT DER SUBJEKTPHILOSOPHIE?

Dieses Kapitel sollte zeigen, dass die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* sowohl Elemente der Kritik des autonomen Subjekts als auch Möglichkeiten einer Neuausrichtung des Subjektbegriffs enthält. Dabei war es das Vorhaben meiner Auseinandersetzung, eine grundlegende Ambivalenz innerhalb der Texte Heideggers zur Sprache zu bringen. Die Daseinsanalyse ist nicht nur Subjektkritik, sondern bietet bereits eine Fülle affirmativer Momente an, die für ein heteronomes Subjektverständnis fruchtbar gemacht werden können. Heideggers wesentliches Verdienst ist es herausgearbeitet zu haben, dass Subjekte nicht als eine sich selbst bestimmende und sich selbst transparente Substanz verstanden werden dürfen, weil sie von Temporalität durchzogen und auf eine Welt hin geöffnet sind, die sie mit Anderen teilen. Die sich an den Phänomenen der Existenz, des In-der-Welt-seins und des Mitseins erwiesenen Bewegungen der Dezentralisierung und Temporalisierung lassen das Da-

49 Der Entwurfcharakter des Daseins ist nach Vattimo das entscheidende hermeneutische Element in *Sein und Zeit*: „Das, was die Hermeneutik auszeichnet, ist bei Heidegger die Endlichkeit des geworfenen Entwurfes, der das Dasein ist.“ (Vattimo 1986: 143)

sein der Tradition der Subjektphilosophie entweichen und machen es in Hinblick auf eine Explikation heteronomer Subjektivität anschlussfähig.

Die Konzeption des Daseins besitzt jedoch durch ihr Insistieren auf der Einheitlichkeit und Vereinzelung sowie durch die Begründung von Handlungsfähigkeit durch die Instanz des Gewissens noch Bezüge, die auf die Idee des autonomen Subjekts verweisen. Um die Struktur autonomer Subjektivität tiefergehend zu problematisieren, mussten daher die blinden Flecken der Daseinsanalyse an die Oberfläche gebracht werden. Meine These ist, dass Heidegger mit der Einführung der Konzeption des Daseins und der Destruktion der Metaphysik die Tradition der Subjektphilosophie weder völlig hinter sich lässt noch in diese zurückfällt. Wenn Walter Schulz (1984: 106) *Sein und Zeit* als ein „Endwerk“⁵⁰ der Subjektphilosophie betrachtet, kann das in diesem Kontext nur bedeuten, dass Heidegger die Möglichkeiten, Subjektivität als Einheit zu denken, bis zum Äußersten ausschöpft. Diese Ausschöpfung birgt bereits Elemente einer Überschreitung: Subjektivität muss im Anschluss an Heidegger als dezentriert und temporalisiert gedacht werden – und unterscheidet sich somit wesentlich vom autonomen, selbstidentischen und in der Gegenwart verharrenden Subjekt der Subjektphilosophie.

Dass Heideggers Weg bis zum Äußersten, aber noch nicht bis zum konstitutiven Außen führt, basiert darauf, dass Temporalität – das entscheidende Moment der Daseinsanalyse – noch an die Struktur des Daseins gebunden wird. Das Versäumnis von *Sein und Zeit* besteht darin, die durch die Daseinsanalyse freigelegten Existentialia stets als Momente *des Daseins*, aber noch nicht als Entzugsmomente zu analysieren. Die Existentialia werden zwar der Verfügungskraft des Daseins entrissen; sie begründen aber letztendlich die Einheit des Daseins und garantieren den Anschluss von Alterität. Die Daseinsanalyse kommt daher nicht über eine ontologische Interpretation des Subjekts hinaus. Das Dasein hat sich noch nicht ausgesetzt – es ist noch nicht heteronomes Subjekt, sondern hält noch an seiner Selbstgründung fest. Auch aus diesem Grund bleibt *Sein und Zeit* Fragment: Die von Heidegger intendierte Kehre vom Dasein zum Sein lässt sich nicht vollziehen, wenn das Dasein der Ausgangspunkt der Analyse bleibt. Die kleine Kehre, die der zweite Teil von *Sein und Zeit* ursprünglich vollziehen sollte, wird daher von einer großen Kehre ersetzt, welche die Explikation der Temporalität als Sinn des Seins vom Dasein löst.

50 Das komplette Zitat lautet wie folgt: „*Sein und Zeit* ist in der Tat ein Werk der Philosophie der Subjektivität, und zwar deren Endwerk, das heißt, in ihm wird der Versuch gemacht, das Dasein in seiner Ganzheit aus sich selbst und nicht mehr von einem anderen Seienden her auszulegen.“ (Schulz 1984: 106)

3. Die Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität im Zuge der Kehre

Während in *Sein und Zeit* noch Spuren einer Transformation des Subjektbegriffs ausfindig gemacht werden können, trifft dieser Befund auf Heideggers Schriften nach der Kehre nicht mehr zu. Heidegger kommt nach seiner um das Jahr 1930 vollzogenen Kehre zu dem Schluss, dass eine Explikation der Seinsfrage im Ausgang von einem Seienden nicht erfolgreich sein kann. Mit der Kehre wird die philosophische Ausrichtung der Suche nach dem Sinn von Sein umgekehrt. Das Dasein steht nicht länger im Mittelpunkt der Analyse; das Sein selbst wird nun als ein Kräfteverhältnis gedacht, welches das Dasein erscheinen lässt. Die Pointe von Heideggers Kehre liegt darin, dass eine Explikation des Seins vom Dasein entbunden wird. Während in *Sein und Zeit* das Sein über die Struktur des Daseins aufgespürt wird, wird jenes nach der Kehre im Sinne einer Gabe gedacht, die sich ereignet und im Denken offenbart. Ontologische Phänomene werden aus diesem Grund nicht mehr als *Momente des Daseins*, sondern als *Entzugsmomente* begriffen. Sie sind zugleich *Bezugsmomente*, weil sie die Menschlichkeit des Menschen konstituieren. Die doppelte Bewegung des Entzugs und Bezugs versucht Heidegger mit den Figuren des Ab-grunds, der Gabe und des Ereignisses genauer zu fassen. Der gründende und zugleich von der Gründung ablassende Ab-grund ist dabei eine wichtige Figur, die ein Denken heteronomer Subjektivität befeuert, das von Heidegger selbst aber nicht mehr entwickelt wird.

Auch in diesem Kapitel ist es mir wichtig, die Ambivalenzen von Heideggers Subjektkritik an die Oberfläche zu bringen. *Einerseits* möchte ich argumentieren, dass mit der Explikation von Entzugsmomenten der Horizont für ein Verständnis von Subjektivität geschaffen wird, welches die Frage nach den Subjektivität konstituierenden Kräfteverhältnissen in den Mittelpunkt der philosophischen Befragung rückt. Die Idee des autonomen Subjekts wird durch diese argumentative Strategie noch tiefergehender problematisiert, als es in *Sein und Zeit* der Fall ist. Heidegger setzt nun keine selbstbegründende Struktur von Subjektivierung mehr voraus, wie das bei der Instanz des Gewissens innerhalb der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit*

der Fall ist. Dadurch ist es möglich, die radikale Ausgesetztheit des Menschen zu denken. *Andererseits* vertrete ich die These, dass Heideggers Denken nach der Kehre den Brückenschlag zum Subjekt versäumt. Der Fokussierung auf die Entzugsmomente folgt keine Antwort mehr auf die Frage, wie Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis als *Produkte* der Entzugsmomente ausgelegt werden können. Die Ebene des Bezugs, die nichts anderes als die Rückseite des Entzugs ist, wird nicht mehr genauer thematisiert. Heidegger bringt die beziehende Kraft der Entzugsmomente philosophisch zur Sprache, versäumt es jedoch, den Konstitutionsprozess von Subjektivität am (Nicht-)Ort des *Umschlags* zwischen Entzug und Bezug zu verfolgen. Neben diesem Versäumnis, das sich womöglich noch innerhalb des philosophischen Rahmens von Heideggers Gesamtwerk nachholen ließe, lässt sich aber noch ein theorieimmanentes Problem ausweisen: Wie auch innerhalb der Daseinsanalyse insistiert der späte Heidegger auf der *einheitlichen* Struktur des Seins und dem Ausschluss von Alterität. Diese grundsätzliche Geste bleibt auch davon unberührt, dass Heidegger in den 30ern beginnt, das Sein als *Seyn* umzuschreiben und ab den 50ern schließlich durchstreicht. Bereits in meiner Auseinandersetzung mit *Sein und Zeit* hat sich ergeben, dass das Insistieren auf der Einheit des Daseins ein wesentliches Blockademoment der Daseinsanalyse ist. Es ist der metaphysische Rest in Heideggers Philosophie, den es zu problematisieren gilt, weil dieser den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis versperrt.

Trotz Heideggers Verweigerungshaltung gegenüber dem Subjekt und der Nichtberücksichtigung von Alterität gibt es in den Schriften nach der Kehre Orte, an denen angedeutet wird, wie im Anschluss an die abstrakte Freilegung des Seins als Entzugsmoment wieder die Ebene der Bezüge und damit die Rolle des Subjekts in den Blick gerückt werden können. Das zeigt sich *erstens* anhand der Problematisierung und Neubestimmung des Humanismusbegriffs. Hier gelingt es Heidegger, die Kritik am traditionellen, metaphysischen Verständnis des Humanismus affirmativ zu wenden, indem nicht mehr nach dem Wesen des Menschen, sondern nach seiner Menschlichkeit, dem *Menschsein* gefragt wird. Eine essentialistische Anthropologie wird durch eine ontologische Analyse aufgebrochen. Der *zweite* Ort, an dem Heidegger den Umschlagsmoment zwischen Entzugs- und Bezugsmomenten beleuchtet, lässt sich in den Texten zur Geschichtlichkeit und Sprache ausfindig machen. Hier wird die abstrakte Ebene einer Seinsgeschichte bereits auf eine praktische Ebene einer „wirklichen Historie“¹ transformiert und das Sein der Sprache in die Beziehung zwischen Sprache und Sprecher eingerückt. Da Heidegger jedoch le-

-
- 1 Diesen Ausdruck verwendet Foucault (DE2/84: 183) im Anschluss an Nietzsche, um ein Geschichtsverständnis zu skizzieren, das der Geschichte keine einheitliche Struktur und Logik mehr unterstellt, sondern sie im Sinne einer Abfolge diskontinuierlicher Brüche denkt, die sich nicht mehr in ein einheitliches Raster integrieren lassen (vgl. dazu Kap. 6.2.1).

diglich daran erinnert, dass die Sprache immer auf den Vollzug durch einen Sprecher angewiesen ist, vermag er nicht mehr zu artikulieren, wie sich Subjekte als sprechende und handelnde Akteure selbst verstehen und interpretieren. Auch wenn in *Unterwegs zur Sprache* noch von einer Hermeneutik die Rede ist, werden Subjektivität und Verstehen nach der Kehre nicht mehr zusammengeführt. Meine These ist, dass Heidegger den theoretischen Rahmen für eine Neubestimmung von Subjektivität als heteronom zu großen Teilen bereitstellt, ohne ihn jedoch hinreichend auszufüllen. Das Versäumnis liegt in einer Reduktion des begrifflichen Gehalts von Subjektivität auf die metaphysische Logik der Subjektphilosophie. Dadurch wird die Möglichkeit einer affirmativen Wendung der Subjektkritik im Sinne einer Explikation heteronomer Subjektivität vorschnell verworfen.

3.1 DIE KEHRE: VON „SEIN UND ZEIT“ ZU „ZEIT UND SEIN“

Heideggers Kehre liegt in der Entbindung des Seins vom Dasein. Wird in *Sein und Zeit* das Dasein als ein ausgezeichnetes Seiendes verstanden, das den Ausgangspunkt auf dem Weg zur Seinsfrage darstellen soll, versucht Heidegger nach der Kehre das Sein als Entzugsmoment und konstitutives Außen des Daseins zu denken. In dem berühmten und insbesondere für die französische Philosophie enorm wirkungsmächtigen *Brief über den Humanismus* gibt Heidegger eine Erklärung für die Kehre. Diese hat sich für die Leserschaft erstmals im Ausbleiben des angekündigten zweiten Teils von *Sein und Zeit* ereignet:

„Der fragliche Abschnitt wurde zurückgehalten, weil das Denken im zureichenden Sagen dieser Kehre versagte und mit Hilfe der Sprache der Metaphysik nicht durchkam. [...] Diese Kehre ist nicht eine Änderung des Standpunktes von ‚Sein und Zeit‘ zu ‚Zeit und Sein‘, sondern in ihr gelangt das versuchte Denken erst in die Ortschaft der Dimension, aus der ‚Sein und Zeit‘ erfahren ist, und zwar erfahren aus der Grunderfahrung der Seinsvergessenheit.“ (1946a: 328)

Der dritte Abschnitt des ersten Teils von *Sein und Zeit* sollte ursprünglich den Titel „Zeit und Sein“ tragen. Die im zweiten Abschnitt freigelegte temporale Struktur des Daseins sollte im dritten Abschnitt auf das Sein selbst gewendet werden. Während der Ausarbeitung dieses Abschnitts kommt Heidegger jedoch zu dem Schluss, dass eine Explikation des Seins ausgehend vom Dasein nicht zielführend sein kann. Der Grund liegt darin, dass alle ontologischen Phänomene in *Sein und Zeit* als Phänomene des Daseins ausgelegt wurden: Sie sind Teil der Sorgestruktur. Der geplante Versuch einer „kleinen“ Kehre, welche die temporale Dimension des Daseins in eine Analyse von Temporalität als Sinn des Seins kehrt, erweist sich als nicht prakti-

kabel, weil sich die Bewegung des Seins nicht mehr vom Dasein lösen lässt. Die hermeneutische Ausrichtung des Buches bindet die Seinsfrage an das Dasein: „Das Sein in *Sein und Zeit* ist immer im Seinsverständnis des Daseins gedacht.“ (Lee 2001: 142; Anm. 114) Als Konsequenz konnte Temporalität noch nicht als *Entzugsmoment* gedacht werden: Alle ontologischen Phänomene blieben Teil der Sogestruktur des Daseins. Die Logik der Daseinsanalyse treibt *Sein und Zeit* in eine Aporie und somit in die Notwendigkeit einer „großen“ Kehre. Die zu Beginn von *Sein und Zeit* gestellte Frage nach dem Sein muss anders beantwortet werden, als es im Verlauf des Buches durchgeführt wird. Heidegger bleibt folglich bei seinem ursprünglichen Projekt, schlägt nun aber einen anderen Weg als in seinem ersten Hauptwerk ein.²

Im Folgenden möchte ich erörtern, wie die nach der Kehre vollzogene Entbindung des Seins vom Dasein zu einer Explikation des Seins als Entzugsmoment des Daseins führt. Eine Thematisierung dieses Entzugsmoments wird sich als entscheidender Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis herauskristallisieren: Der Mensch wird als dem Sein ausgesetzt gedacht. Da Heidegger aber auf der abstrakten ontologischen Ebene einer Seinsgeschichte verbleibt und nicht mehr die Frage beantwortet, wie sich die mit Subjektivität verbundenen Komponenten der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses als Effekte ontologischer Kräfteverhältnisse konstituieren, gilt es schon hier anzudeuten, an welchen Stellen Dekonstruktion und Hermeneutik über die Einsichten der ontologischen Analyse hinausgehen. Ein wesentliches Problem Heideggers sind in diesem Kontext das Insistieren auf der einheitlichen Struktur des Seins und der Ausschluss von Alterität. Zunächst ist es jedoch wichtig, kurz auf die Abgrenzung von Heideggers seinsgeschichtlichen Analysen zu den Bewegungen der Metaphysik einzugehen.

-
- 2 Es muss darauf hingewiesen werden, dass die Einteilung des heideggerschen Denkens anhand der Kehre auch ihre Kritiker hat. So unterscheidet Pöggeler (1983: 398) zwischen drei Phasen, nämlich „der Frage nach Sein und Zeit oder dem Sinn von Sein, nach der Wahrheit des Seins als Geschichte, nach der Lichtung“. Meine Argumentation ist es dagegen, Pöggelers erste Frage dem gesamten Werk zuzuschreiben und die Fragen zwei und drei als spezifische Implikationen der Kehre zu deuten. Vgl. als Überblick zur Auseinandersetzung um die Kehre Thomä (2003). Rockmore (2000: 179f.) identifiziert gar – ein wenig überambitioniert – zehn verschiedene „Arten“ der Kehre in Heideggers Schriften.

3.1.1 Was ist Metaphysik?

Heideggers philosophisches Projekt widmet sich ab den 30er Jahren in stärkerem Maße einer Abarbeitung an der metaphysischen Tradition der Philosophie. Während in *Sein und Zeit* und in der 1927 gehaltenen Vorlesung *Die Grundprobleme der Phänomenologie* noch von einer *Destruktion der Ontologie* gesprochen wird, erhält der Terminus der Metaphysik ab dem Vortrag „Was ist Metaphysik?“ im Jahre 1929 eine prominentere Rolle. Metaphysik wird für Heidegger nach der Kehre explizit in den beiden philosophischen Disziplinen der Ontologie und Theologie verhandelt: „Die Metaphysik ist in sich, und zwar weil sie das Seiende als das Seiende zur Vorstellung bringt, zwiefach-einig die Wahrheit des Seienden im Allgemeinen und im Höchsten. Sie ist ihrem Wesen nach zugleich Ontologie im engeren Sinne und Theologie.“ (1949: 379) Unter „Ontologie im engeren Sinne“ versteht Heidegger die Thematisierung der Frage nach der Ganzheit des Seienden. Die Ideenlehre Platons gibt hierauf eine Antwort.³ Die Theologie fragt demgegenüber nach dem Letzten oder Höchsten des Seins, dem klassischerweise der Name Gottes zukommt. Gefragt wird, im Sinne des kosmologischen Gottesbeweises, nach dem unbewegten Beweger – der Ursache ohne Verursachung –, der die Kette des Seienden in Bewegung versetzt. Auch die Theologie widmet sich nicht dem Sein selbst, da Gott die (vollkommenste) Substanz ist, welche sich stets selbst präsent ist und damit keiner Geschichte und Veränderbarkeit unterliegt. Diese theologische Struktur lässt sich nach Heidegger auch bei denjenigen Denkern aufspüren, welche die Fundierung ihrer philosophischen Theorien an „weltliche“, d.h. immanente Phänomene binden. Das Cogito bei Descartes, das „Ich denke“ bei Kant, der Geist bei Hegel und der Wille zur Macht bei Nietzsche sind allesamt Begründungsfiguren, die der theologischen Logik der Metaphysik die Treue halten.⁴

Wie ist es nun möglich, diesen onto-theologischen Kontext zu überschreiten? Einen ersten Versuch hat Heidegger in *Sein und Zeit* bereits unternommen. Dieser Versuch hat sich bei meiner Lektüre jedoch als noch nicht entschieden genug erwiesen. Ein heteronomes Subjektverständnis muss sich Klarheit über die Reichweite des metaphysischen Kontextes und der damit verbundenen Konzeption autonomer Subjektivität verschaffen. Dabei gilt es zu bedenken, dass es nicht ausreicht, die Metaphysik einfach „umzukehren“ oder sich ihr entgegenzustellen: „Anti-Metaphysik und Umkehrung der Metaphysik, aber auch Verteidigung der bisherigen Metaphysik sind ein einziger Umtrieb der langher geschehenden Auslassung

3 Diese Thematik wurde bereits in Kap. 2.1 ausführlicher behandelt.

4 Dass sich der Vorwurf der Onto-Theologie an die Metaphysik von demjenigen der Seinsvergessenheit in *Sein und Zeit* unterscheidet, hat Rico Gutschmidt (2012: 198) herausgearbeitet.

des Ausbleibens des Seins selbst.“ (NII: 348) Die ersten beiden Strategien sind strikt von Heideggers eigenem Unterfangen einer Überwindung der Metaphysik abzugrenzen, weil sie die Metaphysik als Wurzel ihres begrifflichen Denkens nicht reflektieren. Die Logik der Metaphysik bleibt unberührt, wenn sie nur umgestülpt wird. Heideggers Abarbeitung an der Bewegung der Metaphysik grenzt sich von diesen Unternehmen ab, indem sie die Metaphysik selbst als Effekt einer *anderen*, nicht-historischen Geschichte begreift. Die Metaphysik wird als eine Geschichte erzählt, die vom Erscheinen und Vergessen des Seins handelt: „Die Überwindung der Metaphysik wird seinsgeschichtlich gedacht. Sie ist das Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins.“ (1946b: 77) Die Metaphysik ist somit Teil der Seinsgeschichte.⁵ Letztere ist der Name für eine umfassende geschichtliche Struktur, die den Vorgang der Hingabe des Seins an den Menschen bezeichnet. Die philosophischen Theorien von den Vorsokratikern bis zu Husserl artikulieren dabei das in den konkreten historischen Praktiken sich vollziehende Erscheinen des Seins auf je unterschiedliche Weise. Die Seinsgeschichte ist die *Einheit* dieser Artikulationen. Heideggers Argument ist, dass alle Philosophien seit Platon die Bewegung des Seins falsch ausgelegt haben: Sie reduzieren es auf seine gründende Dimension und übersehen, dass sich das Sein stets einem begrifflichen Zugriff entzieht.

„Metaphysisch“ geht ein Denken dann vor, wenn es den Entzug des Seins übersieht und übergeht. Der Metaphysik wohnt dabei eine ambivalente Logik inne: Nur weil Entzug ein konstitutives Moment von Sein ist, gibt es die Metaphysik als eine solche philosophische Disziplin, die sich *ausschließlich* der *beziehenden*, d.h. konstituierenden Dimension ontologischer Kräfteverhältnisse widmet und ihre entziehende Dimension ausblendet. Eine Problematisierung der Metaphysik muss ihre einseitige Perspektivierung ins Auge fassen und die Ausblendung von Entzugsmomenten wieder einholen. Die Kritik muss jedoch stets auch die „Wahrheit“ der Metaphysik berücksichtigen, indem sie darum weiß, dass sich ontologische Kräfteverhältnisse immer auch sedimentieren und den Schein von Beständigkeit annehmen.⁶

5 In *Der Satz vom Grund* definiert Heidegger „Seinsgeschichte“ wie folgt: „Sein schickt sich uns zu, aber so, dass es zugleich schon sich in seinem Wesen entzieht. Dies meint der Titel ‚Seinsgeschichte‘.“ (SG: 95) Figal ist der Ansicht, dass der Titel der Seinsgeschichte nur als Relation der Artikulationen über das Sein verständlich ist: „Daran, dass Heidegger unter dem Titel der ‚Seinsgeschichte‘ an den Zusammenhang der verschiedenen Artikulationen denkt [...], kann es nun keinen Zweifel geben.“ (Figal 2000: 354f.) Die Abgrenzung der Seinsgeschichte von der „datierten Geschichte“ ist aber auch nach Figal (2000: 356) nicht überzeugend, denn es „bleibt doch unklar, an welchem anderen Modell er [Heidegger] sich hier orientieren soll“.

6 Dass die Kritik an der Metaphysik eine ethische Motivation besitzt, die von Heidegger explizit nicht ausgewiesen wird, hat vor allem Vattimo (2003) herausgearbeitet.

Diese Spannung muss philosophisch zur Sprache gebracht werden und das funktioniert nur, wenn die Metaphysik einer internen Befragung unterzogen und in diesem Zuge – soweit wie möglich – erschüttert wird. Heidegger peilt eine Überschreitung und keine „Zertrümmerung der Metaphysik“ (1955: 416) an.

Ein an dieser Stelle bereits zu benennendes Problem, das sich mit Heideggers Kritik der Metaphysik und seinem Verständnis von Seinsgeschichte verbindet, beruht in der Abstraktion des Seins von seiner konkreten, ontischen Bestimmtheit und von seiner Verwobenheit in historisch und kulturell spezifische Praktiken. Der Seinsgeschichte kommt eine Struktur zu, die noch einmal über die je spezifischen Sedimentationen des Seins in sozialen Praktiken hinausreicht. Transzendiert wird somit auch die Einflechtung des Menschen in das Sein:

„Die Seinsgeschichte ist weder die Geschichte des Menschen und eines Menschentums noch die Geschichte des menschlichen Bezugs zum Seienden und zum Sein. Die Seinsgeschichte ist das Sein selbst und nur dieses. Weil jedoch das Sein zur Gründung seiner Wahrheit im Seienden das Menschenwesen in den Anspruch nimmt, bleibt der Mensch in die Geschichte des Seins einbezogen, aber jeweils nur hinsichtlich der Art, wie er aus dem Bezug des Seins zu ihm und gemäß diesem Bezug sein Wesen übernimmt, verliert, übergeht, freigibt, ergründet oder verschwendet.“ (NII: 447f.)

Die Einbeziehung des Menschen in das Sein bleibt einseitig. Die Geschichte des Seins muss sich zwar für den Menschen erschließen, weil sie sonst gar nicht geschrieben werden kann; ihre Struktur ist selbst aber kein Teil einer sozialen Praxis, sondern der Name eines Kräfteverhältnisses, das jede Praxis erst bedingt. Die Seinsgeschichte ist der Praxis nicht immanent, sondern übersteigt den faktischen Vollzug von Geschichte. In anderen Worten: Die Logik und Struktur des Seins wird von den jeweils spezifischen sozialen Praktiken entkoppelt. Heidegger verfällt mit diesem Schritt zwar *nicht* einer geschichtsphilosophischen Argumentationsstrategie, die der Geschichte eine teleologische Gerichtetheit unterstellt; der letzte, entscheidende Schritt zu einem genealogischen Geschichtsverständnis wird allerdings nicht gegangen, weil die Seinsgeschichte als eine Struktur begriffen wird, die singuläre historische Ereignisse unter ein einheitliches Raster subsumiert. Dieses Raster, so wird sich im nächsten Unterkapitel erweisen, ist das „Geschick“ des Seins.

Im Verlauf dieser Arbeit wird sich erweisen, wie Michel Foucault und Charles Taylor die Abstraktionsebene der Seinsgeschichte auf diejenige von historischen Praktiken transformieren, ohne dass die ontologische Pointe des heideggerschen Geschichtsverständnisses verlorengeht. Angeknüpft werden soll an ein Denken, das die Geschichte als ein Ereignen von Affizierungen begreift, die sich dem Subjekt auf je singuläre und diskontinuierliche Weise hingeben. Das Sein wird verdoppelt, indem es in Form von Epistemen sowie Machtverhältnissen (Foucault) und moralischen Räumen (Taylor) erfahrbar wird. Zugleich kommt diesen ontologischen Kräf-

teverhältnissen ein Subjektivität produzierender Effekt zu. Das Sein geht dabei Epistemen, Machtverhältnissen und moralischen Räumen nicht noch einmal voraus, es *ist* nichts anderes als diese Kräfteverhältnisse. Durch dieses Manöver werden ontologische Kräfteverhältnisse mit sozialen Praktiken zusammengeschlossen. Die Ontologie wird um eine praxeologische Dimension erweitert. Eine Genealogie neuerzeitlicher Subjektivität kreist dann um die Frage, wie Subjekte durch die Wirkungsweise historisch kontingenter Kräfteverhältnisse subjektiviert werden. Die Genealogie schiebt und sprengt die Einheit der Seinsgeschichte auf, indem sie sich nicht mehr an der Verteidigung einer umfassenden geschichtlichen Logik versucht, sondern in sich brüchige, partielle Geschichten schreibt.

3.1.2 Die symmetrische Bewegung des Seins: Wahrheit, Lichtung, Anwesen

Der im Jahre 1962 gehaltene Vortrag *Zeit und Sein* kann als Schlusspunkt einer Entwicklung in Heideggers Denken bezeichnet werden, wie sie sich von 1930 an im Dunstkreis seiner Kehre ereignete. Die seit dieser Zeit im Mittelpunkt stehende (Nicht-)Beziehung zwischen Sein und Zeit wird in jenem Text wie folgt ausgelegt: „Sein und Zeit bestimmen sich wechselweise, jedoch so, dass jenes – das Sein – weder als Zeitliches noch dieses – die Zeit – als Seiendes angesprochen werden können.“ (1962a: 7) Das Problem von *Sein und Zeit* – die fehlende Explikation der Temporalität als Sinn des Seins – soll nach der Kehre gelöst werden, indem sowohl das Sein als durch die Strukturen der Zeitlichkeit, wie auch die Zeitlichkeit als durch diejenigen des Seins konstituiert gedacht werden. Beide Phänomene bleiben begrifflich voneinander geschieden – sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren – und sind doch in der Analyse nicht voneinander zu trennen. Die Frage nach dem Sein soll als Frage nach dem Sinn von Zeit verstanden werden.

Bevor ich nachzeichne, wie Heidegger diese Frage beantwortet, möchte ich eine weitere wichtige Verschiebung zwischen *Sein und Zeit* und den Schriften nach der Kehre ansprechen. Sie beruht darin, dass das Vergessen der ontisch-ontologischen Differenz nicht mehr dem Dasein zur Last gelegt wird, sondern nun als Teil der Bewegung des Seins interpretiert wird. Verstellung ist immer schon ein konstitutives Moment des Seins: „Vielmehr liegt es im Wesen des Seins, das als das Sichentbergen sich so entbirgt, dass zu diesem Entbergen ein Sichverbergen und d.h. Sichentziehen gehört.“ (SG: 103) Nicht der Mensch verstellt sich den Zugang zum Sein; das Sein selbst erschwert diesen Zugang durch seinen sich immer wieder ereignenden Entzug. Weil sich Sein nicht präsentiert, sondern von der Struktur der dreidimensionalen Zeit durchzogen ist, scheitert seine begriffliche Fixierung. Aus diesem Grund darf eine philosophische Kritik nicht mehr den Anspruch formulieren, die Affizierung des Seins vollständig wiederherzustellen: „Die neue Grunderfahrung

ist, dass dieses Vergessen nicht einfürallemal beseitigt werden kann, vielmehr zum Wesen des Seins selbst gehört.“ (Pöggeler 1983: 402) Die Konsequenz, die Heidegger aus dieser Einsicht gezogen hat, liegt in der Preisgabe des hermeneutischen Projekts der 20er Jahre. Die Abkehr gilt dem *Seinsverständnis* des Daseins und die Zuwendung der vom Dasein entbundenen Bewegung des Seins.

Das Denken Heideggers nach der Kehre ist von einer Struktur durchzogen, die Dieter Thomä (1990: 816-907) als diejenige der „Symmetrie“ bezeichnet. Symmetrisch ist der Fluss zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, zwischen Entbergung und Verbergung, zwischen dem Bezug und dem Entzug des Seins. Das Sein ist der Name – bzw. die formale Anzeige – für die Bewegung zwischen An- und Abwesenheit. Die Bewegung des Seins ist somit eine wesentlich temporale. Um das Phänomen der Zeitigung des Seins zur Sprache zu bringen, bedient sich Heidegger einer Reihe von Figuren, die zwar bereits zum Teil in seinen Schriften vor 1930 einen Platz einnahmen, nun jedoch eine deutlich höhere Aufmerksamkeit erfahren. Einer der wichtigsten Begriffe ist zunächst derjenige der Wahrheit. Heideggers Verständnis von Wahrheit unterscheidet sich gravierend von klassischen Wahrheitstheorien, die unter Wahrheit die Übereinstimmung von Aussage und bezeichnetem Objekt fassen. Wahrheit bezieht sich im Sinne der Aussagewahrheit ausschließlich auf Seiendes,⁷ Heidegger möchte den Wahrheitsbegriff jedoch ontologisch deuten.⁸ „Wahrheit“ ist primär nicht der Name für die Richtigkeit einer Aussage, sondern derjenige für die Offenheit des Seins, durch welche die Unterscheidung zwischen richtig und falsch erst möglich wird: „Die ‚Wahrheit‘ ist kein Merkmal des richtigen Satzes, der durch ein menschliches ‚Subjekt‘ von einem ‚Objekt‘ ausgesagt wird [...], sondern die Wahrheit ist die Entbergung des Seienden, durch die eine Offenheit west.“ (1930: 190) Wahrheit ist – in anderen Worten – der Prozess der Wahr-Werdung, d.h. diejenige Bewegung, in dessen Folge erst ein Zustand in der Welt als wahr identifiziert werden kann. Ein Subjekt kann erst dann eine Aussage

-
- 7 Zwar grenzt sich Heidegger selbst nur von der Korrespondenztheorie der Wahrheit ab, die Kritik kann jedoch auch auf andere „ontische“ Wahrheitstheorien, wie die Kohärenztheorie, den Pragmatismus und den sogenannten „Primitivismus“ bezogen werden. All diese Theorien eint die Reduktion von „Wahrheit“ auf ein in der Welt vorkommendes Objekt und die Frage, wie dieses Objekt erkannt werden kann. Die Redundanztheorie kritisiert zwar die genannten Theorien, versäumt es aber dann, den Schritt zu einem ontologischen Wahrheitsverständnis zu vollziehen.
- 8 Dieser erstmals im Vortrag *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) zum Ausdruck gebrachte Wahrheitsbegriff hebt sich auch von demjenigen in *Sein und Zeit* ab, da mit letzterem noch die „Erschlossenheit“ des Daseins gemeint ist und nicht das Sein selbst; vgl. hierzu Figal (2000: 89) und Rockmore (2000: 177). Eine systematische Rekonstruktion der Stellung und Transformation des Wahrheitsbegriffs im Gesamtwerk Heideggers hat Tugendhat (1970) vorgelegt.

über ein Objekt in der Welt tätigen, wenn es selbst und das Objekt in die Welt entlassen sind. Es ist die Offenheit, in der ein Subjekt einem Objekt begegnen kann und die Heidegger als das „ursprüngliche“, der Aussagewahrheit vorangehende Phänomen der Wahrheit bezeichnet.

Um diesen Gedanken zu entwickeln und um das Verständnis des Seins als Unverborgenheit zu veranschaulichen, macht Heidegger eine Anleihe bei dem antiken – genauer: vorsokratischen – Verständnis von Wahrheit, innerhalb dessen die Offenheit des Seins zur Sprache gebracht wird.⁹ Der antike Ausdruck für Wahrheit im Sinne von Unverborgenheit und Offenheit lautet *Aletheia*: „Die Aletheia ist das ungedachte Denkwürdige, *die* Sache des Denkens. So bleibt denn die Aletheia für uns das allererst zu Denkende – zu denken als gelöst aus der Rücksicht auf die von der Metaphysik erbrachte Vorstellung von der ‚Wahrheit‘ im Sinne der Richtigkeit, gelöst auch von der Bestimmung des ‚Seins‘ als Wirklichkeit.“ (1958a: 444) Das sich gemäß der Aletheia entbergende Sein ist nichts „Wirkliches“, d.h. „Fertiges“, sondern der *Entzug* der Wirklichkeit. Der Terminus der Wirklichkeit ist nach Heidegger Seiendem vorbehalten, das Sein ist aber gerade nicht seiend: Es ist nicht die Wirklichkeit, sondern ihr konstitutives Außen, die beschränkende und damit die Wirklichkeit erst ermöglichende Grenze. Das Sein entzieht sich einer Präsenz, da es von der dreidimensionalen Struktur der Zeitlichkeit durchzogen ist. Das Phänomen der Zeitlichkeit verbindet somit sich an dieser Stelle mit demjenigen von Wahrheit als Offenheit: Zeitlichkeit ist durch das „Zusammenspiel von Zugänglichkeit und Unzugänglichkeit, von Offenheit und Verschlossenheit“ (Figal 2000: 342) charakterisiert.

Heidegger konstatiert eine in der Geschichte der Metaphysik waltende Verstellung des Zugangs zum Sein, die auch eine Verbergung der Wahrheit und eine Reduktion der Zeitlichkeit auf die Gegenwart ist. Um dieses Phänomen ersichtlich zu machen, führt Heidegger eine Vielzahl von Begrifflichkeiten an: „Die Verborgenheit kann dabei verschiedener Art sein: Verschließung, Verwahrung, Verhüllung, Verdeckung, Verschleierung, Verstellung.“ (1940: 223) Die metaphysische Tradition

9 Dabei soll es jedoch nicht um ein Anknüpfen an das griechische Denken gehen. Die Seinsfrage kann nicht mehr in der gleichen Weise wie in der Antike gestellt werden, wie Vattimo zu bedenken gibt: „Der Unterschied zwischen uns und den frühen Griechen besteht darin, dass sich in der Zwischenzeit die ganze Geschichte der Metaphysik entfaltet hat, welche auch in diesem Sinne ein Geschick ist, dass sich die Weise, wie heute die Seinsfrage zu stellen ist, wesentlich geändert hat.“ (Vattimo 1980: 292) Rudi Visker (2003: 312) weist darauf hin, dass nach Heidegger die Unverborgenheit des Seins zwar von den Griechen erfahren, aber noch nicht gedacht wurde.

on der Philosophie verstellt und verschließt den Zugang des Menschen zum Sein.¹⁰ Für den Akt dieser Verschließung reserviert Heidegger den Terminus der „Falschheit“. Die Erfahrung des Seins wird verschüttet, wenn das Sein zum Seienden gezählt und als Idee, Gott, Geist oder Vernunft begrifflich fixiert wird. Gemeinsam ist diesen unterschiedlichen philosophischen Versuchen, das Sein des Seienden zu bestimmen, die mangelnde Berücksichtigung der Unverborgenheit von Sein: „Kein Versuch, das Wesen der Unverborgenheit in der ‚Vernunft‘, im ‚Geist‘, im ‚Denken‘, im ‚Logos‘, in irgendeiner Art von ‚Subjektivität‘ zu begründen, kann je das Wesen der Unverborgenheit retten.“ (1940: 238) Die subjektkritische Pointe, die sich aus dieser Aussage ergibt, liegt darin, dass Unverborgenheit und damit die Subjektivität ermöglichenden Kräfteverhältnisse nicht gedacht werden können, wenn das Subjekt als Zentrum und somit als Begründungsmoment des Seins gesetzt wird. Heideggers These ist, dass ein Festhalten am Subjekt notwendigerweise die temporale Dimension des Seins leugnen muss. Die Ironie dieser These liegt jedoch darin, dass die Freilegung der temporalen Dimension des Seins und die Entbindung des Seins vom Subjekt in den Schriften nach der Kehre gerade den fruchtbaren Boden für eine Neubestimmung von Subjektivität als heteronom bereitstellen.

3.1.3 Die Konstitution des Menschen in der Lichtung des Seins

Im Folgenden gilt es zu zeigen, inwiefern sich der heteronome Konstitutionsprozess des Subjekts mithilfe von Heideggers Analyse des Entzugsmoments des Seins thematisieren lässt – und das obwohl Heidegger den Subjektbegriff in diesem Kontext gar nicht aufgreift. Wichtig ist dabei herauszuarbeiten, inwiefern dem Sein ein produzierender Effekt zukommt. Anhand des Phänomens der Lichtung lässt sich diese produzierende Kraft veranschaulichen. Die Lichtung ist der (Nicht-)Ort des Unverborgen, an dem der Mensch¹¹ erscheint. Sein gibt es – in Heideggers Terminologie: es „west an“ – in der symmetrischen Bewegung von Entbergung und Verbergung. Den Prozess der Entbergung, d.h. der Moment, in dem sich Sein „zeigt“, bezeichnet Heidegger als „Lichtung“. Am (Nicht-)Ort der Lichtung kommt der Mensch ins Spiel. Das mystisch anmutende Wort der Lichtung meint nichts anderes als den „Vorgang des Lichtwerdens des Seienden“ (Schulz 1984: 121). Der Aus-

10 Figal (2000: 375) stellt heraus, dass es Heidegger darum geht „die Richtigkeit, das Gerichtetsein auf das Wirkliche als ein Verschließen des Offenen zu denken“. Wird Wahrheit primär als Aussagewahrheit verstanden, wird der Zugang zum Sein verstellt.

11 Heidegger spricht ab den 30er Jahren des Öfteren vom Menschen und nicht mehr vom Dasein. In *Beiträge zur Philosophie* ist dann plötzlich vom „Da-sein“ die Rede, das wie folgt bestimmt wird: „*Da-sein* heißt Er-eignung im Ereignis als dem Wesen des Seyns. Aber nur auf dem Grunde des Da-seins kommt das Seyn zur Wahrheit.“ (BP: 293)

druck des „Lichtwerdens“ kann wiederum durch denjenigen der Erscheinung, der Konstitution oder auch der Einsetzung ersetzt werden. Alle diese Wörter bezeichnen den Prozess, durch den der Mensch zum Menschen wird. Am nicht räumlich zu verortenden Ort der Lichtung schlagen Entzugsmomente (das Abwesende) in Bezugsmomente (das Anwesende) um: „Die Lichtung ist das Offene für alles An- und Abwesende.“ (1964: 81) Die Offenheit als Zusammenfallen von Räumlichkeit und Temporalität ist der Möglichkeitsraum, in dem ontologische Kräfteverhältnisse die Menschlichkeit des Menschen in Erscheinung treten lassen. Dieser Prozess soll nun genauer beleuchtet werden.

Der Sinn der Lichtung im Rahmen der Texte nach der Kehre lässt sich gut mithilfe eines Umwegs über das Phänomen der Welt in *Sein und Zeit* erläutern. In *Sein und Zeit* ist das Dasein von der Struktur der Welt durchzogen. Es ist immer schon ein weltliches Dasein, das nicht in eine Welt geworfen wird, die es unabhängig von ihm gibt, sondern dass sich auf eine Welt hin öffnet, die ihm nicht äußerlich ist. „Welt“ wird innerhalb der Daseinsanalyse als etwas gedacht, das sich erst vom Dasein aus erschließt, auch wenn letzteres nicht über die Welt verfügt. Weltlichkeit ist keine Eigenschaft des Subjekts, sondern die Seinsweise des Daseins. Die Lichtung ist in diesem Zusammenhang das Erscheinen *des Daseins*. Das Dasein ist „an ihm selbst *als* In-der-Welt-sein gelichtet, nicht durch ein anderes Seiendes, sondern so, dass es selbst die Lichtung *ist*“ (SZ: 133). Nach der Kehre löst Heidegger die phänomenologische Erschließung der Lichtung vom Dasein ab. Die Lichtung ist jetzt der (Nicht-)Ort, an dem das Dasein gegenüber der Welt ausgesetzt wird. Der Akt der Lichtung ist nichts mehr, was sich vom Dasein aus begreifen lässt; vielmehr ist es der – wie sich im nächsten Unterkapitel zeigen wird: ab-gründige – Konstitutionsprozess, dem das Dasein seine Existenz verdankt. Dieser „ursprüngliche“ Akt einer Konstitution des Daseins durch das Sein konnte in *Sein und Zeit* in dieser Form noch nicht gedacht werden, weil alle ontologischen Phänomene im Ausgang vom Dasein expliziert wurden. Während die Besonderheit des Menschen in *Sein und Zeit* in der Fähigkeit des Aufwerfens der Seinsfrage zur Geltung kommt, existiert der Mensch nach der Kehre innerhalb der Lichtung des Seins. Was den Menschen von anderem Seienden unterscheidet, ist seine Ausgesetztheit gegenüber dem Sein, d.h. seine ontologische Durchlässigkeit. Die Lichtung ist der Zwischenraum, sie ist die Grenze zwischen Sein und Seiendem, an welcher der Mensch *als Mensch* konstituiert wird.¹²

Wie vollzieht sich dieser Konstitutionsprozess genau? Was bedeutet es, dass die Lichtung der (Nicht-)Ort ist, an welchem der Mensch als Mensch erscheint? Der

12 Die Differenz zwischen Dasein und Mensch kommt in folgendem Zitat aus den *Beiträgen* gut zum Ausdruck: „Das Dasein ist in der Geschichte der Wahrheit des Seins der wesentliche *Zwischenfall*, d.h. der Einfall jenes Zwischen, in das der Mensch ver-rückt werden muss, um erst wieder *er selbst* zu sein.“ (BP: 317)

Schlüssel zu dieser Antwort liegt in einer genauen Analyse des paradoxen Wortes des (Nicht-)Orts. Mit diesem Ausdruck soll der entziehende und beziehende Moment der Lichtung angezeigt werden. Der Mensch gewinnt seine Menschlichkeit durch etwas, das sich nicht vergegenwärtigt, weil es sich vor seiner Präsenz zurückzieht: „Das Sein selbst entzieht sich, aber als dieser Entzug ist das Sein gerade der Bezug, der das Wesen des Menschen als die Unterkunft seiner (des Seins) Ankunft beansprucht.“ (NII: 332; im Original kursiv) Heidegger legt in diesem Satz eine wesentliche ontologische Bewegung frei, auf der ein Verständnis heteronomer Subjektivität aufbauen kann. Entzug und Bezug sind nicht zwei unterschiedliche Bewegungen des Seins, sondern ein und dieselbe Bewegung. Anders formuliert: Der Entzugscharakter des Seins ist *nichts anderes* als der Bezugscharakter; eingeblendet werden mit diesen Bezeichnungen zwei sprachlich nur unzureichend beschreibbare Momente dasselben Phänomens. Dieser Gedanke wird von Heidegger auf andere Weise auch in *Beiträge zur Philosophie* illustriert, wenn er schreibt: „Nur wo das Seyn als das Sichverbergen sich zurückhält, kann das Seiende auftreten und scheinbar alles beherrschen und die einzige Schranke gegen das Nichts darstellen.“ (BP: 255) Würde sich das Sein nicht zurückhalten, d.h. entziehen, so wäre es ja gerade nicht das Sein, sondern das Seiende und könnte somit keine gründende Kraft ausüben. Auf den Subjektbegriff gewendet bedeutet dies, dass Entzugsmomente die Selbstbezüge von Subjekten konstituieren und damit die Bedingungen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis sind. Subjekte werden durch ontologische Kräfteverhältnisse eingesetzt, die sich ihnen entziehen. Ist im weiteren Verlauf dieser Arbeit von einem „konstitutiven Außen“ die Rede, so ist genau das damit gemeint. Entzugsmomente besetzen den (Nicht-)Ort eines Außen, welches immer schon das Innen berührt. Das Nicht im (Nicht-)Ort verweist darauf, dass ontologische Kräfteverhältnisse nur deshalb Subjektivität produzieren, weil sie sich zugleich entziehen. Der Ort im (Nicht-)Ort zeigt den konstituierenden Bezug der Entzugsmomente an. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität findet nicht im Nirgendwo statt, sondern an der Grenze der Welt, nämlich dort, wo sich das Sein der Ordnung der Welt entzieht und im Vollzug dieses Entzugs stets eine affizierende Kraft ausübt.

Die *beziehende* Kraft des Seins wird also von Heidegger innerhalb einer Explikation der Lichtung berücksichtigt; was jedoch fehlt, ist eine Besprechung der konkreten Selbstbezüge des Menschen bzw. Subjekts. Die hermeneutische, auf die Bezüge zielende Dimension, von der *Sein und Zeit* noch getragen ist, wird nach der Kehre als Folge der veränderten Perspektivierung vom Dasein zum Sein aufgegeben. Heidegger analysiert nicht mehr, inwiefern Subjekte im Moment ihrer Ausgesetzttheit gegenüber ontologischen Kräfteverhältnissen *als* Subjekte und das heißt

als Handelnde¹³, Verantwortung übernehmende und sich selbst verstehende Wesen konstituiert werden. Es wird nicht mehr berücksichtigt, dass der Mensch nicht nur ontologischen Kräfteverhältnissen unterworfen ist, sondern im Vollzug einer solchen Unterwerfung immer auch Fähigkeiten und Vermögen ausbildet. Die Reichweite dieses Problems lässt sich beispielhaft am Phänomen der Handlungsfähigkeit verdeutlichen. Vor dem Hintergrund einer Auslegung von Wahrheit als Offenheit des Seins kommt Heidegger nämlich auf die Freiheit zu sprechen. Ist in *Sein und Zeit* noch von der Freiheit im Sinne der eigentlichen Existenz des Daseins die Rede, löst Heidegger nach der Kehre den Freiheitsbegriff vom Dasein ab. Das „Wesen“ der Freiheit liegt nun in der Unverfügbarkeit und Unbestimmtheit, im „Sein-lassen von Seiendem“ (1930: 188). Während in der Daseinsanalyse Freiheit noch als Handlungsfähigkeit und damit als aktives Vermögen thematisiert wird, spielt nach der Kehre ausschließlich die passive Dimension der Freiheit eine Rolle. So schreibt Heidegger in seinem Aufsatz *Vom Wesen der Wahrheit*: „Das auf das Wesen der Wahrheit hin erblickte Wesen der Freiheit zeigt sich als die Aussetzung in die Entborgenheit des Seienden.“ (1930: 189) Mit dieser argumentativen Geste schneidet Heidegger den Freiheitsbegriff nicht nur vom Subjekt, sondern auch von der Komponente der Handlungsfähigkeit ab. Freiheit ist nicht mehr das Vermögen eines Subjekts eine bestimmte Handlung zu vollziehen oder eine konkrete Verantwortung zu übernehmen; die Freiheit beruht lediglich noch in der „Aussetzung“ von Bestimmtheit. Positiv ausgedrückt ist der Mensch befähigt, sich auf die Welt hin zu öffnen und Aussagen über die Welt zu artikulieren (vgl. Nancy 2016: 57). Heidegger gelingt es mit diesem Zug zwar, sich von der Vorstellung der Freiheit als Autonomie zu lösen, da Freiheit nicht mehr mit der Selbstbestimmung des Subjekts gleichgesetzt wird und auch nicht mehr durch eine Instanz im Inneren des Subjekts bedingt ist. Der Preis dafür liegt jedoch in der Abstraktion von jeder Vollzugsdimension von Freiheit: Es ist nicht mehr klar, wie sich der Begriff der Handlungsfähigkeit mit demjenigen der Freiheit zusammenführen lässt. Heidegger begreift Freiheit als etwas, das den Menschen in seiner Ausgesetztheit erscheinen lässt; dieser Erkenntnis schließt sich aber nicht mehr die Frage an, inwiefern dieses Lassen auf eine Tätigkeit verweist. Der Explikation des Lassens als Entzugsmoment der Freiheit folgt keine Neubestimmung von Handlungsfähigkeit als Bezugsmoment.

Auch die hermeneutischen Bezugsmomente des Menschen, die auf dessen Selbstverständnis zielen, geraten nach der Kehre aus dem Blick der Untersuchungen. Heidegger widmet sich nicht mehr der Frage, inwiefern sich der Mensch als ein solches Wesen interpretiert, das dem Sein ausgesetzt ist. In meiner Auseinandersetzung mit der Hermeneutik Ricœurs und Taylors wird ersichtlich, dass es Sein

13 Das Verschwinden des Handelns sieht Thomä als ein durchgängiges Problem der Spätphilosophie Heideggers. So schreibt er, dass „nach 1933 der Handelnde zum gebrannten Kind geworden ist“ (Thomä: 1990: 651).

nur als „interpretiertes Sein“ gibt. Beide Autoren vertreten die These, dass ontologische Kräfteverhältnisse an die Interpretation durch Subjekte gebunden sind. Die durch eine Fokussierung auf das Sein bedingte Vernachlässigung der ontischen Ablagerungen des Seins in Heideggers Denken nach der Kehre¹⁴ wird von der Hermeneutik durch die Berücksichtigung des Selbstverständnisses der Subjekte wieder eingeholt. Selbstverständnis wird dann als Effekt der Ausgesetztheit gegenüber – zugleich auf eine praktische Ebene transformierten – ontologischen Kräfteverhältnissen begriffen. Identität lässt sich im Anschluss daran als Effekt eines vorausgehenden Unterwerfungsprozesses und nicht als ursprüngliche Eigenschaft von Subjekten auslegen. So kann demonstriert werden, wie eine Hermeneutik von der Subjektkritik des späten Heidegger profitiert und nicht fallen gelassen werden muss.

3.1.4 Die Beziehung zwischen Subjekt und Objekt und das Problem der Einheit

Auch wenn Heidegger dem Subjekt innerhalb der ontologischen Analyse keinen Ort mehr zuzuweisen vermag, existieren auch nach der Kehre Stellen innerhalb seines Werkes, an denen der Subjektbegriff aufgegriffen wird. Es zeigt sich an diesen Orten, wie das Subjekt als dezentriertes und dem Sein ausgesetztes gedacht werden kann. Ein Beispiel dafür ist die Art und Weise, wie Heidegger die Stellung von Subjekt und Objekt versteht:

„Subjektivität und Objektivität gründen ihrerseits schon in einer eigentümlichen Offenbarkeit des ‚Seins‘ und des ‚Menschenwesens‘. Sie legt das Vorstellen auf die Unterscheidung beider als Objekt und Subjekt fest. Diese gilt seitdem als absolut und bannt das Denken ins Ausweglose. Eine Ansetzung des ‚Seins‘, die das ‚Sein‘ aus der Rücksicht auf die Subjekt-Objekt-Beziehung nennen möchte, bedenkt nicht, was sie schon an Fragwürdigem ungedacht lässt.“ (1955: 408)

14 Diese Konzentration auf das Sein lässt sich etwa im *Brief über den Humanismus* vernehmen: „So kommt es denn bei der Bestimmung der Menschlichkeit des Menschen als der Ek-sistenz darauf an, dass nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein als die Dimension des Ekstatischen der Ek-sistenz.“ (1946a: 333f.) Eine noch drastischere Formulierung findet sich in einer Vorlesung zu Nietzsche: „‚Das Dasein im Menschen‘ ist das Wesen, das dem Sein selbst gehört, in welches Wesen jedoch der Mensch gehört, so zwar, dass er dieses Sein zu sein hat. Das Da-sein geht den Menschen an. Als sein Wesen ist es je das seine, dasjenige, dem er gehört, aber nicht das, was er selbst als sein Gemächte schafft und betreibt.“ (NII: 323)

Nur weil Subjekte bereits in die Offenheit des Seins eingelassen sind, können ihnen Objekte erscheinen, die sie begrifflich klassifizieren können. Das „Ausweglose“ ist die mit der Metaphysik verbundene Setzung des Subjekts als in der Welt vorkommende und sich selbstbestimmende Substanz. Die Metaphysik interpretiert die erst durch eine ontologische Öffnung ermöglichte Unterscheidung zwischen Subjekt und Objekt als *ursprünglich* gesetzte und verstellt dadurch die Möglichkeit einer ontologischen Situierung des Menschen. Heideggers Kritik an der Metaphysik lautet, dass die Differenz *zwischen* Subjekt und Objekt, d.h. diejenige Kraft, die erst Subjekt und Objekt erscheinen lässt, verkannt und verleugnet wird: „Vielmehr ist der Mensch zuvor in seinem Wesen ek-sistent in die Offenheit des Seins, welches Offene erst das ‚Zwischen‘ lichtet, innerhalb dessen eine ‚Beziehung‘ vom Subjekt zum Objekt ‚sein‘ kann.“ (1946a: 350) Das Sein als das Offene, in dem der Mensch erscheint, ist die Räumlichkeit, die Öffnung des Raumes, welche die Bedingung für die Begegnung eines Subjekts mit anderen Subjekten und Objekten ist. Im Gegensatz zu Kant, für den der Raum eine Anschauungsform und damit Teil der Subjektivität des Subjekts ist, ist Räumlichkeit für Heidegger ein ontologisches Phänomen, das nicht zur Struktur des Subjekts gehört. Subjekte existieren, weil sie Kräfteverhältnissen ausgesetzt sind, über die sie nicht verfügen und aus dessen Horizont heraus sie ihr Denken und Handeln vollziehen.

An dieser Stelle kann schon einmal vorgegriffen werden und auf den später entfalteten Unterschied zwischen Heidegger und der Dekonstruktion zu sprechen gekommen werden. Die wesentliche Diskrepanz beruht darin, dass die Dekonstruktion das „Zwischen“ nicht als bloß ontologisch charakterisiert, sondern das alteritäre Moment der Situierung herausstreicht. Das Zwischen verweist bei Heidegger auf die symmetrische Bewegung des Seins; die Dekonstruktion untersucht im Gegensatz dazu die Nicht-Identität einer Affizierung, die das Subjekt erst in eine solche Position entlässt, in der ihm ein Objekt erscheinen kann. Der Übergang von der Symmetrie des Seins, um deren Verteidigung es Heidegger geht, zur Asymmetrie der Alterität ist notwendig, um ein heteronomes Subjektverständnis zu entwickeln. Bereits in meiner Lektüre von *Sein und Zeit* hat sich ergeben, dass die Einheit der Sorgestruktur und die Rolle des Gewissens eine Explikation heteronomer Subjektivität blockieren (vgl. Kap. 2.3.1-2.3.3). Nach der Kehre verschärft Heidegger zwar seine Subjektkritik, indem das Dasein nicht mehr länger durch eine innere Instanz (das Gewissen) gegründet wird; jedoch bleibt er der Logik der Symmetrie treu und kann dadurch den asymmetrischen Charakter des Konstitutionsprozesses nicht offenlegen.

Die Probleme eines Insistierens auf der einheitlichen Struktur des Seins treten auch im Zusammenhang mit Heideggers Selbstkritik an der ontisch-ontologischen Differenz, wie sie in *Sein und Zeit* eingeführt wurde, zutage. Heidegger ist nach der Kehre der Überzeugung, dass die Einführung der *Differenz* zwischen Sein und Seiendem zwar eine notwendige Abzweigung auf dem Weg zur Ausarbeitung der

Seinsfrage war, der Gang der philosophischen Untersuchung jedoch wieder zurück zur *Einheitlichkeit* führen muss. Es ist dabei ironisch, dass gerade die fragmentarischen und oft kryptisch wirkenden *Beiträge zur Philosophie*, die als eine Art zweites Hauptwerk nach *Sein und Zeit* gelten, diesen Gedanken in aller Deutlichkeit nach außen tragen:

„Deshalb bedurfte es im Versuch der Überwindung des ersten Ansatzes der Seinsfrage in ‚Sein und Zeit‘ und seiner Ausstrahlungen (‚Vom Wesen des Grundes‘ und Kantbuch) der wechselnden Versuche, der ‚ontologischen Differenz‘ Herr zu werden, ihren Ursprung selbst und d.h. ihre echte Einheit zu fassen. [...] Mit anderen Worten, diese Unterscheidung wird gerade zur eigentlichen Schranke, die ein Fragen der Seinsfrage verlegt, sofern versucht wird, unter Voraussetzung des Unterschiedes von diesem weiter nach seiner Einheit zu fragen. Diese Einheit kann immer nur der Widerschein des Unterschiedes bleiben und niemals in den Ursprung führen, von dem aus diese Unterscheidung als nicht mehr ursprüngliche ersehen werden kann.“ (BP: 250)

Während die Einheit der Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* über die Sorge garantiert werden sollte, ist das Sein nach der Kehre selbst die Einheit, die als ursprüngliche Erfahrung des Menschen zur Sprache gebracht wird. Nach Heidegger entspringt die ontisch-ontologische Differenz *als Differenz* der einheitlichen Struktur des Seins; sie ist dieser nachgeordnet und kann daher – sofern sie als Differenz analysiert wird – nicht zur Einheit des Seins führen. Exakt hierin liegt der Unterschied zwischen Heidegger und der Dekonstruktion: Während Heidegger die Probleme von *Sein und Zeit* durch eine verstärkte Fokussierung auf eine Explikation der symmetrischen und einheitlichen Struktur des Seins zu lösen versucht, verfolgt die Dekonstruktion die differentielle Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz. Sie weist die alteritäre Struktur dieser Differenz auf und vermag *deshalb* eine Kritik und Neubestimmung des metaphysischen Subjekts zu leisten, die über Heidegger hinausgeht. Ich möchte aus diesem Grund argumentieren, dass das Festhalten an der Suche nach einer Einheit, aus dessen Ursprung die Differenz entspringt, die Entfaltung des subjektkritischen Potenzials von Heideggers Philosophie nach der Kehre blockiert. Ein Verständnis heteronomer Subjektivität muss den differentiellen Charakter der Subjekte gründenden Entzugsmomente aufdecken, indem es die Perspektive von der Einheit zur Alterität verschiebt.

Es ist vor allem das Denken Emmanuel Levinas', welches seine Kraft aus einer Kritik an der symmetrischen und einheitlichen Struktur der Ontologie schöpft. Für Levinas stellen Heideggers Schriften den Höhepunkt innerhalb einer Geschichte der westlichen Philosophie dar, die im Zuge einer Ontologie den Anderen auf den Selben und damit Andersheit auf Selbstheit reduziert. Ein Ausbruch aus dem Regime der Ontologie besteht für Levinas jedoch nicht in der Verteidigung eines radikalen Außen, sondern in einer Überschreitung des Seins, die seinen Weg von „innen“

nimmt. Der Andere befindet sich an der Grenze des Seins und entzieht sich dem Sein zugleich unendlich. Durch die Einführung einer solchen Grenzfigur gelingt es Levinas mit der heideggerschen Einheitlichkeit des Seins zu brechen, ohne auf ein ontologisches Außen, das sich jenseits jeder menschlichen Erfahrung befindet, zurückzugreifen. Eine solche Möglichkeit der Überschreitung lässt sich in Heideggers Philosophie nicht mehr erspähen. Mit Levinas wird die einheitliche Struktur der Ontologie aufgesprengt, indem sie auf eine alteritäre Erfahrung hin geöffnet wird, die das Subjekt als ausgesetztes und heteronomes einsetzt.

3.2 DIE EXPLIKATION DER ENTZUGSMOMENTE: AB-GRUND, GABE UND EREIGNIS

Bis jetzt habe ich zur Sprache gebracht, wie es Heidegger gelingt, das Sein – und damit Temporalität als Sinn von Sein – vom Dasein zu lösen und als ein solches *Entzugsmoment* zu denken, das im Moment des Bezugs den Menschen als Menschen erscheinen lässt. Die Konstitution des Menschen innerhalb des Seins und die sich dadurch eröffnende – wenn auch von Heidegger nicht realisierte – Möglichkeit, Subjektivität als ausgesetzt und damit als heteronom zu denken, werden in Heideggers Philosophie nach der Kehre durch die Figuren des Ab-grunds, der Gabe und des Ereignisses schärfer gefasst. Ich möchte in diesem Unterkapitel zunächst die These vertreten, dass eine phänomenologische Erschließung des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität an Heideggers Figur des Ab-grunds anschließen kann. Die Dekonstruktion führt aus, wie der Konstitutionsprozess von Subjektivität in die gründende und entgründende Bewegung des Ab-grunds eingeschrieben werden kann. Die Figur des Ab-grunds spielt somit *die* entscheidende Rolle, um die (abstrakte) ontologische Analyse Heideggers in eine Freilegung heteronomer Subjektivität zu überführen. Die Phänomene der Gabe und des Ereignisses explizieren dann die gründende Kraft des Ab-grunds genauer. Indem das Ereignis als ungeschichtliche Struktur der Geschichte interpretiert wird, kann eine Entbindung von Temporalität und Geschichtlichkeit in Heideggers Philosophie nach der Kehre ausgemacht werden. Entbunden werden die temporale Dimension des Ab-grunds und die Gabe des Seins von der Kontingenz historischer Prozesse. Das Sein gibt sich in verschiedenen historischen Epochen zwar auf unterschiedliche Weise dem Menschen hin; der Mensch ist dem Sein aber stets ausgesetzt. Diese quasi-ahistorische und quasi-universalistische These ist ein integrales Moment eines heteronomen Subjektverständnisses.

3.2.1 Die Figur des Ab-grunds

In meiner Auseinandersetzung mit Heideggers Selbstkritik an der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* hat sich bereits ergeben, dass Temporalität nicht mehr länger als Zeitlichkeit des Daseins, sondern als Bezugs- und Entzugsmoment gedacht werden muss. Es stellt sich somit die Aufgabe einer angemessenen Thematisierung der doppelten Bewegung von Entzug und Bezug. Wie kann nun aber Temporalität als Sinn von Sein eine gründende Funktion in Bezug auf den Menschen ausüben? Der Prozess des „Lichtwerdens des Daseins“ muss genauer unter die Lupe genommen werden. Es soll sich zeigen, dass mithilfe der Figur des Ab-grunds die gründende Kraft der Temporalität und die Ausgesetztheit des Menschen gegenüber ontologischen Kräfteverhältnissen artikuliert werden kann.

Heidegger leitet die Explikation der Figur des Ab-grunds ein, indem er zunächst die Frage nach dem Grund, d.h. dem Gründungsmoment, von Sein stellt. Der Begriff des Grundes verdankt seine Stellung innerhalb der modernen Philosophie vor allem Leibniz und ist Teil der neuzeitlichen Subjektphilosophie. Das Subjekt stellt innerhalb dieser Philosophie die zentrale Gründungsfigur dar, mit der die Rechtfertigung des philosophischen Wissens fundiert wird. Im Verlauf einer Kritik an dieser Tradition arbeitet sich Heidegger an der Rolle des Grundes ab. Diese Abarbeitung ist zugleich eine Neuauslotung des Grundes in Hinblick auf eine ontologische Analyse und zeigt das Potenzial der Destruktion an, metaphysische Begriffe nicht einfach zu verwerfen, sondern innerhalb eines anderen Denkens neu auszulegen. Im Gegensatz zu den beiden im vorherigen Abschnitt erörterten Begriffe der Wahrheit und der Lichtung behandelt Heidegger mit dem Grund einen philosophischen Terminus, der sich – aufgrund seines Verweises auf den *begründenden* Charakter der Metaphysik – auf den ersten Blick nicht mit einer Explikation des Sinns von Sein in Einklang bringen lässt. Dass dies nur *scheinbar* der Fall ist, soll im Folgenden ersichtlich werden.

Heideggers Ausgangspunkt ist die Frage, inwiefern sich Sein als Grund denken lässt. Weil das Sein nicht als Seiendes interpretiert werden darf, kann es nicht durch etwas begründet werden, das ihm äußerlich ist. Es darf nicht als Wirkung einer Ursache gelten und steht somit nicht in einem Kausalzusammenhang mit einem Seienden. Heideggers These ist, dass das Sein ein Grund ist, der nicht mehr durch einen weiteren Grund gegründet ist *und* der auch nicht im Sinne eines Fundaments wirkt. Das Sein ist nicht Grund einer ersten, alles Seiende bedingenden Ursache. Das Sein hat keinen Grund, fungiert aber gründend, indem es der Grund ist, der Seiendes als Seiendes erscheinen lässt:

„Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen. Umgekehrt waltet aus dem Wesen des Grundes das

Sein als Sein. Grund und Sein („sind“) das Selbe, nicht das Gleiche, was schon die Verschiedenheit der Namen ‚Sein‘ und ‚Grund‘ anzeigt. Sein ‚ist‘ im Wesen: Grund. Darum kann Sein nie erst noch einen Grund haben, der es begründen sollte.“ (SG: 76)

Heidegger setzt die Wörter „sind“ und „ist“ in Anführungszeichen, weil er ihre metaphysische Konnotation sichtbar machen möchte, durch die Grund und Sein leicht als Seiendes kategorisiert werden können. Sein und Grund „sind“ gerade nicht, weil sie Seiendes, das „ist“, erst begründen, d.h. konstituieren. Der temporale Charakter des Seins verhindert die Auslegung des Seins als Gründungsfigur. Philosophisch ist es auch nicht ausreichend, die gründende Kraft des Seins zu verschieben, indem der Prozess der Gründung als in sich brüchig gedacht wird. Heideggers Schritt ist radikaler: Die traditionelle philosophische Interpretation des Seins als Gründungsfigur wird destruiert, indem die Gründung nichts anderes als ihre Entgründung, ihr Entzug *ist*.

Angesichts des soeben entfalteten Arguments vollzieht Heidegger eine typische dekonstruktive Geste: Die Unmöglichkeit (der Gründung) ist die Bedingung ihrer Möglichkeit. In anderen Worten: Der Entzug ist ein konstitutives Moment des Bezugs. Der dekonstruierte Grund ist somit der Ab-grund: „Demgemäß bleibt der Grund vom Sein weg. Der Grund bleibt ab vom Sein. Im Sinne solchen Ab-bleibens des Grundes vom Sein ‚ist‘ das Sein der Ab-Grund. Insofern das Sein als solches in sich gründend ist, bleibt es selbst grundlos. Das ‚Sein‘ fällt nicht in den Machtbereich des Satzes vom Grund, sondern nur das Seiende.“ (SG: 76f.) Das Sein ist der Grund, der in seiner Anwesenheit abwesend ist und deshalb als „Ab-Grund“ fungiert. Die Figur des Ab-grunds soll den gründenden Charakter des Seins anzeigen, der nicht im Sinne der Tradition der abendländischen Philosophie als Fundament gedeutet werden darf.¹⁵ Das Sein ist ein Grund, der sich selbst im Moment seiner Gründung wieder entzieht und somit den vollständigen „Erfolg“ der Gründung verhindert. Der Ab-grund legt deshalb kein festes Fundament. Dass das Sein in nichts anderem als in sich selbst gründet, ist eine der zentralen Einsichten Heideggers nach der Kehre (vgl. Rosales 1984: 252). Sein und Grund sind nicht präsent, da sie sich einem objektivierenden Zugriff entziehen. Der Grund ist Ab-grund, weil er vor seiner eigenen Gründung zurückweicht – das Sein ist Verbergen, da es sich bei seiner Entbergung immer wieder verbirgt: „Sein hat sein Eigenes im Sichentbergen.

15 Nach Marchart (2010; 2013) vertritt Heidegger einen „Postfundamentalismus“, der von einem „Antifundamentalismus“ abzugrenzen ist, dem es schlicht um die Verneinung eines jeden Grundes geht. Der Postfundamentalismus negiert nicht den Sinn des Begriffs „Grund“, sondern begreift selbigen als „Ab-grund“, der sich einer letzten, fundamentalistischen Gründung entzieht, jedoch immer wieder partielle Gründungen vornimmt. Hiermit ist gemeint, dass Gründung ein *notwendiges* Moment ist, das allerdings immer wieder problematisiert und verschoben werden kann und sich somit als *kontingent* erweist.

Sein ist nicht zuvor etwas für sich, das dann erst ein Sichentbergen bewerkstelligt. Sichentbergen ist keine Beschaffenheit des Seins, sondern: Sichentbergen gehört in die Eigenschaft des Seins.“ (SG: 102)¹⁶ Der Ab-grund ist der Name für die gründende und entgründende, konstituierende und dekonstituierende Kraft des Seins, um dessen Explikation sich Heideggers Schriften nach der Kehre drehen.¹⁷ Die Figur des Ab-grunds illustriert, wie sich Temporalität, Entzug und Gründung phänomenologisch vereinbaren lassen, indem die temporale Dimension des Entzugs als ein solcher Grund gedacht wird, der die Menschlichkeit des Menschen konstituiert.

Mit der Figur des Ab-grunds und der damit verbundenen Temporalisierung des metaphysischen Begründungsmoments gelingt es Heidegger, eine wesentliche Bewegung freizulegen, an die ein heteronomes Subjektverständnis anschließen kann. Die Einschreibung des Subjektbegriffs in die Bewegung des Ab-grunds wird von Heidegger selbst jedoch nicht vorgenommen. Ich werde in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit ausführen, auf welcher unterschiedlichen Weise die dekonstruktiven Autoren an die Freilegung des Ab-grunds anknüpfen, indem sie die Subjektivität konstituierenden Entzugsmomente als ab-gründig interpretieren. Um diesen Schritt in seiner ganzen Konsequenz zu unternehmen, bedarf es jedoch noch einer weiteren Wendung, die Heidegger nicht vorgenommen hat. Es gilt, den Ab-grund aus der ontologischen Bewegung der Symmetrie herauszulösen und nachzuweisen, dass Sein und Grund von einer Differenz durchzogen sind, die ihre Anwesenheit und Abwesenheit gleichermaßen bedingt. Diese Differenz ist nicht Teil der Struktur von Sein und Grund, sondern ihr konstitutives Außen. Sie ist der *alteritäre* Zug der ab-gründigen Bewegung, in welche der Subjektbegriff überführt werden muss. Dekonstruktion und Hermeneutik nehmen die ontisch-ontologische Differenz ernster als es Heidegger nach der Kehre tut, indem sie daran erinnern, dass sich das Ontologische immer ontisch sedimentiert, d.h. dass Entzugsmomente zugleich Bezugsmomente sind. Die Namen für diese Subjektivität produzierenden, ab-gründigen Entzugs- und Bezugsmomente sind Spur und Ruf des Anderen (Levinas), Différance (Derrida) und Wissens- und Machtverhältnisse (Foucault). Die hermeneutischen Arbeiten Ricoeurs und Taylors führen dann aus, inwiefern sich die Perspektive des Subjekts – und mit ihr die Komponenten des Selbstverständnisses und der Selbstin-

16 Laut Heidegger wird das Zusammenfallen von Sein und Grund erstmals und letztmals bei Heraklit erörtert, indem es den Namen „Logos“ erhält: „Logos nennt den Grund. Logos ist Anwesen und Grund zumal. Sein und Grund gehören im logos zusammen. Der logos nennt diese Zusammengehörigkeit von Sein und Grund.“ (SG: 161)

17 Vattimo (1980: 301) bringt das Paradox des Grundes zum Ausdruck und spricht zu Recht von einer „Rehabilitierung Heideggers als Vertreter eines *Denkens ohne Grund*, für das ‚das Sein als Grund fahren lassen‘ keineswegs ein Freiwerden für den Sprung in den Abgrund bedeutet: es heißt vielmehr, unverzüglich und grundlos, ohne jedes Ungesagte, dem Satz vom Grund entsprechen“.

terpretation – wieder innerhalb der Bewegung zwischen Bezug und Entzug, d.h. Gründung und Entgründung, situieren lässt.

3.2.2 Die ab-gründige Gabe

Heteronome Subjektivität bedeutet bis jetzt, Subjekte als ab-gründig zu begreifen, da sie Kräfteverhältnissen ausgesetzt sind, die sich ihrer Verfügung entziehen und sie im Moment ihres Entzugs gründen. Im Folgenden soll es um die Implikationen des Ab-grunds in Hinblick auf eine Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität gehen. Im letzten Abschnitt wurde bereits angesprochen, dass Sein – im Gegensatz zu Seiendem – nicht „ist“. Der Satz „Es ist Sein“ ist vor diesem Hintergrund irreführend.¹⁸ Aus diesem Grund muss Heidegger das Phänomen des Seins – die Tatsache, dass der Mensch in der Lichtung des Seins existiert und dass Sein für ihn erfahrbar ist – anders zur Sprache bringen. Dieses Unterfangen kommt in der Transformation des Satzes von „Es *ist* Sein“ zu „Es *gibt* Sein“ zum Ausdruck. Heidegger möchte das Sein im Sinne einer ab-gründigen Gabe verstehen. Sein ist nicht, Sein gibt es:

„Das ‚es gibt‘ [wird] gebraucht, um vorläufig die Redewendung zu vermeiden: ‚das Sein ist‘; denn gewöhnlich wird das ‚ist‘ gesagt von solchem, was ist. Solches nennen wir das Seiende. Das Sein ‚ist‘ aber gerade nicht ‚das Seiende‘. Wird das ‚ist‘ ohne nähere Auslegung vom Sein gesagt, dann wird das Sein allzuleicht als ein ‚Seiendes‘ vorgestellt nach der Art des bekannten Seienden, das als Ursache wirkt und als Wirkung gewirkt ist.“ (1946a: 334)

Der Ausdruck „Es gibt Sein“ benennt zunächst nichts anderes, als den Vorgang des Anwesens, des Erscheinens von Sein. Für das Sein kann kein Grund angegeben werden, da es ja selbst der – stets vor sich zurückweichende – Grund ist. Jedoch ist auch dieser Ausdruck nicht von möglichen Missverständnissen befreit, weil er im nächsten Schritt einen Geber erwarten lässt, der das Sein gibt und sich folglich vom Sein unterscheiden muss. Das „Es“ in „Es gibt Sein“ ist aber nichts anderes als das Sein selbst: „Das ‚es‘, was hier ‚gibt‘, ist das Sein selbst. Das ‚gibt‘ nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins. Das Sichgeben ins Offene mit diesem selbst ist das Sein selber.“ (1946a: 334) Sein als von den Ekstasen der dreidimensionalen Zeit durchzogen kann niemals ein Gegenstand sein, der ge-

18 Heidegger weist allerdings in einem „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein*“ (1962b: 47-49) selbst daraufhin, dass dieses „ist“ nicht notwendigerweise im Sinne eines Vorhandenseins zu deuten ist. Anhand zweier Gedichte von Trakl und Rimbaud gibt er Beispiele für einen nicht-metaphysischen Gebrauch von „Es ist“ in der Dichtung.

geben wird. Sein kann sich nur selbst geben, indem es in die Unverborgenheit, in die Lichtung tritt. Aus diesem Grund kann das Phänomen des Seins nur als ein sich stets gebender und im Vollzug des Gebens zurückhaltender Prozess gedacht werden.

Der Empfänger der Gabe des Seins ist der Mensch. Der Mensch wird als Mensch konstituiert, indem sich ihm das Sein hingibt:

„Der Mensch innestehend im Angang von Anwesenheit, dies jedoch so, dass er das Anwesen, das Es gibt, als Gabe empfängt, indem er vernimmt, was im Anwesenlassen erscheint. Wäre der Mensch nicht der stete Empfänger der Gabe aus dem ‚Es gibt Anwesenheit‘, erreichte den Menschen nicht das in der Gabe Gereichte, dann bliebe beim Ausbleib dieser Gabe Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bliebe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch.“ (1962a: 16f.)

In diesem Zitat – und das ist in Heideggers Spätwerk gewiss nicht immer der Fall – lässt sich die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz vernehmen: Das Ontologische gibt es nur, weil es sich immer als Ontisches hingibt. Weil es Sein nur gibt, weil es *dem Menschen* gegeben wird, d.h. für den Menschen erfahrbar ist, muss die ontologische Analyse der Gabe des Seins – sofern sie die Bewegung des Gebens zur Sprache bringen will – auch den Akt des Empfangens berücksichtigen. Das Sein ist das Entzugsmoment des Menschen, weil es zugleich Bezugsmoment ist, d.h. den Menschen als Menschen erscheinen lässt. Im Moment seines Gebens konstituiert es den Menschen, indem es sich ihm hingibt.¹⁹

Dass das Sein dem Menschen seine Menschlichkeit reicht, bedeutet, dass es ihm im Moment seiner Berührung Existenz verleiht. Dem Sein kommt dabei die Vergabe von Existenz immer schon zu; sie ist Teil seines Wesens. In anderen Worten: Im Phänomen des Seins ist der Umschlag des Entzugs in den Bezug immer schon angelegt. Jean-Luc Nancy bringt diesen Gedanken wie folgt zum Ausdruck: „Das Sein ist nicht – man muss darauf insistieren – der Geber der Gabe [...]. Das Sein ist die Gabe selbst, oder: Das Sein ist von der Art des Sein-lassens, wie es auch ‚die Lichtung‘ ist, das heißt wie es das Existierende ek-sistiert: Es ‚gibt‘ ihm also nicht die Existenz, es ist selbst die Transitivity des Ek-sistierens.“ (Nancy 2014c: 123) Dass das Wesen des Menschen die Existenz ist und dass es von der Struktur der Temporalität durchdrungen ist, ist ein Effekt der Gabe des Seins. Auch beim späten Heidegger ist der Mensch – obgleich der Subjektbegriff konsequent ausgespart wird –

19 Jean-Luc Marion (1996) interpretiert die Gabe des Seins an den Menschen auch als Ruf: Während in der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* das Dasein sich selbst ruft, ist es nach der Kehre das Sein, das den Menschen anruft und ihm Existenz „gibt“. Anhand dieser Interpretation zeigt sich, wie Heidegger zentrale Phänomene nach der Kehre aus der Daseinsanalyse löst und als Entzugsmomente neu bestimmt.

Teil der ontologischen Analyse. Die Unumgänglichkeit einer Berücksichtigung des Menschen bei einer Antwort auf die Frage, inwiefern es Sein gibt, treibt Heidegger jedoch nicht zu der Problemstellung, wie Subjektivität – und damit Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis – in der Ausgesetztheit des Seins konstituiert wird. Das Unterfangen von Dekonstruktion und Hermeneutik ist es demgegenüber, das Subjekt als Empfänger in die Bewegung der Gabe des Seins einzusetzen und zugleich die Ontologie auf ihre Alterität und damit auf die ethischen und praktisch-politischen Implikationen hin zu öffnen. Wie sich bereits an der Figur des Ab-grunds erwiesen hat, gilt es auch hier, den Weg Heideggers noch ein wenig weiter zu gehen.

3.2.3 Das Sein und das Ereignis

Die ab-gründige Gabe, die Sein und Zeit erscheinen lässt, nennt Heidegger ab dem Zeitpunkt seiner später unter dem Titel *Beiträge zur Philosophie* veröffentlichten fragmentarischen Textsammlung aus dem Jahre 1936 „Ereignis“. Erst die Einführung dieses Terminus erlaubt es, die temporale Dimension des Seins näher zu beschreiben. Das Ereignis lässt das Sein als Zeit und die Zeit als Sein erscheinen. Es bedingt, dass es beide Phänomene überhaupt *gibt*: „Was beide, Zeit und Sein, in ihr Eigenes, d.h. in ihr Zusammengehören, bestimmt, nennen wir: *das Ereignis*.“ (1962a: 24) Der Ereignisbegriff soll das Erscheinen von Zeit und Sein formal anzeigen (vgl. Denker 2011: 213). Das Ereignis ist nicht dasjenige, unter welches Sein und Zeit subsumiert werden, es beschreibt vielmehr die *Bewegung* des Anwesens von Sein und Zeit:

„Ereignis ist nicht der umgreifende Oberbegriff, unter den sich Sein und Zeit einordnen ließen. Logische Ordnungsbeziehungen sagen hier nichts. Denn, indem wir dem Sein selbst nachdenken und seinem Eigenen folgen, erweist es sich als die durch das Reichen von Zeit gewährte Gabe des Geschickes von Anwesenheit. Die Gabe von Anwesen ist Eigentum des Ereignens. Sein verschwindet im Ereignis. In der Wendung: ‚Sein als das Ereignis‘ meint das ‚als‘ jetzt: Sein, Anwesenlassen geschickt im Ereignen, Zeit gereicht im Ereignen. Zeit und Sein ereignet im Ereignis.“ (1962a: 27)

Der etwas unglückliche Gebrauch des Wortes „Eigentum“ deutet an, dass es Heidegger nicht ganz gelingt, die Sprache der Metaphysik zu vermeiden. Sein und Zeit „gehören“ natürlich *nicht* dem Ereignis. Das Ereignis ist nicht der Urknall, dem Sein und Zeit entspringen; vielmehr ist die Tatsache – das Faktum –, dass es Sein und Zeit überhaupt gibt, das Ereignis. Das Ereignis ist kein „Oberbegriff“ und keine „Ordnungsbeziehung“, da es in keinem hierarchischen oder relationalen Verhältnis zu Sein und Zeit steht. „Sein als das Ereignis“ bedeutet, dass das Anwesen von Sein

die Anwesenheit von Seiendem bedingt. Das Ereignen von Sein lässt Seiendes erst als Gegenwärtiges erscheinen. Wie Heidegger in einem Protokoll zu dem Vortrag *Zeit und Sein* vermerkt, sollte das Ereignis am besten als das „und“, als Relation *zwischen* Sein und Zeit begriffen werden: „Vielmehr ist das Ereignis so zu denken, dass es weder als Sein noch als Zeit festgehalten werden kann. Es ist gleichsam ein ‚neutrale tantum‘, das neutrale ‚und‘ im Titel ‚Zeit und Sein‘.“ (1962b: 52f.) Die schon im Kontext der Stellung von Subjekt und Objekt zum Vorschein gekommene Rede vom „Zwischen“ (vgl. Kap. 3.1.4) wird auch hier wieder von Heidegger bemüht, um eine terminologische Unterscheidung auszudrücken, die sich nicht auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführen lässt. Das Zwischen lässt eine Prozessualität, eine „Schickung“ aufleuchten, die eine Komponente des Erscheinens von Sein und Zeit ist. Das Ereignis beschreibt den *Bezug* zwischen Zeit und Sein: Es ist die Wendung der Figur des Ab-grunds auf das Erscheinen von Zeit und Sein, d.h. der Name für die ab-gründige Dimension von Zeit und Sein. Zeit und Sein gibt es nur deshalb, weil sie nicht mit sich identisch und weil sie von einer Entzugsdimension durchdrungen sind. Dieser Entzug entstammt aber keinem (konstitutiven) Außen, sondern ist Teil ihrer Struktur. Das Ereignis ist das Un- von Zeit und Sein, es ist die Un-Zeit und das Un-Sein und somit dasjenige, welches die Identität von Zeit und Sein durchkreuzt und zugleich bedingt, dass es Zeit und Sein überhaupt gibt. Es gibt kein weiteres Phänomen, das Zeit und Sein konstituiert. Der Konstitutionsprozess von Zeit und Sein und ihr Erscheinen, ihre „Schickung“, sind dasselbe.

Die Pointe der gesamten Bewegung der Gabe des Ereignisses ist, dass der Mensch als ein Seiendes, das in der Lichtung des Seins existiert, an das Ereignen von Zeit und Sein gebunden ist. Der Mensch konstituiert sich erst in dem Moment, in welchem er vom Ereignen von Sein und Zeit berührt wird: „Sofern es Sein und Zeit nur gibt im Ereignen, gehört zu diesem das Eigentümliche, dass es den Menschen als den, der Sein vernimmt, indem er inne steht in der eigentlichen Zeit, in sein Eigenes bringt. So geeignet gehört der Mensch in das Ereignis.“ (1962a: 28) „Existenz“ ist der Seinsmodus des Menschen, der durch das Ereignen von Sein und Zeit ins „Werk gesetzt wird“²⁰. Wird der Mensch als ein solches Wesen verstanden, das in der Lichtung des durch das Ereignis geschickten Seins erscheint, so entgeht er der metaphysischen Charakterisierung im Sinne eines ontischen Fundaments, in

20 Ich spiele hiermit auf Heideggers Formulierung vom „Sich-ins-Werk-setzen der Wahrheit“ (1936: 59) in *Der Ursprung des Kunstwerkes* an. Dort behauptet Heidegger, dass sich Kunstwerke „ereignen“, indem sie in die Unverborgenheit (Aletheia) des Seins und der Zeit treten und damit den Charakter des Werkes erhalten. Die Analogie zwischen Mensch und Kunstwerk besteht in dem Sinne, dass beide durch das Ereignis erst als Seiende erscheinen.

dessen Ausgang alles andere Seiende erst begreifbar gemacht werden kann.²¹ Möglich wird es so, die *Asymmetrie* – die Nicht-Wechselseitigkeit – des heteronomen Konstitutionsprozesses zu erschließen. Auch wenn Heideggers Argumentationsgang abstrakt bleibt, weil er ausschließlich auf der ontologischen, von jeglicher ethischen, praxeologischen und politischen Implikation abstrahierenden Ebene verharret, ist er der erste Philosoph, der die Ausgesetztheit des Menschen gegenüber etwas ihm Fremden zur Sprache bringt.

Um Heteronomie zu denken, muss aber auch demonstriert werden, wie das Verhältnis zwischen dem Ereignis und der Geschichte gedacht werden kann. Wenn es zum Phänomen des Subjekts gehört, heteronom zu sein und damit nicht über seine Subjektivität zu verfügen, kann das nicht nur für Subjekte einer spezifischen historischen Epoche gelten. Die Heteronomie von Subjekten und somit ihre Temporalität müssen von der Geschichtlichkeit entbunden werden. Das treibt die Argumentation zu der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Ereignis und der Geschichte. Slavoj Žižek argumentiert, dass das Ereignis bei Heidegger der Name für die ungeschichtliche Struktur der Geschichtlichkeit ist.²² Ich möchte – über Žižek, der noch innerhalb einer dialektischen Bewegung verbleibt, hinausgehend – die These vertreten, dass genau diese unhistorische Dimension des Ereignisses die Möglichkeit für die Lösung der Temporalität von der Geschichtlichkeit ist. Das Ereignis ist unhistorisch, da es jede spezifische historische Interpretation von Zeit und Sein erst bedingt. Zu jedem historischen Zeitpunkt innerhalb der Geschichte der Metaphysik werden Zeit und Sein auf eine *unterschiedliche* Art und Weise *interpretiert*; das *Erscheinen*, d.h. die Gabe von Zeit und Sein als Ereignis, vollzieht sich jedoch immer *gleich*. Dass das Ereignis Zeit und Sein gibt, ist der quasi-ahistorische Haken der heideggerschen Ontologie. Geschichtlichkeit gibt es nur, weil die temporale Struktur des Ereignisses das Sein in die Geschichte entlässt. Im Umkehrschluss bedeutet

-
- 21 Vgl. 1957: 46: „Das Ereignis ist der in sich schwingende Bereich, durch den Mensch und Sein einander in ihrem Wesen erreichen, ihr Wesendes gewinnen, indem sie jene Bestimmungen verlieren, die ihnen die Metaphysik geliehen hat.“
- 22 Žižek argumentiert im Einzelnen wie folgt: „Ereignis bedeutet, dass das Sein *nichts anderes ist als* das Chiaroscuro dieser Botschaften, *nichts anderes als* die Art ihrer Beziehung zum Menschen. Der Mensch ist endlich und das Ereignis ist es auch: Es ist die Struktur der Endlichkeit selbst, das Spiel von Lichtung und Verborgenheit mit nichts dahinter. ‚Es‘ ist nur das unpersönliche es, ein ‚es gibt‘. Hier wirkt eine unhistorische Dimension, doch dieses Unhistorische ist die formale Struktur der Historizität selbst.“ (Žižek 2014: 1211) Auf die ungeschichtliche, Geschichte erst ermöglichende Struktur des Ereignisses kommt auch Seu-Kyou Lee zu sprechen: „Das Ereignis ist, anders als das Dasein, nicht geschichtlich, weil das Ereignis als das Schickende ungeschichtlich ist. Vielmehr macht das Ereignis die Geschichte erst *möglich*.“ (Lee 2001: 160)

das zwar nicht, dass es Temporalität ohne Geschichtlichkeit gibt; Geschichtlichkeit ist aber *nicht die Bedingung* von Temporalität.

Dieser Gedanke kommt auch in Heideggers Rede von der Seinsgeschichte zum Ausdruck. Wie ich weiter oben ausgeführt habe (vgl. Kap. 3.1.1), bezieht sich der Titel „Seinsgeschichte“ nicht auf eine geschichtliche Abfolge, die verschiedene historische Ereignisse umfasst, sondern ist die *Struktur* der Geschichtlichkeit, die (konkrete) historische Ereignisse in Formation treten lässt: „Das Geschick ist das Wesen der Geschichte, d.h. das wesentliche Phänomen der Geschichte ist die *Schickung des Seins selbst*.“ (Lee 2001: 149) Die Seinsgeschichte ist in anderen Worten das Ungeschichtliche, welches die Geschichte „schickt“, durchzieht und sich als ihre ontologische Bedingung zugleich wieder ihr entzieht. Das Entlassen, die Schickung des Seins in die Geschichte zeigt an, dass die Geschichte auf ein temporales Moment verweist, welches ihr vorausgeht. Temporalität ist daher *nicht auf derselben Ebene* wie Geschichtlichkeit aufzuspüren – beide Begriffe verweisen *nicht wechselseitig* aufeinander. Aus diesem Grund lässt sich die These rechtfertigen, dass Heideggers Verständnis des Ereignisses auf eine Entbindung der Temporalität von der Geschichtlichkeit Bezug nimmt.

Diese Entbindung verbleibt in Heideggers Spätphilosophie freilich auf der abstrakten Ebene einer Seinsgeschichte. Es gilt sie, wie auch die Figur des Ab-grunds und der Gabe, auf die Ebene der Subjektivität konstituierenden Kräfteverhältnisse und damit der Praxis zu transformieren, um sie für ein Verständnis heteronomer Subjektivität fruchtbar zu machen.²³ Dekonstruktion und Hermeneutik knüpfen an die Entbindung der Temporalität von der Geschichtlichkeit an, indem sie den Konstitutionsprozess von Subjektivität als temporales Phänomen interpretieren, das nicht an einen kontingenten geschichtlichen Moment gebunden ist. Auch wenn dieser Konstitutionsprozess immer in einem spezifischen historischen Kontext abläuft, kann Subjektivität gar nicht anders als heteronom und das heißt temporal interpretiert werden. Es gibt keine Epoche und keine Kultur, in der es Subjekte gibt, die ursprünglich selbstbestimmt und sich selbst transparent sind, auch wenn das Selbstverständnis neuzeitlicher Subjekte auf Autonomie beruht. Für das Phänomen der Subjektivität ist Heteronomie konstitutiv. Das ist darunter zu verstehen, wenn ich den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität als quasi-ahistorisch bezeichne.²⁴

23 Eine hermeneutische, auf das Verfahren der Interpretation angelegte Auslegung von Heideggers Ereignisbegriff schlägt Vattimo vor: „Die Ontologie ist nichts anderes als eine Interpretation unserer Kondition oder unserer Situation, da das Sein nichts außerhalb seines ‚Ereignisses‘ ist, das in seinem und in unserem Geschichtlichwerden geschieht.“ (Vattimo 1990: 7)

24 Auch die Philosophie Alain Badiou, die sich weder der Dekonstruktion noch der Hermeneutik zurechnen lässt, kann als ein Versuch interpretiert werden, das Phänomen des

3.3 KRITIK UND AFFIRMATION DES HUMANISMUS

In den übrigen Abschnitten dieses Kapitels möchte ich ausführen, inwieweit die zumeist auf einer abstrakten ontologischen Ebene verbleibende Freilegung von Entzugsmomenten von Heidegger an einigen Stationen seines Werkes wieder mit einer Analyse des Umschlags der Entzugs- in Bezugsmomente verbunden wird. Auch wenn in den Texten durchgängig die Explikation der Seinsfrage im Vordergrund steht, deutet Heidegger an verschiedenen Stellen in seinen Arbeiten an, wie sich traditionelle metaphysische Begriffe durch eine ontologische Analyse neu ausrichten lassen. Das soll nun anhand der Phänomene des Humanismus, der Geschichte und der Sprache erörtert werden. Vergessen werden darf dabei jedoch nicht, dass dem Subjektbegriff auch innerhalb dieser Untersuchungen keine produktive Rolle zugewiesen wird.

Heideggers Diskussion im *Brief über den Humanismus* lässt sich als Beispiel einer destruktiven Auseinandersetzung mit einem wesentlichen metaphysischen Begriff auslegen. Die Kritik am traditionellen Humanismusverständnis ermöglicht erst eine Neubestimmung von Menschlichkeit im Sinne einer ontologischen Analyse.²⁵ Die Pointe dieses Unterfangens lautet, dass der klassische Humanismus dem „Wesen“ des Menschen gerade *nicht* gerecht wird. Die Kritik an einem Humanismus, der sich einer Klassifizierung der Wesenseigenschaften des Menschen widmet, öffnet jenen auf die Anerkennung der Ausgesetztheit des Menschen. Die Rede vom Wesen des Menschen wird mit dieser argumentativen Geste aufgeschoben: Es gibt nicht länger einen Kern von Menschlichkeit, der sich im Inneren jedes Menschen befindet und ihm die Fähigkeiten des Handelns, der Verantwortung und der Selbstinterpretation verleiht. Der Mensch ist Mensch, weil er nicht bei sich selbst ist: In seinem Inneren trifft er nicht auf die Substanz seines Selbst, sondern auf etwas ihm Fremdes. Heideggers Argumentationsgang soll im Folgenden in drei Schritten rekonstruiert werden, wobei eine Nähe zum dreistufigen Gang der Dialektik zu vermeiden ist.

In einem *ersten* Schritt wird der Begriff des Humanismus *angeeignet*, indem dessen historischer Wirkungsbereich erschlossen wird. Heidegger argumentiert, dass die Möglichkeit des Humanismus an eine spezifische neuzeitliche Konfigura-

Ereignisses wieder aus einer ontologischen Analyse zu lösen. Während in Heideggers Spätphilosophie Sein und Ereignis zusammenfallen, ist für Badiou das Ereignis gerade dasjenige, was den Fluss des Seins unterbricht. Vgl. insbesondere Badiou (2005).

25 Diese Bedeutungsverschiebung des Humanismusbegriffs entgeht Rockmore (2000), weshalb er sich zu der irreführenden These verleiten lässt, Heidegger habe die französische Philosophie mit seinem Anti-Humanismus infiziert.

tion der Metaphysik gebunden ist.²⁶ Hier wird der Mensch zur wesentlichen Gründungsfigur metaphysischen Denkens:

„Jeder Humanismus gründet entweder in einer Metaphysik oder er macht sich selbst zum Grund einer solchen. Jede Bestimmung des Wesens des Menschen, die schon die Auslegung des Seienden ohne die Frage der Wahrheit des Seins voraussetzt, sei es mit Wissen, sei es ohne Wissen, ist metaphysisch. Darum zeigt sich, und zwar im Hinblick auf die Art, wie das Wesen des Menschen bestimmt wird, das Eigentümliche aller Metaphysik darin, dass sie ‚humanistisch‘ ist.“ (1946a: 321).

Indem der Mensch als bloß seiende, in der Welt vorkommende Substanz gefasst wird, wird seine Offenheit gegenüber ontologischen Kräfteverhältnissen negiert. Das grundlegende Bestreben des metaphysischen Humanismus beruht darin, den Menschen als Fundament des Wissens (voraus) zu setzen. Der Mensch ist eine Substanz, der unterschiedliche Attribute zukommen, die seine Menschlichkeit spezifizieren. Die Anthropologie als philosophischer Disziplin widmet sich der Bestimmung dieser Attribute und sieht ihre Aufgabe in der Entschlüsselung des Kerns von Menschlichkeit. Diese Verfahrensweise funktioniert allerdings nur deshalb, weil die temporale Struktur des Menschen auf die Gegenwart reduziert und die historische Transformation der Interpretation von Menschlichkeit ausgeblendet wird. Ihre philosophische Bearbeitung wird zwar erst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt möglich, die Anthropologie erhebt jedoch den Anspruch, das Wesen des Menschen so zu erfassen, wie es immer schon *ist*. Da die Offenheit als Lichtung des Seins, dem der Mensch stets schon ausgesetzt ist, weil sie ihm seine Menschlichkeit, sein *Menschsein*²⁷ verdankt, von der Metaphysik vergessen wird, kann jedoch die Gewordenheit des Menschen nicht thematisiert werden. Die metaphysische Geste des Ausschlusses von Entzugsmomenten verdeckt damit die Erfahrung eines abgründigeren und damit überzeugenderen Verständnisses des Menschlichen. Die Tatsache, dass der Ausdruck „humanistisch“ im letzten Satz des Zitats in Anführungszeichen gesetzt ist, verweist jedoch bereits darauf, dass Heidegger die Verwendung dieses Wortes nicht allein der Metaphysik überlassen möchte. Es gilt, den Humanismus aus dem Kontext der Metaphysik zu lösen.

In einem *zweiten* Schritt wird der Kurzschluss von Humanismus und neuzeitlicher Metaphysik deshalb *kritisiert*. Wichtig ist es festzuhalten, dass Heidegger die vom metaphysischen Humanismus explizierten Bestimmungen der Menschlichkeit

26 In Kapitel 6.1 werde ich ausführlicher darlegen, wie Foucault den Humanismusbegriff historisch verortet.

27 Ich werde in Kapitel 8.1 zeigen, wie Charles Taylor im Anschluss an Heideggers Auseinandersetzung mit dem Humanismus eine solche Anthropologie des *Menschseins* ausarbeitet, die zugleich auf ein Verständnis heteronomer Subjektivität verweist.

des Menschen nicht verwirft, sondern als *nicht ausreichend* begreift. Das traditionelle Verständnis von Humanismus wird dem Wesen des Menschen gerade nicht gerecht, weil es zu eng gefasst ist:

„Durch diese Wesensbestimmung des Menschen werden die humanistischen Auslegungen des Menschen als animal rationale, als ‚Person‘, als geistig-seelisch-leibliches Wesen nicht für falsch erklärt und nicht verworfen. Vielmehr ist der einzige Gedanke der, dass die höchsten humanistischen Bestimmungen des Wesens des Menschen die eigentliche Würde des Menschen noch nicht erfahren. Insofern ist das Denken in ‚Sein und Zeit‘ gegen den Humanismus. Aber dieser Gegensatz bedeutet nicht, dass sich solches Denken auf die Gegenseite des Humanen schlägt und das Inhumane befürworte, die Unmenschlichkeit verteidige und die Würde des Menschen herabsetze. Gegen den Humanismus wird gedacht, weil er die Humanitas des Menschen nicht hoch genug ansetzt.“ (1946a: 330)

Heideggers Argumentationsgang in diesem Zitat ist komplex. Zunächst wehrt er sich dagegen, die Position eines schlichten „Anti-Humanismus“ zu verteidigen, welche die Differenz zwischen Mensch und Tier leugnet. Es geht nicht darum, die traditionelle humanistische These von der Rationalität als Wesenskern des Menschen umzudrehen, indem eine vermeintliche Irrationalität an die Oberfläche gebracht wird; vielmehr soll der Status der Rationalität dezentriert werden. Rationalität ist *nicht* die *zentrale* Eigenschaft, welche die Menschlichkeit des Menschen charakterisiert. Die Fähigkeit des Menschen zum rationalen Denken und Handeln ist vielmehr durch etwas nicht-rationales und nicht-verfügbares bedingt. Das und nichts anderes meint Heidegger, wenn er sein eigenes Denken als anti-humanistisch deklariert. Dem Humanismus entgeht, dass Menschlichkeit gerade auf etwas ihm Fremdes verweist, das nicht im Inneren des Menschen vorliegt. Es ist daher abwegig, Heidegger eine anti-humanistische Stoßrichtung – im Sinne eines gegen den Menschen gerichteten Denkens – zu unterstellen. Vielmehr wird der traditionelle Humanismus dem Menschen nicht gerecht, weil er die Komplexität seiner Vollzügekennt.

In einem *dritten* Schritt wird der Begriff des Humanismus schließlich *reaktualisiert*. Der Sinn des Wortes wird neu bestimmt, indem das „Wesen“ des Menschen philosophisch *anders* artikuliert wird:

„Das ‚humanum‘ deutet im Wort auf die humanitas, das Wesen des Menschen. Der ‚-ismus‘ deutet darauf, dass das Wesen des Menschen als wesentlich genommen sein möchte. Diesen Sinn hat das Wort ‚Humanismus‘ als Wort. Ihm einen Sinn zurückgeben, kann nur heißen: den Sinn des Wortes wiederbestimmen. Das verlangt einmal, das Wesen des Menschen anfänglicher zu erfahren; zum anderen aber zu zeigen, inwiefern dieses Wesen in seiner Weise geschicklich wird.“ (1946a: 345; Hervorhebungen von mir)

Die „anfänglichere“ Bestimmung des Menschen, um die es Heidegger geht, richtet sich an der Reartikulation der Seinsfrage aus. Die Frage, was es überhaupt heißt „menschlich“ zu sein, wurde in der Geschichte der Metaphysik nicht richtig beantwortet, ja nicht einmal richtig gestellt. Durch die Wiederaufnahme der Frage nach dem Sein wird auch diejenige nach dem Wesen des Menschen neu aufgeworfen. „Humanismus“ bedeutet für Heidegger nun, dass das Wesen des Menschen in seiner ontologischen Durchlässigkeit besteht. Der Mensch existiert aufgrund und durch Kräfte, die nicht seiner Herrschaft unterliegen. Um die von mir im herausgestellten Zitat kursivierten Ausdrücke der „Erfahrung“ und „Schickung“ zu präzisieren, bietet es sich an, den Bogen wieder zu Heideggers Verständnis des Ereignisses zu schlagen. Hier war es ja die These, dass die Existenz des Menschen an die Berührung und damit Ereignung des Seins gebunden ist.²⁸ Die wesentliche *Erfahrung*, die der klassische Humanismus gerade nicht zu denken vermag, lautet, dass der Mensch in der Lichtung des Seins steht oder – etwas weniger heideggerianisch formuliert – von Kräften affiziert wird, die nicht Teil seines Selbst, sondern anders als er selbst sind. Die *geschickliche* Bestimmung des Menschen widmet sich dann der Frage, auf welche Weise diese Erfahrung innerhalb unterschiedlicher historischer Epochen ausgelegt wird. Diese Bestimmung verfügt zugleich über einen kritischen Impuls, weil sie all diejenigen Auslegungen problematisiert, in denen die Bindung des Menschen an eine ihm fremde Kraft vergessen wird. Eine Neuartikulation des Humanismus vollzieht sich somit über eine Öffnung der anthropologischen Charakterisierung des Menschen auf die Vielschichtigkeit seiner Erfahrungen hin und zugleich über eine Kritik an all denjenigen philosophischen Projekten, die sich um eine Negation dieser Erfahrungen bemühen.

In Bezug auf die Fragestellung dieser Arbeit lautet die – von Heidegger freilich nicht gezogene – Konsequenz: Das Subjekt verdankt seine Subjektivität einer Erfahrung, die ihm äußerlich und zutiefst fremd ist. Dabei ergibt sich eine entscheidende Bedeutungsverschiebung in Bezug auf den traditionellen Humanismus: Während dieser den Menschen als Fundament begreift, von dem ausgehend anderes Seiendes erst zu fixieren ist, verliert der Mensch bei Heidegger seine *zentrale* Stellung. Der Mensch ist das Produkt von Kräfteverhältnissen, die sich ihm entziehen und ihm erst seine Menschlichkeit reichen. Nancy beschreibt die Dezentralisierung des Begriffs „Mensch“ im Anschluss an das Denken Heideggers wie folgt:

„Der Mensch, der nicht mehr ‚Kind Gottes‘, ‚Ziel und Zweck der Natur‘ oder ‚Subjekt der Geschichte‘ ist – das heißt der Mensch, der nicht mehr der Sinn ist beziehungsweise nicht mehr über den Sinn verfügt –, ist jenes Existierende, in dem das Sein sich als Sinn-machen

28 In *Beiträge zur Philosophie*, die Heidegger etwa zehn Jahre vor dem Humanismusbrief verfasst hat, heißt es: „Wer ist der Mensch? Jener, der gebraucht wird vom Seyn zum Ausstehen der Wesung der Wahrheit des Seyns.“ (BP: 318)

ex-poniert. Man könnte hier eine Formulierung wagen wie: Der Mensch ist nicht mehr das Signifikat des Sinns (was der Mensch des Humanismus wäre), sondern sein Signifikant, aber nicht weil er seinen Begriff bezeichnen würde, sondern insofern, als er seine Aufgabe anzeigen und erschließen würde, und zwar als eine, die über jeden zugeschriebenen Sinn des Menschen hinausgeht.“ (Nancy 2014c: 120f.)²⁹

Heideggers entscheidende Einsicht liegt darin, dass der Mensch nicht mehr über den Sinn verfügt. Der Humanismus dreht sich wesentlich um den Versuch, dem Menschen eine solche Fähigkeit zuzuweisen. Wenn der Sinn des Menschen nicht mehr in seinem Inneren verborgen liegt, so wird erst der Raum für vielfältige Untersuchungen über die Konstitution der Menschlichkeit des Menschen geschaffen. Diese Untersuchungen müssen dann aufzeigen, dass es nicht *einen* Sinn von Menschlichkeit gibt, sondern dass Menschlichkeit immer wieder neu bestimmt werden muss und somit *nicht abschließend* auf den Begriff gebracht werden kann. Eine Explikation von Menschlichkeit kann sich folglich nicht mehr in einer Aufzählung von solchen Prädikaten erschöpfen, die vermeintlich zum Wesen des Menschen gehören, sondern muss eine Interpretation des *Menschseins* leisten. Die Verwendungsweise des Wortes „Humanismus“ ist jetzt eine radikal neue: „Humanismus‘ bedeutet jetzt, falls wir uns entschließen, das Wort festzuhalten: das Wesen des Menschen ist für die Wahrheit des Seins wesentlich, so zwar, dass es demzufolge gerade nicht auf den Menschen, lediglich als solchen, ankommt. Wir denken so einen ‚Humanismus‘ seltsamer Art.“ (1946a: 345)³⁰

Der Unterschied zwischen den dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren, denen ich mich in den folgenden Kapiteln zuwenden werde, und Heidegger liegt nun darin, dass Letzterer bei dem Verweis auf die *Möglichkeit* einer ontologischen Neubestimmung von Menschlichkeit stehen bleibt, denn es ist ja, wie Pascal Delhom betont, nicht der Mensch, der innerhalb der philosophischen Auseinandersetzung zählt: „Für Heidegger ist der Mensch nicht für sich selbst, sondern nur insofern von Interesse, als er notwendig für das Verstehen des Seins ist.“ (Delhom 2004: 154) Auf eine hermeneutische Auslegung, die sich dem Sinn von Menschlichkeit und damit auch der Komponente des Selbstverständnisses annimmt, wird verzichtet. Eine solche wird aber benötigt, um die Vollzüge der menschlichen Existenz artikulieren zu können. Es muss plausibel gemacht werden, inwiefern das von Heidegger skizzierte Humanismusverständnis das Selbstverständnis von Subjekten

29 Nancy schließt hier an Saussures Unterscheidung zwischen dem Signifikat (Bezeichnetes) und dem Signifikanten (Bezeichnendes) an, die auch bei Derrida (vgl. Kap. 5.1.3) eine wesentliche Rolle spielt.

30 Eine andere Formulierung Heideggers lautet in diesem Zusammenhang wie folgt: „Es gilt die Humanitas zu Diensten der Wahrheit des Seins, aber ohne den Humanismus im metaphysischen Sinne.“ (1946a: 352)

in ihrer Rolle als sich selbst interpretierende, handelnde und sprechende Wesen zu erörtern vermag. Es ist die philosophische Anthropologie Taylors, die sich eine ontologische Neubestimmung des Humanismusbegriffs zu eigen macht und aus diesem Grund die Möglichkeit *und* Wirklichkeit von Handlungsfähigkeit und Selbstverständnis thematisiert, ohne diese als zur Substanz des Menschen gehörige Fähigkeiten aufzufassen (vgl. Kap. 8.1). Ein Zusammenschluss von Ontologie und Praxis, der bei Taylor in einer „moralischen Ontologie“ kulminiert (vgl. Kap. 8.2), ist notwendig, um Heideggers Kritik am Humanismus für ein Verständnis heteronomer Subjektivität anschlussfähig zu machen.

3.4 ONTOLOGISCHE KRÄFTEVERHÄLTNISSE ALS BEZUGSMOMENTE VON SUBJEKTIVITÄT: GESCHICHTE, TECHNIK, SPRACHE

Ich möchte nun entgegen Heideggers ausdrücklicher Behauptung, dem Subjekt könne innerhalb eines seinsgeschichtlichen Denkens kein Ort zugewiesen werden, die Möglichkeiten ausloten, Subjektivität als Effekt von ontologischen Kräfteverhältnissen zu begreifen. Die Behandlung von Geschichte und Sprache beim späten Heidegger lässt das Potenzial einer solchen Neubestimmung anklingen. Heideggers Geschichtsschreibung demonstriert, inwiefern der Subjektbegriff mit Beginn der Neuzeit einen vehementen Bedeutungsgewinn erfährt. Dass sich Menschen überhaupt als Subjekte interpretieren und sich ein „Bild“ von einer Welt machen können, der sie gegenüberstehen und vermeintlich selbst nicht angehören, ist an eine bestimmte historische Konstellation dessen gebunden, wie sich das Sein dem Menschen hingibt. Die sich hier entfaltenden Kräfteverhältnisse im Sinne von abgründigen Entzugs- und Bezugsmomenten von Subjektivität vermitteln dem Subjekt an der Schwelle der Neuzeit zunächst das Selbstverständnis eines autonomen Akteurs und entziehen ihm im 20. Jahrhundert wieder seine Autonomie. Anhand der Rolle der Technik soll im Anschluss daran die Gefahr eines verdinglichten Subjektverständnisses erörtert werden, das zugleich das Vermögen einer Überwindung der neuzeitlichen Subjektphilosophie in sich birgt. Heideggers Beschäftigung mit dem ontologischen Charakter der Sprache macht schließlich ersichtlich, wie Sprache als Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität interpretiert werden kann. Hier soll klarer werden, dass die ontologische Analyse Heideggers auf die Bezüge des Menschen angewiesen ist und dazu gehört irreduzibel das Phänomen des Sprechens. Geschichte, Technik und Sprache sind – neben der Neubestimmung des Humanismus – diejenigen Phänomene, an denen eine Überschreitung der seinsgeschichtlichen Ebene in Hinblick auf eine konkretere Erörterung der Beziehung zwischen Sein und Mensch diagnostiziert werden kann.

3.4.1 Die neuzeitliche Konfiguration von Subjektivität

Mit der Einsicht, dass sich Geschichte nicht im Sinne einer teleologischen Entwicklung vollzieht, sondern wesentlich von Brüchen durchzogen ist, steht Heidegger in der Tradition Nietzsches.³¹ Genauere Aufmerksamkeit erfährt in dem Aufsatz *Die Zeit des Weltbildes* die Analyse des Bruchs, mit dem das Zeitalter beginnt, das wir als „Neuzeit“ benennen. Das Subjekt, wie es die neuzeitliche Subjektphilosophie begreift, ist nach Heideggers Geschichtsverständnis keine natürliche oder selbstevidente Gegebenheit, die an der Schwelle zur Neuzeit von Gesellschaft und Philosophie entdeckt wurde, sondern das Produkt eines Bruchs, der sich an jener Schwelle ereignete. Eine Erschließung geschichtlicher Ereignisse darf sich nach Heidegger keiner Suche nach Kausalursachen widmen, sondern muss die durch den Bruch bedingten Konsequenzen erörtern. In Bezug auf die Frage nach der Konstitution des neuzeitlichen Subjekts sind die Transformation des Verhältnisses von Subjekt und Welt und der damit verbundene Bedeutungsgewinn, der die Kategorie des Subjekts an der Schwelle zur Neuzeit ereilt, zentral.³²

In der Antike wird der Mensch als Teil einer umfassenden Ordnung betrachtet, die ihn durchdringt und der er seine Menschlichkeit verdankt. Der Mensch steht nicht im Zentrum dieser Ordnung, sondern ist kosmischen und göttlichen Kräften unterworfen. Eine philosophische Erörterung seines Wesens muss den Weg über eine Erschließung der Welt nehmen, die ihn umgibt. In der Neuzeit wird der Mensch zum Subjekt, indem er erstmals einer Welt als Objekt gegenübersteht. Erst jetzt kann er sich als ein solches Individuum interpretieren, das unabhängig von anderen Menschen und einer bestimmten sozialen Ordnung existiert. Die in der Aufklärung erfolgte Individualisierung des Menschen erblickt Heidegger nicht als Befreiung von Abhängigkeiten, sondern als Ausdruck einer Konstitution des Menschen als Subjekt: „Nicht dass der Mensch sich von den bisherigen Bindungen zu sich selbst befreit, ist das Entscheidende, sondern dass das Wesen des Menschen überhaupt sich wandelt, indem der Mensch zum Subjekt wird.“ (1938: 88) Der Mensch ist jetzt Subjekt, da er als ein Akteur gedacht werden kann, der einem Objekt gegenübersteht, von dem er sich zu unterscheiden und zu distanzieren vermag. Dem Subjekt wird der Schein der Autonomie verliehen: Es kann sich nun als autonomes Wesen interpretieren, weil es die Fähigkeit der Distanzierung und die Befreiung von konkreten Abhängigkeiten in der eigenen Hand zu haben meint. Distanzierung und Befreiung sind jedoch nach Heidegger keine ursprünglichen

31 Christoph Menke (2003) hat darauf hingewiesen, dass Heidegger die historische Situierung des Subjektbegriffs nach der Kehre in enger Auseinandersetzung mit seiner Nietzsche-Lektüre entwickelt.

32 Letzteres wird von Foucault in beeindruckender Tiefe herausgearbeitet (vgl. Kap. 6.1).

menschlichen Fähigkeiten, die an der Schwelle zur Neuzeit als Wahrheiten an die Oberfläche treten; diese sind vielmehr Teil einer neuen Interpretation der Beziehung zwischen Subjekt und Welt, die dem Subjekt vorgegeben ist. Die Möglichkeit des autonomen Subjekts ist somit das Produkt einer Transformation der Stellung zwischen Mensch und Welt.

Die Welt wird mit Beginn der Neuzeit objektiviert, indem sie als etwas dem Subjekt Fremdes und Äußerliches interpretiert wird, das vom Subjekt zugleich begrifflich fixiert werden kann. Sie wird in der Neuzeit als Bild vorgestellt. Die Welt ist nicht länger ein bedeutungsvolles Ganzes, das von Sinn durchzogen ist und als Erscheinungshorizont des Menschen fungiert; sie ist vielmehr zu einem dem Menschen gegenüber befindlichen Gegenstand geworden, der die Form eines Bildes annimmt:

„Wo die Welt zum Bilde wird, ist das Seiende im Ganzen angesetzt als jenes, worauf der Mensch sich einrichtet, was er deshalb entsprechend vor sich bringen und vor sich haben und somit in einem entschiedenen Sinne vor sich stellen will. Weltbild, wesentlich verstanden, meint daher nicht ein Bild von der Welt, sondern die Welt als Bild begriffen. Das Seiende im Ganzen wird jetzt so genommen, dass es erst und nur seiend ist, sofern es durch den vorstellend-herstellenden Menschen gestellt ist. Wo es zum Weltbild kommt, vollzieht sich eine wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen. Das Sein des Seienden wird in der Vorstelltheit des Seienden gesucht und gefunden.“ (1938: 89f.; Hervorhebung von mir)

Ein anderer Ausdruck für den Terminus der „Vorstelltheit“ ist derjenige der Repräsentation. Die Welt ist dem Subjekt in der Neuzeit im Sinne von Repräsentationen „gegeben“. Das Subjekt kann die Welt nicht unmittelbar erfahren, da es nicht mehr „in der Welt“ ist. So ist etwa gemäß Kant Erkenntnis das Produkt der Verarbeitung von sinnlichen Eindrücken durch die Verstandesbegriffe des Subjekts. Die „wesentliche Entscheidung über das Seiende im Ganzen“, von der im Zitat die Rede ist, liegt jetzt in der Verfügungsgewalt des Subjekts. Je stärker sich die Vorstellung durchsetzt, dass der Zugang zur Wahrheit im Subjekt liegt, desto mehr wird die Welt als ein Objekt begriffen, das dem Subjekt entgegengesetzt und äußerlich ist. Das Problem der Erkennbarkeit der Außenwelt ist ein Resultat der Verlagerung des philosophischen Problems der Wahrheit in das Subjekt. Die Bedingungen der Erkennbarkeit der Außenwelt sind an eine Analyse des Erkenntnisprozesses von Subjekten gebunden. Die Frage nach der Wahrheit, die zu Beginn des abendländischen Denkens als Aletheia, als Unverborgenheit des Seins ausgelegt wurde, zentriert sich jetzt um ein bereits konstituiertes Subjekt. Ein Resultat dieser Verschiebung ist die Vorrangstellung der Aussagewahrheit (vgl. Kap. 3.1.2). Wahrheit wird nun als Übereinstimmung einer Aussage mit einer Tatsache in einer vom Subjekt unabhängig existierenden Welt aufgefasst. Die Aussage repräsentiert ein Objekt in der Welt. Die Kontingenz dieser für unser heutiges Denken und für die – vor allem angel-

sächsische – theoretische Philosophie vermeintlich so selbstverständlichen Gegebenheit wird ersichtlich, wenn die Bindung dieses Wahrheitsverständnis an eine *spezifische historische* Situation unserer Stellung zur Welt an die Oberfläche gebracht wird.

3.4.2 Das Subjekt als Begründungsmoment des Wissens und die Herrschaft der Technik

Es wurde bereits darauf eingegangen, dass der Bedeutungsgewinn, den das Subjekt in der Neuzeit durch seine veränderte Positionierung zur Welt erfährt, beträchtlich ist. Im Folgenden möchte ich die zentrale epistemische Funktion des metaphysischen Subjekts herausstellen. Dem Subjekt kommt als zentralem *Begründungsmoment* des Wissens in der Moderne eine Stellung zu, die in Antike und Mittelalter Gott vorbehalten war: „Zum Wesen der Subjektivität des Subjectum und des Menschen als Subjekt gehört die unbedingte Entschränkung des Bereiches möglicher Vergegenständlichung und des Rechtes zur Entscheidung über diese.“ (1938: 109f.; Anm. 9) Dieser philosophische Schritt ist in seiner Radikalität erstmals von Descartes artikuliert worden und hat bei Kant seine höchste Konzeptualisierung und Systematisierung erhalten. Das Subjekt wird als eine Substanz begriffen – bei Descartes als *res cogitans* und bei Kant als „Ich denke“ –, die einer Welt gegenübersteht, der sie selbst nicht angehört. Der Mensch als Subjekt ist zur fundamentalen Gründungsfigur des philosophischen Wissens geworden: „Wenn aber der Mensch zu dem ersten und eigentlichen Subjectum wird, dann heißt das: Der Mensch wird zu jenem Seienden, auf das sich alles Seiende in der Art seines Seins und seiner Wahrheit gründet. Der Mensch wird zur Bezugsmitte des Seienden als solchen. Das ist aber nur möglich, wenn die Auffassung des Seienden im Ganzen sich wandelt.“ (1938: 88) Dieser Wandel ist nach Heidegger und im Gegensatz zu den Philosophen der Aufklärung, die in der Aufteilung in Subjekt und Objekt einen Akt der Befreiung erkennen, nicht im Sinne eines durch die Menschheit selbst verursachten Fortschritts zu verstehen; er ist vielmehr an die Seinsgeschichte, d.h. an die historisch je unterschiedliche Berührung des Menschen durch das Sein gebunden und nur durch diese verständlich. Der Mensch ist seit der Neuzeit dem Sein auf eine andere Weise ausgesetzt, als es in Antike und Mittelalter der Fall war; er wird vom Sein auf eine andere Art gerahmt und kann sich erst deshalb als Subjekt interpretieren. Das Sein des Seienden liegt nicht mehr außerhalb des Menschen – er selbst versteht sich jetzt als das ausgezeichnete Seiende, das allem anderen Seienden erst Sinn verleiht. Durch diese veränderte Affizierung schlüpft der Mensch in die Rolle Gottes: Er

kann etwas verursachen und ist selbst durch nichts außerhalb von sich bestimmt.³³ Das Selbstverständnis des Subjekts ist dadurch ausgezeichnet über andere und anderes zu herrschen, aber selbst nicht beherrscht zu werden.

Die Objektivierung, d.h. Vergegenständlichung der Welt ist damit auf eine ganz bestimmte anthropologische Auslegung des Menschen angewiesen: Nur weil ein Subjekt über feste Grenzen gegenüber „kontingenten“ äußeren Einflüssen verfügt, kann es als Begründungsfigur des Wissens fungieren. Die Interpretation des Subjekts als Begründungsmoment und die Vergegenständlichung der Welt haben nun ganz konkrete Konsequenzen für die Entwicklung der neuzeitlichen Technik. Die Technik als Instrument der Naturbeherrschung fußt auf der Berechnung und Verrechnung alles Seienden. Natur wird mittels der neuzeitlichen Naturwissenschaft gebändigt, indem sie durch mathematische und physikalische Gesetze formalisiert und für die Produktionssteigerung instrumentalisiert wird. Die Technik ist nach Heidegger das Resultat einer solchen Instrumentalisierung. Sie nimmt den von Leibniz aufgestellten „Satz vom Grund“ ernst, indem sie dessen Anspruch einer vollständigen Begründung und Berechnung alles Seienden ausbuchstabiert: „Die Perfektion der Technik ist nur das Echo des Anspruches auf die perfectio, d.h. die Vollständigkeit der Begründung.“ (SG: 177) Hier zeigt sich, inwiefern die Technik die von der neuzeitlichen Metaphysik instanziierte Schließung des Subjekts gegenüber der Welt zu ihrer Möglichkeitsbedingung hat: Die technische Formation erfordert die Vorstellung der Welt als eines Bildes, das sich objektiv erklären, aneignen und instrumentalisieren lässt. Gleichzeitig setzt sie ein Subjekt voraus, das einer äußerlichen Welt gegenübersteht und diese für seine eigenen Zwecke und sein eigenes Wohl zu beherrschen vermag.³⁴

Die Herrschaft der Technik bezeichnet Heidegger als „Gestell“. Sie gehört seinsgeschichtlich weder der neuzeitlichen Metaphysik noch dem – von Heidegger so betitelten – Denken des Seins als Ereignis an, durch das die Epoche der Meta-

33 Heidegger lässt sich aus diesem Grund darin zustimmen, dass die Kultur der Neuzeit auf den Werten und dem Vokabular des Christentums basiert. Die Säkularisierung spaltet sich nicht vom Christentum ab, sondern setzt dessen Logik fort. Der Atheismus steht in seiner Tradition, möge er sich noch so stark von der Religion abgrenzen: „Die neuzeitliche Kultur ist auch da, wo sie ungläubig wird, christlich.“ (NII: 389) Das Projekt einer Überwindung bzw. Dekonstruktion der Metaphysik muss daher ausfindig machen, inwiefern säkulares Vokabular christlichem Gedankengut entspringt. Eine solche „Dekonstruktion des Christentums“ hat Jean-Luc Nancy (2008; 2012) zu beginnen versucht. Dass die Entwicklung des Atheismus auf dem Christentum gründet, hat auch Charles Taylor – in hermeneutischer Stoßrichtung – verfolgt (vgl. ASA).

34 Michael E. Zimmerman (1986: 218-228) sieht in Heideggers Spätphilosophie mit Recht eine enge Verknüpfung zwischen dem Konzept der Inauthentizität und der Technik.

physik überwunden werden soll; die Hegemonie der Technik ist vielmehr innerhalb dieses Übergangs zu verorten:

„Zwischen den epochalen Gestalten des Seins und der Verwandlung des Seins ins Ereignis steht das Ge-stell. Dieses ist gleichsam eine Zwischenstation, bietet einen doppelten Anblick, ist – so könnte man sagen – ein Januskopf. Es kann nämlich noch gleichsam als eine Fortführung des Willens zum Willen, mithin als eine äußerste Ausprägung des Seins verstanden werden. Zugleich ist es aber eine Vorform des Ereignisses selbst.“ (1962b: 62f.)

Die Idee des „Willens zum Willen“, wie Heidegger auch die metaphysische Basis der Philosophie Nietzsches bezeichnet, leitet die Vollendung der Metaphysik ein, weil sich das Subjekt dort in umfassender Form als über die Welt und die Wahrheit verfügend begreift. Die Spannkraft des Subjektbegriffs hat sich nach Heidegger in dieser Konzeption (fast) erschöpft, weil die subjektiven Fähigkeiten zur Aneignung der Welt bei Nietzsche in ihrer philosophischen Tragweite großräumig entwickelt wurden. In der Technik *verwirklicht* sich nun der Wille zum Willen: Die Aneignung und Instrumentalisierung der Welt durch das Subjekt erfahren ihre stärkste Ausprägung. Der Technik ist jedoch auch eine ambivalente Kraft eingeschrieben, weil ihre Wirkung nicht auf eine rein negative Funktion beschränkt bleibt. Die Technik entwickelt sich zwar aus dem Horizont der Vollendung der Metaphysik, kündigt die Überschreitung der Metaphysik in Hinblick auf ein Denken des Seins als Ereignis jedoch bereits an.³⁵ Im Wesen der Technik versammeln sich Momente einer Überwindung der Metaphysik: „Die Technik ist eine Weise des Entbergens. Achten wir darauf, dann öffnet sich uns ein ganz anderer Bereich für das Wesen der Technik. Es ist der Bereich der Entbergung, d.h. der Wahrheit.“ (1953: 13) Warum ist die Technik ein Phänomen, innerhalb dessen sich das Sein lichtet, d.h. die Wahrheit als *Aletheia* in ihre Unverborgenheit tritt? Heidegger scheint der Technik deshalb affirmative Funktionen abgewinnen zu können, weil diese das neuzeitliche Subjekt in seinem Streben nach der Beherrschung der Welt erschüttert. Die Verdrängung des Subjekts durch die Technik ist insofern zu begrüßen, als dass durch diesen Vollzug

35 Für Heidegger vollendet sich im Zuge der Ausbreitung der Technik die Metaphysik und damit die Philosophie. Dieses Ende enthält bereits einen – seinsgeschichtlichen und gesellschaftlichen – Neuanfang: „Das Ende der Philosophie zeigt sich als der Triumph der steuerbaren Einrichtung einer wissenschaftlich-technischen Welt und der dieser Welt gemäßen Gesellschaftsordnung. Ende der Philosophie heißt: Beginn der im abendländisch-europäischen Denken gegründeten Weltzivilisation.“ (1964: 73) Wie diese neue Zivilisation konkret aussieht, weiß Heidegger nicht auszuführen, er vermag sie nur anzukündigen. Das Zitat ist eine derjenigen Stellen in Heideggers Spätwerk, an denen das Projekt der Destruktion stark in ein Denken des Ereignisses und damit in die Hoffnung auf einen grundsätzlichen Neuanfang des Denkens abgeleitet.

Möglichkeiten einer Überwindung des wollenden Subjekts angezeigt werden (vgl. Thomä 1990: 746). Die auf dem Boden der Subjektphilosophie gedeihende Vervollständigung der Technik schränkt den Herrschaftsbereich des neuzeitlichen Subjekts ein. Das autonome Subjekt erkennt, dass es sich die Welt nicht unbegrenzt einverleiben kann, weil es Prozessen und Kräfteverhältnissen ausgesetzt ist, die sich seinem Zugriff entziehen. In anderen Worten: Das Subjekt erfährt, dass seine Autonomie von etwas ihm Fremden begrenzt ist.

3.4.3 Die Ontologie der Sprache

Wie auch das Phänomen der Geschichtlichkeit spielt bei Heidegger die Sprache schon in *Sein und Zeit* eine wichtige Rolle, erhält jedoch nach der Kehre noch mehr philosophische Aufmerksamkeit.³⁶ Die Sprache ist neben der Geschichte die zweite wichtige Station, an der sich die Entzugsdimension ontologischer Kräfteverhältnisse und deren konstituierender Charakter besonders gut erhellen. Heideggers These ist hierbei, dass der Mensch nicht über den Gehalt sprachlicher Ausdrücke verfügt. Die traditionelle Sprachphilosophie, wie sie beispielsweise von John Locke ausgearbeitet wurde, begreift Sprache als Kommunikationsinstrument von Gedanken, die vor ihrem sprachlichen Ausdruck bereits im Bewusstsein des Subjekts vorliegen. Der Sprache kommt die Funktion eines Werkzeugs zu, das Gedanken in Laute verwandelt und so erst intersubjektive Kommunikation ermöglicht. Dieses repräsentationalistische und instrumentalistische Sprachverständnis wird bereits zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch Herder, Hamann und Humboldt ins Wanken gebracht.³⁷ Heideggers ontologisches Sprachverständnis distanziert sich aber nicht nur von der instrumentalistischen Sprachtheorie, sondern grenzt sich gegenüber den in den letzten beiden Jahrhunderten vertretenen sprachphilosophischen Positionen noch stärker ab. Das *Menschsein* des Menschen ist durch Sprache *ausgezeichnet*:

„Das Vermögen zu sprechen ist auch nicht nur eine Fähigkeit des Menschen, gleichgeordnet seinen übrigen. Das Vermögen zu sprechen zeichnet den Menschen zum Menschen aus. Diese Aus-Zeichnung enthält den Aufriss seines Wesens. Der Mensch wäre nicht Mensch, wenn ihm versagt bliebe, unablässig, überallher, auf jegliches zu, in mannigfaltigen Abwandlungen

36 Zu bedenken ist hier auch die Anmerkung von Denker (2011: 163), denn „Heidegger versteht dabei Sprache in einem sehr weiten Sinne, denn sie kommt nicht nur in der Dichtung, sondern auch in der Musik, der bildenden Kunst, der Architektur und der Religion zu ihrem Ausdruck“.

37 Auf diese Tradition der Sprachphilosophie werde ich umfassender in meiner Auseinandersetzung mit Taylor in Kap. 8.1.3 eingehen.

und zumeist unausgesprochen in einem ‚es ist‘ zu sprechen. Insofern die Sprache solches gewährt, beruht das Menschenwesen in der Sprache.“ (1959: 229f.)

Die Sprache ist keine Eigenschaft, die neben anderen Attributen das Wesen des Menschen ausmacht; vielmehr ist Sprache Teil der Seinsweise des Menschen. Die Bestimmung des Wahrheits- und Erkenntniswertes von Sätzen – wie sie etwa in der Philosophie Freges behandelt wird – ist der Frage nach dem grundlegenden ontologischen Charakter der Sprache nachgeordnet. Durch diese Geste radikalisiert Heidegger auch intersubjektivistische Sprachtheorien, wie diejenige Ludwig Wittgensteins, welche die Sprache als ein Produkt der Lebenswelt betrachten, als ein Sprachspiel, das immer schon gespielt wird, bevor das einzelne Subjekt in dieses Spiel eintritt. Die Ebene der je konkreten Lebenswelt und damit diejenige der Intersubjektivität werden noch einmal unterlaufen, indem das Subjekte verbindende „inter“ auf seine ontologische Herkunft hin analysiert wird.³⁸ Die Sprache lässt den Menschen erst in die (Lebens-)Welt und damit in die Schnittstelle zwischen Sein und Seiendem eintreten: „Sagen, *sagan* heißt zeigen: erscheinen lassen, lichtend-verbergend frei-geben als dar-reichen dessen, was wir Welt nennen.“ (1958b: 188) Der Mensch kann nur deshalb sprechen, weil ihm die Fähigkeit der Sprache verliehen wurde. Ohne die Sprache bliebe der Mensch ein Seiendes, das lediglich in der Welt vorkommt, aber nicht auf die Welt hin geöffnet ist und somit existiert.

Die Beziehung zwischen Sprache und Mensch wird bei Heidegger über das Ereignis entfaltet.³⁹ Die Sprache ereignet sich nicht im Ausgang vom Menschen, sondern – gemäß Heideggers These vom Entzug des Seins – aus dem Ereignis von Sein und Zeit: „Das Geläut der Stille ist nichts Menschliches. Wohl dagegen ist das Menschliche in seinem Wesen sprachlich. Das jetzt genannte Wort ‚sprachlich‘ sagt hier: aus dem Sprechen der Sprache ereignet. Das so Ereignete, das Menschenwesen, ist durch die Sprache in sein Eigenes gebracht, dass es dem Wesen der Sprache, dem Geläut der Stille, übereignet bleibt.“ (1950: 27) Sprache „ist“ nicht, da sie kein Seiendes darstellt; sie wird vielmehr durch das Ereignis „geschickt“. Die Rede von der Schickung verweist wiederum auf den seinsgeschichtlichen Charakter der Sprache. Damit ist zweierlei impliziert. *Erstens* ist die Sprache Teil des Ereignens von Sein. Wo sich Sein lichtet, vollzieht sich die Erfahrung des Seins im Modus der Sprache: Die Art und Weise, wie sich Sein dem Menschen hingibt, ist immer eine sprachliche. Die Sprache gesellt sich somit neben Zeit, Sein und Geschichte in die Reihe der Entzugsmomente, die den Menschen als Menschen im Moment ihres Bezugs konstituieren. Eine Untersuchung des Menschseins muss diese Momente be-

38 Vgl. zu den Parallelen und Unterschieden zwischen den Sprachkonzeptionen Heideggers und Wittgensteins auch Taylor (1991).

39 Die Verbindung von Sprache und Ereignis wird von Charles Spinoza herausgestellt, der gar schreibt: „*Ereignis* is the essential aspect of language.“ (Spinoza 1992: 287)

rücksichtigen. *Zweitens* deutet die seinsgeschichtliche Dimension der Sprache jedoch auch auf den historischen Charakter des Ereignens hin. Die sprachliche Ereignis gehört zwar zur Struktur des Seins; dieser Vorgang aktualisiert sich in jeder historischen Epoche aber auf unterschiedliche Weise. Der geschichtliche Mensch wird immer anders in die Sprache „geschickt“ und verfügt daher über heterogene Interpretationen von sich als menschlichem Wesen.

Die Verfolgung der Herkunft der Sprache aus dem Ereignis und die Rolle der Schickung führen aus den beiden genannten Gründen zu einer Analyse der Beziehung zwischen Sein und Mensch und damit auch zu derjenigen zwischen der Sprache und dem Sprecher. Die Bewegung des Entzugs und Bezugs impliziert, dass sich das ontologische Phänomen der Sprache auf der Ebene des Sprechers ablager:

„Die Sprache bleibt doch unverkennbar an das menschliche Sprechen gebunden. Gewiss. Allein, welcher Art ist das Band? Woher und wie waltet sein Bündendes? Die Sprache braucht das menschliche Sprechen und ist gleichwohl nicht das bloße Gemächte unserer Sprechetätigkeit. Worin beruht, d.h. gründet das Sprachwesen? Vielleicht fragen wir, nach Gründen suchend, am Sprachwesen vorbei.“ (1959: 244)

Die Sprache ist dasjenige Phänomen, welches zwei Subjekte erst aneinanderbindet, indem diese als miteinander kommunizierende Subjekte konstituiert werden. Trotz der Freilegung der konstituierenden Funktion der Sprache ist es an dieser Stelle wichtig festzuhalten, dass Heidegger den letzten Schritt von einer Explikation der Sprache zu derjenigen des Sprechers nicht vollzieht. Er stellt zwar die *Frage* nach dem *Bezug* zwischen Sprache und Sprecher, versäumt es jedoch, – bei aller Fokussierung auf den Entzugsmoment der Sprache – die Reproduktion der Sprache durch den Sprecher zu thematisieren.⁴⁰ Die Preisgabe des Subjektbegriffs und der hermeneutischen Perspektive verhindern eine solche Erörterung. Ein heteronomes Subjektverständnis muss hier weitergehen und die Konsequenzen aus der ontologischen Sprachanalyse in Hinblick auf die reproduzierende Rolle und das Selbstverständnis des Sprechers ziehen. Die Arbeiten Ricœurs (vgl. Kap. 7.2.1) und Taylors (Kap. 8.1.3) setzen an diesem Punkt an. Für Ricœur kann die Sprache nicht in einem direkten Zugriff auf die Ontologie, sondern nur in einem indirekten über den Ausgangspunkt des Sprechens Thema einer philosophischen Untersuchung sein. Eine Analyse des Vollzugs des Sprechens ist nötig, um eine ontologische Aussage über das „Wesen“ der Sprache zu machen. Zusammen mit Taylor holt Ricœur den hermeneutischen Aspekt der Interpretation bei der Konstitution und Transformation sprachlicher Ausdrücke und die Perspektive des sprechenden Subjekts im An-

40 Das findet seinen Ausdruck in der radikalen These, dass es nicht der Mensch ist, der spricht, sondern die Sprache: „Die Sprache ist in ihrem Wesen weder Ausdruck, noch eine Betätigung des Menschen. Die Sprache spricht.“ (1950: 16)

schluss an Heidegger wieder ein. Erst durch diese Verknüpfung der Sprache mit dem Selbstverständnis des Sprechers wird der von Heidegger so bezeichnete „er-eignende“ Charakter der Sprache voll ersichtlich.

Heidegger weiß, dass die Sprachen unseres abendländischen Denkens irreduzibel mit der Metaphysik, d.h. mit der Onto-Theologie, verknüpft sind. Die Frage, ob eine bestimmte Sprache einen Ausweg aus diesem Horizont weisen und damit das Sein erfahrbar machen kann, wird von ihm daher bewusst nicht bejaht: „Unsere abendländischen Sprachen sind in je verschiedener Weise Sprachen des metaphysischen Denkens. Ob das Wesen der abendländischen Sprachen in sich nur metaphysisch und darum endgültig durch die Onto-Theo-Logik geprägt ist, oder ob diese Sprachen andere Möglichkeiten des Sagens, d.h. zugleich des sagenden Nichtsagens, gewähren, muss offen bleiben.“ (1956: 78f.) Die Überwindung der Metaphysik verlangt nach einer Durchschreitung ihres Vokabulars. Der destruktive Charakter dieser Überwindung besteht in der Aneignung und gleichzeitigen Kritik des abendländischen Begriffskorpus. Doch ob eine Überwindung unseres sprachlichen Horizonts möglich ist, kann sich erst zeigen, wenn die Durchschreitung einen gewissen Weg zurückgelegt hat. Heideggers Selbstverständnis beruht darin, dass er sich als derjenige Denker begreift, der den *Anfang* einer Destruktion der Metaphysik durch das Wiederholen der Seinsfrage als Thematisierung der Sprache gemacht hat. Ein heteronomes Verständnis von Subjektivität muss sich an der Sprache abarbeiten und darum wissen, dass es nicht um die Erfindung einer neuen Sprache geht, die sich der metaphysischen Logik entzieht, sondern dass eine Problematisierung des autonomen Subjekts über ein Spiel mit der Sprache und eine Neuauslegung von sprachlichen Ausdrücken verlaufen muss.⁴¹

3.5 DIE KONSEQUENZEN DER KEHRE FÜR EINE NEUBESTIMMUNG DES SUBJEKTBEGRIFFS

Das Resultat meiner Auseinandersetzung mit dem Denken des späten Heidegger liegt in der Aufdeckung einer grundlegenden Ambivalenz: Einer Radikalisierung der Kritik an Metaphysik und neuzeitlicher Subjektphilosophie steht eine Preisgabe des Subjekts als Grundbegriff des philosophischen Denkens gegenüber. Die Verdichtung der Subjektkritik im Zuge der Kehre ermöglicht ein heteronomes Subjektverständnis, das von Heidegger selbst aber nicht mehr zur Sprache gebracht wird. Das macht Heideggers Subjektkritik anschlussfähig, verlangt jedoch auch nach einer umfassenden Wendung der ontologischen Figuren und Strukturmomente in

41 Es ist vor allem Derrida, der sich dem Gestus des Spiels mit sprachlichen Ausdrücken bedient (vgl. zum „Spiel der Différance“ Kap. 5.2.1).

Hinblick auf eine phänomenale Erschließung von solchen Subjekten, die immer in konkreten, mit Anderen geteilten Praktiken existieren. Die in den folgenden Kapiteln dieser Arbeit zu Wort kommenden dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren setzen hier an. Ihnen allen geht es auf je heterogene Weise um eine Neuauslegung des Subjekts im Rahmen einer Unverfügbarkeit seiner Freiheit.

Walter Schulz hat richtigerweise erkannt, dass ein Durcharbeiten der Subjektphilosophie für das Denken der heideggerischen Seinsgeschichte konstitutiv ist: „Das Sein im Sinne Heideggers ist ein erst durch die Philosophie der Subjektivität vermittelter Begriff.“ (Schulz 1984: 136) Die Philosophie Heideggers stellt folglich keinen radikalen Bruch mit Metaphysik und Subjektphilosophie dar, sondern gewinnt ihre Stärke erst aus diesem Kontext. Eine Konsequenz ist jedoch, dass nicht so einfach mit der metaphysischen Logik – und auch mit dem Subjektbegriff – abgerechnet werden kann, wie es Heidegger an einigen Stellen seines Werkes vorschwebt. Die Möglichkeit, das Subjekt ontologisch und nicht metaphysisch zu denken, übersteigt den Horizont der Metaphysik, dem sie entstammt, und kann sich somit *nicht vollständig* von ihm ablösen.⁴² Dieser Zwiespalt wird von Heidegger selbst zu selten ans Licht gebracht. Die Dekonstruktion formuliert hier eine überzeugendere Antwort, indem sie die Aufgabe der Kritik mit einem Aufzeigen *partieller* Möglichkeiten der Überschreitung verknüpft. Dazu gilt es an Heideggers Figur des Ab-grunds anzuschließen, sie ihrer abstrakten ontologischen Herkunft zu entledigen und als Subjektivität gründendes *und* entgründendes Kräfteverhältnis zu denken. Dekonstruktion und Hermeneutik sind durch dieses Verfahren zugleich befähigt, die Idee autonomer Subjektivität noch tiefgreifender zu problematisieren, weil sie die *einheitliche* Struktur der Ontologie, um deren Explikation es auch dem späten Heidegger wesentlich geht, auf ihre *Alterität* hin öffnen.

Diese Konstellation verlangt nach einer Neubestimmung, nicht nach einer Aufgabe des Subjektbegriffs. Die Spannungen, die Heideggers Spätphilosophie durchziehen, sind einer zu hastigen Aufgabe der Kategorie des Subjekts geschuldet, wie es Slavoj Žižek treffend auf den Punkt bringt: „Heideggers letztlisches Scheitern besteht nicht darin, dass er dem Horizont transzendentaler Subjektivität verhaftet blieb, sondern dass er diesen Horizont zu schnell aufgab, ohne alle ihm innewoh-

42 Aus diesem Grund erblickt Winfried Franzen zu Recht eine Spannung zwischen einem reinen Denken des Seins und einem Seinsdenken, das Spuren der Subjektphilosophie beinhaltet: „Heideggers Spätphilosophie schwankt zwischen zwei Möglichkeiten: das Sein entweder als subjektloses, gar ‚substratloses‘ Geschehen oder aber als eine dem Menschen irgendwie doch gegenüberstehende Größe [...] und also doch – wenn nicht förmlich als Subjekt, so zumindest – *nach Analogie des Subjekts* zu verstehen.“ (Franzen 1975: 109)

nenden Möglichkeiten zu Ende gedacht zu haben.“ (Žižek 2001: 33)⁴³ Letzteres versucht diese Arbeit zu vermeiden, indem sie eine affirmative Wendung aus der Subjektkritik Heideggers vollführt. Das ist ein Weg, den auch Heidegger selbst hätte einschlagen können. So spricht er in einer Vorlesung aus dem Sommersemester 1928 die Möglichkeit einer Flucht aus der Subjektphilosophie unter Beibehaltung des Subjektbegriffs noch an. Am Phänomen der Welt soll sich das Potenzial einer Neubestimmung von Subjektivität aufweisen lassen:

„Welt selbst gibt es nur, sofern Dasein existiert. Ist dann aber Welt nicht etwas ‚Subjektives‘? In der Tat! Nur darf man jetzt nicht wieder einen vulgären, subjektivistischen Begriff des ‚Subjekts‘ unterschieben, sondern es gilt zu sehen, dass das In-der-Welt-sein, das als existentes dem Vorhandenen Eingang verschafft, gerade den Begriff der Subjektivität und des Subjektiven von Grund aus verwandelt.“ (MAL: 251f.)

Die Entsubjektivierung des Subjektbegriffs hat Heidegger in den folgenden Jahren jedoch nicht durchgeführt. Sein Denken hat sich vom Subjekt abgekehrt. Dieses Buch versucht sich hingegen wieder *mit Heidegger* dem Subjekt zuzuwenden. Eine Befragung von Subjektivität muss ihren Weg über die Erfahrung von Äußerlichkeit und Fremdheit nehmen und selbige als Subjektivität konstituierend begreifen. Erst im Ausgang dieser heteronomen Entzugsmomente lässt sich der Selbstbezug von Subjekten philosophisch explizieren. Es wird sich ergeben, dass die Ausgesetztheit gegenüber Entzugsmomenten – und somit der grundlegend heteronome Charakter von Subjektivität – kein Hindernis für Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis ist, sondern gerade ihre Möglichkeitsbedingung. Genauer formuliert bedeutet dies, dass *Verunmöglichung* zugleich *Ermöglichung* ist, weil die Durchkreuzung und also Unmöglichkeit des selbstidentischen und autonomen Subjekts die Möglichkeit des – nun heteronomen – Subjekts ist. Der Begriff des Subjekts kann folglich, in einer *Aneignung* der Einsichten Heideggers, überzeugender gedacht werden, als es in der Tradition der Subjektphilosophie der Fall ist.

43 Ähnlich formuliert es Thomä: „Der Begriff des Subjekts wird verworfen, ohne dass dessen Bandbreite geprüft oder gar genutzt würde.“ (Thomä 1990: 737) Fragwürdig ist hingegen die Ansicht Richard Wolins, „dass er [Heidegger] das Sein mit den Eigenschaften eines allmächtigen Metasubjekts auszeichnete.“ (Wolin 1991: 189) Der Fehler liegt in Wolins Unvermögen, den Horizont der klassischen Subjektphilosophie zu überschreiten und die doppelte Bewegung des Entzugs und Bezugs zu denken. Differenzierter ist Franzen (1975: 111), der behauptet, das Sein besitze bei Heidegger *Züge* eines Subjekts, denn dieses ist „mit Spontaneität begabt und mit den Eigenschaften handelnder Subjekte ausgestattet“.

4. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Emmanuel Levinas

Das Anliegen der Philosophie Emmanuel Levinas' lässt sich in einem Satz oder vielmehr in einer Frage ausdrücken: Inwiefern verschüttet die abendländische Philosophie und Ontologie die Beziehung des Subjekts zum Anderen? So leicht die Formulierung dieser Frage fällt, so schwer ist es, die Implikationen ihres zentralen Gedankens zur Sprache zu bringen. Es handelt sich nämlich um nichts weniger als eine radikale Kritik und Überschreitung der abendländischen Philosophie und unseres Selbstverständnisses als Subjekte. Levinas überbietet die Subjektkritik Heideggers, indem er dem deutschen Philosophen vorwirft, selbst innerhalb einer Tradition zu stehen, die Alterität auf eine zugrunde liegende Einheit zurückführt. Demgegenüber ist es Levinas' These, gerade „in der Subjektivität eine Aus-nahme [zu] erkennen, die das Gefüge von *sein* [sic!] und *Seiendem* und ihrer *Differenz* durcheinanderbringt“ (JS: 19). Der zentrale Beitrag Levinas' zu einer Kritik und Neubestimmung des Subjektbegriffs liegt darin, den hegemonialen Diskurs der Philosophie durch eine Dekonstruktion des Subjekts auf sein Anderes hin zu öffnen. Subjekte treten nicht als ursprünglich handlungsfähige Akteure in eine Beziehung zu anderen Subjekten; sie konstituieren sich vielmehr innerhalb dieser Begegnung. Ich möchte in diesem Kapitel zur Darstellung bringen, dass es sich bei diesem Gedanken um eine affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik handelt, die Subjektivität als heteronom neu interpretiert.¹

Levinas' Dekonstruktion des Subjekts widmet sich der Aufdeckung von Alterität innerhalb der Struktur von Subjektivität. Alterität durchdringt Subjekte und setzt sie zugleich ein. Dieses dekonstruktive Verfahren verfolgt die doppelte Bewegung der Konstitution und Dekonstitution, der Einsetzung und Absetzung sowie der Sta-

1 Simon Critchley (1999a: 62) bezeichnet Levinas' philosophisches Unternehmen als „Defence of subjectivity“ und Stephan Strasser (1983: 259) als „eine *Philosophie der Subjekte*“. Wolfgang N. Krewani ergänzt jedoch: „Levinas verteidigt die Subjektivität nicht um ihrer selbst willen, sondern im Namen des anderen.“ (Krewani 2006: 308)

bilisierung und Destabilisierung von Subjektivität. Dabei bedient es sich des Denkens Heideggers und löst sich zugleich von dessen Fixierung auf eine einheitliche ontologische Struktur ab. Subjektivität als heteronom zu interpretieren heißt deshalb, Ausgesetztheit als Bedingung für Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität zu begreifen. Anhand der Arbeiten Levinas' wird sichtbar, inwiefern Entzugsmomente, um deren Freilegung es Heidegger nach der Kehre vorwiegend geht, zugleich Bezugsmomente von Subjektivität und hiermit die Bedingungen ihrer Freiheit sind.

Schon in Levinas' frühem Werk *Vom Sein zum Seienden*, das in Kriegsgefangenschaft geschrieben und im Jahre 1947 publiziert wurde, wird das seine gesamte Schaffenszeit begleitende ambivalente Verhältnis zur Philosophie Heideggers thematisiert:

„Wenn sich unsere Überlegungen zu Anfang in weitem Maße – was den Begriff der Ontologie angeht sowie denjenigen der Beziehung, die der Mensch zum Sein unterhält – an der Philosophie Martin Heideggers inspirieren, so sind sie von einem tiefen Bedürfnis geleitet, das Klima dieser Philosophie zu verlassen, und von der Überzeugung, dass es keinen Ausweg gibt in Richtung auf eine Philosophie, die man als vor-heideggerisch qualifizieren könnte.“ (SS: 20)

Levinas erkennt die Bedeutung der Philosophie Heideggers, vor allem dessen Beiträge zur Ontologie und zur Beziehung, als wichtigen Horizont seines eigenen Denkens an.² Die Problemstellungen, mit denen sich Levinas beschäftigt, lassen sich nur begreifbar machen, wenn die Arbeiten Heideggers als „Vorarbeiten“ seiner eigenen Philosophie verstanden werden. Das beseitigt aber nicht die Notwendigkeit, „das Klima dieser Philosophie zu verlassen“. Das Verlangen nach einem Ausweg ergibt sich für Levinas aus dem auf der Einheit insistierenden Denken Heideggers. Für Levinas ist es der Primat der Einheit, der die Beziehung des Subjekts zum Anderen – und damit das alteritäre Entzugsmoment von Subjektivität – verdeckt. Jenen gilt es zu dekonstruieren. Die Möglichkeit der Überschreitung der ontologischen Analyse Heideggers vollzieht sich über das Denken des Anderen, das an der Grenze der Ontologie als deren konstitutives, ab-gründiges Außen aufgespürt wird. Die Überwindung des heideggerschen Denkrahmens darf allerdings nicht durch eine

- 2 In einem Interview aus dem Jahr 1985 gesteht Levinas, dass sich sein Disput mit Heidegger vor allem auf *Sein und Zeit* bezieht: „Bei mir ist Heidegger eigentlich an erster Stelle *Sein und Zeit*.“ (1985a: 131) Das bedeutet aber nicht, dass sich Levinas' Kritik nicht auch auf die Schriften nach der Kehre beziehen lässt. Ganz im Gegenteil: Die zunehmende Fokussierung auf das Sein beim späten Heidegger macht die Plausibilität und Notwendigkeit dieser Kritik noch deutlicher. Vgl. zu einer Übersicht in Hinblick auf Levinas' Kritik an Heidegger innerhalb der verschiedenen Stationen seines Werkes Stegmaier (2003).

einfache Revision seiner Einsichten und in einem Anknüpfen an vor-heideggerianische Fragestellungen erfolgen. Die Kritik und Neuausrichtung des philosophischen Denkens durch Heidegger wird produktiv aufgenommen, der Begriff des Subjekts aber gegen Heidegger und in Anbindung an die Freilegung von Alterität rehabilitiert. Levinas verbindet die Dekonstruktion des Subjekts mit einer Fragmentierung der Ontologie. Während bei Heidegger der Subjektbegriff zugunsten einer seinsgeschichtlichen Analyse verabschiedet wird, lässt sich bei Levinas eine Reaktualisierung, gar Stärkung des Subjektbegriffs erblicken, die ihre Kraft im Durchschreiten der Philosophie Heideggers gewinnt.

Die Stoßkraft eines solchen reaktualisierten Subjektbegriffs erweist sich in einer Neubestimmung der Bezüge von Subjekten. Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität lassen sich als Effekte der Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen philosophisch neu fassen. Das Subjekt ist nicht deshalb handlungsfähig, weil es sich selbst ein Gesetz geben kann, sondern weil es vom Anderen berührt und angesprochen wird und dadurch als Akteur eingesetzt wird. Der paradoxe Gehalt dieses Konstitutionsprozesses beruht darin, dass die Unmöglichkeit des ursprünglich selbstbestimmten Handelns erst die Möglichkeit von Handlungsfähigkeit ist. Aufgrund von Ansprache und Berührung schuldet das Subjekt dem Anderen „seine“ Subjektivität und ist für ihn verantwortlich. Der Sinn der Verantwortung liegt darin, dass das Subjekt die Verantwortung nicht an eine andere Person delegieren kann. Die Forderung einer unendlichen Verantwortung gegenüber dem Anderen, mit der das Subjekt konfrontiert ist, konstituiert zugleich seine Identität. Das Subjekt vermag sich nicht deshalb als dasselbe Subjekt identifizieren, weil es im „Inneren“ auf den Kern seines Selbst stößt; vielmehr trifft es auf den Anderen als Fremden, der seine Identität durchdringt. Levinas' wesentliches Verdienst ist es damit zu zeigen, dass die Kraft der Heteronomie Subjekten nicht jegliche Bezüge raubt und sie als leere, zerrissene und deformierte Gebilde zurücklässt, sondern sie erst als handlungsfähige und verantwortliche Akteure in Erscheinung treten lässt.³

-
- 3 Ein das gesamte Werk von Levinas hindurchziehendes Problem ist in der Tatsache zu erkennen, dass stets von *dem* Anderen – oder wie Critchley (2005) kritisiert: nur von „Brüderlichkeit“, niemals aber von „Schwesterlichkeit“ – die Rede ist. Besonders prägnant wird der unschöne Primat des Männlichen von Pascal Delhom formuliert: „Levinas wäre m. E. insgesamt weniger männlich, wenn z.B. Wörter wie ‚Brüderlichkeit‘ durch ‚Geschwisterlichkeit‘ und Ausdrücke wie ‚die weibliche Andere‘ durch ‚den/die familiäre(n) Andere(n)‘ ersetzt wären.“ (Delhom 2000: 130; Anm. 19) Diese Schwierigkeit bedeutet aber *nicht*, dass der grundsätzliche Gestus der levinasschen Philosophie ein männliches Subjektverständnis fundiert. Das männliche, über sich verfügende und sich als seiner selbst bewusste Subjekt wird ja gerade – wie sich im Folgenden erweisen wird – durch seine Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen in seinen Grundmauern erschüttert. Wie Sabine Gürtler (2001: 246) an verschiedenen Orten von Levinas' Werk aufgezeigt hat,

4.1 TOTALITÄT UND ALTERITÄT

Am Ausgang einer Freilegung von Alterität und einer Neubestimmung von Subjektivität steht bei Levinas eine, vor allem in *Totalität und Unendlichkeit* entwickelte Kritik an der abendländischen Philosophie von Parmenides bis Heidegger, die sich als Kritik der Ontologie entpuppt. Die vermeintliche Notwendigkeit, einen Ausweg aus der Tradition aufzuweisen, teilt Levinas mit Heidegger und Derrida.⁴ Es soll sich in diesem Unterkapitel ergeben, inwiefern eine Explikation von Alterität an eine Kritik der Ontologie geknüpft ist. Innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Heidegger und Levinas lässt sich der Ort umreißen, an dem eine Kritik der Ontologie ansetzen muss, damit der Konstitutionsprozess heteronomer Subjektivität in aller Konsequenz gedacht werden kann. Nachdem ich zunächst zur Sprache gebracht habe, in welcher Hinsicht Levinas der abendländischen Philosophie eine Begründung und Verteidigung von Totalität nachweist, soll sich in einem zweiten Schritt herausstellen, dass der „Ausweg“ aus der Totalität ein ethischer ist. Die Beziehung zum Anderen bricht nicht nur die Totalität auf, sondern stellt auch den entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis dar. Levinas öffnet durch eine Explikation von Alterität die Einheitsstruktur, wie sie Heidegger sowohl innerhalb der Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* als auch in der Thematisierung des Seins als Ereignis nach der Kehre verteidigt. Diese Öffnung vollzieht sich schließlich über die Aufdeckung eines Phänomens, das die ontologische Ordnung unendlich überschreitet: Das *Antlitz* des Anderen.

4.1.1 Das Problem der Totalität

Levinas' Philosophie lässt sich als eine Radikalisierung von Heideggers Kritik der abendländischen Tradition als Vergessen der Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen verstehen. Was die Tradition der Philosophie – und mit ihr Heidegger – nicht zu denken vermag, ist der Andere *in seiner Andersheit*. Der philosophische Diskurs versucht sich seit jeher an der Konstruktion einer Einheit, die

lassen sich „die diversen Formen der Reduktion des Anderen auf das Selbe [...] als Ausdruck eines mannhaften Ich“ interpretieren. In diesem Sinne lässt sich Levinas' Denken als radikal feministisches Unternehmen bezeichnen.

- 4 Auch Janicaud weist darauf hin, dass ein Verständnis von *Totalität und Unendlichkeit* wesentlich von der Philosophie Heideggers abhängt: „The whole book cannot be understood without taking into account the intimate tension that permeates Levinas' rewriting of *Sein und Zeit*“. (Janicaud 2008: 26) An anderer Stelle fügt er hinzu: „Without Heidegger, all the real background to *Totality and Infinity* would vanish and the book could no longer be understood.“ (Janicaud 2008: 27)

dem Anderen keinen Platz einräumt: „Die abendländische Philosophie war meistens eine Ontologie: Indem sie einen mittleren und neutralen Terminus, der das Seinsverständnis gewährleistet, einschiebt, reduziert sie das Andere auf das Selbe.“ (TU: 51) Levinas verwendet den Terminus „Ontologie“ als einen Sammelbegriff, der die Reduktion von Phänomenen auf einen einheitlichen Sinngehalt anzeigen soll. Der Andere findet innerhalb der ontologischen Ordnung nur dann eine Berücksichtigung, wenn er auf Eigenschaften zurückgeführt wird, die sich innerhalb eines begrifflichen Rasters klassifizieren lassen. Aus diesem Grund kann die Andersheit des Anderen nicht gedacht werden. Die Ontologie bringt den Anderen in eine symmetrische Stellung zum Selben. Die hieraus resultierende Gleichung lautet: Der Andere ist der Selbe. Der „mittlere und neutrale“ Terminus, von dem im letzten Zitat die Rede ist, fundiert diese Gleichsetzung und gewährleistet die Identifizierung des Anderen innerhalb einer geschlossenen Ordnung. Der Ausschluss des Außen und die Schließung des Innen sind die grundsätzlichen Bewegungen einer Tradition, die Levinas unter dem Titel „Ontologie“ vereinigt.

Es ist die Furcht vor dem Scheitern einer erschöpfenden begrifflichen Klassifizierung, die für Levinas einen wesentlichen Antrieb der abendländischen Philosophie darstellt. Ihre Geschichte ist eine Geschichte des Strebens nach Inklusion: „Diese Geschichte kann als Versuch einer universellen Synthese interpretiert werden, als Reduzierung aller Erfahrung, alles Sinnvollen auf eine Totalität, in der das Bewusstsein die Welt umfasst, außerhalb seiner selbst nichts übrig lässt und auf diese Weise absolutes Denken wird.“ (EU: 57) Als Beispiel für diese historische Situation kann das Verhältnis zwischen Kant und dem Deutschen Idealismus genannt werden: Der Mangel der begrifflichen Klassifikationen in der Philosophie Kants, d.h. die Tatsache, dass sich das Ding an sich und die transzendentalen Ideen vermeintlich nicht homogen in das philosophische System einfügen lassen und vielmehr „Grenzbegriffe“ darstellen, wird von den Philosophen des Deutschen Idealismus als ein zu behebendes Problem gedeutet. Der Anspruch der „Idealisten“ ist in dieser Konsequenz, alle Widersprüche innerhalb eines Systems zu „versöhnen“. Der ontologischen Logik der Philosophie geht es um die Begründung und Verteidigung einer solchen Ordnung.

Levinas verbleibt jedoch nicht dabei, den Willen zur Klassifizierung als Problem der „theoretischen Philosophie“ auszulegen. Der Primat der Ontologie und die Reduktion des Anderen auf den Selben stellen sich als ein Denken von Totalität und damit als praktisches Problem heraus, mit dem sich ein ganz bestimmtes Verständnis von Subjektivität verbindet. Für Levinas ist der Krieg *die* Metapher der Totalität. Innerhalb der Logik des Krieges erhalten Subjekte ihre Bedeutung nur im Ausgang dieser totalitären und nicht zu übersteigenden Logik:

„Das Gesicht des Seins, das sich im Krieg zeigt, konkretisiert sich im Begriff der Totalität. Dieser Begriff beherrscht die abendländische Philosophie. In der Totalität reduzieren sich die

Individuen darauf, Träger von Kräften zu sein, die die Individuen ohne ihr Wissen steuern. Ihren Sinn, der außerhalb dieser Totalität unsichtbar ist, erhalten die Individuen von dieser Totalität [...] Die Ontologie als Erste Philosophie ist eine Philosophie der Macht. Sie endet beim Staat und der Gewaltlosigkeit der Totalität, ohne sich gegen die Gewalt, von der diese Gewaltlosigkeit lebt und die in der Tyrannei des Staates offenbar wird, zu wappnen.“ (TU: 20; 55)

Die rhetorische Erhöhung der levinasschen Darstellung ist ein notwendiges Mittel, um die Logik und Gewalttätigkeit der ontologischen Ordnung zum Ausdruck zu bringen. Die Ausgesetztheit und Verletzbarkeit des Subjekts, um deren Explikation das Werk Levinas' kreist, gehen in der Totalität des Krieges unter. Die Logik des Krieges kennt keine Individuen, sondern nur Funktionsträger, die ihren Zweck innerhalb dieser Logik zu erfüllen haben. Die Zweck-Mittel Relation ist die wesentliche Ontologie des Krieges. Die Rolle der Individuen, die als „Freund“ oder „Feind“ klassifiziert werden, ist ausschließlich diejenige von Figuren innerhalb strategischer Auseinandersetzungen.⁵ Im Krieg geht es nicht darum, ein einzelnes Individuum zu retten. Das Individuum ist im Krieg Teil eines Volkes, es ist Freund oder Feind, es ist aber niemals Subjekt. Levinas' Bestreben ist es, der Ontologie des Krieges noch an denjenigen Stellen aufzulauern, wo der Krieg in einen vermeintlichen Frieden übergegangen ist.⁶ Jede Ordnung und jede Philosophie, welche die Ausgesetztheit des Subjekts verkennt, ist totalitär. Die Gemeinsamkeit zwischen der Ordnung des Krieges und derjenigen der Subjektphilosophie liegt darin, das Andere der Ordnung nicht denken zu können. Das sich selbst transparente und ursprünglich sich selbst bestimmende Subjekt duldet nichts, was sich seiner Aneignung und Kategorisierung entzieht. Es versucht alles ihm Fremde seiner begrifflichen Verfügungsgewalt zu unterwerfen. Der Andere ist nach diesem Verständnis ein Feind, weil er die Selbstbezüglichkeit des Subjekts stört.

Auch wenn sich in den letzten beiden Kapiteln gezeigt hat, auf welch radikale Weise sich Heidegger gegen die Tradition der Philosophie richtet, indem er ihr die Verschüttung des temporalen Charakters von Sinn nachweist, ist auch er letztlich bei einer philosophischen Begründung der Einheit verblieben. So verteidigt die Daseinsanalyse in *Sein und Zeit* die Einheitlichkeit der Sorgestruktur (vgl. Kap. 2.3.1) und die Kehre zum Sein bemüht sich wesentlich um einen Ausschluss von Alterität (Kap. 3.1.4). Levinas' Kritik an Heideggers ontologischer Analyse, der ich mich im

5 Stephan Strasser (1983: 223) hebt hervor, dass sich „Krieg“ bei Levinas nicht nur auf „militärischen Konflikt“, sondern auch auf das Phänomen des Marktes bezieht, denn „auch im Bereich des Kommerziiums gilt, dass die Bedeutung des Einzelnen nur von der Zukunft einer unpersönlichen Totalität abhängt: der eines ‚Marktes‘“.

6 Hier könnte man ein Anknüpfen an Foucaults Umkehrung der clausewitzschen Formulierung von der Politik als Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln erblicken.

Folgenden zuwenden möchte, knüpft genau hier an: „Die Heideggersche Ontologie ordnet die Beziehung zum Anderen der Relation mit dem Neutron, nämlich dem ‚Sein‘, unter, und dadurch fährt sie fort, den Willen zur Macht, dessen Legitimität und gutes Gewissen allein der Andere erschüttern und stören kann, zu verherrlichen.“ (1957: 193f.) Der Primat der heideggerschen Philosophie liegt bei der Ontologie: Den Anderen gibt es nur, weil es bereits ein ontologisches Kräfteverhältnis gibt, in dessen Lichtung er erscheint und dessen Ordnung er unterliegt. Levinas arbeitet sich nun an dieser Ordnung ab: Ziel ist es ersichtlich zu machen, wie ein Denken möglich ist, das im Gegensatz zum Regime der Ontologie und der Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz den Anderen nicht im Ausgang einer neutralen und einheitlichen Struktur bestimmt, sondern ihm in seiner Andersheit gerecht wird.⁷ Den Weg, den die Entfaltung dieses Denkens nimmt, beschreibt Levinas innerhalb seines Werkes auf unterschiedliche Weise. Seine Arbeiten sind sich dabei immer stärker um die Schwierigkeiten eines einfachen „Auswegs“ aus der Ontologie im Klaren und artikulieren mit stets verfeinertem Vokabular die Erfahrung von Andersheit.

Levinas' grundsätzlicher Vorwurf des Ausschlusses von Alterität lässt sich sowohl an *Sein und Zeit* als auch an den Schriften nach der Kehre exemplifizieren. Die Substitution und Verschiebung des Subjektbegriffs durch denjenigen des Daseins löst das Problem der Ausgrenzung des Anderen nicht, weil auch das Dasein innerhalb der Logik des Selben verbleibt: „Das *Dasein*, das bei Heidegger die Stelle der Seele, des Bewusstseins, des Ich einnimmt, behält die Struktur des Selben.“ (1957: 192) Die Stichhaltigkeit dieser These habe ich bereits anhand einer Erörterung zweier Stellen von *Sein und Zeit* aufzuzeigen versucht. *Erstens* geht Heidegger zwar einen Schritt über die metaphysische Logik der Subjektphilosophie hinaus, indem er die temporale Dimension und Durchlässigkeit des Daseins gegenüber der Welt ausweist; allerdings werden sowohl Temporalität als auch Welt als Strukturmomente *des Daseins* begriffen und unterliegen der Einheit der Sorgestruktur (vgl. Kap. 2.3.1). *Zweitens* gewinnt das Dasein seine Freiheit im Akt einer Selbstbezüglichkeit, die durch einen Ruf initiiert ist, der dem Dasein selbst entstammt. Die Bindung von Handlungsfähigkeit an eine „innere“ Instanz teilt das Dasein mit dem autonomen Subjekt (vgl. Kap. 2.3.3). Aus diesem Grund ist Levinas recht zu geben, wenn er argumentiert, dass bei Heidegger die ontologische Analyse mit einem Primat der Selbstsetzung verknüpft wird: „Die Heideggerschen Thesen vom Vorrang des ‚Seins‘ vor dem Seienden, der Ontologie vor der Metaphysik, vollen- den und bejahen insgesamt eine Tradition, in der das Selbe das Andere dominiert, in der die Freiheit – und sei sie mit der Vernunft identisch – der Gerechtigkeit vo-

7 Reginald Lilly (2008: 45) weist darauf hin, dass Levinas im Gegensatz zu Heidegger keine Differenz zwischen Sein, Seiendem und Dasein konstatiert: Alle drei Phänomene ertrinken in „uniformity and self-sameness“.

rausgeht.“ (1957: 195) Vollendet wird die Tradition deshalb, weil sie die Idee der Autonomie in ihrer anspruchsvollsten Form zu begründen versucht. Die Idee, dass die Möglichkeit der Freiheit im Subjekt selbst vorliegt, wird noch dort verteidigt, wo die ontologische und temporale Dimension von Subjektivität bereits an die Oberfläche gebracht wurde. Die Daseinsanalyse verfährt nicht radikal genug, weil sie an einer entscheidenden Stelle innerhalb des Horizonts des autonomen Subjekts verbleibt.

Heideggers Philosophie nach der Kehre stellt nun einen wesentlichen Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis dar, weil die ontologische Analyse vom Dasein gelöst und somit die Verteidigung einer einheitlichen Subjektstruktur aufgegeben wird (vgl. Kap. 3.1.2). Das Subjekt ist nun von etwas abhängig, das sich ihm entzieht und es zugleich konstituiert. Das Versäumnis Heideggers beruht nach Levinas aber darin, die Ausgesetztheit des Subjekts falsch bestimmt zu haben. Der Konstitutionsprozess des Subjekts wird erneut in die Ordnung der Ontologie eingeschrieben. Die Ontologie ist *der ausschließliche und nicht zu überschreitende* – und damit totalitäre – Horizont, von dem das Selbstverständnis des Subjekts begrenzt wird:

„Heideggers Bemühen geht dahin, die Subjektivität abhängig vom Sein zu denken, von dem sie eine ‚Epoche‘ zum Ausdruck bringt: Die Subjektivität, das Bewusstsein, das *Ich* – haben das *Dasein* zur Voraussetzung, das dem *sein* angehört als die Art und Weise, in der dieses *sein* sich manifestiert, wobei jedoch die Manifestation das Eigene und Eigentliche des *sein* ist. Die Erfahrung und das Subjekt, das die Erfahrung macht, konstituieren ebendie Weise, in der in einer gegebenen Seins ‚epoche‘ [sic!] *sein* sich vollzieht, das heißt sich manifestiert.“ (JS: 55)

Das Subjekt, insofern bei Heidegger noch von ihm die Rede sein kann, wird auf seine Funktion innerhalb des Vollzugs der „Manifestation“, d.h. des Ereignens von Sein, reduziert. Das Subjekt *ist* nichts anderes als das Produkt des Seins. Das Sein wird als ein von der Gabe des Ereignisses Gegebenes gedacht. Für den Prozess dieser Hingabe reserviert Levinas den Ausdruck des „Rauschens“⁸. Mit der Rede vom Rauschen soll die beständige, monologische und neutrale Dimension der ontologischen Bewegung angezeigt werden. Die Tonalität des Rauschens, wie sie Heidegger

8 Am deutlichsten wird in meinen Augen die verschlingende Kraft des Rauschens des Seins an einer Stelle aus *Jenseits des Seins*: „Doch das unerschütterliche *sein*, das ausgewogen ist und gleichgültig gegenüber aller Verantwortung, die es nunmehr umfasst, schlägt wie in einer Schlaflosigkeit aus dieser Neutralität und dieser Ausgewogenheit um in Monotonie, Anonymität, Bedeutungslosigkeit, in ein unablässiges Rauschen, das durch nichts mehr abgestellt werden kann und das alle Bedeutung in sich aufsaugt.“ (JS: 354f.)

konzipiert, verhindert, dass der Andere das Subjekt anrufen kann.⁹ Der Andere kommt durch die neutrale Ordnung des Seins nicht mehr durch, denn es existiert nichts, das sich der Monotonie des Seins entzieht. Die Einheitlichkeit und symmetrische Bewegung der ontologischen Struktur dulden keine Alterität. Aus diesem Grund kann die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen nicht Gegenstand der philosophischen Analyse werden.

Der Ausbruch aus der Ordnung des Seins soll sich, weil das Ereignen des Seins beim späten Heidegger ja als Gabe gedacht wird, als derjenige aus dem „Es gibt Sein“ verwirklichen. Levinas' Anspruch ist es zu zeigen, dass der Andere seine Stimme über das Sein erhebt und sich damit innerhalb der Ordnung der Welt Gehör verschafft. Diese Bewegung vollzieht sich nicht durch eine Setzung, die das Sein transzendiert, sondern durch eine *Ab-setzung* des Seins:

„Um aus dem ‚es gibt‘ hervorzutreten, ist es nicht notwendig, sich zu setzen, sondern sich abzusetzen; einen Akt der Ab-setzung zu vollziehen, in dem Sinne wie man von abgesetzten Königen spricht. Diese Ab-setzung der Souveränität durch das *Ich* ist die soziale Beziehung zum *Anderen*, die selbst-lose (*dés-inter-essé*) Beziehung. [...] Die Verantwortlichkeit für den *Anderen* erweckte für mich [...] den Eindruck, das anonyme und sinnlose Rauschen des Seins aufzuhalten.“ (EU: 39)

Der entscheidende Passus in diesem Zitat betrifft die mit der traditionellen Ontologie verbundene *Souveränität*, welche sich als Souveränität des Selben deuten lässt. Nichts anderes als das Subjekt ist es, welches die Monotonie des Seins unterbricht. Das Subjekt wird nicht gesetzt – wie dies etwa in der Philosophie Fichtes der Fall ist –, sondern konstituiert sich im Vollzug der Ab-setzung des Seins. Die Ironie dieser Bewegung wird ersichtlich, wenn man sich vergegenwärtigt, dass nach Heidegger gerade das Subjekt *die* problematische Kategorie ist, welche die Erfahrung des Menschseins verstellt. Levinas stimmt mit Heidegger zwar darin überein, dass die Begründung des ursprünglich autonomen Subjekts in eine Aporie mündet,¹⁰ geht dann jedoch über ihn hinaus, indem er das Subjekt, bedingt durch die Einsichten Heideggers, rehabilitiert. Das Durchschreiten der Philosophie Heideggers, gleichsam eine Dekonstruktion der heideggerschen Subjektkritik, ist nötig, um das Subjekt als *entscheidenden*, aber *nicht fundamentalen* Begriff des philosophischen Denkens neu zu bestimmen. Diese Neuausrichtung wird über ein Phänomen realisiert, das die heideggersche Philosophie aufgrund ihrer Fixierung auf die einheitliche Ordnung der Ontologie nicht mehr denken konnte: Den Anderen.

9 Hier greife ich in der Argumentation etwas voraus. Der Ruf des Anderen wird in Kapitel 4.2.2 genauer thematisiert.

10 Diese Aporie wird in den Kapiteln 4.3.1 und 4.3.2 ausführlicher entfaltet.

4.1.2 Die Überschreitung der Totalität

Levinas' im Jahre 1961 erschienenenes erstes Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* widmet sich dem ersten Versuch einer Überschreitung von Totalität und entwickelt zahlreiche Motive und Bewegungen eines heteronomen Subjektverständnisses. Der Versuch der Überschreitung verbindet sich in diesem Buch aber noch zum Teil mit der Flucht in ein Außen, ein Jenseits, das mit der Logik der Ontologie radikal bricht. Der Andere ist der Fluchtpunkt, der selbst nicht mehr der ontologischen Ordnung angehört und das Subjekt von außerhalb der Welt anspricht. Diese Argumentation wird in *Jenseits des Seins* verworfen. Das Buch stellt auch eine Reaktion auf Derridas Aufsatz *Gewalt und Metaphysik* aus dem Jahre 1964 dar, in dem Levinas das Verharren innerhalb der Dichotomie zwischen Innen und Außen und die Supplementierung des Endlichen durch das Unendliche vorgeworfen werden. Der zentrale Vorwurf Derridas lautet, dass sich Levinas in die onto-theologische Bewegung der Metaphysik einschreibt, indem er den Anderen in den Rang Gottes erhebt: Der Andere als ganz Anderer gehört nicht mehr der Welt an, weil er diese unendlich transzendiert. Aus diesem Grund ist nicht mehr verständlich, inwiefern der Andere das Subjekt anzusprechen und damit zu konstituieren vermag. Levinas reagiert auf diese Kritik, indem er die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen nun anders denkt. Der Andere berührt das Subjekt nicht mehr von einem radikalen Jenseits aus, sondern affiziert es *anders* als das Sein. Die dichotome Ordnung zwischen Innen und Außen sowie zwischen Selbem und Anderem, der *Totalität und Unendlichkeit* an bestimmten Stellen noch verfällt, wird in *Jenseits des Seins* verlassen: Der Andere wird als konstitutives Außen und Alterität als ab-gründiges Entzugsmoment von Subjektivität gedacht. Levinas greift mit diesem Schritt Bewegungen der Dekonstruktion Derridas auf und gibt ihnen eine ethische Wendung.¹¹ Erst jetzt wird es möglich, die ontologische Ordnung zu überschreiten und den Subjektbegriff zu reaktualisieren, ohne einer vor-heideggerianischen, dichotomen Denkbewegung zu verfallen, die Teil der traditionellen Subjektphilosophie ist. Der hieraus resultierende Argumentationsgang ist aber keine komplette Revision Levinas' vorheriger Einsichten – keine Kehre im Sinne Heideggers –, sondern vielmehr eine Verschärfung der Argumentation, die in eine Radikalisierung der Subjektkritik und in eine Neubestimmung des Subjekts mit den positiven Dimensionen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität münden.¹²

11 Eine systematische Verfolgung der Bezüge zwischen Levinas und Derrida hat Critchley (2007) vorgelegt.

12 Verschärft wird in *Jenseits des Seins* aber nicht nur die Argumentation, sondern auch die Rhetorik. An einer Stelle, an der sich die Rolle des Subjekts erhellt, wird die Opposition des levinasschen Denkens gegen die Tradition der abendländischen Philosophie beson-

In *Totalität und Unendlichkeit* wird Alterität wesentlich über die Unendlichkeit zu erfahren versucht, aber auch in *Jenseits des Seins* spielt dieser Terminus noch eine wichtige Rolle. Beide Bücher argumentieren, dass die Überwindung der Totalität über ein Denken von Alterität vollzogen werden muss, welches zugleich das mit sich identische Subjekt der Metaphysik aufbricht. Der Begriff des Subjekts ist dabei derjenige Ort, an dem die Problematisierung der Ontologie ansetzt: „Die Subjektivität [...] ist die Bruchstelle, an der das *sein* durch das *Unendliche* überschritten wird.“ (JS: 45) Wie das Unendliche, das den Sinn der Alterität ausmacht, mit einer Neubestimmung von Subjektivität als heteronom verbunden wird, soll im Folgenden zur Sprache gebracht werden. Dabei gilt es zunächst, das Subjekt aus der Umklammerung der Ontologie zu lösen, in die es Heidegger gezwängt hat. Diese Geste lässt nicht jegliche Einsichten Heideggers hinter sich: Sie sprengt zwar die Einheitlichkeit der Ontologie auf, schließt jedoch an Heideggers Explikation von Temporalität an. Um Levinas' heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität zur Darstellung zu bringen, gilt es zunächst die wichtigsten Motive und Figuren dieses Denkens zu entwickeln: Das sind das Unendliche, die Alterität und das Antlitz.

Das Unendliche unterscheidet sich von der Endlichkeit der Totalität darin, dass es kein Begriff ist. Es überschreitet die Totalität, da es nicht innerhalb des Netzes begrifflicher Klassifikationen erfasst werden kann: „Indem es das Unendliche denkt, denkt das Ich von vornherein mehr, als es denkt. Das Unendliche geht nicht ein in die *Idee* des Unendlichen, wird nicht begriffen; diese Idee ist kein Begriff. Das Unendliche ist das radikal, das absolut Andere.“ (1957: 197) Um dieses Argument verständlich zu machen, bietet sich der Bezug zu den transzendentalen Ideen Kants an. Die Ideen von Seele, Welt und Gott lassen sich nach Kant bekanntlich widerspruchsfrei denken, sind jedoch keine Objekte, die Subjekten als Erscheinungen gegeben sind. Ideen benennen diejenigen Vorstellungen, die rein aus Begriffen, ohne den Bezug zu einem wahrnehmbaren Objekt, gewonnen werden. Sie entstehen *aus* Begriffen, die an ein denkendes Subjekt gebunden sind. Die Idee des Unendlichen kann bei Levinas in diesem Sinne keine Idee sein. Sie ist nichts, das vom Ich gesetzt ist, weil sie durch die Begriffe des Ich nicht beschreibbar ist. Das Unendliche lässt sich nicht auf Verandestätigkeiten zurückführen, da es über keine objektiven Eigenschaften verfügt, die einer begrifflichen und damit reduktiven Klassifi-

ders deutlich: „Dieses Buch interpretiert das *Subjekt* als *Geisel* und die Subjektivität des Subjekts als Stellvertretung, die mit dem *sein* des Seins – und des Seienden – bricht.“ (JS: 393) Den ethischen Aspekt der Geisel als Bedingung von Gesellschaft und Politik hebt Strasser hervor: „Der Zustand der Geisel ist keineswegs ein extremer Grenzfall von natürlicher Solidarität; er stellt vielmehr eine Vorbedingung für jedwede Solidarität und Sozialität dar. Alle Beziehungen zwischen Personen setzen ja einerseits die Subjektivität des Ich voraus und andererseits dessen Fähigkeit, sich in den Anderen ‚hineinzusetzen‘, das heißt, die Stellvertretung.“ (Strasser 1983: 245f.)

zierung unterworfen werden können. Das bedeutet nicht nur, dass wir aufgrund der endlichen Möglichkeiten unserer Begriffe in der Aneignung des Unendlichen beschränkt sind, sondern, dass das Verfahren der Aneignung der Idee des Unendlichen nicht gerecht wird. Die Sprache ist stets ein unzureichendes Medium, wenn es darum geht, das Unendliche zu denken. Die Erfahrung des Unendlichen, so wird sich zeigen, ist nur durch dessen Berührung und durch eine Ansprache möglich, die sich der Sprache entziehen. Das Unendliche spricht Subjekte auf eine Weise an, welche die Möglichkeiten eines sprachlichen Zugriffs übersteigt.

Die übliche metaphysische Strategie einer begrifflichen Klassifizierung führt also bei der Idee des Unendlichen nicht weiter. Nach Levinas ist aber auch die Interpretation des Unendlichen im Sinne der ontisch-ontologischen Differenz kein Erfolg versprechender Weg. Das Unendliche ist weder das Sein noch das Seiende und es ist auch nicht die Differenz zwischen Sein und Seiendem. Unendliches lässt sich nicht in die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz überführen, weil es sich der Logik dieser Differenz entzieht. Dennoch setzt Levinas das Unendliche in eine Differenz zum Seienden, da jenes kein in der Gegenwart erscheinendes Phänomen ist. Die Differenz zwischen dem Seienden und dem Unendlichen muss folglich anders bestimmt werden als diejenige zwischen dem Seienden und dem Sein.

Den Ausgangspunkt einer Reartikulation des Unendlichen findet Levinas in dem Anderen. Die Andersheit des Anderen – seine radikale Alterität – ist es, welche die ontisch-ontologische Differenz untergräbt. Das Unendliche erscheint dem Subjekt in Gestalt des Anderen. Die Erfahrung des Anderen, die sich für Levinas als Erfahrung des *Ethischen* vollzieht, geschieht im Gegensatz zu allen anderen Erfahrungen ohne Begriffe: „Im moralischen Bewusstsein mache ich eine Erfahrung, für die es keinen apriorischen Rahmen als Maß gibt – eine Erfahrung ohne Begriffe. Jede andere Erfahrung ist begrifflich, d.h. wird zum Meinigen oder gehört in den Bereich meiner Freiheit.“ (TU: 143) Die Erfahrung der Unendlichkeit des Anderen ist keine Erfahrung, die gemessen werden kann, denn das hierfür benötigte Maß fehlt. Der Andere entzieht sich einer Vergleichbarkeit. Die Idee des Unendlichen als Erfahrung des Anderen lässt sich nicht innerhalb einer Totalität darstellen, welche ja die Bedingung eines vergleichenden Rasters ist. Die Unmöglichkeit einer vollständigen Klassifikation ist somit nicht dem „Scheitern“ einer *spezifischen* Philosophie anzulasten, sondern der Idee des Anderen: „Wenn die Totalität sich nicht zu konstituieren vermag, so deswegen, weil das Unendliche sich nicht integrieren lässt. Nicht das Ungenügen des Ich verhindert die Totalisierung, sondern die Unendlichkeit des Anderen.“ (TU: 110) Der Andere blockiert die Schließung¹³ der Totalität: Er ist ein Fremdkörper, der die Homogenität der Ordnung stört und sich

13 Auf die Rede von der Schließung [clôture] und Aufschließung [déclosion] werde ich in meiner Auseinandersetzung mit Derrida eingehender zu sprechen kommen (vgl. Kap. 5.1.1).

nicht in ihre Logik integrieren lässt. Aus diesem Grund handelt es sich nicht um ein *kontingentes* Scheitern: Die Störung der Ordnung ist vielmehr *konstitutiv* für jede (partielle) Stabilität der Welt. Jede Philosophie, die den Anderen ungedacht lässt, ist *notwendigerweise* zum Scheitern verurteilt, da sie sich an dem Versuch einer Totalisierung beteiligt.

4.1.3 Das Antlitz

Der Andere ist nach Levinas unendlich anders als der Selbe – aber nicht aufgrund ihm zukommender Charaktereigenschaften.¹⁴ Die Andersheit des Anderen zeigt sich vielmehr in dessen Antlitz. Das Unendliche *ereignet* sich im Antlitz des Anderen: „Die Idee des Unendlichen, das unendlich Mehr, das im Weniger enthalten ist, ereignet sich konkret in der Gestalt einer Beziehung mit dem Antlitz. Und nur die Idee des Unendlichen – bewahrt trotz dieses Verhältnisses die Exteriorität¹⁵ des Anderen im Verhältnis zum Selben.“ (TU: 280) Das Antlitz des Anderen lässt sich nicht durch Verstand und Vernunft erfassen. Es ist ein Phänomen, das zugleich ein Nicht-Phänomen ist, weil es sich in der Sprache der Phänomenologie – wie auch in jeder anderen Sprache – nicht mehr darstellen lässt. Im Französischen steht für „Antlitz“ das Wort „Visage“, womit die Assoziation mit dem Gesicht hergestellt wird. Im Gesicht exponiert sich die unendliche Alterität des anderen Menschen.¹⁶ Die Unmöglichkeit, das Antlitz des Anderen erschöpfend zu beschreiben, ist nicht der Beschränktheit eines begrifflichen Zugriffs geschuldet, sondern dem *Entzugsmoment* des Antlitzes. Das Antlitz entzieht sich wortwörtlich der Vorstellungskraft und spricht Subjekte dennoch an. Es berührt das Subjekt und diese Affizierung – so wird sich im nächsten Abschnitt ergeben – vollzieht sich wesentlich als eine *temporale*.

Levinas' Interpretation der Berührung und Ansprache des Anderen als Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität beruht in der – scheinbar widersprüchlichen – Verbindung von Temporalität und Unendlichkeit. Scheinbar widersprüchlich ist die Verbindung deshalb, weil in der Geschichte der Philosophie die Idee des Unendli-

14 Vgl. dazu TU: 312: „Diese Unterschiede zwischen dem Anderen und mir hängen weder von unterschiedlichen ‚Eigenschaften‘ ab, die einerseits dem ‚Ich‘ und andererseits dem Anderen inhärieren, noch von unterschiedlichen psychologischen Dispositionen, die unser Geist aus Anlass der Begegnung ausbildet.“

15 „Exteriorität“ wird von Levinas auch synonym mit „Andersheit“ verwendet (vgl. TU: 419).

16 „Die Beziehung zum Antlitz kann gewiss durch die Wahrnehmung beherrscht werden, aber das, was das Spezifische des Antlitzes ausmacht, ist das, was sich nicht darauf reduzieren lässt.“ (EU: 64)

chen als nicht-temporal aufgefasst wird. Phänomene, denen das Prädikat der Unendlichkeit beigelegt wird – wie etwa Gott und die Seele –, verharren im Modus der Präsenz; sie verändern sich nicht und sind daher nicht zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt. Zeitlichkeit scheint somit kein Phänomen zu sein, das innerhalb einer philosophischen Analyse von Unendlichkeit Beachtung finden kann. Auch Heidegger schließt sich noch dieser Tradition an: Weil sich sein Projekt um die Freilegung von Temporalität als Sinn von Sein dreht, findet die Idee der Unendlichkeit innerhalb seiner Philosophie keinen Platz. Levinas geht es nun darum, Heideggers Explikation von Temporalität mit der Idee des Unendlichen zusammenzuführen. Das Antlitz des Anderen ist der (Nicht-)Ort, an dem Unendlichkeit und Temporalität aufeinandertreffen und es ist zugleich der Ausgangspunkt einer Beleuchtung des Konstitutionsprozesses von Subjektivität. Aus diesem Grund interpretiert Levinas „die Subjektivität als eine solche, die in der Idee des Unendlichen begründet ist“ (TU: 27).

Das Antlitz des Anderen entblößt sich als „Anders-als-sein“. Mit diesem Ausdruck versucht Levinas das paradoxe (Nicht-)Phänomen der Alterität zu erschließen, welches weder der Ordnung der Ontologie unterliegt, noch Teil eines unerreichbaren Außen ist. Der so gewonnene *Überstieg* über das Sein ist deshalb *kein Ausweg*¹⁷:

„Das *Anders-als-sein* differiert in absoluter Weise vom *sein*, auch wenn es im Sein sich vernehmen lässt. Es hat keine gemeinsame Gattung mit dem *sein* und wird sagbar allein in der Atemlosigkeit, die das außer-ordentliche Wort *jenseits* artikuliert. Die Anderheit [sic!] zählt hier außerhalb jeglicher Charakterisierung als anderer für die ontologische Ordnung – und außerhalb aller attributiven Bezeichnung – als nah in einer Nähe der Sozialität, die provozierend ist durch ihre bloße Anderheit [sic!].“ (JS: 52)

Die Andersheit teilt keine Gattung mit dem Sein, da sie sich ihm unendlich entzieht. Es gibt kein Wort, das dem Antlitz des Anderen angemessen ist, weil Sprache stets in die Ordnung einer kulturell und historisch gewordenen Welt und somit in diejenige der Endlichkeit eingelassen ist. Zugleich erscheint der Andere jedoch nur *innerhalb* einer *konkreten* Welt. Würde der Andere den Ort eines Jenseits einnehmen, so könnte er von Subjekten nicht erfahren werden. Ein radikal Anderer, der den Ort

17 In Levinas' erstem, im Jahre 1935 erschienenem Buch *Ausweg aus dem Sein* (AS) ist noch – wie bereits der Titel vernehmen lässt – von einem solchen Ausweg die Rede. Die Hoffnung, die Levinas zu Beginn seines philosophischen Werdegangs mit diesem Vorhaben verbunden hat, fasst er später jedoch als Naivität auf. In der Konsequenz sind die Versuche, das Sein zu verlassen bzw. zu überschreiten, von einer größeren Vorsicht gegenüber einer einfachen Fluchtmöglichkeit begleitet. Es ist allerdings gerade diese Vorsicht, die eine gegenüber den frühen Schriften stärkere Radikalität in sich birgt.

eines absoluten Außen besetzt, verbleibt innerhalb der dichotomen Ordnung zwischen Innen und Außen – und somit im Regime der Ontologie, aus dem Levinas ja gerade ausbrechen möchte. Ein absolutes Außen ist ein *ontologisches* Außen, weil es der phänomenalen Ordnung eine noumenale Welt gegenüberstellt. Die strukturelle Einheit der Ontologie bleibt in diesem Falle erhalten; der Schritt von der Ontologie zum Denken des Anderen kann nicht bewerkstelligt werden. Die „Beziehung“ zwischen Sein und Anderem muss folglich eine andere sein.

Betrachtet man den vollständigen französischen Titel von Levinas' zweitem Hauptwerk *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, so kommt die Doppelsinnigkeit der Beziehung zwischen Sein und Anderem sehr schön zum Ausdruck. Eine wortgetreue Übersetzung des Titels lautet etwa: „Anders (sein) als Sein oder über das Wesen hinaus“. Auch wenn die Übersetzung von „au-delà“ mit „jenseits“ legitim ist, verdreht der deutsche Titel *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* die Reihenfolge der Wörter und verwischt den Unterschied zwischen „être“ (Sein) und „essence“ (Wesen). Der Andere entzieht sich einer Bestimmung seines Wesens, weil er sich nicht in die Ordnung des Seins integrieren lässt. Die Bedeutung fixierenden Begriffe der Ontologie und ihr instrumenteller Zugriff können die Affizierung des Anderen nicht beschreiben. Der Andere „zeigt“ sich von einer Position aus, die dem Subjekt nicht vertraut ist. Zugleich „geschieht“ er jedoch innerhalb des Seins, d.h. er ist nur innerhalb des ontologischen Regimes erfahrbar. Hier sagt die deutsche Übersetzung sogar etwas mehr als der französische Titel. Das Jenseits ist nichts anderes als die Überschreitung der Ontologie *aus der Immanenz*. Es handelt sich um ein Jenseits, das die Opposition zwischen Innen und Außen sowie zwischen jenseitig und diesseitig verschiebt (vgl. Bernasconi 1986: 194).¹⁸ Das Jenseits führt ein Element der Alterität in das Sein ein, welches seine totalitäre Struktur stört. Der Andere spricht das Subjekt von der Grenze des Seins an, ist ihm konstitutiv äußerlich, und zwar in einer Äußerlichkeit, die jenseits jedes räumlichen Außen liegt. Der Andere schließt die Welt auf, er sprengt die Einheit ihrer Ordnung. Das Resultat dieser Sprengung ist nicht das Chaos, sondern die Möglichkeit heteronomer Subjektivität: Weil das Subjekt immer schon von etwas an der Grenze der Welt affiziert wird, ist es überhaupt Subjekt.

18 Dem Anderen kommt die Bestimmung der Andersheit allerdings nur vonseiten eines Subjekts zu, das durch diese Andersheit affiziert wird. So schreibt Krewani (2006: 304) berechtigterweise, dass Subjektivität „der Ort [ist], an dem der andere zur Präsenz kommen kann“.

4.2 DIE KONSTITUTION DES SUBJEKTS DURCH DEN ANDEREN

Der Andere schließt die Welt und zugleich das Subjekt der Metaphysik auf. Die Kritik der Ontologie mündet somit bei Levinas in eine Neubestimmung von Subjektivität. Wie sich ein heteronomes Subjektverständnis im Zuge einer Dekonstruktion der heideggerschen Ontologie entwickeln lässt, soll nun thematisiert werden. Dabei gilt es diejenige Bewegung zu verfolgen, durch die der Andere das Subjekt einsetzt, indem er es berührt und anspricht. Der Andere affiziert das Subjekt von einer Position aus, die dem Subjekt nicht vertraut ist, weil es diese in der Welt nicht lokalisieren kann. Der Andere nimmt den (Nicht-)Ort des konstitutiven Außen ein: Er gründet Subjektivität und lässt im selben Moment von der Gründung ab.

In diesem Unterkapitel möchte ich herausarbeiten, inwiefern sich der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität als Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen mithilfe von Heideggers Figur des Ab-grunds interpretieren lässt. Die ontologische Figur des Ab-grunds, die Heidegger nicht mehr mit der Frage des Subjekts verbindet, wird bei Levinas mit dem Konstitutionsprozess von Subjektivität argumentativ kurzgeschlossen. Die Überwindung der Totalität und die Rehabilitierung und Neubestimmung von Subjektivität verdanken sich damit in einer entscheidenden Weise dem philosophischen Gerüst Heideggers. Die Spur und der Ruf des Anderen sind der Ab-grund, der Subjektivität gründet, und im Moment der Konstitution zugleich vom Subjekt ablässt. Der Andere nistet sich in das Innere des Subjekts ein und raubt ihm seine Selbstbestimmung. Aufgrund des Entzugs des Anderen ist das Subjekt jedoch nicht determiniert. Es ist nicht der Sklave des Anderen, weil der Konstitutionsprozess von Subjektivität mit Rissen versehen ist und immer wieder neu, aber niemals gleich abläuft. Dadurch wird ein Raum eröffnet, der dem Subjekt erst die unterschiedlichen Möglichkeiten einer Reaktion gegenüber dem Anderen bereitstellt.

Vor diesem Hintergrund ist es Levinas' wesentliches Verdienst, den Begriff des Subjekts der Subjektphilosophie zu entreißen, indem das Subjekt als dem Anderen ausgesetzt gedacht wird. Die Beziehung zum Anderen als Nicht-Beziehung¹⁹ – oder als „Beziehung ohne Beziehung“ (TU: 427) – ist der Ort im Denken Levinas', an dem die Figur des Ab-grunds und die Bewegung der Temporalität in eine Neubestimmung von Subjektivität und Alterität münden. Diesen Gedanken gilt es im Folgenden zur Sprache zu bringen. Indem Levinas die Spur und den Ruf des Anderen als Entzugsmomente von Subjektivität begreift, gelingt es ihm, die radikale Ausge-

19 Vgl. hierzu EU: 59: „Das Nicht-Synthetisierbare schlechthin ist sicherlich die Beziehung zwischen Menschen.“

setztheit und somit Heteronomie von Subjektivität zu denken.²⁰ Die Ontologie wird mit dieser Bewegung in Hinblick auf eine Ethik überschritten: Weil das Subjekt nicht mehr vom Sein, sondern vom Anderen berührt und angesprochen wird, ist die Ethik die entscheidende Disziplin, in der Subjektivität philosophisch verhandelt wird.

4.2.1 Die Spur des Anderen

Die Philosophie Levinas' widmet sich zwar dem Anderen als *ganz Anderen*; in Hinblick auf ein heteronomes Subjektverständnis ist es aber wichtig zu betonen, dass das Subjekt *nicht unmittelbar* durch den Anderen, sondern durch dessen *Spur* konstituiert wird. Die Spur ist der Ab-grund des Subjekts; der Andere erscheint nur als Spur: „Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur.“ (1963: 228) Mit der Figur der Spur, die auch bei Derrida (vgl. Kap. 5.2.5) innerhalb des alteritären Konstitutionsprozesses von Subjektivität eine prominente Rolle einnehmen wird, ist die temporale Dimension der Subjektwerdung angezeigt. Mit zwei Bildern möchte ich die Figur der Spur klarer fassen. Das erste Bild ist dasjenige der Bremsspur. Die Reifenspur eines Wagens, der gebremst hat, lässt sich nicht immer bis zu seinem Beginn zurückverfolgen. Sie besitzt in diesem Falle keinen lokalisierbaren Startpunkt. Der Verursacher der Spur ist bereits verschwunden und kann möglicherweise nicht mehr identifiziert werden. Es hat somit einen Grund, dass diese Spur entstanden ist, aber der Ursprung der Spur lässt sich nicht mehr rekonstruieren. Das zweite Bild der Spur führt diesen Gedanken weiter und ist dasjenige von der Spur, die am Strand verläuft. Die Spur wird immer wieder vom ans Ufer strömenden Wasser verwischt, sie erscheint nicht kontinuierlich und als Einheit. Nicht nur lässt sich diese Spur nicht mehr bis zu ihrem Ursprung zurückzuverfolgen, sie ist auch von Unterbrechungen und Lücken gezeichnet. Es scheint nicht klar, ob es sich um eine durchgehende Spur handelt oder um mehrere Spuren, die nur scheinbar miteinander verbunden sind. Die Spur verläuft (sich) im Sand.

Die Figur der Spur lässt sich nun als Bezugs- und Entzugsmoment von Subjektivität auslegen: Das Antlitz des Anderen als Unendliches zieht eine Spur, die sich nicht bis zu ihrem Beginn, ihrem präsenten Ursprung, zurückverfolgen lässt. Die Spur suspendiert die Gegenwart: „Das Unendliche lässt sich also nicht an seiner Spur verfolgen wie das Wild den Jäger. Die vom *Unendlichen* hinterlassene Spur ist nicht das Überbleibsel einer Gegenwart. Ihr Leuchten selbst ist mehrdeutig.“ (JS:

20 Weil die Radikalität dieses Gedankens erst im Verlauf von *Jenseits des Seins* entwickelt wird, liegt das Hauptaugenmerk meiner Argumentation auf diesem Buch. Weil viele Motive jedoch bereits in *Totalität und Unendlichkeit* aufgeworfen werden, wird auch dieser Text immer wieder konsultiert.

45) Die Spur ist von der dreidimensionalen Temporalität durchdrungen. Sie entstammt einer uneinholbaren Vergangenheit²¹ und verweist auf eine Zukunft, die im Kommen liegt, sich noch nicht ereignet hat und niemals *vollständig* ereignen wird. Dieses Verständnis von Temporalität ist demjenigen Heideggers nahe, hebt sich allerdings in einer entscheidenden Hinsicht davon ab. Temporalität ist bei Levinas nicht der Sinn des Seins, welcher sich in der Spur des Anderen niederschlägt und diese als ontischen Effekt erscheinen lässt; Temporalität ist vielmehr *nichts anderes* als die Spur des Anderen. Die an-archische, d.h. nicht-ursprüngliche Erfahrung der Temporalität *ist* die Erfahrung des Anderen. Das *ab*-gründige Moment der Spur des Anderen ist ihr unendlicher Entzug. Ihr *ab-gründiges* Moment beruht in der Berührung des Subjekts. Die paradoxe, zugleich entziehende und beziehende Bewegung dieses Konstitutionsprozesses soll nun genauer beleuchtet werden.

Der von Levinas phänomenologisch artikulierte heteronome Prozess der Subjektwerdung lässt sich als Spaltung interpretieren.²² Diese Spaltung führt in eine Vergangenheit, die noch weiter als jede temporal einholbare Vergangenheit reicht.²³ Zugleich wiederholt sich der Prozess der Spaltung immer wieder: Die *ab*-gründige, temporale Spur des Anderen ist von der *permanenten* Bewegung des Bezugs und Entzugs gekennzeichnet.²⁴ Der Andere konstituiert kein Subjekt, das danach „fertig“ ist; das Subjekt wird vielmehr *immer wieder* gespalten und dadurch in seiner Autonomie und Selbstbezüglichkeit durchkreuzt. Die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen findet an der Grenze der Welt statt – sie hat sich immer schon vollzogen, bevor das Subjekt von sich selbst und von Anderen als Subjekt identifiziert werden kann. Der Prozess der Spaltung raubt dem Subjekt seine Einheitlichkeit und setzt es erst *aufgrund* dieses Raubs als Subjekt ein. Das Subjekt ist dadurch dem

21 Vgl. 1963: 232: „In der Spur ist eine absolut vollendete Vergangenheit vorübergegangen.“

22 Vgl. zum Motiv der Spaltung Critchley (1999b).

23 Krewani (2006: 333-336) argumentiert, dass Levinas implizit gezwungen ist, ein Ego vorauszusetzen, das dem Prozess der Subjektivierung vorausgeht. Der Andere transformiert nun im Moment der Spaltung das Ego zum Subjekt. Diesen Vorgang interpretiert Krewani wie folgt: „Eine mögliche Lösung böte der Gedanke, dass die Subjektivierung sich als eine Wesensveränderung vollzöge: Das Ego hätte den Status der Animalität; erst der Anruf des anderen würde das Tier in einen Menschen umwandeln.“ (Krewani 2006: 335f.) Der Mensch ist jedoch weder Ego noch Tier gewesen, da der Subjektivierungsprozess temporal uneinholbar ist und jeder zeitlich konkret bestimmbar Vergangenheit noch vorausgeht. Diese Uneinholbarkeit bringt Louis Althusser (1977) überzeugend zum Ausdruck, wenn er schreibt, dass der Mensch bereits vor seiner Geburt Subjekt ist.

24 Es wird sich in Abschnitt 4.4 zeigen, dass Identität ein Effekt dieser doppelten Bewegung ist.

Anderen ausgesetzt, es wird stets vom Anderen berührt und in dieser Hinsicht als heteronomes Subjekt konstituiert.

Judith Butler beschreibt den eben dargelegten heteronomen Konstitutionsprozess wie folgt: „Das Ich entsteht unter der Bedingung der ‚Spur‘ des anderen, der sich in diesem Entstehungsmoment bereits in einer gewissen Entfernung befindet. Die Autonomie des Ich zu akzeptieren heißt, diese Spur zu vergessen.“ (Butler 2001: 182) Die Berührung des Anderen, die Levinas – wie sich im nächsten Abschnitt erweisen wird – auch als Ruf des Anderen beschreibt, verleiht dem Subjekt seine Subjektivität. Die Begründung des autonomen Subjekts ist hingegen an das Vergessen dieser Berührung gebunden. Das Subjekt wird als Akteur eingeführt, der sich der Affizierung des Anderen öffnen *oder* entziehen kann. Die Wahl des Verhaltens gegenüber der Berührung basiert nach diesem Verständnis auf dem Willen des Subjekts. Da die Berührung jedoch die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität ist, kann es Handlungsfähigkeit und Verantwortung gar nicht vor der Berührung geben.²⁵ Die Empfänglichkeit für die Berührung des Anderen ist keine willentliche Entscheidung: Empfänglich wird das Subjekt im selben Moment, in dem es berührt wird. Die Subjektphilosophie setzt das Subjekt als handlungsfähig und verantwortlich und damit als ursprünglich empfänglich voraus und fragt erst im Anschluss daran, wie das Subjekt eine Beziehung zum Anderen eingehen kann. Ein heteronomes Subjektverständnis begreift hingegen Subjektivität als Effekt einer (Nicht-)Beziehung, die das Subjekt gegen seinen Willen eingegangen ist.

4.2.2 Der Ruf des Anderen

Levinas setzt sich in den meisten Passagen seines Werkes mit der Philosophie Heideggers auseinander, ohne die Begriffe, die er sich aneignet und in dieser Aneignung transformiert, explizit auszuweisen. Für das Phänomen des Rufes gilt das nicht. Der Ruf ist wohl derjenige Begriff, an dem die Diskrepanz zwischen Heidegger und Levinas am schärfsten herausgestellt werden kann. Wie ich dargelegt habe, versucht Heidegger mit dem Ruf des Gewissens die Eigentlichkeit, d.h. Handlungsfähigkeit, des Daseins zu begründen (vgl. Kap. 2.3.2). Heideggers Subjektkritik fällt an dieser entscheidenden Stelle wieder in die Logik der Subjektphilosophie zurück, weil sich das Dasein selbst in die Freiheit entlässt. Der Konstitutionsprozess des Subjekts ist an einen Ruf gebunden, der Ruf *des Daseins* ist. Das Subjekt ist noch nicht *ausgesetztes* Subjekt.

25 Auf Handlungsfähigkeit und Verantwortung als Produkte des Konstitutionsprozesses von Subjektivität werde ich in den Abschnitten 4.3.2 und 4.3.3 detaillierter zu sprechen kommen.

Im bisherigen Verlauf dieses Kapitels hat sich herauskristallisiert, dass Levinas die Subjektkritik Heideggers sowohl radikalisiert als auch durch eine affirmative Wendung eine Neubestimmung des Subjekts als heteronom vollzieht. Dieser Gedanke kann an der Rolle des Rufes expliziter gefasst werden. Entsteht der Ruf bei Heidegger dem Dasein selbst, so ist er bei Levinas dem Subjekt konstitutiv äußerlich. Das Subjekt wird von einem Nicht-Ort aus angerufen, weil die Spur des Anderen ja gerade nicht zu einem identifizierbaren Ursprung zurückreicht. Der Ruf spricht das Subjekt – und hierin besteht zunächst die Gemeinsamkeit mit Heidegger – nicht im Modus der Sprache an. Er ist eine nicht-sprachliche Ansprache. Dieses Paradox wird von Levinas über die Differenz zwischen Sagen und Gesagtem entwickelt. Unter dem Gesagten ist all dasjenige zu verstehen, was im näheren Sinne als Sprache bezeichnet wird, nämlich das gesprochene Wort. Die Sprache unterliegt dem konkreten historischen und kulturellen Kontext und damit einer spezifischen ontologischen Ordnung. Ohne diese ontologische Konfiguration gibt es keine Sprache. Die Möglichkeit zu sprechen ist daran gebunden, dass eine bestimmte, bereits gesprochene Sprache wiederholt wird. Ist das aber alles, was sich über das Phänomen der Sprache sagen lässt?

Levinas' Anliegen ist es, das Nicht-Sprachliche der Sprache zu denken, welches Sprache gründet und sich ihr im Moment der Gründung wieder entzieht. Der Andere affiziert das Subjekt in einem Modus, der kein sprachlicher ist: „Eine Stimme ertönt vom anderen Ufer her. Eine Stimme unterbricht das Sagen des schon Gesagten.“ (JS: 390) Der Andere ruft das Subjekt an, ohne etwas Sprachliches zu artikulieren und ohne eine Information zu übermitteln. Aus diesem Grund muss die Ansprache des Anderen als nicht-sprachlich, d.h. lautlos, bezeichnet werden. Der Ruf, mit dem der Andere das Subjekt anspricht, ist genauso schweigsam wie der Ruf des Gewissens innerhalb der Daseinsanalyse Heideggers. Levinas stimmt mit Heidegger darin überein, dass Subjekte nicht durch Sprache ermächtigt werden, sondern durch eine Stimme, die sich der Sprache entzieht. Die Sprache ist von etwas zersetzt, das ihr nicht selbst entstammt, konstitutiv äußerlich und fremd ist und auf das sie dennoch unverzichtbar angewiesen ist. Es ist das *Sagen* des Anderen, das noch über jedes im Modus der Sprache Gesagte hinausreicht, indem es die „Entschlüsselung der Kommunikation“ (JS: 117) und die „Bedingung aller Kommunikation, als Ausgesetztheit“ (JS: 116) ist. Im Vernehmen des Sagens wird die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen in vollem Maße spürbar: „Diese Passivität der Passivität, diese dem Anderen geltende Überaneignung, diese Aufrichtigkeit ist das *Sagen*.“ (JS: 313) Das *Sagen* als Ruf des Anderen spricht das Subjekt von einem (Nicht-)Ort an und versetzt es zugleich in den Zustand, dem Anderen zu antworten. Die Übernahme der Antwort kann das Subjekt ergreifen, es kann aber auch darauf verzichten. In diesem Punkt beruht seine Freiheit. Das Subjekt ist aber *nicht* darin frei zu wählen, ob es vom Ruf angesprochen wird oder nicht. Es ist auf den Anderen angewiesen, um antworten zu können.

Anhand des Rufes des Anderen lässt sich auch die (Nicht-)Beziehung zwischen Subjekt und Anderem und damit die Figur des konstitutiven Außen genauer explizieren. Der Ruf ist dem Subjekt konstitutiv äußerlich: „Im Sagen kommt das Subjekt dem Nächsten nahe, indem es sich aus-drückt im buchstäblichen Sinne des Wortes, hinausgetrieben wird aus jeglichem Ort, *keine Bleibe* mehr hat, keinen Boden betritt.“ (JS: 118) Da der Selbe den Ruf des Anderen empfängt, stehen beide in einer Beziehung zueinander. Der Entzug des Anderen ist nichts anderes als eine Nähe, die so nah ist, dass sie sich nicht mehr verorten lässt. Weil der Andere aber unendlich anders ist, kann es keine Beziehung im klassischen Sinne einer Relationalität geben.²⁶ Der Andere entzieht sich der Verbindung mit dem Subjekt, er bleibt von ihm getrennt. Aus diesem Grund befindet sich das Subjekt nicht in der Gewalt des Anderen. Die Beziehung zwischen Ich und Anderem ist durchlöchert, weil der verbindende Begriff, die Relation, nicht *ist*. Die Beziehung zum Anderen beschreibt „sowohl die Trennung wie auch die Unzertrennlichkeit des Anderen von mir“ (Peperzak 1988: 377). Diesen Gedanken soll die paradoxe Rede von der „Beziehung ohne Beziehung“, die ich als (Nicht-)Beziehung²⁷ bezeichne, ausdrücken.²⁸

26 Die dekonstruktive Struktur der Beziehung zeigt sich in der paradoxen Figur der Abhängigkeit: „Eine Abhängigkeit, die *gleichzeitig* die Unabhängigkeit bewahrt. Von dieser Art ist die Beziehung des Von-Angesicht-zu-Angesicht.“ (TU: 123) Das Subjekt ist vom Anderen abhängig, da Letzterer das Subjekt erst einsetzt; dem Anderen kommt aber durch den undarstellbaren Charakter des Antlitzes ein Moment radikaler Unabhängigkeit zu.

27 Dieses Verständnis der (Nicht-)Beziehung ist streng von der Nicht-Beziehung in der Psychoanalyse Lacans zu unterscheiden, bei welcher der Andere wieder in eine Dialektik mit dem Selben überführt wird.

28 Indem der Andere als Entzugsmoment von Subjektivität in die Figur des Ab-grunds eingeschrieben wird, ist es auch möglich, der Kritik von Badiou (2003: 35-38) und Derrida (1964: 190-203) zu begegnen, die Levinas Inkohärenz vorwerfen, weil der Andere dem Selben ähneln müsse und folglich nie radikal anders sein könne. Badiou unterstellt, dass Levinas den Anderen letztendlich nur im Sinne Gottes denken kann, da nur Gott radikal anders ist. Derrida behauptet, dass die Explikation des Anderen über ein Denken des Selben vermittelt sein muss. Ich möchte argumentieren, dass eine Ähnlichkeit zwischen Selbst und Anderem kein Problem für ein ethisches Denken von Andersheit darstellt, wie es in *Jenseits des Seins* entwickelt wird. Der Andere muss sich nicht in *jeder* Hinsicht vom Selben unterscheiden; vielmehr ist wichtig festzuhalten, dass er nicht in der Identifizierung mit dem Selben *aufgeht*.

4.2.3 Das Ereignis als Begegnung des Anderen

Die (Nicht-)Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen lässt sich auch anhand Levinas' terminologischen Gebrauchs des Wortes „Ereignis“ illustrieren. Bei Heidegger hat sich gezeigt, dass das Ereignis die Gabe des Seins ist: Das Ereignis benennt die Hingabe von Sein und Zeit an den Menschen (vgl. Kap. 3.2.3). Die Figur des Ereignisses wurde von Heidegger aber nicht mehr mit der Frage des Subjekts und dessen drei wesentlichen Komponenten der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses verbunden. Bei Levinas ist das Ereignis hingegen ein Phänomen, das die Einheit der Ontologie auf die Alterität hin öffnet. Wenn im (deutschen) Titel seines zweiten Hauptwerkes von einer Andersheit gesprochen wird, die „anders als Sein geschieht“, ist mit dem „Geschehen“ die ereignende Überschreitung des Seins gemeint. Die Begegnung des Subjekts mit dem Anderen findet zwar in der Welt statt, das Subjekt löst sich durch die Berührung und Anrufung des Anderen aber immer auch vom weltlichen Hintergrund ab. Die Beziehung zum Anderen ist der *Überschuss* der Ontologie:

„Damit sich eine Mannigfaltigkeit halten kann, muss sich im Sein die Subjektivität ereignen, und zwar eine Subjektivität, die keine Konsequenz mit dem Sein, in dem sie sich ereignet, suchen kann. [...] Die Unmöglichkeit der vollständigen Reflexion darf nicht negativ verstanden werden als die Endlichkeit eines erkennenden Subjekts, das, sterblich und schon eh und je in der Welt engagiert, keinen Zutritt zur Wahrheit hat; sie muss vielmehr gesehen werden als der *Überschuss* der sozialen Beziehung, in der die Subjektivität in der Geradheit dieses Empfangs im Angesicht von ... [sic!] steht, statt ihr Maß von der Wahrheit zu empfangen.“ (TU: 320)

Die Affizierung des Subjekts durch einen von der Ordnung der Welt entbundenen Anderen ist das Ereignis, durch das die Unendlichkeit in der Welt erscheint.²⁹ Levinas grenzt sich in diesem Zitat zunächst gegen die Interpretation des Subjekts als Effekt *ontologischer* Kräfteverhältnisse ab. Das Subjekt darf nicht als Dasein gedacht werden, das innerhalb der „Lichtung“, d.h. der Unverborgenheit als Wahrheit des Seins, eingesetzt wird. Die Begrenzung der Selbstreflexion des Subjekts muss vielmehr als ethisches Geschehen gedacht werden. Nicht weil das Subjekt in der Welt ist, ist es beschränkt; es ist nur deshalb in der Welt, weil es beschränkt ist. Ohne diese Beschränkung, die ein Produkt der Berührung und Ansprache des Ande-

29 Delhom (2004: 153) unterscheidet drei „Momente“ des Ereignisses, die sich im Werk Levinas' aufspüren lassen: Erstens das heideggersche „ontologische Ereignis des Seins“, zweitens das „positive Ereignis der Trennung“ und schließlich drittens „das ethische Ereignis der Beziehung zum Anderen“. Das zweite und das dritte Moment werden von mir in diesem Abschnitt zusammengeführt.

ren ist, können Subjekte nicht existieren. In anderen Worten: Für das Phänomen der Subjektivität ist Beschränkung konstitutiv.

Die soziale Beziehung des Subjekts mit dem Anderen fungiert als *Überschuss* über die Ordnung der Welt. Das Subjekt geht eine Beziehung mit einem anderen Subjekt ein, das sich nicht nahtlos in die Welt integrieren lässt, sondern über dessen Immanenz hinauschießt. Der Ab-grund als Spur und Ruf des Anderen ist der Name für das Ereignen der Ethik an der Grenze der Ontologie, d.h. für die Berührung und Anrufung des Anderen, welche sich weder in die Bewegung des klassifizierenden und identifizierenden Denkens noch in die Struktur der ontisch-ontologischen Differenz integrieren lässt. „Ab-grund“ ist in diesem Sinne der Name für eine Alterität, die sich dem Denken der Einheitlichkeit, von dem auch Heideggers Spätphilosophie noch beseelt ist, (unendlich) entzieht. Dadurch wird auch ersichtlich, warum sich das Phänomen der Temporalität nicht in dem Verweis auf den Sinn von Sein erschöpft: Temporalität ist bei Levinas auf den (ab-gründigen) Konstitutionsprozess von Subjektivität und damit auf den Anderen bezogen. Temporalität, Ab-grund und Ereignis sind somit drei entscheidende Wörter aus dem Repertoire Heideggers, die eine Neubestimmung von Subjektivität als heteronom tragen.

Die Spur und der Ruf des Anderen sind die beiden wesentlichen Entzugsmomente von Subjektivität, um deren Freilegung das Werk Levinas' kreist. Durch die Radikalisierung der heideggerschen Subjektkritik, die zugleich Transformation und Dekonstruktion ihrer wichtigsten Begriffe, Figuren und Bewegungen ist, gelingt Levinas zudem ein Bruch mit dem philosophischen Primat der Ontologie. Eine Neubestimmung des Subjekts als heteronom erfordert, Subjektivität als ausgesetzt zu denken und die Einheitlichkeit der ab-gründigen Einsetzung von Subjektivität auf Risse und damit auf ihre alteritäre Herkunft abzuklopfen. Das ist nötig, um die positiven Dimensionen von Subjektivität als Effekte der Entzugsmomente auszulegen. Bevor ich in den Unterkapiteln 4.3 und 4.4 Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität als Bezugsmomente von Subjektivität analysiere, sollen jedoch zunächst die systematischen Implikationen einer Subjektkritik herausgearbeitet werden, die sich als Ethik begreift.

4.2.4 Subjektkritik als Ethik

Subjektkritik bei Levinas – so hat sich bisher gezeigt – richtet sich auf die Problematisierung des mit sich selbst identischen und autonomen Subjekts. Sie nimmt ihren Ausgang von der ontologischen Subjektkritik Heideggers und illustriert zugleich, wie die Bewegungen der Kritik gegen eine Vorstellung von Subjektivität gerichtet werden können, welche die Beziehung des Subjekts zum Anderen ver-

deckt. Die Form der Kritik ist folglich nicht mehr länger ontologisch, sondern von einem ethischen³⁰ Impuls gezeichnet:

„Die Kritik reduziert nicht wie die Ontologie das Andere auf das Selbe, sondern stellt das Verhalten des Selben (die Ausübung, das Sich-Vollziehen des Selben) in Frage. Eine Infragestellung des Selben – die im Rahmen der egoistischen Spontaneität des Selben unmöglich ist – geschieht durch den Anderen. Diese Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen heißt Ethik.“ (TU: 51)

Der Übergang von der Ontologie zur Ethik ist ein notwendiger Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Verständnis von Subjektivität. Meine an Levinas anschließende These lautet, dass die Ausgesetztheit des Subjekts innerhalb eines Denkens, das Subjektwerdung vor einem ontologischen Horizont verhandelt, nicht angemessen zur Sprache gebracht werden kann. Die Ausgesetztheit des Subjekts beruht wesentlich auf Sensibilität und Verletzbarkeit – und damit auf eine von jeder Ontologie entbundenen Ethik. Den Begriff der Sensibilität „reserviert Levinas für den Bereich der Responsivität, der dem Ich vorausgeht“ (Butler 2016b: 136); Sensibilität verweist auf eine nicht-verfügbare Empfänglichkeit, die jede Selbstidentifizierung des Subjekts übersteigt. Wenn Levinas die „Infragestellung meiner Spontaneität durch die Gegenwart des Anderen“ als Ethik bezeichnet, dann meint er damit, dass die Ethik als philosophische Disziplin die Unmöglichkeit von Selbstbezüglichkeit zu ihrem Gegenstand hat. Sie leistet damit dreierlei. *Erstens* ist „Ethik“ der Name, den Levinas seiner Philosophie gibt: Die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen ist eine ethische Erfahrung – eine Explikation dieser Beziehung muss sich aus diesem Grund als ethisch ausweisen. Neben der Rolle der Selbstbeschreibung wohnt der Ethik aber *zweitens* auch eine quasi-normative Funktion inne: Die Ethik dreht sich um eine Kritik von Subjektformationen, innerhalb derer sich Akteure ihrer eigenen Subjektivität und damit der Verfügung über Andere sicher sind. Der Ethik ist damit ein wesentlich kritischer Gestus eingeschrieben: Sie muss immer dann vorstellig werden, wenn Subjekte von Anderen beherrscht werden und ihnen der Möglichkeitsraum ihres Handelns genommen wird. Die Tatsache, dass Subjekte Anderen ausgesetzt sind, darf daher nicht zu einer Bejahung von Abhängigkeiten führen. Gerade deshalb, weil Subjekte in einer (ab-gründigen) Abhängigkeit gegenüber Anderen stehen, ist es möglich, *konkrete* Abhängigkeiten zu problematisieren. Die Kritik gilt solchen Formen der Beherrschung, in denen die Sensibilität und Verletzbarkeit von Subjekten, die sich aus der Aussetzung gegenüber Anderen ergeben, nicht anerkannt werden.³¹

30 Bei Levinas werden Ethik und Moral in der Regel synonym verwendet.

31 Judith Butler (2005; 2007; 2016b) hat eine solche Kritik bekanntlich im Anschluss an Levinas entwickelt.

Der Ethik ist im Rahmen der Philosophie Levinas' aber auch noch eine *dritte* Leistung zuzuschreiben – sie zeigt den Ort der Überschneidung von Endlichem und Unendlichem an: „Das Ethische ist jenes Feld, das durch das Paradox eines mit dem Endlichen in Beziehung stehenden Unendlichen beschrieben wird, welches sich gleichwohl durch diese Beziehung nicht Lügen straft. Das Ethische ist das Zerbers-ten der Ureinheit der transzendentalen Apperzeption – das heißt das Jenseits der Erfahrung.“ (JS: 325) Das in diesem Zitat beschriebene ungewöhnliche Verständnis von Ethik lässt sich durch einen Vergleich mit der Moralphilosophie Immanuel Kants gut erhellen. Während Kant die Begründung der Ethik an die ursprüngliche Einheit der transzendentalen Apperzeption, das heißt an die synthetisierende Verstandesfunktion und damit an die Identität des Subjekts kettet, ist für Levinas das *Jenseits der Erfahrung*, also der sich unendlich entziehende Andere, die Bedingung der Ethik. Empfänglichkeit als wichtigste ethische Kategorie entstammt einer Erfahrung, die nicht der Ontologie der endlichen Welt, sondern der Unendlichkeit des Anderen entspringt. Der Wert der Ethik ergibt sich nicht aus der Verstandestätigkeit eines ursprünglich autonomen Subjekts, sondern aus der Unmöglichkeit der Selbstgesetzgebung. Der quasi-transzendente Impetus der Ethik beruht darin, dass Levinas – wie es Manuel Alvarez-Pérez (2004: 179) formuliert – „den Sinnen einen Sinn zuspricht“. Die Berührung des Subjekts durch den Anderen ist ein Sinn stiftender Akt. Aus diesem Grund ist Levinas nicht gezwungen, neben der ethischen Einsetzung des Subjekts noch andere Konstitutionsprozesse zu erörtern, zwecks derer sich die Verstandestätigkeiten des Subjekts, wie der Gebrauch von Begriffen, erklären lassen. All diese Fähigkeiten lassen sich im Ausgang der *ethischen* Genese explizieren. Levinas löst den Sinn der Ethik somit von seiner (endlichen) bewusstseinszentrierten Funktion ab und führt ihn mit der (unendlichen) Affizierung des Anderen zusammen.

Die Rolle der Ontologie wird im Rahmen eines solchen Verständnisses von Ethik nicht negiert – Ontologie wird jedoch zu einer „zweiten“ Philosophie. Die anarchische Sinnggebung des Anderen ereignet sich nicht primär innerhalb eines historischen, kulturellen und sozialen Kontextes, sondern im Raum der Ethik – und dieser entzieht sich der ontologischen Ordnung von Geschichte³², Kultur und Sprache: „Aus dem Vorhergehenden können wir schließen, dass sich die Bedeutung früher als in der Kultur und früher als im Ästhetischen im Ethischen ereignet; dieses Ethische wird von jeder Kultur und von jeder Bedeutung vorausgesetzt. Die Moral gehört nicht zur Kultur: sie erlaubt vielmehr, sie zu beurteilen.“ (1964: 47f.) Hier steht Levinas der Ethik Kants näher als der Philosophie Heideggers, da auch Kant um eine Ablösung moralischer Urteile aus einem historischen, kulturellen und sozialen

32 Antonio Sidekum (1993: 133-138) hat herausgearbeitet, inwiefern es sich bei Levinas immer auch um eine „Destruktion der Geschichte der Ethik“ handelt.

Kontext bemüht ist.³³ Der Ethik kommt ein besonderer Status zu, weil sie die entscheidende Instanz in Hinblick auf die Begründung der menschlichen Würde³⁴ darstellt und jene Würde nicht an die Gültigkeit einer bestimmten politischen Ordnung gebunden ist. Die Ethik geht der Kultur voraus:

„Weder die Dinge noch die wahrgenommene Welt noch die wissenschaftliche Welt erlauben es, die Normen des Absoluten zu finden. Als kulturelle Werke sind sie in die Geschichte eingetaucht. Doch die Normen der Moral sind nicht in die Geschichte und die Kultur verwickelt. Sie sind nicht einmal Inseln, die daraus hervortauschen, sie machen vielmehr jede Bedeutung, selbst die kulturelle, möglich und erlauben, die Kulturen zu beurteilen.“ (1964: 50)

Die Herkunft der Ethik ist nicht an die Kultur des Abendlandes gebunden. Diese Behauptung besitzt eine paradoxe Implikation. Der quasi-universalistische³⁵ An-

33 Vgl. zur Nähe zwischen der Ethik Levinas' und derjenigen Kants auch ZU: 23. Zu einer Gegenüberstellung der beiden Philosophen in Bezug auf den Begriff der Glückseligkeit vgl. von Wolzogen (2005: 166-178).

34 Auch an dieser Stelle zeigt sich das ambivalente Verhältnis von Levinas zur Philosophie Heideggers. Letzterem geht es ja gerade darum, die neuzeitliche Anthropologie zu unterlaufen, weil diese vergisst, dass der Mensch durch Kräfteverhältnisse konstituiert ist, über die er nicht verfügen kann. Die für die Konstitution von Subjektivität wesentlichen Kräfteverhältnisse begreift Levinas nun aber nicht als ontologische, sondern als solche, die der Forderung des Anderen entspringen. *Mit* Heidegger tritt Levinas für eine Neubestimmung des Humanismusbegriffs ein, dessen philosophischer Ausgestaltung er den Titel „Humanismus des anderen Menschen“ gibt. Bei aller Kritik am Humanismus behält Levinas einen entscheidenden Gedanken dieser Strömung bei, wie Wenzler betont: „Das Denken von Levinas ist jedoch in Bewegung gehalten von der Überzeugung, dass man nicht darauf verzichten kann, nach der Wesensbestimmung des Menschen zu suchen.“ (Wenzler 2005: VII) Die Menschenrechte sind demnach diejenigen Rechte, die das Subjekt dem Anderen schuldet. Eine Konzeption der Menschenrechte lässt sich folglich nicht aus der Fähigkeit zur Selbstgesetzgebung des vereinzelteten Subjekts, sondern nur im Ausgang vom Anderen entwickeln: Sie ist an die Nicht-Identität, die Heteronomie des Subjekts gebunden. Vgl. zu dieser Thematik vor allem Levinas' Aufsatz *Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils Anderen* (1985b) und zu den Parallelen und Unterschieden in Hinblick auf Kant Hirsch (2005).

35 Wie Derrida (1964: 147) betont, geht es Levinas um die „unmittelbare Achtung des Anderen, da er [...] nicht durch das neutrale Element des Universalen und durch die Achtung – im Kantschen Sinne – des Gesetzes vermittelt wird“. Die Ethik besitzt bei Levinas einen quasi-universalistischen Status, da sie sich nicht aus einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext begründen lässt; sie ist aber nicht durch die Universalität des Ge-

spruch der levinasschen Ethik kann freilich nur in einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext *artikuliert* werden. Nur eine bestimmte historische und kulturelle Situation macht es möglich, Ethik im Sinne einer Ethik des Anderen *erfahrbar* zu machen.³⁶ Auf der anderen Seite ist der Sinn der Ethik jedoch *nicht* an die Geschichte *gebunden*, d.h. er ist nicht der Kontingenz der Geschichtlichkeit unterworfen. Darin liegt ihr quasi-ahistorischer Wert. Die Temporalität entbindet sich hier von der Geschichtlichkeit: Weil das Subjekt von der Spur und dem Ruf des Anderen eingesetzt ist und Spur und Ruf von der dreidimensionalen Temporalität durchdrungen sind, ist das Subjekt ein *temporal* existierendes. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität lässt sich gar nicht anders denn als ethisch und damit temporal denken, er unterliegt in diesem Sinne keiner besonderen historischen Konfiguration.

Dass sich die Ethik ihrer geschichtlichen und kulturellen Kontextualisierung entzieht – und auch das ist eine Konklusion aus der vorherigen Argumentation – heißt daher nicht, dass sie sich nicht in der Welt ereignet. Die durch die Ethik benannte Transzendenz des Seins durch den Anderen ist *auch* eine Modalität des In-der-Welt-seins: „Die Transzendenz, das Jenseits-des-sein, das auch ein In-der-Welt-sein ist.“ (JS: 334) In diesem Gedanken klingt ebenfalls die doppelte Bewegung der Einsetzung und Aussetzung des Subjekts an. Der das Subjekt berührende und anrufende Andere überschreitet die Welt aufgrund seiner Unendlichkeit, spricht aber nicht von einem Ort, der außerhalb der Welt ist: Er ruft das Subjekt von der Grenze der Welt aus an. Das Subjekt hat „in seinem In-der-Welt-sein bereits den Anderen als Teil seiner selbst in sich aufgenommen und ist durch ihn mit konstituiert“ (Buddeberg 2012: 717). Das In-der-Welt-sein des Subjekts ist nach dieser Lesart durch ein Mitsein ausgezeichnet, das den Anderen nicht bloß als eine Person *neben* sich, sondern als einen mit einem Antlitz *gegenüber* Befindlichen begreift. Fabio Ciaramelli gibt in diesem Zusammenhang zu bedenken, dass die Ontologie „nicht abgeleitet werden [kann], da das ‚Vor-ursprüngliche‘ die Einfachheit oder die Unmittelbarkeit des *Prinzips* aller möglichen Ableitung sprengt. Es sprengt sie durch die Bewegung selbst seiner Produktion. *Und eine solche, nie fertige Bewegung, d.h. die Bewegung der Produktion des Vor-ursprünglichen, ist genau die Vermittlung.*“ (Ciaramelli 2005: 84) In Analogie zu Heideggers ontisch-ontologischer Differenz, die

setzes vermittelt, da in diesem Falle der Ontologie (dem Neutralen) ein Primat zugestanden und der Andere der Ontologie subsumiert werden würde.

- 36 Critchley (1999a: 69f.) hebt hervor, dass die Einsicht des Poststrukturalismus, wonach das Subjekt durch sprachliche, soziale und psychoanalytische Faktoren konstituiert wird, für Levinas nicht die Tatsache negiert, dass die ethische Beziehung zum Anderen all diesen Faktoren noch einmal vorausgeht. Ähnlich schreibt Peperzak (1988: 386), dass die „Weisen des technischen, ästhetischen, politischen und theoretischen Existierens“ ihre Bedeutung vom „Anderen des Seins“ erst empfangen.

besagt, dass Sein nur als Seiendes erscheint und zugleich dessen Überschuss ist, offenbart sich die ethische Beziehung bei Levinas in der Ontologie und ist ebenso ihre Übersteigung. Durch diese Geste wird das Moment der Unmittelbarkeit eingeführt, das als „vor-ursprüngliches“, an-archisches Moment selbst vermittelt ist. Die Evidenz dieses Arguments wird vor allem dann ersichtlich, wenn Levinas auf die Ebene der Politik wechselt. Von Politik ist immer dann die Rede, wenn die Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen um einen Dritten ergänzt wird. Der die Frage der Gerechtigkeit aufwerfende Dritte wird innerhalb von *Jenseits des Seins* zwar erst spät eingeführt, durchdringt die Beziehung zwischen Subjekt und Anderen aber immer schon: „Der Andere steht in einer Beziehung mit dem Dritten.“ (JS: 343) Die Gerechtigkeit und damit die Frage der Politik führen wiederum zur Ontologie, da politische Fragen nur in einer konkreten Welt verhandelt werden. Aus diesem Grund ist die Ontologie der Beziehung zwischen Subjekt und Anderen nicht radikal äußerlich. Die Rechtfertigung der Politik steht jedoch unter der Obhut der Ethik, weil die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen einen nicht verhandelbaren Maßstab politischer Urteile darstellt.³⁷

4.3 HETERONOME FREIHEIT

Bis jetzt habe ich ausgeführt, wie es Levinas gelingt, mit der Spur und dem Ruf des Anderen zwei Entzugsmomente von Subjektivität freizulegen und somit das autonome Subjekt der Metaphysik auf ein heteronomes Verständnis von Subjektivität hin zu überschreiten. In diesem Abschnitt soll nun die „Rückseite“ der Entzugsmomente thematisiert werden, nämlich die Bezugsmomente von Subjektivität. Bezugsmomente werden Entzugsmomenten nicht einfach entgegengesetzt, sondern als positive Effekte der Entzugsmomente gedacht. Es wird sich im folgenden Argumentationsgang herausstellen, dass Handlungsfähigkeit und Verantwortung als Produkte der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen interpretiert werden müssen. Mit diesem Schritt kann demonstriert werden, dass ein heteronomes Subjektverständnis Handlungsfähigkeit und Verantwortung als zwei Dimensionen, die traditionell Teil des Begriffs von Subjektivität sind, nicht nur zu berücksichtigen, sondern gar überzeugender zu erörtern vermag als eine Theorie des autonomen Subjekts.

37 Vgl. zum „Dritten“ und den damit verbundenen Fragen von Politik und Gerechtigkeit vor allem JS: 334–358. Da ich mich in meiner Arbeit auf den Konstitutionsprozess von Subjektivität und damit auf die Frage der Ethik konzentriere, gehe ich auf die politischen Implikationen einer solchen Ethik an dieser Stelle nicht weiter ein.

Levinas' entscheidender Beitrag, auf dem diese Arbeit aufbaut, lautet, dass die Konstruktion des autonomen Subjekts eine Konsequenz der Verleugnung heteronomer Subjektivität ist. Das autonome Subjekt erblickt den Anderen als Eindringling und bekämpft ihn, indem es ihn vom Kern seines Selbst fernzuhalten versucht. Freiheit ist in diesem Sinne nichts anderes als das Anlaufen gegen die unterdrückende Kraft des Anderen. Der wesentliche Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis besteht nun darin, Freiheit als von außen kommend zu begreifen. Während Heidegger die Freiheit des Daseins an den Rufcharakter des Daseins bindet, entstammt der Ruf bei Levinas dem Anderen. Der Ertrag ist ein Verständnis von Freiheit, das Alterität als Ermöglichungsbedingung und nicht als Hindernis begreift. Zugleich gilt es darauf hinzuweisen, dass bei Levinas Freiheit und Verantwortung gegenüber dem Anderen eng miteinander verwoben sind. Das Subjekt gewinnt seine Singularität aus der Unmöglichkeit, die Verantwortung gegenüber dem Anderen an einen Dritten zu delegieren.

4.3.1 Das Problem der Autonomie

Die neuzeitliche Argumentationsstrategie, das Subjekt als in der Gegenwart erscheinende Substanz auszulegen, basiert auf der Idee der Autonomie. In Antike und Mittelalter werden Subjekte hingegen als durchlässig gegenüber der kosmischen bzw. göttlichen Ordnung interpretiert. Subjekte sind frei, weil sie einer Welt ausgesetzt sind, die sie zur Freiheit ermächtigt. Freiheit ist an die Einbindung des Subjekts in das Regime einer (hierarchischen) Welt geknüpft. Im Verlauf der Aufklärung begreifen sich Subjekte erstmals als Wesen, die selbst über die Fähigkeit verfügen, autonom zu handeln und gegenüber ihren Handlungen verantwortlich zu sein. Die Aufklärung befreit das Subjekt vermeintlich aus seiner Gefangenschaft innerhalb der kosmischen und göttlichen Ordnung und versteht es zum ersten Mal als Individuum, zu dessen Wesensmerkmalen die Fähigkeit der Selbstgesetzgebung gehört. Mit der philosophisch und kulturell sich durchsetzenden Idee der Autonomie wird die Möglichkeit von Handlungsfreiheit an die Existenz eines mit sich selbst identischen Subjekts gekoppelt.³⁸ Über Freiheit verfügt das Subjekt von Natur aus: Ob und inwiefern es sich von den herrschenden sozialen Unterwerfungsmechanismen zu befreien vermag, liegt in seiner eigenen Verantwortung.

Der argumentative Gestus von Levinas beruht nun darin, das soeben skizzierte Verständnis von Befreiung als einen Prozess der Abstraktion und Verwerfung darzustellen und damit zu problematisieren. Die Möglichkeit von Handlungsfähigkeit

38 Taylor zeichnet diese Transformation von Äußerlichkeit in Innerlichkeit eingehend in *Quellen des Selbst* nach (vgl. Kap. 8.3.2).

geht nach diesem Modell der Autonomie in entscheidender Weise mit der *Neutralisierung* des Anderen einher:

„Die Beziehung mit dem Sein, die sich als Ontologie abspielt, besteht darin, das Seiende zu neutralisieren, um es zu verstehen oder zu erfassen. Sie ist daher keine Beziehung zum Anderen als einem solchen, sondern die Reduktion des Anderen auf das Selbe. Dies ist die Definition der Freiheit: sich trotz aller Beziehung mit dem Anderen gegen das Andere halten, die Autarkie eines Ich sichern.“ (TU: 55)

Gemäß der Idee der Autonomie als *Selbstgesetzgebung* ist nur das vereinzelte Subjekt eine sinnbegründende Instanz, weil die Bedeutung des Moralgesetzes aus seiner Substanz extrahiert wird. Die Deduktion des Handlungsvermögens wird aus der Struktur der Subjektivität entwickelt. Das Subjekt ist somit immer schon befähigt, der Beziehung zum Anderen zu trotzen. Ein gelingendes Selbstverständnis gründet in einer solchen Verfestigung der eigenen Identität, die eine strikte Grenzziehung zwischen dem autonomen Innen und den fremden, die Identität stets wieder infrage stellenden Einflüssen von außen erfordert. Ein Verständnis von Freiheit, das sich am Modell der Autonomie orientiert, begreift den Ausschluss des Fremden als integrales Moment ihrer begründenden Bewegung. Betrachtet man diese Bewegung weiter, so wird jedoch schnell deutlich, dass der Prozess des Ausschlusses niemals zum Stillstand kommt, sondern immer wieder neu in Bewegung gesetzt wird. Für das Außen (Heteronomie) ergeben sich nämlich stets neue Möglichkeiten, das Innen (Autonomie) in seiner Reinheit anzugreifen. Das autonome Subjekt existiert in einer ständigen Spannung zwischen dem Anspruch auf Selbstgesetzgebung und einer Wirklichkeit, die sich dieser Forderung permanent widersetzt.

Levinas' Dekonstruktion von Autonomie beschränkt sich jedoch nicht nur auf dieses traditionelle, an Kant anschließende Freiheitsverständnis. So lässt sich das Problem der Autonomie auch am Phänomen der Anerkennung ersichtlich machen. Innerhalb der Metaphysik des autonomen Subjekts vollzieht sich die Anerkennung des Anderen über die Negation seiner Andersheit: „Die partielle Negation, die Gewalt ist, verneint die Unabhängigkeit des Seienden. Es gehört mir.“ (1951: 115) Freiheit wird auch hier als eine in der Verfügungsgewalt des Subjekts liegende Form der Selbstbestimmung und Selbstgesetzgebung gedeutet. Der Andere wird nur anerkannt, insofern sich das Selbst in ihm erkennt.³⁹ Das Subjekt begreift den Anderen als Störenfried, als jemanden, der seine Freiheit bedroht. Die Gefahr der Fremdheit wird gemindert, indem das Subjekt im Anderen diejenigen Merkmale lo-

39 Diese Form der Anerkennung kommt symptomatisch in der berühmten Dialektik zwischen Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes* zum Ausdruck. Es ist kein Zufall, dass das Kapitel, in dem diese Dialektik entfaltet wird, den Namen „Selbstbewusstsein“ trägt.

kalisiert, durch die es selbst ausgezeichnet ist. Das Subjekt versucht sich im Anderen über sich selbst Gewissheit zu verschaffen. Der Andere ist der „Spiegel“, der dem Subjekt „seine“ Subjektivität vor Augen führt: Das Subjekt wird sich seiner selbst bewusst, indem es sich im Anderen (wieder-)erkennt. Durch diese Bewegung wird die Fremdheit des Anderen gebannt: Die vom Anderen auf das Subjekt gelenkte Affektion entstammt nicht mehr dem Anderen als Fremden, sondern dem Anderen als Selben. Der Andere bestätigt das Subjekt in seinem Selbstverständnis und sichert ihm seine Autonomie, indem er die Identifikation des Subjekts mit sich selbst garantiert.⁴⁰

Hier ist der Übergang von der Autonomie zur Heteronomie jedoch bereits angelegt: Wenn das Subjekt aufgrund der Notwendigkeit der Anerkennung auf eine Bestätigung durch den Anderen angewiesen ist, dann ist es bereits nicht mehr ein autonomes Subjekt, das sich sein Gesetz *selbst* gibt. Die Möglichkeit der Autonomie ist von etwas abhängig, das nicht in der Subjektivität des Subjekts wurzelt. Es reicht auch nicht aus, darauf hinzuweisen, dass sich der Prozess der Subjektwerdung *dialogisch* vollzieht: Auch in diesem Falle wird ja ein bereits konstituiertes Subjekt vorausgesetzt, das mit dem Anderen eine Beziehung eingeht. Ausgeklammert wird auch in diesem Falle eine Explikation des *Prozesses der Subjektivierung*. Der Aporie autonomer Subjektivität ist vielmehr nur auszuweichen, indem Subjekte als Wesen interpretiert werden, die in ihrer Existenz auf eine Kraft angewiesen sind, die sich ihnen entzieht. Auch die Idee der Autonomie ist von einer spezifischen Auslegung der Beziehung zwischen dem Subjekt und dem Anderen getragen: Das autonome Subjekt nimmt eine rein negative Haltung ein, indem es sich dem Anderen widersetzt und gegen seine Kraft anläuft, um seine Identität zu bewahren. Weil der Erhalt der Identität jedoch auf dem Anlaufen *gegen* den Anderen gründet, ist das Subjekt auch in dieser Konstellation nicht autonom: Es ist von der Existenz des Anderen abhängig und somit heteronomes Subjekt – und aus genau diesem Grund ist die Autonomie des Subjekts immer schon abgesetzt. Die Bewegung der heteronomen Freiheit, die es im folgenden Abschnitt bei Levinas aufzuspüren gilt, nimmt diesen Gedanken ernst.

40 Mit diesen Ausführungen soll nicht behauptet werden, dass eine Theorie der Anerkennung prinzipiell zum Scheitern verurteilt ist. Sie ist es nur dann, wenn sie für die Andersheit des Anderen keinen Raum mehr lässt und den Anderen der Verfügungsgewalt des erkennenden Subjekts unterwirft. In anderen Worten: Eine Anerkennungstheorie ist dann mangelhaft, wenn sie das Entzugsmoment von Andersheit nicht einzuholen vermag.

4.3.2 Freiheit als Heteronomie

Eine Öffnung des autonomistischen Subjektverständnisses auf eine Konzeption heteronomer Freiheit hin muss sich einiger Fallstricke bewusst sein. Es darf nicht der Anspruch eines solchen Unternehmens sein, das autonome Subjekt der Aufklärung schlicht zu verwerfen und eine Lösung im Subjekt der Antike zu suchen. Auch die Ordnung der Antike kann die Ausgesetztheit des Subjekts, wie sie Levinas entwirft, nicht denken. Die Subjektivität konstituierende Ordnung, bestehend aus Kosmos und Göttern, ist dem Subjekt zwar äußerlich, gehört jedoch genauso wie Descartes' Cogito und Kants „Ich denke“ dem Regime der Präsenz an: Kosmos und Götter sind keine temporalen Entzugsmomente und können das Subjekt daher nicht berühren und ansprechen. In meiner Auseinandersetzung mit Heideggers Kritik an der Metaphysik hat sich erwiesen, dass die Ideenlehre Platons auf einem Primat der Gegenwart und somit einem Ausschluss von Temporalität basiert (vgl. Kap. 2.1 und 3.1.1). Der Slogan „zurück zur Antike“ ist folglich keine Erfolg versprechende Strategie, wenn ein Verständnis heteronomer Freiheit gewonnen werden soll.

Die Durchlässigkeit und Ausgesetztheit des Subjekts lässt sich wesentlich überzeugender denken, wenn das Subjekt nicht als Teil einer übersinnlichen Ordnung, sondern als einem ab-gründigen, sich stets entziehenden und beziehenden Phänomen ausgesetzt begriffen wird. Mit der Spur und dem Ruf des Anderen, so habe ich bereits zu zeigen versucht (vgl. Kap. 4.2.1 und 4.2.2), gelingt Levinas die Freilegung dieses Phänomens. Der entscheidende Gedanke eines heteronomen Freiheitsverständnisses lautet im Anschluss daran, dass der Andere aufgrund seiner Fremdheit die Freiheit des Subjekts nicht verhindert, sondern erst ermöglicht: „Die Gegenwart des Anderen – eine privilegierte Heteronomie – verletzt nicht die Freiheit, sondern setzt sie ein, ist ihre Investitur.“ (TU: 122) Die Pointe von Levinas' Freiheitsverständnis lässt sich anhand der Affizierung des Anderen verdeutlichen. Weil sich die Selbstbezüge des Subjekts durch die Affizierung des Anderen konstituieren, vermag das Subjekt nicht mehr über Fähigkeiten verfügen, die der Affizierung vorausgehen. Durch die Tatsache, dass die Affizierung des Anderen nie in die Gegenwart eingeholt werden kann, ist eine gegenüber der Affizierung erfolgende Verschließung unmöglich. Der Reaktion auf die Affizierung geht die Affizierung selbst voraus. Das Subjekt kann sich dem Anderen erst verschließen, *nachdem* es affiziert wurde: „Die Ausgesetztheit geht der Initiative, sich auszusetzen, die ein Subjekt freiwillig ergreifen könnte, voraus.“ (JS: 385) Weil das Subjekt seine Existenz dem Anderen verdankt, ist es immer schon ein dem Anderen exponiertes Subjekt. Die Verweigerung einer Öffnung liegt nicht in der Macht des Subjekts, da eine Verweigerungshaltung ja ein Effekt der Affizierung des Anderen ist. Wichtig ist hier festzuhalten, dass die Vorgängigkeit der Affizierung gegenüber dem Verhalten des Subjekts keine kausale und zeitliche Vorgängigkeit ist. Nicht der *einmalige* Akt

der Affizierung macht das Subjekt frei, sondern der „sich endlos wiederholende Zustand“ der Subjektbildung (Butler 2007: 122). Vorgängig ist die Affizierung deshalb im Sinne einer Möglichkeitsbedingung, die vor-ursprünglich ist, weil sich ihre Spur nicht zu einem lokalisierbaren Ursprung zurückverfolgen lässt.

Der Andere ist aus diesem Grund primär *nicht* derjenige, welcher die Freiheit des Subjekts gefährdet: „Damit erweist es sich, dass meine Freiheit der Konzeption, die in jeder Andersheit eine Kränkung sieht, entgegengesetzt ist. Sie ist keine bloß verminderte oder, wie man sagt, endliche *causa sui*.“ (TU: 368) Das Paradox der Freiheit liegt darin, den Akt der Unterwerfung zugleich als einen Akt der Ermöglichung auszulegen. Die Unterwerfung des Subjekts unter den Anderen raubt jenem nicht die Fähigkeit zu handeln, sondern verleiht ihm erst die Möglichkeit, auf den Anderen zu reagieren. Die „Störung“ von außen ist kein kontingenter Eingriff, gegen den es Schutzmaßnahmen zu ergreifen gilt, sondern vielmehr konstitutiv für die Handlungsfähigkeit von Subjekten. Ohne einen Eindringling gibt es keine Freiheit. Defizitär ist ein Verständnis autonomer Subjektivität nicht nur deshalb, weil es die Abhängigkeit und Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen vergisst, sondern auch, weil es Freiheit ausschließlich negativ bestimmt. Es begreift letztlich die Identität des Subjekts als Produkt einer Verweigerungs- und Verleugnungshaltung, die alles zu negieren versucht, was sich seiner Verfügungsgewalt entzieht. Die Einsetzung des Subjekts ereignet sich somit auch im Modus einer Absetzung: Nur weil Autonomie stets schon abgesetzt ist, können Subjekte überhaupt handlungsfähig sein. Die Möglichkeit von Handlungsfreiheit ist an einen Prozess der Verhinderung gebunden.

Dieses Verständnis von Freiheit und Handlungsfähigkeit unterscheidet sich in einem entscheidenden Punkt von demjenigen Heideggers. In Kapitel 2.3.3 habe ich argumentiert, dass Heidegger der Subjektphilosophie verhaftet bleibt, weil er noch um eine Neubestimmung von Autonomie im Sinne einer durch das Selbst gegründeten Handlungsfähigkeit bemüht ist. Die Freiheit des Daseins wird nicht als Effekt seiner Ausgesetztheit interpretiert, sondern an den Ruf des aus dem Innen des Daseins stammenden Gewissens gebunden. Dieser Ruf ist dem Dasein nicht konstitutiv äußerlich, da sich das Dasein mit dem Ruf *selbst* ruft. Heideggers Begründung der Selbstbestimmung in *Sein und Zeit* interpretiert Levinas zu Recht als ein *Für-sich-selbst* des Subjekts und setzt ihr das Bedürfnis des Anderen entgegen, welches die Selbstbezüglichkeit des Subjekts durchbricht:

„Einem Subjekt, dem es nach der Heideggerschen Formulierung ‚in seinem Sein um dieses Sein selbst geht‘, einem Subjekt, das dergestalt durch die Sorge um sich selbst bestimmt wird und das im Glück sein *Für-sich-selbst* vollzieht, setzen wir das Verlangen nach dem Anderen entgegen, das von einem schon gesättigten und in diesem Sinne unabhängigen Seienden ausgeht, das nicht für sich selbst verlangt.“ (1964: 37f.)

Das Dasein Heideggers ist selbstgenügsam; es ist zwar auf das Mitsein mit *anonymen* Anderen, aber nicht auf die Berührung des *konkreten* Anderen angewiesen. Die Existenzweise des Daseins ist die Sorge für sich selbst und nicht die Sorge um Andere. Heidegger erörtert zwar in *Sein und Zeit* die Fürsorge als eine Sorge um die Sorge des Anderen (vgl. SZ: 121-123) – die Einheitlichkeit der Sorgestruktur bleibt davon jedoch unberührt. In anderen Worten: Alle Momente der Sorge werden innerhalb der Daseinsanalyse auf die Sorge des Daseins zurückgeführt. Der Andere kann dem Subjekt – bei Heidegger: dem Dasein – in seiner Sorge bestenfalls helfen, er kann es aber nicht *als sorgendes Subjekt* einsetzen.⁴¹ Für Levinas hingegen ist das Verlangen nach dem Anderen ein Begehren, das die Selbstbezüglichkeit des um sich selbst sorgenden Subjekts durchkreuzt. Nur weil der Sorge des Subjekts *kein Primat* zukommt, sind Subjekte überhaupt ermächtigt, Selbstbezüge auszubilden und sich als handlungsfähige Akteure zu verstehen.⁴²

4.3.3 Freiheit und Verantwortung

Die Neubestimmung von Handlungsfähigkeit verweist bei Levinas auf die Komponente der Verantwortung, die es als zweites Bezugsmoment im Rahmen eines heteronomen Subjektverständnisses neu auszulegen gilt. Verantwortung ist *der* zentrale Begriff, um den Levinas' Ethik des Anderen kreist. Im Kontext dieser Arbeit soll es jedoch nicht um die konkreten normativen Forderungen gehen, die sich im Umkreis einer solchen Ethik ausarbeiten lassen, sondern um die *Möglichkeit* des Subjekts verantwortlich zu sein. Der Kern von Levinas' heteronomem Subjektverständnis in Hinblick auf Verantwortung liegt in der Unmöglichkeit des Subjekts, sich seiner

41 Es wird sich später ergeben, dass exakt hierin ein von Foucault verkanntes Problem der antiken Selbstsorge beruht (vgl. Kap. 6.3.4).

42 Trotz der in diesem Kapitel erfolgten umfassenden Problematisierung von Autonomie darf nicht unerwähnt bleiben, dass in *Jenseits des Seins* an einer Stelle in positiver Hinsicht von Autonomie gesprochen wird, und zwar im Sinne einer Versöhnung: „Als Möglichkeit, auf anachronistische Weise den Befehl gerade im Gehorsam zu finden und den Befehl von sich selbst her zu erhalten – ist diese Umkehrung der Heteronomie in Autonomie genau die Weise, in der das Unendliche sich vollzieht, ‚passiert‘ – und die durch die Metapher der Einschreibung des Gesetzes ins Gewissen auf bemerkenswerte Art zum Ausdruck gebracht wird; bemerkenswert, weil sie Autonomie und Heteronomie [...] versöhnt.“ (JS: 325) Das hier an die Oberfläche tretende Verständnis von Autonomie ist allerdings nicht mehr dasjenige einer Selbstgesetzgebung, sondern von Handlungsfähigkeit, denn Subjektivität ist „eben bestimmt und nicht sich selbst bestimmend“ (JS: 123). Es handelt sich viel eher, so möchte ich schließen, um eine Versöhnung zwischen Handlungsfähigkeit und Heteronomie als um eine Rehabilitierung des Autonomiebegriffs.

Verantwortung zu entziehen. Das Subjekt kann zwar entscheiden, inwiefern es dem Ruf des Anderen Folge leistet, es hat allerdings nicht die Freiheit, die Forderung des Anderen abzulehnen: „Der Wille ist frei, diese Verantwortung zu übernehmen, wie es ihm gefällt; er ist nicht frei, diese Verantwortung selbst abzulehnen, er hat nicht die Freiheit, die vernünftige Welt, in die ihn das Antlitz des Anderen eingeführt hat, nicht zu kennen.“ (TU: 317) Verweigern kann das Subjekt folglich lediglich die *Übernahme* einer *konkreten* Verantwortung. Levinas' wendet sich gegen ein Verständnis von Subjektivität, das den Willen zu einer entscheidenden Voraussetzung von Verantwortung macht. Nur weil das Subjekt gegenüber dem Anderen nicht gleichgültig sein kann, hat es die Fähigkeit zu entscheiden, ob es eine konkrete Verantwortung übernehmen oder ablehnen möchte:

„Es handelt sich nicht um ein Subjekt, das Verantwortungen übernimmt oder sich Verantwortungen entzieht, nicht um ein konstituiertes Subjekt, das in sich selbst und für sich selbst als eine freie Identität gesetzt ist. Es handelt sich um jene Subjektivität des Subjekts – um seine Nicht-Indifferenz gegenüber dem Anderen in der unbegrenzten, weil nicht durch Engagements gemessenen Verantwortung –, auf welche die Übernahme und die Ablehnung der Verantwortungen verweisen. Es handelt sich um die Verantwortung für die Anderen, auf die hin die Bewegung des Auf-sich-selbst-Zurückkommens umgeleitet ist; dies geschieht in den ‚bewegten Eingeweiden‘ der Subjektivität, die von dieser Bewegung zerrissen wird.“ (1970: 100)

Die Zerrissenheit des Subjekts lässt sich auch als ein Nicht-zur-Ruhe-kommen interpretieren. Dem Subjekt ist es nicht vergönnt, eine genügsame und selbstzufriedene Haltung zum Anderen einzunehmen. Eine solche Haltung wäre nur möglich, wenn sich das Subjekt gegenüber der Berührung und dem Ruf des Anderen abschotten könnte. Die Abkehr vom Anderen bleibt ihm jedoch verwehrt, weil Berührung und Ruf ja Bedingung seiner Existenz sind und das Subjekt immer wieder – aber niemals auf dieselbe Weise – vom Anderen affiziert wird. Wenn man dies negativ ausdrückt, dann bedingt der ständig vernommene Ruf, d.h. die permanente Aufforderung Verantwortung zu übernehmen, eine Verunsicherung des Subjekts. Das Subjekt kommt nicht zur Ruhe, es kann sich nicht mehr um sich selbst sorgen, da ständig von ihm gefordert wird, Verantwortung für alle anderen Subjekte zu übernehmen. Von der Unmöglichkeit dieser unendlichen Verantwortung wird das Subjekt zerrissen: Es ist nicht im Stande aus unendlichen Forderungen in einer endlichen Welt konkrete Handlungsanweisungen abzuleiten. Positiv ausgedrückt ist die Einforderung unendlicher Verantwortung allerdings erst die Möglichkeit von Subjektivität. Das Subjekt ist nur deshalb handlungsfähig und verantwortlich, weil es diese unendliche Bürde trägt. Die Maßlosigkeit der Forderungen führt dazu, dass Subjekte in einer endlichen Welt konkrete Verantwortungen übernehmen können.

Das Entstehen des Subjekts für den Anderen versteht Levinas als „Stellvertretung“.⁴³ Wenn von einer Singularität des Ich die Rede ist, dann im Sinne der Unmöglichkeit, die Verantwortung an einen Dritten weiterzureichen: „Die Einzigkeit des Ich, das ist die Tatsache, dass niemand an meiner Stelle antworten und verantwortlich sein kann.“ (1964: 43) Es ist auch dieses Phänomen, durch das sich das Subjekt der ontologischen Ordnung der Welt entzieht. Die Verantwortung dem Anderen gegenüber sprengt die Sorgestruktur des Daseins auf: Das Subjekt wird mit der Forderung konfrontiert, sich nicht mehr länger um sich selbst zu sorgen, sondern um den Anderen. Diese Konfrontation wirft es zugleich auf sich selbst zurück: Das Subjekt ist nicht deshalb singulär, weil es ursprünglich vereinzelt ist, sondern aufgrund einer Verantwortung gegenüber dem Anderen, die es nicht an einen Dritten delegieren kann. Das Subjekt ist vereinzelt, weil ihm nicht die Freiheit zukommt, sich seiner Verantwortung zu entziehen. Es ist daher von Grund auf verfehlt, einem heteronomen Subjektverständnis vorzuwerfen, es könne nicht mehr berücksichtigen, dass jedem Subjekt eine „Einzigkeit“ zukommt, die es von anderen Subjekten unterscheidet. Mit Levinas lässt sich gerade demonstrieren, dass Subjekte *keine* fluiden, zerfließenden Gebilde sind, denen keinerlei Selbstbezüge mehr zukommen. Die Singularität von Subjekten beruht auf ihrer Ausgesetztheit gegenüber einer unendlichen Forderung und damit auf einer ab-gründigen, aber nicht determinierenden Abhängigkeit. Verantwortung als positive Dimension von Subjektivität ist ein Effekt des negativen Entzugsmoments, der ab-gründigen Spur und des Rufes des Anderen.⁴⁴

Es hat sich in diesem Unterkapitel erwiesen, dass die Freiheit von Subjekten erst durch die Affizierung des Anderen konstituiert wird – einer Berührung und eines Rufes, der zugleich das Subjekt in die Verantwortung einsetzt. Das Subjekt schöpft seine Freiheit aus dieser Verantwortung, wie es Eva Buddeberg auf den Punkt bringt: „Nicht Verantwortung aus Freiheit, sondern *Freiheit aus Verantwortung* – so ließe sich Levinas' Verständnis einer fundamental heteronomen Freiheit pointiert zusammenfassen.“ (Buddeberg 2012: 716) Eine quasi-normative Konsequenz, die sich aus diesem Freiheitsverständnis ziehen lässt, lautet, dass sich Sub-

43 Die Stellvertretung, der eines der wichtigsten Kapitel in *Jenseits des Seins* gewidmet ist (JS: 219-288), wird von Levinas auch synonym als „Substitution“ bezeichnet (vgl. 1968a). Rudolf Funk (1989: 376) interpretiert die „Subjektivierung des Subjekts als Substitution des Ich unter den Anderen“.

44 Diese Form von Verantwortung kann auch im Sinne einer einseitigen Gabe verstanden werden. So schreibt Joachim Duyndam (2006: 131), die Beziehung der Verantwortung sei „eine gebende Bewegung von mir zum Anderen. Ein Geben, das nicht zum Ausgangspunkt, zu mir, zurückkehrt“.

jekte nur in der Übernahme von Verantwortung als frei begreifen können.⁴⁵ Ein Subjekt, das sich jeder konkreten Verantwortung konsequent entledigt, versteht Freiheit in einem bloß negativen Sinne als Distanzierung gegenüber Anderen. Es versucht eine vermeintlich in seinem Inneren von Geburt an vorliegende Selbsttheit zu wahren, indem es sich dem ihm Fremden verschließt. Weil es jedoch nicht in der Macht des Subjekts liegt, die Aufforderung des Anderen zum Verstummen zu bringen, gründet in diesem Fall die Freiheit des Subjekts in nichts anderem als einem Kampf gegen die Aufforderung. Die Subjekten nach Levinas zukommende Freiheit liegt jedoch in einem ganz anderen Aspekt, nämlich in der Frage, wie sie sich in bestimmten Situationen gegenüber den Forderungen anderer Subjekte *positionieren*, und das heißt, ob sie bejahend, gleichgültig oder ablehnend reagieren. Diese Spannweite der von Subjekten einnehmbaren Haltungen führt nun zu den Konsequenzen

45 Dass das Subjekt eine unendliche Verantwortung gegenüber dem Anderen hat, eine solche, indem es selbst „verantwortlich [...] auch noch für die Verantwortlichkeit des Anderen“ (JS: 189) ist, birgt natürlich die Frage nach einer möglichen Kanalisierung der Verantwortlichkeit. So schlägt beispielsweise Žižek vor: „Der wahre ethische Schritt ist der über das Gesicht des anderen *hinaus*, der Schritt der Aufgabe des Haltes, den das Gesicht gewährt: die Entscheidung *gegen* das Gesicht, *für* den *Dritten*.“ (Žižek 2005: 99) Durch die Verschiebung der Verantwortung auf die politische Ebene entfällt das Problem der unendlichen Verantwortung, weil das Subjekt nur dem Anderen gegenüber, nicht aber dem Dritten unendlich verantwortlich ist. Die „Entscheidung *gegen* das Gesicht“ lässt jedoch wieder die Totalität Einzug erhalten, in der die Ethik von der Ontologie vernichtet wird. Derrida verteidigt hingegen die Unendlichkeit der Verantwortung und legt einen überzeugenderen Vorschlag vor: „Ich würde für Levinas und für mich behaupten, dass wenn man die Unendlichkeit der Verantwortlichkeit aufgibt, es keine Verantwortlichkeit gibt. Das liegt daran, dass wir in einer Unendlichkeit leben und handeln, dass die Verantwortung des Anderen irreduzibel ist. Wäre die Verantwortlichkeit nicht unendlich, wenn jedes Treffen einer ethischen oder politischen Entscheidung unter Berücksichtigung des Anderen nicht endlos wäre, dann wäre ich nicht in der Lage, mich in der unendlichen Teilung in Bezug auf jedes Singuläre zu engagieren [...] Es gibt Politisierung oder Ethisierung, weil die Unentscheidbarkeit nicht einfach ein Moment ist, der durch die Fällung der Entscheidung überkommen wäre.“ (Derrida 1999: 191-193) Hier lautet die entscheidende Frage, wie aus dem faktischen Zustand der Stellvertretung konkrete politische Konsequenzen gezogen werden können. Wie Critchley (2008) dargelegt hat, besteht auch die Möglichkeit, mit Levinas gegen Levinas zu argumentieren, indem das Problem der unendlichen Verantwortung auf die politische Ebene verschoben wird, ohne den Primat der Ethik, d.h. die Verantwortung gegenüber jedem Einzelnen, zu vergessen. Ein solches Unterfangen nimmt die Kritik Žižeks auf, ohne die Radikalität der Ethik Levinas' aufgeben zu müssen. Vgl. zum Verhältnis von Ethik und Politik auch Levinas (1982).

einer Neuausrichtung von Handlungsfähigkeit und Verantwortung in Hinblick auf die Identität von Subjekten.

4.4 OHNE IDENTITÄT?

Wie auch Handlungsfähigkeit und Verantwortung wird die Dimension der Identität bei Levinas im Ausgang des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität erörtert. Und auch hier ist es zunächst wichtig, die entscheidende Distanzierung zum traditionellen philosophischen Verständnis von Identität offen zu legen. Levinas gibt den Begriff der Identität nicht auf, sondern befreit ihn aus seinem metaphysischen Horizont, indem er ihn einer Dekonstruktion, d.h. einer eröffnenden Befragung und Neubestimmung unterzieht. Als Kern des klassischen Identitätsverständnisses erblickt er die Voraussetzung einer ursprünglichen Befähigung des Identifizierens, die sich im Inneren von Subjekten befindet: „Die Identität des Individuums besteht nicht darin, mit sich gleich zu sein und sich *von außen* vom Zeigefinger, der es bezeichnet, identifizieren zu lassen, sondern das *Selbe* zu sein, es selbst zu sein, sich von Innen zu identifizieren.“ (TU: 417) Es gehört zum Selbstverständnis des autonomen Subjekts, sich durch die Versicherung seines eigenen Selbst zu identifizieren. Das sich selbst transparente Subjekt ist immer schon dazu angeleitet, die Geste des Identifizierens zu vollziehen, weil es lediglich den in seinem Innen vorliegenden Kern seiner Subjektivität lokalisieren und darauf zeigen muss. Ein solches Verständnis von Identität vermag die konstitutive Funktion des Anderen nicht zu denken. Der Andere wird auf jemanden reduziert, der das Subjekt bei seiner Identifizierung stört, weil es ihn an der Fixierung seines Selbst hindert.

Indem die Idee der Autonomie den Anderen auf den Selben zurückführt, versäumt sie es, die Konstitution und Ermöglichung von Identität einer Befragung zu unterziehen. Levinas' heteronomes Subjektverständnis schlägt demgegenüber den Bogen von der Tatsache, dass sich Subjekte *als* Subjekte – und damit als handlungsfähige und Verantwortung ergreifende Akteure – identifizieren können, zum Akt der Genese von Identität. Die These ist, dass Alterität die Bedingung der Möglichkeit von Identität ist: Der traditionelle Begriff der Identität, der die Gleichheit einer mit sich selbst identischen Substanz umfasst, wird auf seine Andersheit hin geöffnet. Der Andere vertreibt das Subjekt aus sich selbst und stört es in seiner Selbstbezüglichkeit: „Die Identität des Subjekts tritt hier nicht durch ein In-sich-Ruhen hervor, sondern durch eine Beunruhigung, die mich aus dem Kern meiner Substantialität verjagt.“ (JS: 312) Levinas kehrt durch diesen Zug das klassische Verständnis von Identität um: Es ist keine ursprüngliche Setzung, die das Selbstverständnis des Subjekts garantiert, sondern die Absetzung jeder Stabilität, die Beunruhigung, nicht mit sich selbst identisch zu sein und über keinen Kern zu verfügen,

welche das Wesen der Selbstheit ausmacht. Der Andere dringt in die Identität des Subjekts ein und lässt sich aufgrund seiner unendlichen Forderung auch nicht mehr vertreiben.⁴⁶ Dieser Gedanke kann wiederum auf zweierlei Weise ausgedrückt werden. In *negativer* Hinsicht ist der Andere die Unmöglichkeit der Identität. Er spaltet die Identität immer wieder auf und überführt sie in eine Nicht-Identität.⁴⁷ Das Subjekt ist sich nicht mehr transparent. In *positiver* Hinsicht ist diese Spaltung aber nichts anderes als die Ermöglichung von Identifizierungen. Weil der Andere das Subjekt *nicht determiniert*, sondern im selben Moment, indem er es affiziert, stets auch von einer Beherrschung ablässt, ist es überhaupt möglich, dass sich Identität sedimentiert. Identität als Bezugsmoment von Subjektivität ist ein Effekt des negativen Entzugsmoments und damit der Berührung und Ansprache des Anderen. Ohne eine solche Affizierung können sich Subjekte nicht als Akteure *identifizieren*, die handlungsfähig sind und Verantwortung für Handlungen und andere Subjekte übernehmen können.

Wenn Levinas einem Aufsatz aus dem Jahr 1970 den Titel *Ohne Identität* gibt, dann bezieht sich das Wort „ohne“ auf eine Vorstellung von Identität als Gleichheit mit sich selbst. Ein Aufbrechen des traditionellen Identitätsbegriffs und die Verabschiedung der Gleichsetzung von Identität und Substanz verlangen einen Identitätsbegriff, der stets aufgeschoben ist. Identität ist nichts, was ein Subjekt „besitzt“ und das den Kern „seiner“ Subjektivität ausmacht. Weil der Andere das Subjekt immer wieder affiziert, unterliegt das Selbstverständnis des Subjekts stets einer Transformation. Bevor es sich setzen kann, wird es wieder abgesetzt. In den Selbstidentifizierungsprozess des Subjekts ist das Moment der Verfehlung immer schon konstitutiv eingeschrieben: „Die Akte des Wiederfindens des Sich-Selbst durch das Sich-Selbst verfehlen sich. Die Innerlichkeit ist nicht im strengen Sinn innerlich. *Ich ist ein anderer*.“ (1970: 88) Die Nicht-Identität des Subjekts mit sich, d.h. die Tatsache, nie völlig bei sich zu Hause zu sein, ist der *formale* Aspekt der Identität des Subjekts. Die Konsequenz einer Dekonstruktion des Identitätsbegriffs ist, dass „Innerlichkeit“ kein Begriff mehr ist, der die Struktur von Subjektivität erfolgreich be-

46 Levinas veranschaulicht dieses Eindringen auch mit dem Bild des Einbrechers: „Vorausprüngliche, anarchische Identität, älter als jeder Anfang; nicht Selbstbewusstsein, das sich in der Gegenwart erreicht, vielmehr äußerste Ausgesetzttheit, ausgesetzt der Vorladung durch die Anderen, die sich hinter dem Bewusstsein und der Freiheit schon vollzogen hat, Vorladung, die in mich eingedrungen ist wie ein Einbrecher – das heißt ohne dass es ‚danach aussieht‘ und so, dass sie im Sagen des Vorgeladenen spricht.“ (JS: 318f.)

47 Die Rolle der Nicht-Identität innerhalb des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität wird zwar erst von Derrida expliziert (vgl. Kap. 5.2 und 5.3); mir scheint jedoch, dass die Nähe zwischen Levinas und Derrida es rechtfertigt, bereits hier davon zu sprechen.

schreibt.⁴⁸ Es gibt kein abgeschlossenes Innen, in dem die Identität des Subjekts „vorliegt“, sondern eine permanente Transformation von Identität im Zuge der stets wiederholenden Affizierung durch den Anderen. Dass das Ich ein Anderer ist, bedeutet in diesem Zusammenhang, dass es im Moment seiner Identifizierung und am Ort seines (vermeintlichen) Selbst immer den ihm Fremden antrifft. Das Subjekt ist niemals mit sich selbst identisch, weil „in“ es immer schon der Andere eingedrungen ist: „In der Annäherung an den Anderen, in welcher der Andere schon immer unter meiner Verantwortung steht, hat ‚etwas‘ meine frei getroffenen Entscheidungen überschritten, es hat sich ‚etwas‘ *ohne mein Wissen* in mich eingeschlichen und entfremdet so meine Identität.“ (1970: 92) Die Bestimmung des Subjekts durch den Anderen fußt somit nicht auf einer freien Entscheidung des Subjekts, denn der Rahmen der Freiheit wird ja erst durch den Anderen konstituiert. Hier verbindet sich die Dekonstruktion von Identität mit der Absetzung der Idee von Autonomie.

Der *inhaltliche* Aspekt der Identität ist die Unabweisbarkeit der Verantwortung gegenüber dem Anderen: „In der Verantwortung wird das Subjekt im Innersten seiner Identität sich fremd – in einer Entfremdung, die nicht aus dem Selben seine Identität auslaufen lässt, sondern die ihn durch eine unabweisbare Vorladung zu seiner Identität zwingt – es wird zu seiner Identität gezwungen als Person, worin niemand es ersetzen kann.“ (JS: 310f.) Die Einzigartigkeit, d.h. Singularität des Subjekts beruht nicht auf der Unverwechselbarkeit seiner im Inneren vorliegenden Persönlichkeit, sondern auf der Tatsache, dass es die „Schuld“ gegenüber einem Anderen nicht delegieren kann. Weil das Subjekt niemals den Punkt erreichen kann, an dem es seine Schuld beglichen hat und die Übernahme weiterer Verantwortung entfällt, ist es ihm auch nicht vergönnt, eine in sich geschlossene Identität zu entwickeln. Derrida (1964: 126) spricht bei Levinas’ Dekonstruktion von Identität aus diesem Grund von einem Denken, das um die „Dislokation unserer Identität und vielleicht der Identität im Allgemeinen“ kreist. Die quasi-normative Pointe dieses Gedankens lautet, dass sich Subjekte dann am besten interpretieren, wenn sie ihre Selbstheit als von einer Fremdheit durchzogen begreifen. Der „negativen“ Identitätsbildung, bei der das Subjekt sein Selbstbewusstsein im Moment der Konfrontation mit dem Anderen bedroht sieht, wird somit eine „positive“ Identitätsformierung entgegengesetzt, in dessen Verlauf das Subjekt ein Gespür dafür entwickelt, dass es in seinem Selbstverständnis auf den Anderen angewiesen ist. Die hermeneutischen Ansätze Ricœurs und Taylors sollen im weiteren Verlauf dieser Arbeit vorführen, wie eine solche Neuausrichtung von Identität in Hinblick auf eine Konkretisierung des Selbstverständnisses von Subjekten fruchtbar gemacht werden kann. Es gilt zu untersuchen, wie Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, die sie in ihrem Selbstverständnis als in einem spezifischen historischen und kulturellen Kontext le-

48 Aus diesem Grund werde ich in Kap. 8.3.2 Taylors Affirmation von Innerlichkeit als unüberschreitbares Narrativ neuzeitlicher Subjektivität problematisieren.

bende Akteure unterstützen. Eine solche hermeneutische Ausweitung der Frage nach dem Selbstverständnis von Subjekten, die auch die Perspektive der Subjekte einholt, wird dann immer vor dem Hintergrund diskutiert, inwiefern die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen Berücksichtigung findet.

4.5 RESÜMEE

Die Gemeinsamkeit zwischen den philosophischen Projekten Heideggers und Levinas' beruht in dem Bemühen, einen bisher nicht thematisierten (Ab-)Grund in der Geschichte des abendländischen Denkens aufzudecken, um die Frage nach unserer Existenzweise neu aufzuwerfen. Während laut Heidegger die ontisch-ontologische Differenz und die Temporalität als Sinn von Sein in der Geschichte der Philosophie verschüttet wurden, sind es nach Levinas der Andere und das Phänomen der Alterität, die in unserer philosophischen und kulturellen Tradition kein Gehör mehr finden. Das entscheidende Verdienst von Levinas ist es, die von Heidegger freigelegten Entzugsmomente als *ethische* zu interpretieren und zugleich die Frage zu beantworten, wie Subjekte Selbstbezüge ausbilden können.

Levinas knüpft an Heideggers Explikation der temporalen und ab-gründigen Bewegung der Entzugsmomente an, bricht die Symmetrie der ontologischen Ordnung in Hinblick auf eine asymmetrische Sinnggebung auf und transformiert die Ontologie in eine Ethik. Die Aufschließung der einheitlichen Struktur der Ontologie eröffnet ein Denken des Anderen, das in eine Neubestimmung von Subjektivität mündet. Die Spur und der Ruf des Anderen sind ab-gründige Entzugsmomente, welche die ontologische Ordnung der Welt überschreiten, und sie sind temporale Momente, weil das Subjekt von ihnen immer schon berührt und angerufen wurde, im Moment der Berührung und Anrufung aber stets vom Subjekt abgelenkt wird. Angesichts dieser Subjektivität verleihenden Dimension sind die Spur und der Ruf des Anderen schließlich auch Bezugsmomente: Die (positiven) Dimensionen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität, denen Heidegger keinen Ort mehr zuzuweisen vermochte, lassen sich als Effekte des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität deuten. Heideggers durch die Kritik an Metaphysik und Subjektphilosophie motivierten Verabschiedung des Subjektbegriffs setzt Levinas somit einen Entwurf entgegen, der auf dem Boden der Subjektkritik die Möglichkeit eines heteronomen Subjektverständnisses auslötet.

Die Radikalisierung der Subjektkritik Heideggers und die Neubestimmung des handlungsfähigen, verantwortlichen und für Andere einstehenden Subjekts wird im Verlauf dieses Buches die Messlatte für die weiteren dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren darstellen. Levinas' Besprechung von Subjektivität ist jedoch nicht erschöpfend: Seine Fokussierung auf die ethische Dimension von Subjekt-

werdung lässt die ontologischen Implikationen dieses Prozesses mit Absicht außer Acht. Zu fragen ist nun, wie im Ausgang des von Levinas zur Sprache gebrachten heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität die Bewegung der Subjektivierung und der inhaltliche Gehalt der Selbstbezüge genauer erörtert werden können. Bei Derrida werden Subjektivierung und die Funktion der Alterität konkreter untersucht, indem ihre nicht-identische Struktur expliziert wird. Foucault widmet sich über Levinas und Derrida hinausgehend den praktisch-politischen Implikationen von Subjektwerdung im Sinne von Wissens-, Macht- und Selbstverhältnissen. Die Hermeneutik Ricœurs und Taylors führt dann aus, auf welche Weise sich heteronome Subjekte zu interpretieren vermögen und wie sie in ihrem Selbstverständnis gerahmt werden können.

5. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Jacques Derrida

Jacques Derrida wurde und wird nicht selten die Verabschiedung des Subjektbegriffs unterstellt.¹ Der wesentliche Vorwurf besagt, dass Derridas Fokussierung auf die strukturelle Kraft einer grundlegenden Differenz keinen Raum mehr für die mit Subjektivität verbundenen Dimensionen der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses lässt. In der Tat ist es auf den ersten Blick nicht einfach, in Derridas Texten ein affirmatives Verständnis von Subjektivität offen zu legen. Dennoch möchte ich in diesem Kapitel die These verteidigen, dass in Derridas frühen Schriften vielfältige Untersuchungen zur Konstitution heteronomer Subjektivität aufzuspüren sind. Diese Analysen widmen sich nicht nur den alteritären Entzugsmomenten von Subjektivität, die Derrida als Spiel der *Différance* begreift, sondern versuchen sich auch an einer Neubestimmung des handlungsfähigen Subjekts. Aus diesem Grund ist die Dekonstruktion Derridas, die stets von einer Nähe zum Denken Levinas' getragen ist, Teil einer affirmativen Wendung der heideggerschen Subjektkritik. Die Bewegung der *Différance* transformiert die Figur des Ab-grunds auf eine strukturelle Ebene, unterläuft zugleich die ontisch-ontologische Differenz und führt vor, wie sich Subjektivität mit dieser Geste als heteronom auslegen lässt.

Derridas Philosophie in den 60er und 70er Jahren kann in einem bestimmten Sinne als „umfassend“ bezeichnet werden. Damit soll nicht behauptet werden, dass Derrida über ein begriffliches System verfügt, das jegliche Phänomene des philoso-

1 In Deutschland hat leider vor allem die oberflächliche und von Missverständnissen durchzogene Rezeption von Jürgen Habermas in *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985: 191-218) der Ablehnung Derridas Vorschub geleistet. Laut Benoit Peeters führte erst die politisch motivierte „Versöhnung“ zwischen Derrida und Habermas Ende der 90er Jahre zu einer differenzierteren Lektüre und einer wohlwollenderen Auseinandersetzung mit den Schriften Derridas: „Eines ist sicher: Dass er [Derrida] wieder mit Habermas Verbindung aufnahm, erlaubte es Derrida, in Deutschland rasch wieder eine Position zu gewinnen, die er verloren hatte.“ (Peeters 2013: 713)

phischen Denkens in einen kohärenten Zusammenhang überführt; vielmehr muss die Dekonstruktion als eine radikale Kritik und Neuausrichtung des Denkens verstanden werden. Den Anspruch einer umfassenden Transformation der Philosophie teilt Derrida mit Heidegger und Levinas. Bei allen drei Autoren kann der Versuch eines Bruchs mit der Tradition der Philosophie diagnostiziert werden, denn sie alle wenden sich in ihren Texten dem paradoxen Unternehmen zu, ein in der Geschichte Ungesagtes zur Sprache zu bringen. Zweifellos ist Heidegger derjenige Denker, der sich am entschiedensten an einer neuen Sprache erprobt, doch sowohl Levinas als auch Derrida folgen Heidegger in dem Bemühen, bestimmte philosophische Fragen auf eine radikal neue Weise zu stellen. Derridas Beteuerungen, die Dekonstruktion vollziehe keinen Bruch mit der Metaphysik, sondern bleibe vielmehr immer an deren Sprache und Bewegung gebunden, dürfen dabei nicht über die Originalität seiner Philosophie hinwegtäuschen. Die Dekonstruktion richtet das Denken gerade deshalb neu aus, weil sie sich nicht einfach von der Metaphysik abkehrt, sondern weil sie den Anspruch erhebt, die Metaphysik bis an ihr Äußeres herauszufordern. Das ist der Impuls, von dem Derridas frühe Schriften getragen sind.²

Das Wort *déconstruction* entsteht bekanntlich beim Versuch Derridas, den Terminus *Destruktion* ins Französische zu übersetzen.³ Derridas Dekonstruktion wiederholt die Bewegungen der Metaphysik und umkreist so ihre blinden Flecken, ihr Ungesagtes. Sie nimmt die Tradition der Philosophie ernst, indem sie diese an ihren eigenen Ansprüchen misst und aufzeigt, von welchen Widersprüchen sie begleitet wird. Die Kritik an Metaphysik und Subjektphilosophie mündet für Derrida aber nicht in eine Überwindung der Tradition und in ein Denken des Ereignisses als

- 2 Die Spätschriften (ab ca. 1985) zeichnen sich hingegen nicht selten durch eine Unentschiedenheit bezüglich der Frage aus, ob der Begriff des Subjekts eine wichtige Rolle in der Dekonstruktion spielen soll oder durch Heideggers Daseinsanalyse nicht so nachhaltig erschüttert wurde, dass ihm kein Platz mehr zugewiesen werden kann. Diese Unentschiedenheit kommt in einem Interview mit Jean-Luc Nancy mit dem Titel *„Man muss wohl essen“ oder die Berechnung des Subjekts* (1989) sehr nachdrücklich zur Geltung.
- 3 In einem Interview aus dem Jahre 1985 stellt Derrida die Bezüge zu Heideggers Termini des Abbaus und der Destruktion heraus und expliziert, inwiefern diese den Weg zur Dekonstruktion ebnen: „The word ‚deconstruction‘ itself has a whole genealogy. It’s an old French word which had fallen out of use, that I used for the first time, so to speak, in this particular sense. But I did so with the sense that I was translating and deforming a word of Freud’s and a word of Heidegger’s. In Heidegger the word is ‚Abbau‘, as well as ‚Destruktion‘. But deconstruction is neither Heidegger’s *Abbau* nor *Destruktion*, although it is related, naturally. So already ‚the first use‘ of the word deconstruction was a sort of deforming translation in which the schema of an original requiring a supplement and so forth, was made to point back towards *Abbau* and *Destruktion*.“ (1985: 22f.) Bernasconi (2003) behauptet, dass Derrida diese Übersetzung im Jahre 1967 durchgeführt hat.

Neuanfang, wie es an bestimmten Stellen in Heideggers Spätphilosophie der Fall ist. Die Dekonstruktion tastet sich wesentlich subtiler voran: Subjektkritik muss ihren Ausgang von der Sprache der Metaphysik nehmen, indem sie sich den Sinngehalt metaphysischer Begriffe aneignet, mit ihm spielt und ihn schließlich in einen neuen Kontext einschreibt. Die Dekonstruktion ist der Name – soweit hier das metaphysische Phänomen der Benennung noch sinnvoll ist –, den Derrida einem solchen Denken gibt.

In diesem Kapitel werde ich zunächst nachzeichnen, wie Derrida die auf einem „Phonozentrismus“ und einem „Logozentrismus“ gründende metaphysische Logik der Subjektphilosophie aufschließt. Während der Phonozentrismus die dreidimensionale Temporalität auf die Gegenwart reduziert, indem er der Stimme einen Primat vor der Schrift einräumt, geht es dem logozentristischen Diskurs um die Fundierung reiner, gegenüber dem Außen verschlossener Identität und den Ausschluss von Nicht-Identität. Die subjektphilosophische Pointe dieser beiden Grundlegungsdiskurse lautet, dass die Idee des autonomen Subjekts wesentlich an das Sich-Vornehmen in der Gegenwart (Phonologismus) und an die Konstruktion eines reinen und geschlossenen Bedeutungsgehalts (Logozentrismus) geknüpft ist.

Derridas Bestreben ist es, die Geschlossenheit der philosophischen Tradition und das hiermit verbundene Verständnis autonomer Subjektivität auf eine alteritäre Struktur hin zu öffnen. Die Freilegung von Alterität teilt Derrida folglich mit Levinas. Der wesentliche Unterschied zwischen den beiden Denkern liegt jedoch in der Frage, worin das ab-gründige Entzugsmoment beruht, das Subjektivität konstituiert. Während für Levinas die Berührung und Ansprache des Anderen das handlungsfähige und verantwortliche Subjekt einsetzen und die Frage des Subjekts somit eine Frage der Ethik ist, geht es Derrida um die Aufdeckung einer nicht-identischen *Struktur*, die jede Sinnggebung – und somit auch den Prozess der Subjektivierung – instanziiert. Das alteritäre Entzugsmoment nennt Derrida „Différance“. Nachdem ich herausgearbeitet habe, wie sich die Différance als Entzugs- und Bezugsmoment interpretieren lässt, gilt es den Konstitutionsprozess von Subjektivität zu untersuchen. Derridas These ist, dass Subjektivität im Zuge einer doppelten Bewegung der Festigung und Durchkreuzung von Identität durch ihr konstitutives – entziehendes wie beziehendes – Außen eingesetzt wird. Subjekte sind handlungsfähig, *weil* sie der Kraft der Différance, dem Prozess des Scheiterns vollständiger Identifizierung, ausgesetzt sind.

Mit dem Projekt, Subjektivität als durch Alterität – und das heißt konkret: durch eine ab-gründige Nicht-Identität – konstituiert zu verstehen, gelingt es Derrida, das heideggersche Denken an einer entscheidenden Stelle zu unterbrechen und die Bewegung der Subjektivierung in einer noch größeren Schärfe zu untersuchen, als es bei Levinas der Fall ist. Eine Schwachstelle der derridaschen Dekonstruktion, die sich vor allem am Phänomen der Spur aufweisen lässt, liegt jedoch in dem Primat der Struktur. Ich werde argumentieren, dass die Différance zwar die ontisch-ontolo-

gische Differenz noch einmal unterläuft, heteronome Subjektivität jedoch nicht in aller Konsequenz gedacht werden kann, weil die Berührung des Anderen und somit die *ethische* Einsetzung des Subjekts der strukturellen Kraft der Différance untergeordnet wird. Derrida wagt es nicht, die levinassche Kritik und Wendung der ontologischen Analysen Heideggers bis zum Äußersten mitzugehen. Dieses Vorgehen – so wird sich am Ende des Kapitels ergeben – ist auch einer bestimmten Vorsicht geschuldet, die zugleich ein Vorteil und ein Nachteil der Dekonstruktion ist.

5.1 PHONOZENTRISMUS UND LOGOZENTRISMUS

In diesem ersten Unterkapitel soll es zunächst um Derridas Auseinandersetzung mit der Tradition der Subjektphilosophie gehen. Das umfassende Unternehmen Derridas kann als Dekonstruktion von Totalität ausgelegt werden. Totalitär ist eine jede Philosophie, die Alterität nicht zu denken vermag. In diesem Punkt stimmen die Dekonstruktion Levinas' und diejenige Derridas überein. Doch in der Frage, wie Alterität konkret zu denken ist und inwiefern sie bei der Konstitution von Subjektivität eine Rolle spielt, gehen die Wege der beiden auseinander. Das folgende Zitat aus der *Grammatologie* soll zunächst verdeutlichen, was Derrida genau unter Totalität versteht und was das Ziel der Dekonstruktion ist:

„Unsere Beweisführung wäre etwa folgende: dieser und einige weitere Indices [...] geben uns bereits das sichere Mittel an die Hand, die Dekonstruktion der *größten Totalität* – den Begriff der *episteme* und die logozentrische Metaphysik – in Angriff zu nehmen. In ihr sind, ohne dass die radikale Frage nach der Schrift je gestellt worden wäre, alle abendländischen Methoden der Analyse, der Auslegung, der Lektüre und der Interpretation entstanden.“ (G: 81)

Die Arbeit der Dekonstruktion richtet sich gegen die totalitäre begriffliche Ordnung der abendländischen Metaphysik und gegen den Ausschluss von Alterität. Die Metaphysik unterdrückt die Schrift und zentriert sich um die Begriffe der Episteme⁴, d.h. des Wissens, und der Vernunft. Ihre Hegemonie gilt es herauszufordern. Derridas Verständnis von Totalität stellt eine Verschiebung und Erweiterung der Einsichten Levinas' dar. Während für Levinas der Ausschluss von Alterität auf der Reduktion des Anderen auf den Selben gründet und daher ein *ethisches* Problem ist, interpretiert Derrida das Problem der Totalität als ein *strukturelles*, das wesentlich

4 Im Gegensatz zu Derrida löst Foucault den Begriff der Episteme aus seinem traditionellen philosophischen Kontext und führt ihn im Sinne eines Rasters, das die Beziehungen innerhalb der Wissenschaften festlegt, in seine archäologischen Untersuchungen ein (vgl. Kap. 6.1.1 und 6.1.2).

auf der Unterdrückung der Schrift durch die (gesprochene) Sprache basiert. In den folgenden Abschnitten gilt es deshalb herauszuarbeiten, wie sich der Begriff des Subjekts innerhalb der Hierarchie zwischen Sprache und Schrift verorten lässt. Um ein Verständnis heteronomer Subjektivität freizulegen, muss gezeigt werden, wie sich das Subjekt aus der strukturellen Logik einer Tradition lösen lässt, die sich um die Präsenz der Sprache und die Konstruktion reiner Signifikation dreht. Subjektkritik ist somit für Derrida zunächst Kritik der Sprache.

5.1.1 Die Schließung der Metaphysik und die Funktion der Sprache

Indem Derrida Totalität als Schließung [clôture] der Metaphysik versteht, setzt er den Rahmen für eine philosophische Auseinandersetzung, die sich der sinngebenden Ordnung der Metaphysik widmet.⁵ Levinas' Kritik an Heidegger war es, dass dieser den totalitären Charakter der Metaphysik (das heißt bei Levinas: der Ontologie) innerhalb seiner Subjektkritik nicht zur Sprache gebracht, gar gefestigt hat (vgl. Kap. 4.1.1). Mit der Seinsfrage hält Heidegger an der Suche nach einer einheitlichen Formation der Sinngebung fest. Dennoch ist die heideggersche Destruktion eine wichtige Vorstufe einer „Aufschließung“⁶ der Metaphysik und einer Neubestimmung von Subjektivität. Für Derrida muss eine Öffnung der Metaphysik in Hinblick auf ihr ausgeschlossenes Anderes bei Heideggers Explikation von Temporalität beginnen.⁷ Sie muss zunächst eine Kritik der Präsenz leisten, indem sie die Reduktion der dreidimensionalen Temporalität auf die Gegenwart problematisiert:

„Man kann eine solche Schließung nur dadurch entgrenzen, dass man heute jenen Wert von Gegenwart erschüttert, den Heidegger als onto-theologische Bestimmung des Seins aufzeigt hat, und um solcherart durch seine Infragestellung, deren Status vollkommen einmalig

5 Die Rede von der „Schließung der Metaphysik“ taucht bereits in einem der frühesten Texte Derridas über Husserl auf (vgl. PS).

6 Der Derrida-Schüler Jean-Luc Nancy (2008: 14-17) hat in den letzten Jahren dem Projekt einer „Aufschließung“ der Metaphysik (déclousion) einen wesentlichen Platz eingeräumt. Das französische Wort ist Titel seines Bandes *La Déclousion*, deren deutsche Ausgabe den Untertitel des Originals – *Dekonstruktion des Christentums* – trägt.

7 Critchley (2007: 76-88) begründet an dieser Stelle überzeugend, dass Derridas Rede von der Schließung der Metaphysik nicht in Opposition zu derjenigen Heideggers vom Ende der Philosophie steht, sondern vielmehr als Korrektiv wirkt. Demnach hat sich für Derrida die Metaphysik genauso wenig vollständig geschlossen, wie für Heidegger die traditionelle Philosophie an ihr Ende gekommen ist. Die Möglichkeit der Überwindung bzw. Überschreitung wird jedoch beim späten Heidegger – im Gegensatz zu Derrida – stärker an einen Bruch mit der Philosophie gebunden (vgl. auch Kap. 5.4.1 und 5.4.2).

sein muss, jenen Wert von Gegenwart zu erschüttern, nehmen wir das absolute Privileg ins Verhör, das die Gegenwart in jener Form oder jener Epoche überhaupt genießt, die das Bewusstsein als Meinen in der Selbst-Gegenwart ist.“ (1968a: 45f.)

Derrida versteht unter einer Schließung die Fixierung eines Innen, also die Konstruktion einer reinen und stabilen Identität, die sich aus dem Ausschluss von Alterität als verunreinigendes Außen nährt. Die Erschütterung des Denkens der Präsenz vollzieht sich bei Derrida im Gegensatz zu Heidegger jedoch nicht über die Ebene der Ontologie und über die Freilegung einer ursprünglichen Erfahrung, die in der Geschichte der abendländischen Philosophie (vermeintlich) verloren gegangen ist. Eine Kritik der Gegenwart ist vielmehr an eine Kritik der die Schrift ausschließenden Sprache gebunden. Der Sprache kommt innerhalb der Metaphysik eine besondere Funktion bei der Ausrichtung der Beziehung zwischen dem Subjekt und der Welt zu. Sie ist das *entscheidende Instrument*, das Präsenz konserviert und somit die Schließung der Metaphysik garantiert. Die Sprache – oder besser: die Stimme – ist das wesentliche Phänomen, an dem sich die Fundierung der Präsenz diagnostizieren lässt. Die Metaphysik bindet nach Derrida die Begründung des sich präsenten – und damit transparenten – Subjekts an die Stimme, indem sie Präsenz als das Sich-im-Sprechen-Vernehmen des Subjekts versteht. Der Stimme kommt hier eine zentrale Bedeutung zu, da sie sich unmittelbar vergegenwärtigt. Sie besitzt – scheinbar – keine temporale Dimension, weil sie nur in dem Moment zu vernehmen ist, in dem sie erklingt. Die Schließung der Metaphysik und die Substanzialisierung des Subjekts vollziehen sich über ein Vergessen des zeitlichen Charakters der Stimme. Die Geschichte der abendländischen Philosophie ist nach Derrida in entscheidender Hinsicht von diesem Verständnis der Stimme geprägt.⁸

Derridas frühen, im Klima des Strukturalismus entstandenen Arbeiten gelingt es, die Subjektkritik Heideggers zu verfeinern, indem die Seinsgeschichte auf die Ebene einer strukturell-praktischen Historie der Beziehung zwischen Sprache und Schrift überführt wird. Die Festigung von Präsenz, d.h. die Reduktion der dreidimensionalen Temporalität auf die Gegenwart, die ja laut Heidegger *die* wesentliche metaphysische Begründungsgeste ist, wird bei Derrida innerhalb einer Hierarchisierung von Sprache und Schrift aufgespürt. Die sich hier herausbildende Asymmetrie ist nicht bloß ein theoretisches Phänomen, das für Linguisten und Literaturwissenschaftler von Interesse ist, sondern strukturiert die Erfahrung von Subjekten und besitzt somit eine *praktische* Implikation. Aus diesem Grund ist es zu kurz gegriffen, Derrida vorzuwerfen, seine Sprachkritik habe lediglich literaturwissenschaftliche,

8 Vgl. SP: 102: „Dass die Geschichte der Idealisierung, das heißt die ‚Geschichte des Geistes‘ oder die Geschichte schlechthin, von der Geschichte der *phoné* nicht getrennt werden kann, dies gibt letzterer ihre ganze rätselhafte Macht zurück.“

aber keine philosophischen Konsequenzen.⁹ Das Projekt der Dekonstruktion zielt auf die Destabilisierung hegemonialer Sinninformationen und auf die Erschließung anderer Möglichkeiten von Erfahrung.¹⁰

5.1.2 Das Problem des Phonozentrismus

Derridas dekonstruktive Subjektkritik wendet sich zunächst einer Problematisierung der Hierarchie zwischen Sprache und Schrift zu, die in eine Kritik des sich selbst transparenten Subjekts mündet. Der Name des Phonozentrismus richtet sich auf die Interpretation der Sprache als einer in der Gegenwart vorkommenden Substanz. Derridas Dekonstruktion des Phonozentrismus nimmt ihren Ausgang von der Kritik der Präsenz, die Heidegger innerhalb der Geschichte der Philosophie in verschiedenen Spielformen aufzuspüren vermochte:

„Man ahnt bereits, dass der Phonozentrismus mit der historischen Sinn-Bestimmung des Seins überhaupt als *Präsenz* verschmilzt, im Verein mit all den Unterbestimmungen, die von dieser allgemeinen Form abhängen und darin ihr System und ihren historischen Zusammenhang organisieren (Präsenz des betrachteten Dinges als *eidos*, Präsenz als Substanz/ Essenz/Existenz [*ousia*], Präsenz als Punkt [*stigma*] des Jetzt oder des Augenblicks [*nun*], Selbstpräsenz des cogito, Bewusstsein, Subjektivität, gemeinsame Präsenz von und mit dem anderen, Intersubjektivität als intentionales Phänomen des Ego usw.).“ (G: 26; eckige Klammern im Original)

Die hier umrissene Kritik richtet sich gegen den identifizierenden und selbstbegründenden Charakter der Sprache. Gemäß der Logik des Phonozentrismus ist Sprache wesentlich dadurch ausgezeichnet, dass sie Phänomene als Gegenstände klassifiziert. Die Sprache verwandelt Singularitäten in „Vorhandenes“, das sich aneignen und aufgrund seines Objektstatus untersuchen lässt. Die Begründung des neuzeitlichen Subjekts als sich selbst bestimmender Akteur wird durch die objektivierende Funktion der Sprache befeuert. Das Bild von der Sprache, das der Phonozentrismus zeichnet, ermöglicht es, Subjekte als sich selbst präsekte Akteure zu interpretieren. Die Reduktion der Temporalität auf die Gegenwart, die ein notwendiger Schritt zur Objektivierung des Subjekts ist, basiert auf der Auslegung

9 So lautet ein weitverbreitetes Vorurteil, dass vor allem aus der analytischen Philosophie stammt. Vgl. zur Feindseligkeit, die Derrida aus dem angelsächsischen Lager entgegen-schlug, und die in der vehementen Opposition gegen die Verleihung der Ehrendoktorwürde der Universität Cambridge ihren Siedepunkt erreichte, Peeters (2013: 637-639).

10 Vgl. hierzu auch Kap. 5.4, in dem ich die Operation der Dekonstruktion als eine Form der Kritik interpretieren werde.

der Stimme als nicht-temporales und nicht-räumliches Phänomen. Eine philosophische Theorie, die sich von dieser Vorstellung leiten lässt, ist nach Derrida „phonozentristisch“. Die Evidenz dieser These soll im Folgenden kurz dargelegt werden.

Der Primat der Sprache wird in der Geschichte der Philosophie mit dem (scheinbaren) Vorteil einer Unmittelbarkeit der sprachlichen Laute gegenüber den Zeichen der Schrift begründet. Die Seinsgeschichte Heideggers, die sich den verschiedenen Epochen des Vergessens der ontisch-ontologischen Differenz widmet, wird bei Derrida zur Geschichte einer Disqualifizierung der Schrift. Seine originelle These ist, dass sich der Beginn der Abwertung der Schrift zur selben Zeit wie die Entstehung der Metaphysik bei Platon diagnostizieren lässt.¹¹ Ihren Höhepunkt erreicht erstere im 18. Jahrhundert und damit zu der Zeit, in der auch der Versuch der Fundierung des autonomen Subjekts seine umfassendste philosophische Ausarbeitung erfährt. Rousseau ist für Derrida derjenige Autor, der die angebliche Bedrohung der Sprache durch die Schrift am eindringlichsten und klarsten zum Ausdruck bringt. In Rousseaus Philosophie verbindet sich der Ausschluss der Schrift, wie er in den Dialogen Platons gerechtfertigt wird, mit der Selbst-Präsenz des Cogito bei Descartes: „Rousseau wiederholt den platonischen Gestus; doch bezieht er sich dabei auf ein anderes Modell der Präsenz: auf die Selbstpräsenz im Gefühl, im sinnlichen cogito, in das sich gleichzeitig das göttliche Gesetz eingeschrieben findet.“ (G: 33)¹² Gemäß Derridas im zweiten Teil der *Grammatologie* entfalteten Rousseau-Lektüre ist Sprache das Natürliche und Unmittelbare, das durch die Künstlichkeit und Abbildhaftigkeit der Schrift bedroht wird. In dem Moment, in welchem die Schrift Sprache festhalten möchte, verliert der sprachliche Ausdruck seine Unmittelbarkeit, seine Präsenz. Die Sprache weicht von ihrer natürlichen Funktion, nämlich dem unmittelbaren Sprechen, ab. Diese Abweichung gilt es philosophisch zu bannen: Sie ist etwas Künstliches, das uns von unserem Wesen – und damit von unserer Subjektivität – entfremdet. Die Stimme verliert ihre Präsenz im Moment ihrer Abschrift, weil sie nun als Text in der Zukunft immer wieder rezipiert werden kann. Sie hat ihre Gegenwärtigkeit zugunsten einer Offenheit gegenüber der Zukunft ein-

11 Vgl. 1971: 334: „Diese wesentliche Führungslosigkeit, die der Schrift als iterativer Struktur anhaftet, da sie von jeder absoluten Verantwortung, von dem *Bewusstsein* als Autorität in letzter Instanz abgeschnitten ist, verwaist und seit ihrer Geburt vom Beistand ihres Vaters getrennt, eben dies wird von Platon im *Phaidros* verurteilt.“

12 Thomä (2002) versucht Rousseau gegen die Kritik Derridas zu verteidigen, indem er das „Gefühl der eigenen Existenz“ bei Rousseau als ein Phänomen begreift, das nicht im Denken der Präsenz gefangen ist. Dieses Gefühl präsentiert sich demnach nicht innerhalb eines mit sich selbst identischen Subjekts, sondern benennt ein Gefühl der Existenz; Subjektivität wird damit bereits kontextualistisch begriffen. Was Thomä jedoch entgeht, ist die Tatsache, dass die Konstitution dieses Gefühls bei Rousseau gerade über den Ausschluss von Alterität vollzogen wird.

gebüßt. Das philosophische Unternehmen, das Rousseau propagiert, beruht nach Derrida darin, die Reinheit und Präsenz der Sprache zu verteidigen und die Schrift als Verrat an der Reinheit der Sprache in ihre Schranken zu weisen. Rousseau schreibt das hierarchische Verhältnis zwischen Sprache und Schrift folglich in einen umgreifenden sozialen Kontext ein. Die Abwertung der Schrift und der Vorrang der Sprache sind aus diesem Grund keine bloß linguistischen und literaturwissenschaftlichen Problematiken, sondern deuten auf die Fundierung des autonomen Subjekts hin, das an die Präsenz der Sprache als Sich-Vernehmen der Stimme gebunden ist. Die Selbsttransparenz des Subjekts wird mithilfe der Präsenz der Stimme begründet.

5.1.3 Das Problem des Logozentrismus

Derridas Projekt in den 60er Jahren ist es zu illustrieren, dass die Zentrierung der Sprache und die Abwertung der Schrift Teil einer umfassenden Theorie der Bedeutung sind. Die Metaphysik beruht auf der Herrschaft des Logos, d.h. der Subsumierung von Sinn unter eine geschlossene Einheit. Bedeutung konstituiert sich, indem ein Begriff oder ein Phänomen gegenüber seinem heteronomen Außen abgeschlossen wird und so die Identität mit sich selbst wahrt. Die Konstruktion einer unberührten Innerlichkeit ist nötig, damit von Bedeutung gesprochen werden kann. Den Terminus, den Derrida für einen Begriff oder ein Phänomen reserviert, das (scheinbar) über eine reine Identität mit sich selbst verfügt, ist derjenige des transzendentalen Signifikats. Derrida knüpft hiermit an die Unterscheidung zwischen Signifikant und Signifikat an, die sich innerhalb der Semiotik Ferdinand de Saussures findet. Saussure unterscheidet bekanntlich zwischen dem Signifikanten als Träger einer Bedeutung (der Bezeichnung) und dem Signifikat als der Bedeutung (dem Bezeichneten) selbst.¹³ Ein „transzendentes Signifikat“ ist dann ein Zeichen, das seine Bedeutung nicht in Differenz zu anderen Signifikanten gewinnt, sondern aus sich selbst schöpft. Logozentristisches Denken basiert nach Derrida auf dem Rückgriff auf ein transzendentes Signifikat und der damit verbundenen Konstruktion einer Innerlichkeit, die sich gegenüber dem Eindringen eines Außen verschließt.

Der Idealtyp des transzendentalen Signifikats ist der Begriff Gottes. Die Bedeutung Gottes liegt in Gott selbst, sie konstituiert sich – gemäß der Logik des Logozentrismus – nicht aufgrund einer Differenzierung zu anderen Begriffen. In Antike und Mittelalter ist Gott die Ursache der Sinnggebung. In der Neuzeit hat sich die Figur des transzendentalen Signifikats verschoben: Das Subjekt tritt die Nachfolge Gottes an. Es übernimmt die Funktion des transzendentalen Signifikats, da die Be-

13 Diese Unterscheidung findet sich vor allem in Saussures Werk *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* (2001).

deutung von Subjektivität nun im Wesen des Subjekts selbst verortet ist. Das Subjekt ist autonom, da es von nichts außerhalb von ihm selbst abhängt und aus diesem Grund als Fundament des Wissens fungieren kann. Weil die Innerlichkeit des Subjekts über die Präsenz der Stimme sichergestellt wird, ist die Reduktion der Sprache auf das Sich-Selbst-Vernehmen in der Stimme ein wichtiger philosophischer Schritt, um die Idee des autonomen Subjekts zu begründen. Die Stimme nimmt innerhalb der theoriearchitektonischen Begründungsversuche den Status des transzendentalen Signifikats ein: Ihr wird die Fähigkeit eines reinen Selbstvollzugs zugeschrieben, der auf nichts außerhalb von sich selbst verweist: „In nächster Nähe zu sich selbst *vernimmt sich* die Stimme [...]: sie ist reine Selbstaffektion, die notwendigerweise die Form der Zeit annimmt, die sich außerhalb ihrer selbst, in der Welt oder in der ‚Realität‘, keines zusätzlichen Signifikanten, keiner ihrer eigenen Spontaneität fremden Ausdruckssubstanz bedient.“ (G: 38) Im Moment der Aussprache eines Wortes erhellt sich in der Stimme die Bedeutung des Ausdrucks und erlischt in dem Moment, in welchem die Stimme nicht mehr anwesend ist. Die Gegenwart der Stimme manifestiert gemäß dieser Logik die Innerlichkeit des Subjekts und schließt das alteritäre Außen aus. Der Logozentrismus ordnet sich also in entscheidender Hinsicht um die Selbstgegenwärtigung des Subjekts an: Als Fundierungsdiskurs benötigt er ein transzendentales Signifikat und findet es in der Stimme.¹⁴

Innerhalb der Auseinandersetzung mit der Geschichte des abendländischen Denkens ist es Derridas wesentliches Verdienst zur Sprache gebracht zu haben, inwiefern Subjektkritik mit einer Problematisierung unserer Sinn gebenden Ordnung und unseres Verständnisses von Sprache verbunden ist. Diese Abarbeitung an der Historie geht in ihrer Präzision über die Subjektkritik Heideggers hinaus, weil sie nicht bloß die Kategorie des Subjekts als metaphysische Konstruktion zurückweist, sondern eine ganz bestimmte, historisch kontingente Auslegung von Subjektivität problematisiert. Es ist das Ineinander stürzen einer Vorstellung von Sinn, die sich auf die Reinheit der Bedeutung bezieht, und einer Konzeption von Sprache als Verfügbarkeit, welches die Idee des autonomen Subjekts fundiert. Die Dekonstruktion Derridas versucht nun, die Schließung des metaphysischen Diskurses aufzubrechen und der Heteronomie zu ihrem Recht zu verhelfen. Sie spürt eine Andersheit innerhalb des Diskurses der Autonomie auf, die ihre einheitliche Logik zersetzt. Der Struktur dieser Andersheit gibt Derrida den Namen „Différance“.

14 Aus diesem Grund wertet der Logozentrismus auch die Schrift ab: „Die Epoche des Logos erniedrigt also die Schrift, die als Vermittlung der Vermittlung und als Herausfallen aus der Innerlichkeit des Sinns gedacht wird.“ (G: 27)

5.2 DAS ALTERITÄRE ENTZUGSMOMENT VON SUBJEKTIVITÄT: DIE DIFFÉRENCE

Die „Différance“ ist das wohl schillerndste Wort im gesamten Denken Derridas. Zugleich – und hierin besteht ihr erstes Paradox – fällt sie selbst nicht unter die Kategorie des philosophischen Begriffs. Jean-Luc Nancy deutet an, warum die *Différance* kein Begriff ist und wie sie ihre Sinn gebende Kraft entfaltet: „Die *différance* ist kein Begriff, weil sie nicht bedeutet, sondern ein Zeichen gibt und macht, weil sie wirkt, weil sie eine Gebärde ist oder vielmehr macht.“ (Nancy 2008: 194) Die *Différance* ist ein Kräfteverhältnis und zeigt die Nicht-Identität eines Begriffs oder eines Phänomens mit sich selbst an. Ihre Facetten sind zahlreich und können an dieser Stelle nicht alle angesprochen werden. Schließt man an die vorherige Diskussion um das Verhältnis zwischen Sprache und Schrift an, so kann hervorgehoben werden, dass Derrida mit dem Wort „Différance“ zunächst die Eigentümlichkeit der Schrift betonen möchte. Es gibt nämlich Wörter, deren Bedeutung sich schriftlich, aber nicht sprachlich darstellen lässt. Das „a“ der *Différance* kann im Sprechen nicht vernommen werden: In der gesprochenen Sprache kommt die Vertauschung von „e“ durch „a“ nicht zur Geltung.¹⁵ Als Kraft einer Verhinderung bedingt die *Différance* das Scheitern der Konstruktion eines transzendentalen Signifikats und durchkreuzt damit die vollständige Identifizierung eines Begriffs oder eines Phänomens mit sich selbst. Sie ist einer der vielen, aber wahrscheinlich der prominenteste Name, den Derrida der ab-gründigen Struktur von Alterität gibt, um dessen Explikation sein gesamtes Werk kreist.

Der *Différance* kommt jedoch nicht nur eine destabilisierende Rolle, sondern auch eine produzierende Kraft zu. Es soll sich im Verlauf dieses Kapitels zeigen, inwiefern die *Différance* als ab-gründiges Entzugsmoment von Subjektivität interpretiert werden kann, das Autonomie und Präsenz des Subjekts absetzt und das Subjekt als heteronomes zugleich einsetzt.¹⁶ Die *Différance* ist der Name für das alteritäre Entzugsmoment, das Subjekten erst ihre Handlungsfähigkeit reicht. Die alteritäre Kraft der *Différance* gründet Subjektivität und weicht im Moment der Gründung vor ihrer vollständigen Realisierung zurück. Bevor der Konstitutionsprozess von Subjektivität genauer unter die Lupe genommen wird, soll es in diesem

15 Auf die Beziehung zwischen Sprache und Schrift sowie auf die Interpretation der *Différance* als Urschrift werde ich in Kapitel 5.2.3 zu sprechen kommen.

16 Nach Caroline Williams (2001: 133) muss eine Dekonstruktion des Subjekts den Fokus der Analyse auf die vier Komponenten der Sprache, Präsenz, Schrift und *Différance* richten. Damit ist zugleich eine Schwierigkeit bei Derrida angeschnitten: Das Wort „*Différance*“ bezeichnet einerseits die Struktur einer grundlegenden Alterität, andererseits stellt es auch eine spezifische Komponente bei der Analyse des Subjekts dar.

Unterkapitel zunächst um die *Bewegung* der Différance gehen. Dabei möchte ich ersichtlich machen, wie sich die Différance in die heideggersche Figur des Abgrunds einschreiben lässt und warum sie die Struktur der ontisch-ontologischen Differenz unterläuft. Anhand der Phänomene des Spiels, der Urschrift und der Spur soll die verräumlichte und temporale Dimension der Différance zur Sprache gebracht werden. Der Subjektivität konstituierende Effekt der Différance lässt sich dann zum ersten Mal an der Rolle der Spur illustrieren. Hier wird sich auch erweisen, dass Derrida der ethischen Berührung des Subjekts, wie sie Levinas freilegt, eine strukturelle Initiierung vorordnet.¹⁷

5.2.1 Das Spiel der Différance

Allgemein formuliert ist die Différance der Name für ein Kräfteverhältnis, das die Bedingung der Möglichkeit von Sinn und Erfahrung ist. Angesichts ihres Sinn gebenden und Erfahrung eröffnenden Charakters kommt ihr ein quasi-transzendentaler¹⁸ Status zu, den es im Folgenden zu explizieren gilt. Wenn die Différance Begriffe erst einsetzt, so kann sie nicht selbst ein philosophischer Begriff sein. Die Différance ist ebenso kein temporärer Zustand, der philosophisch fixiert werden kann, sondern ein in Bewegung befindliches Kräfteverhältnis von Differenzen:

17 Für Rodolphe Gasché (1986: 186-217) ist die Différance neben der Urspur, der Iterabilität und dem Supplement eine von vier Formen einer „infrastructure“. Ich möchte demgegenüber die These vertreten, dass die Différance selbst die grundlegende Form einer „infrastructure“ bezeichnet und Urspur, Iterabilität und Supplement die Kraft der Différance in ihren je spezifischen Phänomenbereichen anzeigen. Dass aber auch die Rede von einer grundlegenden „infrastructure“ problematisch ist, hat Derrida selbst verlauten lassen: „There is no pure infrastructure. There is no pure superstructure. There is only text.“ (1985: 14) Und mit „Text“ ist in diesem Zusammenhang alles gemeint, was von der Struktur der Différance produziert wird.

18 Die Rede vom „quasi-transzendentalen“ Status der Différance haben Gasché (1986) und Bennington (2001) wesentlich geprägt. Zur Kritik daran vgl. die Formulierung von Rorty: „Es besteht keine Notwendigkeit, sich Gedanken darüber zu machen, wie man einen mittleren Bereich namens ‚Quasi-Transzendentalität‘ ausfindig machen könnte, der zwischen der völlig ernsten kantianischen Beschäftigung mit der Unterscheidung zwischen dem Transzendentalen und dem Empirischen einerseits und der schlichten Nichtberücksichtigung andererseits läge.“ (Rorty 2000b: 487) Rorty erkennt jedoch, dass es der Dekonstruktion gerade nicht darum geht, problematische Begriffe zu verwerfen, sondern sich anzueignen, mit ihnen zu spielen und ihren Sinngehalt durch diesen Akt zu verschieben. Das Wort „quasi-transzendental“ ist nicht einfach ein „mittlerer Terminus“, sondern der Name für einen paradoxen – beschränkenden und produzierenden – Prozess.

„Diese ‚aktive‘, in Bewegung begriffene Zwietracht verschiedener Kräfte und Kräftedifferenzen [...] können wir mithin *différance* nennen.“ (1968a: 47) Die *différance* ist wesentlich durch das Spiel von Bezug und Entzug gekennzeichnet, wie es auch bei Zeit und Sein (Heidegger) sowie bei der Spur und dem Ruf des Anderen (Levinas) der Fall ist. Die Gemeinsamkeit all dieser Phänomene beruht darin, dass sie zwischen Vergangenheit und Zukunft eingespannt sind: Sie entstammen einer Vergangenheit, die nicht eingeholt werden kann und verweisen auf eine Zukunft, die stets im Kommen liegt. Die Zeit überholt sich hier selbst: Sie richtet sich an die Zukunft, bevor sie in der Gegenwart zum Stillstand kommt. Zugleich ist die *différance* kein historisch kontingentes Phänomen, d.h. kein Kräfteverhältnis innerhalb einer *spezifischen* Epoche oder Kultur. Sie ist ein nicht-geschichtliches, ein quasi-ahistorisches Phänomen, weil ihre alteritäre Kraft *jede* konkrete Geschichte durchquert. Die Sinn gebende Dynamik der *Différance* formiert jeden historisch spezifischen sozialen Raum.

Um das Kräfteverhältnis der *Différance* zu explizieren, bedient sich Derrida Wörtern wie „Spiel“, „Urschrift“, „Spur“ und „Gramma“. Dadurch soll ausgelotet werden, auf welcher heterogenen Weise die pulsierende Bewegung der *Différance* gedacht werden kann. Derrida entnimmt diese Wörter der Tradition der Philosophie, zeigt jedoch auf, dass ihr Sinngehalt über die metaphysische Logik hinausreicht. Die *Différance* benennt ein *Spiel*, dessen Eigentümlichkeit sich nicht auf den Begriff bringen lässt:

„Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt. Aus dem gleichen Grunde ist die *différance*, die kein Begriff ist, auch kein einfaches Wort, das sich als ruhige und gegenwärtige, auf sich selbst verweisende Einheit eines Begriffs und eines Lautes vergegenwärtigen lässt.“ (1968a: 40)

Gegenwärtigkeit und *auf sich selbst verweisende Einheit* sind Ausdrücke der Metaphysik und Produkte des phonozentristischen und logozentristischen Denkens. Derridas dekonstruktiver Gestus beruht in der Wiederholung der metaphysischen Sprache mit dem Zweck einer Aufweisung ihrer vergessenen und verschütteten Abgründe. Wenn die Metaphysik von etwas abhängt, das ihr konstitutiv äußerlich ist, ihren Erfahrungshorizont überschreitet und ihre Struktur ermöglicht, dann muss sich dieses Andere der Metaphysik jener Logik und Einheitlichkeit entziehen und sie beständig unterlaufen. Das alteritäre Moment unserer Tradition entblößt sich somit als Entzug des Begrifflichen.

Mithilfe des Wortes *Spiel* versucht Derrida zu plausibilisieren, dass die *différance* ihre Kraft nicht aus einer bereits konstituierten Identität schöpft: „*Spiel* wäre der Name für die Abwesenheit des transzendentalen Signifikats als Entgrenzung des Spiels, das heißt als Erschütterung der Onto-Theologie und der Metaphysik der

Präsenz.“ (G: 87) Wie sich im vorangegangenen Abschnitt gezeigt hat, gründet die Philosophie des Abendlandes auf der Konstruktion transzendentaler Signifikate, die vermeintlich ihre Sinn gebende Kraft aus sich selbst schöpfen und gegenüber ihrem Außen geschlossen sind. Eine philosophische Theorie, welche diese Schließung nicht erreicht, ist gemäß der metaphysischen Logik fehlerhaft. Die Dekonstruktion bemüht sich demgegenüber um ein Aufbrechen einer solchen Schließung. Sie versucht die Beschränkung der Tradition zu *entgrenzen* und macht auf das Einbrechen des Außen in das Innen aufmerksam.

Das Spiel der Différance als „Abwesenheit des transzendentalen Signifikats“ – wie es Derrida im letzten Zitat formuliert – verfügt über kein Zentrum und keinen Ursprung, weil es immer schon gespielt wird. Es hat keinen Spieler, der es bewusst und willentlich vollzieht, sondern spielt sich vielmehr selbst. Durch die Inszenierung des immer schon und immer wieder gespielten Spiels wird die Selbstbezüglichkeit von Begriffen aufgeschoben: „Man [könnte] sagen, dass diese Bewegung des Spiels, die durch den Mangel, die Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs möglich wird, die Bewegung der *Supplementarität* (*supplémentarité*) ist.“ (1966b: 437) Hier gilt es zunächst den wichtigen Begriff des Supplements zu klären. Ein Supplement ist ein Doppel und zeigt die Abweichung eines transzendentalen Signifikats von seinem reinen Ursprung an. Es ist das Andere eines Signifikats, das sich in dem Moment entäußert, wenn ein Begriff als transzendentes Signifikat fixiert werden soll. In anderen Worten: Es ist der Überschuss, der zwar zum Sinn des Signifikats zählt, jedoch als überzähliges Element die Einheitlichkeit des Signifikats sprengt.

Derrida bringt das Supplement erstmals prominent innerhalb seiner Rousseau-Lektüre in der *Grammatologie* ins Spiel. Bei Rousseau ist die Schrift das Supplement des transzendentalen Signifikats der Sprache, weil sie eine Abweichung vom Ursprung des Lautes ist. Derrida argumentiert, dass diese Abweichung kein zufälliger „Fehler“ ist, den es zu korrigieren gilt, sondern ein Effekt, eine Sedimentierung der Différance. Es ist das Spiel der Différance, welches Dichotomien einsetzt *und* zugleich aufweicht. Die Gegenwart der Sprache, das *Jetzt*, produziert sich selbst als ein solches Doppel (doubling), dessen Produktionsherd nicht mehr einzuholen ist (vgl. Sallis 1992: 133). Wenn die Dichotomie zwischen Sprache und Schrift durch das Spiel der Différance bedingt ist und die Sprache nicht mehr als etwas Ursprüngliches und Reines gesetzt werden kann, so verliert auch die Schrift ihren Status als unnatürliches Doppel. Der Ursprung ist ein immer schon verdoppelter und gesprungener Ursprung. Die Differenz zwischen Sprache und Schrift wird aufgeschoben, indem sie als Produkt eines Kräfteverhältnisses erscheint, das ihr vorausgeht und ihre Hierarchie immer schon und immer wieder in Unordnung versetzt. Die Sprache ist nun nichts Natürliches mehr, weil sie von etwas abhängt, das ihre Selbstbezüglichkeit verhindert und ihr erst den Schein des Natürlichen verleiht.

5.2.2 Die Sinn produzierende Kraft der Différance

Die produzierende und damit konstituierende Funktion der Différance soll nun schärfer gefasst werden. Weil die Différance von einer ab-gründigen Bewegung durchdrungen ist, kommt ihr neben der Verhinderung von transzendentaler, geschlossener und identischer Signifikation auch eine gründende Funktion zu. Diese ist entscheidend, um Subjektivität als der Différance ausgesetzt zu denken und die Selbstbezüge von Subjekten neu zu bestimmen. Bevor ich auf diese Themen genauer eingehe, möchte ich jedoch ausführen, auf welche Weise die Différance Sinn produziert. Nach Derrida muss die Différance als ein dynamisches *Verweisungssystem*, das Sinn gibt, aber nicht enthält, ausgelegt werden:

„So bezeichnen wir mit *différance* jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ‚historisch‘ als Gewebe von Differenzen konstituiert. ‚Sich konstituiert‘, ‚sich produziert‘, ‚sich schafft‘, ‚Bewegung‘, ‚historisch‘ und so weiter müssen jenseits der Sprache der Metaphysik, in der sie mit allen Implikationen befangen sind, verstanden werden.“ (1968a: 41)

Ist in diesem Zitat von einem „Jenseits“ die Rede, so darf dieses nicht als ontologisches Außen, sondern muss, genauso wie es bei Levinas der Fall ist, als konstitutives Außen gedacht werden. Es handelt sich um ein Außen als Anderes, dessen affizierende Kraft nur von innerhalb der Welt zu erfahren ist. Das Spiel der Différance entzieht sich der aneignenden und identifizierenden Bewegung der Metaphysik, ist jedoch nur in ihrem Ausgang und in einer Abarbeitung an ihrem Vokabular artikulierbar. Die Différance ist „die Beziehung des Sprechens zur Sprache, den Umweg, den ich gehen muss, um zu sprechen, das schweigende Unterpfand, das ich geben muss“ (1968a: 44). Sie ist innerhalb dieser Beziehung das Schweigen, das sich der Sprache und dem Sprechen entzieht, weil es die Beziehung *zwischen* Sprechen und Sprache konstituiert. Derrida teilt also mit Heidegger und Levinas die These, dass die Möglichkeit der Sprache auf etwas nicht-sprachliches verweist. Innerhalb der Daseinsanalyse Heideggers ist das der lautlose Ruf des Gewissens (vgl. Kap. 2.3.2), bei Levinas ist es das Sagen des Anderen (vgl. Kap. 4.2.2) und in der derridaschen Dekonstruktion erfüllt die Différance die Rolle eines ab-gründigen, produzierenden Entzugsmoments der Sprache.

Die ab-gründige Struktur der Sinnkonstitution, deren Bewegung die Différance anzeigt, ist ein dynamisches Netz von Differenzen, das aus aufeinander verweisenden Signifikanten besteht. Diesen Gedanken übernimmt Derrida von Saussure. Das Versäumnis Saussures liegt jedoch in der Annahme, dass sich die Bedeutung eines Zeichens nur durch eine *Schließung* des Systems der Zeichen erreichen lässt. Derridas entscheidender Schritt über Saussure hinaus beruht in der Öffnung des Systems

und in der Temporalisierung und Verräumlichung der Zeichen. Die Aufschließung der Bedeutungsproduktion erfolgt aufgrund ihrer Aussetzung auf eine ab-gründige Nicht-Identität, welche die Kontinuität des Sinns unterwandert. Sinn gibt es nur deshalb, weil im Moment seiner Realisation immer auch ein Stück von ihm zurückgehalten wird: „Die Bedeutung¹⁹ bildet sich also nur in der Einbuchtung der *Différence*: der Diskontinuität und der Diskretion, der Aufschiebung und der Zurück(beh)altung dessen, was nicht in Erscheinung tritt.“ (G: 121) Die Identität eines Phänomens verweist auf das, was es nicht ist, d.h. auf die Nicht-Identität. Ein Phänomen ist mit sich selbst nicht identisch, weil die Möglichkeit seines Seins von etwas abhängt, das sich einer begrifflichen Bestimmung entzieht. Identität ist immer schon ausgesetzt, sie ist außer sich, weil sie in sich auf das Heteronome und Fremde trifft, das sie erst eingesetzt hat. Der Sinn schließt sich nicht, denn die *Différence* verhindert eine *erschöpfende* Bestimmung des Sinns. Innerhalb des Sinns verbleibt ein Element der Unverfügbarkeit, der Alterität, das Sinn konstitutiv durchzieht – oder wie Sarah Kofman schreibt: „Es bleibt stets ein Rest, ein Überschuss an Nicht-Sinn.“ (Kofman 2012: 41) Dieser Rest ist das Heteronome, das die Identität eines Phänomens erst ermöglicht.²⁰

Es hat sich bereits angedeutet, dass sich die Sinn gebende Dimension der *Différence* besser plausibilisieren lässt, wenn sie in die heideggersche Figur des Abgrunds eingeschrieben wird. Die *Différence* gründet Begriffe und Phänomene und entzieht sich ihnen stets im Moment der Gründung. Der *Différence* kommt somit eine quasi-transzendente Kraft zu, die Heidegger dem Sein vorbehalten hat: Sie ist das Sinn konstituierende Entzugsmoment. Quasi-transzendental ist die *Différence* deshalb, weil sich ihre konstituierende Funktion auf die Möglichkeit von Sinn überhaupt bezieht. Der Akt der Sinnggebung ist nicht auf einen historisch und sozial spezifischen Kontext beschränkt; Sinnggebung kann vielmehr gar nicht anders als durch die *Différence* initiiert gedacht werden. Um diesen Konstitutionsprozess genauer zu

19 Im französischen Original steht hier „signification“. Eine wesentliche Geste der Dekonstruktion ist der Vorzug des Begriffs des Sinns gegenüber demjenigen der Bedeutung. Damit wird versucht, den objektivistischen Gehalt des Ausdrucks „Bedeutung“ zu umgehen und auf die wesentlich teilende Komponente des Sinns zu verweisen. Während in diesem Zitat die Übersetzung durch „Bedeutung“ gewählt wurde, ziehe ich aus den soeben vorgebrachten Gründen im Folgenden den Begriff des Sinns vor. Vgl. zur Unterscheidung zwischen Bedeutung und Sinn in der Dekonstruktion auch Nancy (2010).

20 Alexander Garcia Düttmann (2008: 42) formuliert dieses Paradox als „Antinomie der Dekonstruktion“, weil mit der *Différence* zugleich die Einsetzung und die Durchkreuzung von Sinn gemeint sind. In eine ähnliche Richtung geht die Argumentation von Jonathan Culler: „It may be that what makes the notion of meaning indispensable is this divided character and divided reference: to what one understands and to what one's understanding captures or fails to capture.“ (Culler 1983: 132)

beleuchten, gilt es im nächsten Schritt den temporalen und räumlichen Charakter der Différance zu untersuchen. Derrida schreibt: „Die Differenz ist die Artikulation von Raum und Zeit. Die phonetische Kette oder phonetische Schriftkette werden immer schon durch jenes wesentliche Minimum an Verräumlichung ent-dehnt.“ (1966a: 334) Die *Ent-dehnung* der Stimme verunmöglicht es, dass sich die Stimme an einem Punkt in der Gegenwart präsentiert. Der Punkt ist dabei die typische Metapher für den Ort, den das transzendente Signifikat besetzt. Die Metaphysik reduziert den Ort auf einen Punkt und die Zeit auf die Gegenwart und verleugnet somit die räumliche und temporale Dimension der Sinnggebung. Soll die metaphysische Logik der Subjekthilosophie auf ihr heteronomes Entzugsmoment hin geöffnet werden, gilt es folglich Räumlichkeit und Temporalität zu explizieren.

5.2.3 Die räumliche Dimension der Différance

Zunächst möchte ich mich der Kraft der Verräumlichung zuwenden, die Derrida als *Urschrift* bezeichnet. Die Struktur der Différance als Urschrift konstituiert Sprache und Schrift. Die Différance „ermöglicht die Artikulation des gesprochenen Wortes und der Schrift – im geläufigen Sinn –, wie sie auch den metaphysischen Gegensatz zwischen Sensiblem und Intelligiblem und, darüber hinaus, zwischen dem Signifikanten und dem Signifikat, zwischen Ausdruck und Inhalt, fundiert“ (G: 110). Sowohl die Sprache als auch die Schrift sind durch eine Struktur des Aufeinanderverweins von Zeichen geprägt. Sprachliche und schriftliche Zeichen konstituieren ihren Sinn in einem Zwischenraum, in einem Intervall, das sie von anderen Zeichen trennt. Es gibt deshalb *keinen grundsätzlichen Unterschied* zwischen sprachlichen und schriftlichen Ausdrücken – beide Phänomene sind vielmehr auf derselben Ebene aufzuspüren. Sprachliche Ausdrücke sind wie schriftliche Ausdrücke in ein Netz von Signifikanten eingebaut, dem sie ihren Sinn verdanken. Die Möglichkeit der Gegenwärtigkeit eines sprachlichen Lautes ist an seine Verwobenheit innerhalb eines dreidimensionalen temporalen Netzes gebunden.

Wenn in diesem Kontext nun von „Schrift“ die Rede ist, dann handelt es sich um die Struktur der Urschrift. Derrida geht es *nicht* um die Umkehrung der Hierarchie zwischen Sprache und Schrift,²¹ weil eine solche Umkehrung den wesentlichen phonozentristischen und logozentristischen Hierarchien treu bleiben würde. Das Wort „Urschrift“ wird von Derrida eingeführt, um ein Phänomen zu beleuchten, das sowohl Sprache als auch Schrift erscheinen lässt, jedoch über bestimmte Gemeinsamkeiten mit dem „vulgären“, alltäglichen Begriff der Schrift verfügt:

21 Vgl. G: 98: „Es geht also hier weder um die Rehabilitierung der Schrift im engeren Sinn noch um die Umkehrung eines evidenten Abhängigkeitsverhältnisses.“

„Wir wollen vielmehr zu bedenken geben, dass die vorgebliche Derivation der Schrift, so reell und massiv sie auch sei, nur unter der Bedingung möglich war, dass die ‚ursprüngliche‘, ‚natürliche‘ usw. Sprache nie existiert hat, dass sie nie unversehrt, nie unberührt von der Schrift war; dass sie selbst schon immer eine Schrift gewesen ist. Eine Ur-Schrift, deren Notwendigkeit angedeutet und deren neuer Begriff hier umrissen werden soll, und die wir nur deshalb weiterhin Schrift nennen wollen, weil sie wesentlich mit dem vulgären Schriftbegriff verbunden ist. Dieser konnte sich historisch nur aufgrund der Verstellung der Urschrift, aufgrund des Wunsches (*désir*) nach einem gesprochenen Wort durchsetzen, das sein Anderes und sein Duplikat vertrieb und die Reduktion seiner Differenz betrieb.“ (G: 98f.)

Betrachtet man das Wort „Urschrift“ näher, so fällt auf, wie die Dekonstruktion mit dem Vokabular der Metaphysik spielt. Derrida eignet sich zwei Begriffe an, um durch ihre Neuauslegung zu demonstrieren, wie die Hegemonie des philosophischen Diskurses auf ihr Anderes hin geöffnet werden kann. Der in der Geschichte der Philosophie abgewertete Schriftbegriff soll reformuliert werden, ohne ihn allerdings hierarchisch der Sprache vorzuordnen. Die „Schrift“ in der *Urschrift* zeigt an, dass Sprache und Schrift durch eine Bewegung eingesetzt werden, die ihnen beiden vorausgeht; jedoch besitzt die Urschrift eine Gemeinsamkeit mit der Schrift im alltäglichen Sinne, und zwar die Verweisung der Zeichen untereinander. Vor diesem Hintergrund gewinnt auch die Rede von der Wirklichkeit als Text an Plausibilität. Text ist nach Derrida alles, was von der Struktur der *Différance* durchzogen ist – und dies ist die gesamte (ontische) Wirklichkeit.²² Nicht alles ist jedoch Text: Das Entzugsmoment der *Différance*, ihre *ab*-gründige Dimension, weicht vor einer Sedimentierung in der Wirklichkeit stets auch zurück.

Das „Ur“ in der *Urschrift* bezieht sich auf die Kraft der Einsetzung, ohne diese im Schema einer Kausalität von Ursache und Wirkung zu verorten.²³ Die Urschrift als *Différance* *ermöglicht* es erst, dass in der Wirklichkeit gesprochen und geschrie-

22 Vgl. bezüglich Derridas Verständnis von „Text“ LI: 228f.: „Was ich ‚Text‘ nenne, beinhaltet alle sogenannten ‚realen‘, ‚ökonomischen‘, ‚historischen‘, gesellschaftlich-institutionellen Strukturen, kurz alle möglichen Referenten. Mit anderen Worten erinnere ich nochmals daran, dass es kein Außerhalb des Textes gibt. [...] Es bedeutet aber, dass jeder Referent, jede Realität, die Struktur einer durch *différance* gekennzeichneten Spur aufweist und dass man sich auf dieses Reale nur in der Praxis der Interpretation beziehen kann“. Auf die *Différance* als „Spur“ komme ich in Abschnitt 5.2.5 zurück.

23 Ein zentrales Missverständnis Habermas' beruht darin, das Wort „Urschrift“ zu wörtlich zu nehmen und Derrida zu unterstellen, im Sinne eines „negativen Fundamentalismus“ (Habermas 1985: 218) doch wieder einen tieferen Ursprung offen legen zu wollen. Die irreführende Rede von einem Fundamentalismus bei Derrida lässt sich jedoch auch bei Autoren vernehmen, die der Dekonstruktion wesentlich aufgeschlossener gegenüberstehen, etwa bei Gasché (1986: 120).

ben werden kann. Sie determiniert das Gesprochene und Geschriebene nicht, sondern gibt den Raum frei, in welchem sich Sprache und Schrift ereignen können. Die Urschrift soll folglich gerade etwas bezeichnen, wovon sie sich absetzt: Sie besitzt Anklänge an die metaphysischen Begriffe von Ursprung und Schrift, ohne in deren Bedeutung aufzugehen. Es wird nun klarer, inwiefern die Schrift der Sprache vorgängig ist: Die Sprache ist durch die Struktur der *Différance* und damit durch das Sinn produzierende Verweisungssystem, das Gefüge der Zeichen bedingt. Die Sprache steht jedoch in keinem hierarchischen Verhältnis zu unserem alltäglichen Verständnis von Schrift. Wenn Derrida der *Différance* den Namen „Urschrift“ gibt, dann soll damit nichts anderes als deren räumliche Dimension betont werden.²⁴

5.2.4 Die temporale Dimension der *Différance*

Die räumliche Dimension der *Différance* ist eng mit ihrer temporalen Dimension verbunden. Das Gefüge, in dem sich Sinn konstituiert, ist nicht nur ein dreidimensionaler Raum; die Räumlichkeit wird noch einmal von der dreidimensionalen Temporalität von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft durchquert. Das ist die temporale Dimension des ab-gründigen Produktionsprozesses der *Différance*:

„Die *différance* bewirkt, dass die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige‘ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elementes an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen lässt.“ (1968a: 42)

Die Möglichkeit von „Präsenz“ – die nur in Anführungszeichen gesetzt werden darf, weil sie immer schon aufgeschoben ist – ist an die Unmöglichkeit einer vollständigen gegenwärtigen Realisierung und also an die Nicht-Präsenz gekettet. Das bedeutet, dass ein Zeichen nur in der Gegenwart erscheinen kann, wenn es auf ein Netz anderer Zeichen verweist, das sich vor seiner Konstitution – und das heißt: in der Vergangenheit – ereignet hat. Um auf andere Zeichen zu verweisen und somit eine räumliche Distanz zurückzulegen, wird Zeit benötigt. Die anderen Zeichen sind dabei temporal nicht einzuholen: Die Konstitution der Zeichen hat sich immer schon ereignet, sie lässt sich zu keinem Ursprung zurückverfolgen, an dem es ein erstes Zeichen gibt. Zugleich ist die Möglichkeit, ein Zeichen weiterhin als dasselbe

24 Das Projekt Derridas in der *Grammatologie* ist der Versuch der Begründung einer Wissenschaft von der Schrift, die sowohl der Schrift als auch der Wissenschaft im gewöhnlichen Sinne vorausgehen soll. Der neue Schriftbegriff, die „Gramma als *différance*“ (1968c: 50f.), ist nichts anderes als die Sinn produzierende Urschrift.

zu identifizieren, auf Wiederholung angewiesen: Die „Präsenz“ lässt sich nicht dauerhaft herstellen, sondern hängt von einem ständigen Abstoßen eines Zeichens von den anderen Zeichen ab. Die Notwendigkeit dieser Wiederholung öffnet das Zeichen auf die Zukunft hin: Ohne die Garantie der Wiederholung existiert ein Zeichen nicht. Vergangenheit und Zukunft durchziehen somit jedes Zeichen und setzen es erst als eines ein, das als gegenwärtiges Zeichen identifiziert werden kann.²⁵

Auch wenn Derridas Verständnis von Temporalität demjenigen Heideggers sehr ähnlich ist, verschiebt ersterer die ontisch-ontologische Differenz entscheidend, wenn er die *Différance* als alteritäres Entzugsmoment interpretiert. Für Heidegger ist das Seiende dem Sein ausgesetzt, es verdankt ihm seine Seiendheit. Bei Derrida ist die *Différance* die Bedingung der Möglichkeit von Präsenz: „Wenn aber die *différance* das ~~ist~~ (ich streiche auch das ~~ist~~ durch), was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin.“ (1968a: 34) Mit der Durchstreichung versucht Derrida anzuzeigen, dass die *Différance* der Name für ein Kräfteverhältnis „ist“, das in der Sprache der Metaphysik – und das heißt: in unserer Sprache – nicht darzustellen ist. Auch das *Spiel* mit der Sprache löst dieses Problem nicht, und so bleibt nichts anderes übrig, als das Paradox der Dekonstruktion in das Wort selbst einzuschreiben. Die *Différance* entzieht sich ihrer Einordnung in die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz. Aus diesem Grund kommt ihr das Prädikat „Sein“ nicht mehr zu. Derridas Bestreben ist es, das Vokabular Heideggers wieder zu verlassen und die Kritik an Metaphysik und Subjektphilosophie zu radikalisieren. Die *Différance* ist der Name für ein Phänomen, das nicht innerhalb der Sprache der Ontologie thematisiert werden kann: „Nicht nur lässt sich die *différance* auf keine ontologische oder theologische – onto-theologische – Wiederaneignung zurückführen, sondern, indem sie selbst den Raum eröffnet, in dem die Onto-Theologie – die Philosophie – ihr System und ihre Geschichte produziert, umfasst sie diese, schreibt sie ein und übersteigt sie unwiederbringlich.“ (1968a: 35) Die *Différance* ist die Bedingung der Möglichkeit der ontisch-ontologischen Differenz, weil sie ihr *vereinheitlichendes* Moment zersetzt, das Heidegger auch in seinen späten Schriften noch verteidigt. Der Sinn des Seins ist wie jeder andere Prozess der Sinngebung auf die produzierende Wirkung der *Différance* angewiesen.²⁶ Während die ontisch-ontolo-

25 Dieses Verständnis von Wiederholung als Iterabilität werde ich in Bezug auf Subjektivierung in Kap. 5.3.2 genauer unter die Lupe nehmen.

26 Das Unterlaufen und Einsetzen der ontisch-ontologischen Differenz durch die *Différance* bringt mit anderen Worten, jedoch auf ähnliche Weise, Nancy zum Ausdruck: „[Es] gibt [...] keinen Unterschied zwischen dem ‚Sein‘ und dem ‚Seienden‘, sondern jene *différance*, die Derrida zu benennen – oder zu ‚unbenennen‘ – wusste. Sie zeigt an, dass das Existierende sich aussetzt und nur das tut.“ (Nancy 2012: 112) Die *Différance* bedingt somit, dass es keinen *grundlegenden* Unterschied zwischen dem Ontischen und dem On-

gische Differenz noch im Modus der Differenz verbleibt, benennt die *Différance* ein alteritäres Kräfteverhältnis, das jede spezifische Differenz erst erscheinen lässt. Die *Différance* bringt zum Ausdruck, dass es keine letzte Differenz gibt, die alle ontischen Sedimentierungen in die Wirklichkeit entlässt, sondern dass der Prozess der Differenzierung ein unendlicher ist, der stets wieder durch eine andere Differenz unterlaufen werden kann. Heideggers Figur des Ab-grunds wird also durch die alteritäre Kraft der *Différance* dekonstruiert. Die Philosophie hat in diesem Sinne stets daran zu erinnern, dass jede Geste des Unterlaufens niemals das letzte Wort haben kann und sich jeder Versuch der Hinterfragung und Problematisierung seine Vorläufigkeit einzugestehen hat.

5.2.5 Die Spur und der Andere

Bisher habe ich mich ausschließlich der alteritären *Struktur* der *Différance* zugewendet. Es galt zu umkreisen, inwiefern Derrida ein Moment der Andersheit und Fremdheit freilegt, das dem phonozentristischen und logozentristischen Impetus der Metaphysik – und auch Heideggers Denken – entgeht. Die Phänomene des Spiels und der Urschrift sollten dabei das Entzugs- und Bezugsmoment der *Différance* hervortreten lassen und zugleich betonen, dass es keinen ausgezeichneten Namen für die alteritäre Struktur der *Différance* gibt. Auch die „Spur“ ist ein Name für diese Struktur;²⁷ ihre Besonderheit liegt darin, dass sie die temporale Dimension und die Subjektivität konstituierende Wirkung der *Différance* vielleicht am besten zum Ausdruck bringt. Bereits in meiner Auseinandersetzung mit Levinas hat sich ergeben, dass und inwiefern die Spur als Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität interpretiert werden kann (vgl. Kap. 4.2.1). Auch Derrida erkennt den Vorzug des Bildes von der Spur, um die Bewegung eines Entzugsmoments – die *Différance* – mit dem Prozess der Subjektwerdung eng zu führen.

Um dieses Argument zu entfalten, möchte ich zunächst zur Sprache bringen, inwiefern die Spur den Aufschub des Ursprungs anzeigt. An einer Stelle aus der *Grammatologie* schreibt Derrida: „Die Spur ist nicht nur das Verschwinden des Ursprungs, sondern besagt hier [...], dass der Ursprung nicht einmal verschwunden ist, dass die Spur immer nur im Rückgang auf einen Nicht-Ursprung sich konstituiert hat und damit zum Ursprung des Ursprungs gerät.“ (G: 107f.) Die Spur löscht

tologischen gibt, weil diese spezifische Differenz erst durch die Kraft der *Différance* in Erscheinung tritt.

27 Bennington erinnert daran, dass die Alterität nicht durch einen *einzig*en Namen benannt werden darf: „Wollte man dieser Spur der Spur *einen* (Eigen-)Namen geben, so hätte man sie schon dem (transzendentalen) Gesagten einverleibt. Es bedarf daher einer Vielfältigkeit von Namen, die sich zu einer Serie zusammenfügen.“ (Bennington 2001: 313)

den Ursprung nicht einfach aus, indem sie ihn mit einer Struktur durchzieht, die seine Präsenz verhindert. Es ist vielmehr umgekehrt: Nur weil es die Spur gibt, kann es das Phantasma des Ursprungs und damit die Reduktion von Räumlichkeit auf Punktualität sowie von Temporalität auf Präsenz geben. Die Spur ist die Möglichkeit einer solchen Konzentration. Derrida zeigt jedoch, dass der Ursprung im Moment seines Erscheinens immer schon verdoppelt ist: Er entblößt sich als Nicht-Ursprung, als Nicht-Ort, der nicht dort anzutreffen ist, wo man ihn vermutet. Der Ursprung ist damit in seiner Ursprünglichkeit – und somit in seinem eigentlichen Wesen – abgesetzt.²⁸

Für Derrida ist es ein wesentliches Bestreben der Metaphysik, die Verdoppelung des Ursprungs zu bannen, indem die Spur der Konstitution durch die Konstruktion von Begründungsfiguren überschrieben wird. Die Metaphysik betrachtet in anderen Worten nur den Effekt der Spur und vergisst, dass Ort und Gegenwärtigkeit immer auf die Räumlichkeit und Temporalität der Spur und somit auf die alteritäre Struktur der *Différance* verweisen. Die Spur ist als alteritäre und sich nicht präsentierende Kraft die Bedingung der Möglichkeit von Gegenwärtigkeit und damit von Seiendem:

„Die Spur, in der sich das Verhältnis zum Anderen abzeichnet, drückt ihre Möglichkeit im ganzen Bereich des Seienden aus, welches die Metaphysik von der verborgenen Bewegung der Spur her als Anwesend-Seiendes bestimmt hat. Es gilt, die Spur vor dem Seienden zu denken. Aber die Bewegung der Spur ist notwendig verborgen, sie entsteht als Verbergung ihrer selbst. Wenn das Andere als solches sich ankündigt, gegenwärtigt es sich in der Verstellung seiner selbst. [...] Der Bereich des Seienden strukturiert sich entsprechend den verschiedenen – genetischen und strukturalen – Möglichkeiten der Spur, ehe er als Bereich der Präsenz bestimmt werden kann. Die Gegenwärtigung des Anderen als solchem, das heißt die Verstellung seines ‚als solches‘ hat immer schon begonnen, und keine Struktur des Seienden vermag sich dem zu entziehen.“ (G: 82f.)

Die Verstellung der Spur ist kein kontingentes Phänomen – sie gehört zur Struktur der Spur. Wie für Heidegger die Erfahrung des Seins nicht durch eine falsche, wieder zu korrigierende Abzweigung in der Geschichte der abendländischen Philosophie vergessen wurde, kann die Verstellung der Spur nicht dem Vollzug eines „falschen“ Denkens angelastet werden. Würde sich die Spur nicht verbergen, sondern präsentieren, wäre sie ein ontisches Phänomen, und ihr Entzugsmoment wäre verloschen. Die Spur zeigt aber vielmehr an, dass sich Andersheit seiner Sedimentierung

28 Auch die Rede von der Vergangenheit verdient es noch dekonstruiert zu werden: „Da aber die Vergangenheit seit je die vollendete Gegenwart bezeichnet hat, verdient die in der Spur zurückbehaltene absolute Vergangenheit nicht länger den Namen ‚Vergangenheit‘. Auch diesen Namen gilt es zu durchstreichen.“ (G: 116)

in der Gegenwart immer wieder entzieht und dennoch im Moment des Bezugs erfahrbar ist. Die *Différance* wirkt als Spur, indem sie sich nicht bis zu einem lokalisierbaren Ursprung zurückverfolgen lässt, über keinen Beginn und kein Ende sowie über keine einheitliche Struktur verfügt. Die Rede von der Spur soll ersichtlich machen, dass der Konstitutionsprozess von Phänomenen, die in der Wirklichkeit erscheinen – und also als Text bezeichnet werden – immer wieder von Neuem unterlaufen werden kann. Es gibt nicht „die“ Spur als letztes Element des Konstitutionsprozesses von Phänomenen; die Struktur der Spur verweist stets auf eine andere Spur, die sie instanziiert. Der Bezug der Spur auf eine andere Spur ist ein unendlicher Prozess: Die Analyse der Spur bringt immer eine neue Spur als ihr Anderes zum Vorschein. Aus diesem Grund lässt sich die Spur nicht als ein tieferes Fundament begreifen, das Sinn kausal begründet. Wie lässt sich eine solche Interpretation der Spur nun mit einem heteronomen Subjektverständnis zusammenbringen?

Um diese Frage zu beantworten, bietet sich ein Vergleich zu Levinas' Auslegung der Spur an. Derrida teilt mit Levinas nämlich die Subjektivität konstituierende Funktion der Spur: „Damit rücken wir den Begriff der Spur in die Nähe eines anderen, der im Mittelpunkt der Schriften von Emmanuel Levinas und seiner Kritik der Ontologie steht: das Verhältnis zur Illeität wie zur Alterität einer Vergangenheit, die in der ursprünglichen oder modifizierten Form einer Präsenz nie erlebt worden ist, noch je in ihr erlebt werden kann.“ (G: 123) Durch die Deutung der Spur als *Spur der Différance* und nicht als *Spur des Anderen* hebt Derrida jedoch ihren strukturellen und nicht ihren ethischen Gehalt hervor. Die *Différance* wirkt als Alterität, indem sie „in“ jedem Begriff und Phänomen die Spur der Nicht-Identität zieht. Derrida versucht sich gegenüber der Frage, ob die Ethik der Ontologie vorausgeht (Levinas) oder ob der Ontologie ein Primat zukommt (Heidegger), neutral zu verhalten: Die *Différance* als an-archische, Sinn produzierende Kraft bedingt ethische *und* ontologische Phänomene gleichermaßen. Handelt es sich hiermit um die Einnahme einer dritten Position, die der Radikalität eines ontologischen bzw. ethischen Primats, wie er von Heidegger bzw. Levinas verteidigt wird, entgeht? Derrida fährt an der soeben zitierten Textstelle fort, indem er eine Distanz zu Levinas und eine Nähe zu Heidegger bezüglich der Spur anführt:

„Dieser Begriff [der Spur], der in unserem Kontext, jedoch nicht in dem von Levinas, in Übereinstimmung mit einer Heideggerschen Intention gesehen werden kann, bezeichnet, und dies zuweilen über den Heideggerschen Diskurs hinaus, die Erschütterung einer Ontologie,

die in ihrem innersten Verlauf den Sinn von Sein als Präsenz und den Sinn von Sprache als erfüllte Kontinuität des gesprochenen Wortes bestimmt hat.“ (G: 123)²⁹

Hier zeigt sich – so möchte ich argumentieren – eine entscheidende Bindung der derridaschen Dekonstruktion an Heideggers ontologische Analyse. Die Bewegung der *Différance* setzt sich zwar von der Ontologie des späten Heideggers ab, indem sie die Symmetrie und Einheit des Seins auf eine asymmetrische Instanziierung hin überschreitet und so die grundlegend alteritäre Struktur des Entzugsmoments von Subjektivität zur Sprache bringt. Bezüglich der Kritik der Ontologie geht Derrida aber nicht so weit wie Levinas. Er ist gegenüber Levinas' Bestreben, mit dem Antlitz des Anderen die Logik der Ontologie auszusetzen, skeptisch. Die „Übereinstimmung mit einer Heideggerschen Intention“, von der im letzten Zitat die Rede ist, liegt in der Kraft der *Neutralität*, die sowohl der ontisch-ontologischen Differenz als auch der alteritären Struktur der *Différance* zukommt. Sowohl Heidegger als auch Derrida argumentieren, dass die Affizierung, der wir unser Subjektsein verdanken, *primär nicht* im Modus der Ethik stattfindet. Das bedeutet nicht, dass mit und nach Derrida keine ethischen, politischen und ökonomischen Subjektivierungsformen mehr freigelegt, analysiert und kritisiert werden können. Es heißt jedoch, dass die Formierung von Subjektivität durch die nicht-ethische Wirkungsweise der *Différance* geleistet wird. Der Primat befindet sich bei der *strukturellen* Komponente der Spur.

In diesem Punkt beruht die wesentliche Uneinigkeit zwischen Levinas und Derrida: Während für Levinas die Subjektivität konstituierende Alterität eine ethische ist, verbleibt Derrida auf einer ethisch neutralen Ebene, die nicht zur an-archischen *Berührung* des Anderen durchkommt. John Llewelyn (1992: 88) schlägt in diesem Zusammenhang vor, zwischen „vertikaler“ Alterität bei Levinas und „horizontaler“ Alterität bei Derrida zu unterscheiden. Alterität in ihrem vollen Sinne wird bei Levinas nur innerhalb der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen erfahrbar. Bei Derrida ist Alterität der Name für eine poröse Struktur, die Subjekten, Praktiken, Institutionen und Sinndimensionen gleichermaßen eingeschrieben ist. Ontologische, ethische und politische Phänomene sind von der *Différance* als nicht-ontologischer, nicht-ethischer und nicht-politischer Spur also auf die gleiche Weise durchdrungen.³⁰ Das heißt dann aber, dass die an-archische Einsetzung des Subjekts

29 Die „Erschütterung“ bezieht sich in diesem Zitat nicht auf die „Ontologie“ Heideggers, sondern auf die „Ontologie“ der Metaphysik, d.h. auf die Reduktion der ontisch-ontologischen Differenz auf das Seiende.

30 Nach Garcia Düttmann (2008: 52) gibt es bei Derrida eine Spannung „zwischen der Andersheit der *différance* und der Andersheit des inkommensurabel Anderen“. In seinen späteren Texten widmet sich Derrida dann verstärkt der ethischen Dimension von Alteri-

mit Heidegger in einem ethisch neutralen Kräfteverhältnis gesucht wird. Derrida bringt zwar zur Sprache, wie sich die Struktur der Alterität in das Subjekt einfaltet – er kann aber nicht erklären, wie sich im Moment dieser Faltung das Subjekt als ein in seiner Existenz gefährdetes und gegenüber der Berührung des Anderen ausgesetztes konstituiert. Die Kraft der *Différance* kann, sofern sie nicht als *ethische* und damit dem Anderen entstammende Affizierung interpretiert wird, die Sensibilität des Subjekts nicht in seiner ganzen Umfänglichkeit beschreiben.

Bedeutet dies, dass Derrida letztlich hinter die Einsichten von Levinas zurückfällt? Was kann die Dekonstruktion Derridas trotz ihrer Abkehr vom Primat der Ethik zu einem Verständnis heteronomer Subjektivität beitragen? Ich werde auf diese Fragen zurückkommen (vgl. Kap. 5.4.3), nachdem ich den Prozess der Subjektivierung genauer unter die Lupe genommen habe.

5.3 DIE BEZUGSMOMENTE VON SUBJEKTIVITÄT ALS EFFEKTE DER DIFFÉRANCE

Die bereits erfolgten Ausführungen zur *Différance* als an-archischer Struktur von Alterität ermöglichen es nun, den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität eingehender zu beleuchten. Die entscheidende Einsicht, die ein heteronomes Subjektverständnis Derrida verdankt und die auch von der soeben geübten Kritik unangetastet bleibt, lautet, dass Identität und Handlungsfähigkeit im Zuge einer sich wiederholenden Abgrenzung des Subjekts gegenüber seinem gründenden, sich jedoch immer wieder entziehenden Außen eingesetzt werden. Die *Différance* ist dasjenige Kräfteverhältnis, das ein mit sich selbst identisches Ego spaltet und das Subjekt seines Zugriffs enteignet. Die Identität von Subjekten ist daher immer außer sich: Sie ist von einer Nicht-Identität durchzogen, die es erst ermöglicht, dass sich Subjekte als handlungsfähige Akteure begreifen können. Die Dekonstruktion Derridas verabschiedet den Identitätsbegriff nicht – sie dezentriert ihn und macht so erst begreiflich, inwiefern sich Subjekte überhaupt als dieselben identifizieren können.

Die Bewegung von Einsetzung und Absetzung, das heißt Gründung und Entgründung von Subjektivität und Identität lässt sich dabei mit Heideggers Figur des Ab-grunds plausibilisieren. Der temporale Akt des Konstitutionsprozesses von Subjektivität bedingt, dass die Einsetzung des Subjekts und die Abgrenzung der Identität zu ihrem nicht-identischen Außen niemals endgültig und erschöpfend sein können, sondern ihr Vollzug stets zu wiederholen ist. Die Angewiesenheit der Identitätsbildung auf die Wiederholung lässt die Dimension der Temporalität in die

tät, ohne diese jedoch mit seinen früheren Arbeiten, die sich der Sinn und Subjektivität produzierenden Kraft der *Différance* zuwenden, zusammenzuführen.

Form der Identität einfließen. Nachdem die Bewegung der Iterabilität an die Oberfläche gebracht worden ist, soll sich unter Rückgriff auf Judith Butler ergeben, wie sich Handlungsfähigkeit als Produkt eines sich immer wieder ereignenden Konstitutionsprozesses auslegen lässt. Die Pointe lautet, dass Subjekte nicht deshalb handlungsfähig sind, weil es sich um ursprünglich sich selbst bestimmende Akteure handelt, sondern weil die Souveränität ihres Selbstbezugs verhindert ist. Handlungsfähigkeit konstituiert sich, weil Subjekte der Nicht-Identität ausgesetzt sind und von dieser stets affiziert, aber nicht determiniert werden.

5.3.1 Die Konstitution des Subjekts durch die *Différance*

Es sollte bis hierhin klar geworden sein, dass die alteritäre Struktur der *Différance* nicht im Sinne eines Subjekts gedacht werden kann: Die *Différance* ist die Sinn gebende Spur, die sich in alles, was es gibt, einnistet. Wie ist nun die Beziehung zwischen der *Différance* und dem Subjekt zu verstehen? Kann dem Subjekt noch ein Platz innerhalb einer Philosophie zugewiesen werden, die Sinnggebung als ein Spiel von Differenzierungen begreift? Derridas entscheidende Einsicht lautet, dass die *Différance* nicht einem bereits konstituierten Subjekt seine Subjektivität raubt, sondern diese ihm erst verleiht: „Diese Bewegung der *différance* überfällt nicht unvermutet ein transzendentes Subjekt. Sie bringt es hervor. Die Selbstaffektion ist keine Modalität einer Erfahrung, die bezeichnend wäre für ein Seiendes, das bereits es selbst (*autos*) wäre. Sie bringt das Selbe als Beziehung zu sich in der Differenz mit sich, das Selbe als das Nicht-Identische hervor.“ (SP: 112) Die *Différance* reicht dem Subjekt eine Subjektivität, die niemals ganz die seine ist. Während bei Heidegger das Ereignis des Seins und bei Levinas der Andere die Existenzweise des Subjekts formt, lässt sich die Bewegung der Gabe bei Derrida als Gabe der *Différance* interpretieren. Aufgrund ihres hingebenden Charakters kommt der *Différance* nicht nur ein entziehendes, negatives, sondern auch ein ermächtigendes, und damit positives Moment zu. Das Subjekt ist ein Effekt eines Kräfteverhältnisses, das ihm vorausgeht und welches es nicht einzuholen vermag. Dieses Moment der Nicht-Einholbarkeit und Nicht-Verfügbarkeit ist die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität. Das Subjekt ist zwar von der Kraft der *Différance abhängig*, es ist ihr unterworfen und kann sich ihrer nicht erwehren;³¹ die Unmöglichkeit einer radikalen, von allen Bindungen befreiten Abhängigkeit ist aber gerade die Mög-

31 Vgl. 1968c: 53: „Er [der ökonomische Gesichtspunkt der *Différance*] bestätigt, dass das Subjekt, und in erster Linie das bewusste und sprechende Subjekt, von dem System der Differenzen und der Bewegung der *différance abhängig* ist, dass es vor der *différance* weder gegenwärtig noch vor allem selbstgegenwärtig ist; es schafft sich seinen Platz in ihr erst, indem es sich spaltet, sich verräumlicht, sich ‚verzeitlicht‘, sich differiert.“

lichkeit von Subjektsein. Derrida schreibt den Prozess der Subjektivierung in die heideggerische Bewegung des Ab-grunds ein, wenn er die *Différance* als dasjenige Bezugs- und Entzugsmoment versteht, das Subjektivität einsetzt und im Moment der Gründung zugleich von einer vollständigen Beherrschung ablässt.

Hier lässt sich die berühmte derridasche Paradoxie von der Unmöglichkeit als Bedingung der Möglichkeit ins Spiel bringen. Die Unmöglichkeit autonomer Subjektivität ist die Möglichkeit des heteronomen, ausgesetzten Subjekts. Die *Différance* konstituiert nicht einfach ein Subjekt und lässt dann von ihm ab, sondern durchdringt den Prozess der Subjektwerdung immer wieder aufs Neue. Nur weil Subjekte stets von Kräften durchzogen sind, die ihre Reinheit und Identität durchkreuzen, ist es überhaupt möglich, dass sie von sich selbst und von anderen als Subjekte identifiziert werden können. Eine von außen erfolgende Rahmung ist *notwendig*, damit Subjekte überhaupt handlungsfähig sind und Verantwortung für ihre Handlungen übernehmen können:

„Damit Strukturen der Unentscheidbarkeit möglich sind (und *daher* Entscheidungen und *daher* Verantwortung) bedarf es freilich eines Spielraums oder der *différance*, der Nicht-Identität. Nicht der Unbestimmtheit, sondern der *différance* oder der Nicht-Identität mit sich selbst in der Determinierung selbst. Die *différance* ist nicht die *indeterminacy*. Sie macht die *determinacy* möglich und notwendig.“ (LI: 229f.)

Das autonome Subjekt, dem die Begrenzung durch eine Nicht-Identität fehlt, ist nicht handlungsfähig, da ihm kein Spielraum zukommt, innerhalb dessen es seine Entscheidungen treffen kann. Es ist radikal unbestimmt, weil es keiner Kraft ausgesetzt ist, von der es sich zu nähren vermag. Nur ein heteronomes Subjektverständnis, wie es sich bei Derrida aufspüren lässt, kann beschreiben, inwiefern Subjekte zu Akteuren werden. Die Nicht-Identität ist das Entzugsmoment von Identität, ihr konstitutives, ab-gründiges Außen, das Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität im Moment ihres Bezugs ermöglichen und im Moment des Entzugs dafür Sorge trägt, dass Subjekte nicht versklavt sind. Dieses Phänomen wird sehr schön durch das beschrieben, was Bernhard Waldenfels (2002: 337) einen „*Selbstentzug im Selbstbezug*“ nennt. Die doppelte, paradoxe Bewegung von Entzug und Bezug macht die Seinsweise von Subjekten aus. Der Entzugscharakter von Subjektivität ist ihr Bezugscharakter.

5.3.2 Subjektivität und Iterabilität

Wenn das Moment der Nicht-Identität konstitutiv in das Subjekt eingeschrieben ist, dann lautet die Konsequenz, dass eine feste Grenzziehung zwischen dem Subjekt und dem heteronomen, die Autonomie gefährdenden Außen unmöglich ist. Das

Außen ist immer schon in das Innen eingebrochen und hat das Subjekt aus seiner Selbstgewissheit vertrieben. In diesem Kontext stellt sich nun die Frage, wie sich Bezugsmomente von Subjektivität ausbilden können. Wie lassen sich Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit als Effekte der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber einer ab-gründigen Alterität denken? Derridas Antwort auf diese Frage ist derjenigen von Levinas nicht unähnlich. Weil Derrida den Konstitutionsprozess von Subjektivität als wesentlich strukturelles und nicht als ethisches Phänomen begreift, das heißt das Entzugsmoment als Spur der *Différance* und nicht als Spur des Anderen auslegt, ergibt sich jedoch eine entscheidende Uneinigkeit zwischen den beiden Philosophen. Das Phänomen, welches Derrida mit der Explikation des Konstitutionsprozesses von Subjektivität verbindet, ist dasjenige der Iterabilität.³² Nachdem ich in einem ersten Schritt die Bewegung der Iterabilität zur Sprache gebracht habe, lässt sich in einem zweiten Schritt der Prozess von Subjektwerdung erschließen.

Allgemein bezeichnet Iterabilität *erstens* die Notwendigkeit, dass jedes sprachliche und schriftliche Zeichen, um Verständlichkeit aufzuweisen, wiederholbar sein muss, und *zweitens* die Angewiesenheit jedes Zeichens auf einen Kontext. Im zweiten Punkt liegt die praxeologische Pointe von Derridas Dekonstruktion. Ein Zeichen ohne Kontext ist nichts anderes als ein transzendentes Signifikat, dessen Bedeutung unabhängig von einem Verweisungszusammenhang anderer Zeichen vorliegt. Der erste Punkt impliziert zugleich die Möglichkeit, ein Zeichen einem Kontext zu entwenden und es in einem anderen Kontext erneut zu gebrauchen, ohne dass das Zeichen nicht mehr verständlich ist:

„Aufgrund seiner wesentlichen Iterierbarkeit kann man ein schriftliches Syntagma aus der Verkettung, in der es gegeben oder eingefasst ist, immer herauslösen, ohne dass ihm dabei alle Möglichkeiten des Funktionierens, wenn nicht eben alle Möglichkeiten von ‚Kommunikation‘, verloren gehen. Man kann ihm eventuell andere zuerkennen, indem man es in andere Ketten einschreibt oder ihnen *aufpfropft*. Kein Kontext kann es einschließen.“ (1971: 335)

32 Culler betont die Bedeutung der Iterabilität für das Projekt einer Dekonstruktion von Metaphysik und Subjektphilosophie besonders stark, wenn er schreibt: „Deconstruction exists only by virtue of iteration.“ (Culler 1983: 120) Für Llewelyn zeigt sich anhand der Iterabilität, wie die *Différance* die Logik der ontisch-ontologischen Differenz durchbricht und zugleich als ihre quasi-transzendente Bedingung wirkt: „Beyond the opposition of being and non-being, and beyond the ontological difference, iterability defeats the inclination of the *es* of *es gibt Sein* [...]. A quasi-transcendental rather than a transcendental condition.“ (Llewelyn 1992: 86)

Die Geste der „Aufpfropfung“ ist ein wichtiges Verfahren der Dekonstruktion.³³ Sie verweist auf jene grundsätzliche Möglichkeit der Entnahme eines Zeichens aus einem Kontext, auf seine Wiedereinführung in einen anderen Kontext und auf die dadurch bedingte Verschiebung des Sinns des Zeichens. Das Zeichen ist nicht mehr dasselbe, sondern wird im Moment seiner Einschreibung in einen anderen Kontext zu einem anderen. Es existiert in einem neuen Verweisungszusammenhang, einem neu konfigurierten Netz von Zeichen, die ihm einen anderen Sinn verleihen.

Wie die Transformation des Sinngehalts eines Zeichens genau verläuft, erläutert Derrida anhand des Zitats. Ein Zitat ist die Wiederholung eines Zeichens in einem anderen Kontext, durch welche das Zeichen verdoppelt wird:

„Jedes linguistische oder nicht-linguistische, gesprochene oder geschriebene [...] Zeichen kann als kleine oder große Einheit *zitiert*, in Anführungszeichen gesetzt werden; dadurch kann es mit jedem gegebenen Kontext brechen, unendlich viele neue Kontexte auf eine absolut nicht saturierbare Weise erzeugen. Dies setzt nicht voraus, dass das Zeichen (*marque*) außerhalb von Kontext [sic!] gilt, sondern im Gegenteil, dass es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdoppelung oder Doppelheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens (*marque*) ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welche ein Zeichen (*marque*) sogar nicht mehr auf sogenannte ‚normale‘ Weise funktionieren könnte.“ (1971: 339)

Die Möglichkeit, einen sprachlichen oder schriftlichen Ausdruck aus einem Kontext zu lösen und in einem anderen Kontext zu wiederholen bzw. zu zitieren, deutet darauf hin, dass sich die Konstitution des Sinns nicht zu schließen vermag. Die *Zitathaftigkeit* von Zeichen impliziert, dass die Überschreitung eines Kontextes möglich ist, ohne dass Zeichen ihren Sinn verlieren. Der hegemoniale Diskurs der Metaphysik, um dessen Dekonstruktion es Derrida geht, versucht sich hingegen an der Schließung des Kontextes und muss aus diesem Grund die Überschreitung des Kontextes und die Überführung des Sinns ausschließen. Die metaphysische Logik der Subjektphilosophie verteidigt ein *absolutes Verankerungszentrum*, welches den normalen, unverfälschten Gebrauch von Zeichen sicherstellt und Abweichungen als Anomalitäten bekämpft.

Es hat sich bereits weiter oben gezeigt (vgl. Kap. 5.1.2 und 5.2.2), dass die phonozentristische und logozentristische Struktur der Metaphysik Supplements produziert. Die Schrift ist das Supplement als künstliches Doppel der Sprache, weil sie die Abweichung von der unmittelbaren Präsenz des sprachlichen Lautes darstellt.

33 Vgl. zur Rolle der „Aufpfropfung“ im Denken der Dekonstruktion Kofman (2012: 13-20).

Innerhalb des dichotomen Begriffspaares normal/anormal³⁴ ist der Begriff „anormal“ das Supplement, das heißt die Abweichung vom reinen Signifikat des „Normalen“. Das Anormale beschmutzt die Reinheit der Normalität mit dem Fremden, Äußeren und somit Heteronomen. Es ist der Name für ein Normales, in dessen Innen das Außen eingedrungen ist. Zugleich ist das Normale jedoch – und hier richtet sich Derrida gegen die Sprechakttheorie, der es um die Bewahrung des Normalen geht – von der Existenz des Anormalen abhängig.³⁵ Die *Identität* von Normalität kann nur bewahrt bleiben, wenn all dasjenige auf Distanz gehalten wird, was nicht-normal ist. Der Ausschluss des Nicht-Normalen ist für das Normale konstitutiv. Das Anormale fungiert folglich als konstitutives Außen: Es wird beständig vom Normalen ausgeschlossen, spielt aber zugleich eine konstitutive Rolle für die Bestimmung des Bedeutungsgehalts von „normal“ – und liegt somit an der Grenze der Normalität. Aus diesem Grund ist „Anormalität“ die Bedingung der Möglichkeit von Normalität: Sie konstituiert als Außen dessen Sinngehalt. Aufgrund ihrer konstituierenden Funktion hat sie einen positiven, produzierenden Effekt. „Anormalität“ ist aber auch die Bedingung der Unmöglichkeit des Normalen, weil die Identität des Normalen durch die beständige Affizierung des Anormalen aufgeschoben wird. Die Identität des Normalen taucht wieder als eine solche Identität auf, die nicht bei sich selbst zu Hause ist – als eine Identität, die von einer Nicht-Identität begrenzt und daher mit „Rissen“³⁶ versehen ist. Eine Dekonstruktion des Identitätsbegriffs führt also nicht zu einer Verwerfung jeder Möglichkeit von Identitätsbildung, sondern unterzieht ihren Konstitutionsprozess einer Analyse. Dadurch lässt sich demonstrieren

34 Eine praktisch-politische Dekonstruktion dieses Begriffspaares in historischer Hinsicht hat Foucault u.a. in *Wahnsinn und Gesellschaft* (WG), *Die Anormalen* (AN) und *Die Macht der Psychiatrie* (MP) geleistet.

35 Derrida grenzt sich gegen die Sprechakttheorie Austins ab, in welcher der Versuch unternommen wird, einen Kontext durch die Bestimmung der „normalen“ Funktion eines sprachlichen Ausdrucks und der davon abweichenden pathologischen Verwendungsweisen zu schließen. Der Versuch Austins, die Zitierung eines Sprechaktes in einem anderen Kontext als Form des Misslingens dieses Sprechaktes zu bestimmen, wird von Derrida zurückgewiesen, indem letzterer auf das Misslingen als *konstitutives* Element des Gelingens verweist.

36 Vgl. LI: 199f.: „Was ich in diesem Kontext hier Iterabilität nenne, ist gleichzeitig das, was darauf abzielt, die Fülle zu erreichen und das, was den Zugang zu ihr untersagt. Durch die Möglichkeit, jedes Zeichen als das Gleiche zu wiederholen, bewirkt sie die Idealisierung, die scheinbar die Anwesenheit voller idealer Gegenstände [...] liefert, aber eben diese Wiederholbarkeit bewirkt, dass die mit einer so wiederholten Einzigartigkeit erfüllte Anwesenheit in sich den Verweis auf etwas anderes enthält und die volle Anwesenheit, die sie nichtsdestoweniger ankündigt, *mit Rissen durchzieht*. Deswegen ist Iteration nicht einfach Wiederholung.“ (Hervorhebungen von mir)

ren, dass Identität nicht als Gleichheit mit sich selbst, sondern als Ausgesetztheit gegenüber einer Nicht-Identität gedacht werden muss und somit als heteronome Identität.

Auch wenn Derrida die Figur der Iterabilität für eine Neubestimmung von Identität, aber nicht explizit für diejenige des Subjekts einführt, ist es möglich zu zeigen, wie sich der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität nun schärfer fassen lässt. Die Konsequenz aus der Bewegung der Iterabilität lautet, dass Subjekte *nicht* eingesetzt werden, indem sie einer affizierenden Kraft ausgesetzt sind, die nach *einmaliger* Berührung wieder von ihnen ablässt. Der Prozess der Subjektwerdung läuft vielmehr immer wieder neu, aber niemals exakt gleich ab. Die temporale Dimension von Subjektwerdung, die sich besonders eindrücklich an der Interpretation der Différance als Spur ersichtlich machen ließ (vgl. Kap. 5.2.5), schließt die Notwendigkeit einer Wiederholung von Subjektwerdung ein. Aufgrund der Ausgesetztheit von Subjekten gegenüber der stets von Neuem ablaufenden Bewegung der (partiellen) Gründung schließt sich Identität nicht. Die Affizierung durch eine Nicht-Identität bedingt eine permanente Neubestimmung des Selbstverständnisses von Subjekten. Die Grenze zwischen dem „Innen“ des Subjekts und seinem konstitutiven Außen ist einer Neuaushandlung unterworfen, die an keinen Schlusspunkt gerät. Jede Wiederholung der Grenzziehung bewirkt eine Verschiebung des „Innen“ und zeigt die Unmöglichkeit der Letztbegründung von Identität an. Die Iteration ist in diesem Sinne die „Silhouette der Idealität“ (LI: 184), weil sie die Idealität nur in einem Schimmer, der nicht greifbar ist, erfahrbar macht. Der Schein, Subjekte verfügen über ein festes, geschlossenes und autonomes Innen ist nichts anderes als ein Effekt des immer wieder neu ablaufenden Konstitutionsprozesses. Dass sich Subjekte als dieselben zu identifizieren vermögen, verweist auf die *gründende* Kraft der Différance.

An dieser Stelle ist es wichtig, auf Derridas Verständnis vom Ereignis zu sprechen zu kommen. Bereits in meiner Auseinandersetzung mit Levinas hat sich ergeben, wie Heideggers Ereignisbegriff dekonstruiert werden kann (vgl. Kap. 4.2.3). Während bei Heidegger das Ereignis der Name für das Erscheinen von Sein und Zeit ist, benennt es bei Levinas den Einbruch des Subjekts in die ontologische Ordnung. Wo Heidegger das Subjekt nicht mehr in die Bewegung des Ereignisses einschreiben konnte, illustriert Levinas gerade über eine Analyse des Ereignisses, wie sich der Konstitutionsprozess von Subjektivität in seiner Asymmetrie auslegen lässt. Auch Derrida führt das Ereignis in dem Moment ein, wenn er auf das konstitutive Passivitätsmoment, die Ausgesetztheit von Subjektivität zu sprechen kommt. Im Kontrast zu Heidegger, für den das Ereignis das Sein in seiner *Einheit* in Erscheinung treten lässt, insistiert Derrida auf der *alteritären* Struktur des Ereignisses. Das Ereignis wird dekonstruiert, indem es als „unmögliche Möglichkeit“ (vgl. UME; 1971a: 349) gedacht wird, die stets vor ihrer vollständigen Realisierung zurückweicht. Die unmögliche *Möglichkeit* des Ereignisses beruht darin, Subjekte als

Subjekte einzusetzen und also zu subjektivieren; die *unmögliche* Möglichkeit bezieht sich auf die Reinheit und Autonomie von Subjektivität. Die Möglichkeit des Subjekts ist zugleich die Unmöglichkeit der Autonomie. Die Pointe ist somit, „dass Ereignisse ursprünglich subjektivierend, das heißt präziser: desubjektivierend und subjektrekonstituierend wirken“ (Khurana 2004: 252). Dieser subjektivierende Zug des Ereignisses und ihre doppelte, von der Dekonstruktion freigelegte Dimension entgehen Heidegger. Die Anbindung des Ereignisses an die Ontologie verstellt gerade die Möglichkeit, den alteritären Charakter des Ereignisses zu explizieren. Um aber vom Ereignis sprechen zu können, muss es „den in der Wiederholbarkeit implizierten Aspekt der Alterierung akzentuieren und nicht den der Identitätskondensation“ (Khurana 2004: 239). Auch wenn es Heidegger natürlich nicht darum geht, das mit sich identische Subjekt zu begründen, entwirft er ein einheitliches ontologisches Regime, das den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis versperrt. Erst die von Derrida aufgedeckte Bewegung der Iterabilität und damit diejenige der Einsetzung und Absetzung von Subjektivität akzentuieren die alteritäre und also heteronome Dimension von Subjektivität. Die Freilegung von Iterabilität und die Explikation des Ereignisses gehen deshalb Hand in Hand: Sie sind integrale Bestandteile einer dekonstruktiven Wendung der heideggerschen Subjektkritik.

5.3.3 Handlungsfähigkeit als Produkt einer Verhinderung

Im Anschluss an die Erörterungen zur Funktion der Iterabilität ist es nun auch möglich, Handlungsfähigkeit als Bezugsmoment von Subjektivität neu zu denken, und zwar, indem diese als positive Dimension des heteronomen Konstitutionsprozesses interpretiert wird. Ein längeres Zitat aus Judith Butlers Buch *Körper von Gewicht* soll veranschaulichen, wie im Ausgang des soeben beschriebenen Konstitutionsprozesses von Subjektivität eine Neubestimmung von Handlungsfähigkeit umrissen werden kann:

„Handlungsvermögen‘ wäre dann die Doppelbewegung des in einem und durch einen Signifikanten Konstituiertwerdens, wobei ‚konstituiert zu werden‘ bedeutet, ‚gezwungen zu sein‘, den Signifikanten selbst ‚zu zitieren oder zu wiederholen oder nachzuahmen‘. Ermöglicht von dem gleichen Signifikanten, der zu seiner Fortsetzung auf die Zukunft jener zitatförmigen Kette angewiesen ist, ist das Handlungsvermögen der Hiatus in der ständigen Wiederholbarkeit, der Zwang, eine Identität durch Wiederholung zu installieren, die gerade die Kontingenz, das nicht-determinierte Intervall erfordert, das die Identität hartnäckig zu verwerfen trachtet. Je hartnäckiger die Verwerfung ist, desto ausgeprägter ist die zeitliche Nicht-Identität dessen, was vom Signifikanten der Identität angekündigt wird. Und doch kann die Zukunft des Signifikanten der Identität nur durch eine Wiederholung gesichert werden, der es misslingt, getreu zu wiederholen, ein Rezitieren des Signifikanten, das eine Untreue gegen-

über der Identität begehen muss – eine Katachrese –, um dessen Zukunft zu sichern, eine Untreue, die die Wiederholbarkeit des Signifikanten für das arbeiten lässt, was bei jeder beliebigen Anrufung der Identität nicht mit sich selbst identisch bleibt, nämlich die laufend wiederholbaren oder zeitlichen Bedingungen ihrer eigenen Möglichkeit.“ (Butler 1997: 300f.)

Das von Butler in diesem Zitat auf den Punkt gebrachte Paradox der Subjektivierung liegt im konstitutiven Charakter des *Verrats*. In anderen Worten: Die Abweichung von der eigenen Identität ist notwendig, damit sich Identität überhaupt (partiell) bilden kann. Der Bezug von Identität auf den gründenden Akt der Konstitution ist an das Zitieren des Signifikanten gekoppelt. Hierbei handelt es sich jedoch gerade um *kein einmaliges* Zitieren: Der wesentlich heteronome Konstitutionsakt bedingt ja, dass kein autonomes Subjekt eingesetzt wird, das über Handlungsfähigkeit „verfügt“. Das würde eine Schließung der Sinngebung voraussetzen, die Derrida mit dem Verweis auf die notwendige Wiederholbarkeit und die im Moment der Wiederholung sich ereignende Abweichung zerschießt. Die „Stabilität“ der Identität ist auf die Beschränkung durch das konstitutive Außen – die Nicht-Identität – angewiesen. Weil die immer wieder neu ablaufende Affizierung des Außen jedoch niemals identisch mit der vorherigen ist, verfehlt sich die Identität im Moment ihrer Setzung stets selbst. Aus diesem Grund begeht das Subjekt beständig Verrat an seiner Identität: Im Vollzug seiner Identifizierung wird es immer wieder von der Nicht-Identität berührt und seine Identität dadurch stets anders bestimmt.

Handlungsvermögen konstituiert sich nun im Zwischenraum³⁷ der Beschränkung und Entschränkung von Identität. Dieses „Zwischen“ ist kein Punkt, kein Kern, welcher der Kraft der *Différance* entgeht. Das Zwischen ist vielmehr dasjenige, was durch die *Différance* konstituiert, aber *nicht determiniert* wird. Weil Identität auf eine permanente Wiederholung des Prozesses seines Werdens angewiesen ist, kann sich ein Subjekt niemals im „Modus“ der Handlungsfähigkeit befinden.³⁸ In dem Moment, in welchem das Nicht-Identische, d.h. der heteronome Konstitutionsprozess, vom Subjekt ablässt, stellt sich Identität und somit die Fähigkeit zum Handeln ein; im Moment der Berührung wird die Geschlossenheit der Identität und die Befähigung des Subjekts zu handeln durchkreuzt. Beide Momente laufen nicht hintereinander ab: Sie sind nichts anderes als zwei Seiten ein und derselben Bewegung, die sich nicht auseinanderdividieren lässt. Subjekte verfügen somit niemals

37 Butler schreibt: „Der Zwischenraum zwischen Redundanz und Wiederholung ist der Raum der Handlungsmacht.“ (Butler 2006: 201)

38 Vgl. hierzu Butlers folgende Formulierung: „Das bedeutet, dass dasjenige, was Handlungsvermögen genannt wird, niemals als eine kontrollierende oder originäre Urheber-schaft, die über jener signifizierenden Kette steht, verstanden werden kann, und es kann nicht die Macht sein, die, ist sie einmal in jener Kette installiert und durch jene Kette konstituiert, einen sicheren Kurs für ihre Zukunft festsetzt.“ (Butler 1997: 300)

über Handlungsfähigkeit, d.h. sie „haben“ sie nicht. Die Dichotomie zwischen einer unmittelbaren Verfügung über Handlungsfähigkeit und ihrer Abwesenheit in Folge einer Determination durch das Außen wird von der Dekonstruktion überschritten: Handlungsfähigkeit *ist* nichts anderes als der immer wieder ausgesetzte Bezug der Identität durch eine Nicht-Identität. Es gibt Handlungsfähigkeit nur, weil das Vermögen zu handeln in seiner Präsenz auch stets wieder abgesetzt wird. Dieses „weil“ verweist nicht auf eine Kausalrelation, sondern auf die *ab-gründige* Kraft der Différance. Formuliert man das negativ, wird die Verfügung des Subjekts über seine eigenen Entscheidungen unmöglich. Im Zuge der Affizierung von außen ist die Autonomie des Subjekts immer schon ausgesetzt. Das Subjekt ist nicht befähigt, sich selbst ein Gesetz für sein Handeln zu geben. Positiv ausgedrückt gewinnt das Subjekt durch den Bezug auf das Nicht-Identische erst die Möglichkeit zu handeln. Das Subjekt ist also nicht deshalb frei, weil es keiner Abhängigkeit unterliegt und sich selbst eine Maxime des Handelns zu geben vermag, sondern *weil* es in einer konstitutiven Abhängigkeit steht, die es jedoch *nicht beherrscht*. Das Subjekt ist frei, weil es heteronomes und nicht, weil es autonomes Subjekt ist.

Die quasi-normative Pointe dieses Verständnisses heteronomer Subjektivität lautet, dass Subjekte einen Halt, d.h. eine Rahmung benötigen, um Identität ausbilden zu können. Darin beruht der affirmative, hermeneutische Impuls eines heteronomen Subjektverständnisses. Es muss bedacht werden, dass sich Identität immer auch verfestigen und begrenzen muss, damit Subjekte handlungsfähig sein können. Die Grenzen des Subjekts müssen jedoch in ihrer Vorläufigkeit und Veränderbarkeit respektiert werden. Hierin liegt die Kehrseite, der kritische und dekonstruktive Impuls eines heteronomen Subjektverständnisses. Weil die Begrenzungen, denen Subjekte unterworfen sind, immer kontingent sind, ist die Kritik immer dann gefordert, wenn die ab-gründige, an-archische Abhängigkeit, der Subjekte erst ihre Befähigungen verdanken, in Abhängigkeiten umschlagen, die sie beherrschen. An dieser Stelle muss Dekonstruktion als Subjektkritik ansetzen. Das ist freilich nicht mehr das unmittelbare Unternehmen Derridas, der selten die Ebene des Textes zugunsten derjenigen der Praxis verlassen hat. Derridas frühe Arbeiten legen aber auch die Ansatzpunkte einer solchen Kritik frei. Ich werde daher im folgenden Abschnitt ausführen, wie die Dekonstruktion als Subjektkritik interpretiert werden kann.

5.4 DEKONSTRUKTION ALS SUBJEKTKRITIK

Die Kritik, die ein Denken der Dekonstruktion zu leisten vermag, sollte nicht als Methode im gewöhnlichen Sinne verstanden werden, sondern eher als Operation.³⁹ Aufgrund der Fokussierung auf singuläre Gegenstandsbereiche verweigert sich die Dekonstruktion einer theoretischen Systematisierung (vgl. Waldenfels 2002: 337). Das verhindert jedoch nicht, die Arbeit der Dekonstruktion in ihren Grundzügen artikulieren zu können.⁴⁰ Obwohl eine Definition des Wortes „Dekonstruktion“ eine Paradoxie darstellt, weil die Dekonstruktion ihren Gehalt stets an einem konkreten Phänomen und niemals „an sich“ zu demonstrieren vermag, hat selbst Derrida in einem seiner späteren Texte zumindest einige allgemeine Bewegungen der Dekonstruktion aufgezählt.⁴¹

39 In einem Interview aus dem Jahre 1986 erklärt Derrida, warum die Dekonstruktion nicht als Methode zu verstehen ist: „Was ich Dekonstruktion nenne, kann natürlich Regeln, Verfahren, Techniken hervorbringen, aber im Grunde genommen ist sie keine Methode und auch keine wissenschaftliche Kritik, weil eine Methode eine Technik des Befragens oder der Lektüre ist, die ohne Rücksicht auf die idiomatischen Züge in anderen Zusammenhängen wiederholbar sein soll. [...] Wenn die Dekonstruktion die Geschichte der Metaphysik und die des Methodenbegriffs untersucht, kann sie sich nicht einfach selbst als Methode darstellen.“ (Rötzer 1986: 70) Die auf den ersten Blick pedantisch wirkende Unterscheidung zwischen einer Operation und einer Methode, auf der ich insistiere, wird von Gasché wie folgt verteidigt: „Although deconstruction is an eminently philosophical operation, an operation of extreme sensibility toward the immanence or inherence of the ways of thought to that which is thought – the subject matter – it is not *strictu sensu* methodical, since it does take place from a certain point outside such an identity. Therefore, deconstruction is also the deconstruction of the concept of method (both scientific and philosophical) and has to be determined accordingly.“ (Gasché 1986: 123)

40 Rorty (2000a), der behauptet, der Dekonstruktion Derridas gehe es um einen privaten, im Gegensatz zu einem öffentlichen Autonomiebegriff, muss an dieser Stelle entschieden widersprochen werden. Dieses Autonomieverständnis setzt eine strikte Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit voraus, die von der Dekonstruktion gerade infrage gestellt wird.

41 Vgl. zur Problematik der Definition 1985: 6f.: „Deconstruction is also difficult to define because it is neither a system nor a unified discourse. It’s as you say a multiplicity of gestures, of movements, of operations. And what’s more, multiplicity is essential for each of these gestures, that is, simultaneously carrying out several gestures which can seem either contradictory or in tension with one another.“ Auf eine etwas humorvolle Weise verneint Rorty die Notwendigkeit einer Definition der Dekonstruktion: „Es besteht keine Notwen-

In diesem Unterkapitel soll in einem ersten Schritt das Denken der Dekonstruktion in Hinblick auf eine Subjektkritik interpretiert werden. Die Dekonstruktion lässt sich dabei als ein *Gegendiskurs* begreifen, der die Hegemonie des subjektphilosophischen Diskurses herausfordert. In einem zweiten Schritt werden die Gemeinsamkeiten und Differenzen mit der Destruktion Heideggers herausgearbeitet. Dabei wird sich ergeben, dass die Grenzen der derridaschen Dekonstruktion zum einen in dem Insistieren auf einer Unentscheidbarkeit zwischen der ontologischen Analyse Heideggers und der Ethik Levinas' liegen. Zum anderen gilt es die Vorsicht Derridas in Hinblick auf eine Problematisierung *konkreter* Subjektivierungsverhältnisse als ambivalentes Unternehmen der Dekonstruktion zu entlarven. Die Pointe wird letztlich sein, dass der Abbau von Identifizierungsformen und das Ausweisen der nicht-identischen Alterität, die das herausragende Verdienst Derridas sind, eine ethische und praktisch-politische Perspektivierung einfordern, die von Derrida selbst nicht mehr geleistet wird.

5.4.1 Bewegungen der Dekonstruktion

Das Denken der Dekonstruktion ist eine Form des Widerstands. In den vorherigen Abschnitten hat sich bereits gezeigt, wie die verschiedenen Dimensionen der *Différance* mit dem Vokabular der Metaphysik spielen, indem deren Begriffe in einen neuen Kontext eingeschrieben werden (vgl. Kap. 5.2.1-5.2.5). Durch eine Wiederholung der Bewegungen der Metaphysik vollzieht die Dekonstruktion „eine unablässige Bewegung der Rekontextualisierung“ (LI: 211). Sie untersucht die Begründungsfiguren und Begriffe der Metaphysik „von innen her“, indem sie sich diese aneignet, mit ihnen spielt und im Zuge einer Reartikulation ihres Sinns in einem anderen Verweisungszusammenhang ihr Anderes erscheinen lässt.⁴² Die Dekonstruktion ist kritisch, weil sie den hegemonialen Diskurs der Metaphysik und damit die Fundierung des Subjekts als sich selbst transparenten Akteur torpediert. Ihr widerständiger und historischer Charakter lässt sie dabei in die Nähe der Genealogie⁴³ rücken. In einem Interview aus dem Jahre 1967 spricht Derrida davon, die Dekonstruktion der Metaphysik leiste eine „strukturierte Genealogie ihrer Begriffe“

digkeit, das Wesen und das Verfahren der Dekonstruktion präziser zu formulieren als mit den Worten ‚Du weißt schon, ich meine das, was Derrida treibt‘.“ (Rorty 2000b: 487)

42 Vgl. hierzu G: 45: „Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, sich ihrer strukturell zu bedienen, das heißt, ohne Atome und Elemente von ihr absondern zu können. Die Dekonstruktion wird immer auf bestimmte Weise durch ihre eigene Arbeit vorangetrieben.“

43 Als „genealogisch“ bezeichnet Foucault sein Denken ab 1970 (vgl. Kap. 6.2.1).

(1967b: 27). Der Einsatz der Dekonstruktion richtet sich gegen vermeintlich unhintergehbare Formen der Subjektwerdung und verschreibt sich der Suche nach den Bedingungen der Genese; dieser Einsatz und diese Suche eröffnen zugleich die Möglichkeiten eines *anderen* Diskurses:

„Dieser andere Diskurs berücksichtigt zweifellos die Bedingungen dieser klassischen und binären Logik, aber er unterliegt ihr nicht mehr einfach. Wenn die Verfechter der binären Opposition denken, dass die ‚ideale Reinheit‘, auf die sie sich berufen müssen, sich als ‚illusorisch‘ erweist, wie Sie sagen, so müssen sie diesem Umstand auch Rechnung tragen. Man muss die Begriffe transformieren, eine andere ‚Logik‘, eine andere ‚Allgemeintheorie‘, ja sogar einen Diskurs konstruieren, der, mächtiger als diese Logik, sich mit ihr auseinandersetzt und ihre Möglichkeit wiedereinschreibt. Das ist es, was ich zu tun versuche.“ (LI: 181)

Wenn Derrida davon spricht, dass er die Gesetze der Logik berücksichtigt, so möchte er zunächst die Diffamierung zurückweisen, das Denken der Dekonstruktion widerspräche den Grundsätzen der Logik und sei deshalb unlogisch und unsinnig. In Abschnitt 5.2.4 hat sich gezeigt, dass der *Différance* eine Sinn produzierende Dimension zukommt und sie daher gerade nicht der Unsinn, sondern die Bedingung der Möglichkeit von Sinn *und* Unsinn ist. Sie ist das ab-gründige Entzugsmoment, das binäre Oppositionen erst einsetzt. So wird das Subjekt aus seiner Rolle innerhalb des dichotomen Paares „Subjekt/Objekt“ gelöst, indem der Prozess seines Werdens in einen Gegendiskurs eingeschrieben wird.⁴⁴ Dieser Gegendiskurs schöpft seine Kraft nicht bloß aus der Einnahme einer opponierenden Haltung, sondern wiederholt vielmehr die Geste der Dichotomisierung, indem er die Ausgesetztheit sowohl des Subjekts als auch des Objekts in Bezug auf die konstituierende Kraft der *Différance* aufdeckt. Das Subjekt kann sich nur deshalb ein Objekt entgegensetzen, weil es immer schon einer Struktur entstammt, die dieser Teilung vorausgeht und den Zwischenraum zwischen Subjekt und Objekt in Erscheinung treten lässt.

Diese zugegeben recht abstrakt anmutende Form der Kritik überschreitet die Dichotomie zwischen interner und externer Kritik. Ihr ist der Weg versperrt, Begriffe *per se* als metaphysisch zu identifizieren und zu verwerfen.⁴⁵ Derrida ist äußerst

44 Derrida verbleibt auch hier freilich auf der begrifflich-theoretischen Ebene. Das Schreiben von „Gegengeschichten“, das die Hegemonie historischer Narrative aufbricht, ist eine wesentliche Arbeit Foucaults.

45 Das bedeutet aber nicht, dass sich Derrida selbst nicht auch von diesem Versuch verführen ließ. So hat er den Begriff der Gesellschaft als angeblich totalitär verworfen. Dass man Gesellschaft im Zuge der Dekonstruktion aber auch neu ausrichten kann, hat jüngst Marchart (2013) gezeigt. Auch die Systemtheorie Niklas Luhmanns (2015b), welche Gesellschaft als Vollzug von Kommunikation begreift, kann als Versuch einer nicht-

vorsichtig, wenn es um die Lokalisierung eines „Bruchs“ geht, der einen radikal oppositionellen Diskurs initiiert.⁴⁶ Die Dekonstruktion tauscht nicht einfach den einen gegen den anderen Begriff aus, sondern versucht die Klassifikation der Begriffsbildung zu erschüttern, indem sie diese transformiert: „Es gibt keinen metaphysischen Begriff an sich. Es gibt eine – metaphysische oder nichtmetaphysische – Arbeit an Begriffssystemen. Die Dekonstruktion besteht nicht darin, von einem Begriff zu einem anderen überzugehen, sondern darin, eine begriffliche Ordnung ebenso wie die nicht-begriffliche Ordnung, an der sie sich artikuliert, umzukehren und zu verschieben.“ (1971: 350) Die Verschiebung der begrifflichen Ordnung – so hat es sich erwiesen – vollzieht sich über ein Verfahren, das sich den Bedingungen des Auftauchens von Begriffen widmet und die Ausgesetztheit der Begriffe, d.h. ihre konstitutive Nicht-Identität, zur Sprache bringt. Die Dekonstruktion plausibilisiert, dass Begriffe notwendigerweise wiederholbar und in einen anderen Kontext übertragbar sein müssen und im Ereignen dieser Übertragung und Wiederholung immer auch als ihr Anderes erscheinen.⁴⁷

Derridas Vorsicht gegenüber Brüchen und begrifflichen Verwerfungen zeigt sich auch in Bezug auf eine vorschnelle Propagierung von Andersheit: „Bei dem Versuch diesen *anderen* Begriff hervorzubringen, würde man schnell gewahr, dass man ihn nur mithilfe anderer metaphysischer oder onto-theologischer Prädikate konstruiert.“ (1968d: 87) Das Andere liegt an der Grenze der Metaphysik, es ist ihr konstitutives Außen, nicht ihr ontologisches Außen. Zu derselben Einsicht ist ja schon Levinas gekommen, wenn er argumentiert, dass der Andere das Subjekt von der Grenze der Welt aus anspricht. Derrida erweitert diese Einsicht, indem er sie auf die allgemeinen Möglichkeiten von Erfahrung bezieht, die einem Subjekt offenstehen. Die Erfahrung von Andersheit kann sich nur einstellen, wenn sie ihren *Ausgang* von den gegenwärtig realisierten Möglichkeiten nimmt – und diese Möglichkeiten entstammen ja dem phonozentristischen und logozentristischen Kontext der abendländischen Metaphysik selbst. Das Denken der Dekonstruktion ruft daher

totalitären, im Fahrwasser der Dekonstruktion ausgearbeiteten Gesellschaftstheorie interpretiert werden.

46 Vgl. 1968c: 47: „Ich glaube nicht an den entscheidenden Bruch, an die Einmaligkeit eines ‚epistemologischen Einschnitts‘, von dem heutzutage oft die Rede ist. Die Einschnitte geraten fatalerweise immer wieder in ein altes Gewebe, das man endlos weiter zerstören muss. Diese Endlosigkeit ist weder zufällig noch kontingent; sie ist wesentlich, systematisch und theoretisch.“

47 Die Wiederholung des metaphysischen Vokabulars und das Spielen mit bzw. die Neubestimmung dieses Vokabulars bezeichnet Kofman (2012: 32-34) als die „beiden Gesten“ der Dekonstruktion.

nicht vorschnell ein „nachmetaphysisches“⁴⁸ oder „nicht metaphysisches“⁴⁹ Zeitalter aus, das mit den Begründungsfiguren der Metaphysik und der fundierenden Funktion des Subjekts – scheinbar – Schluss macht. Der Dekonstruktion geht es in einer *doppelten* Bewegung vielmehr darum, die Problematik von begrifflichen Klassifikationen offen zu legen *und* zugleich diejenigen Möglichkeiten ersichtlich zu machen, an denen sich die Überschreitung der Metaphysik in der Sprache eröffnet. Sie entwickelt Strategien, mittels derer die Kräfte der Metaphysik gegen sie selbst gerichtet werden und das Andere als *Anderes der Metaphysik* und nicht als ihr Jenseitiges aufblitzt.⁵⁰

Dekonstruktion als Kritik schöpft ihre Kraft aus dieser Ambivalenz. Ihre Radikalität gewinnt sie auch aufgrund einer Vorsicht gegenüber der Entsorgung von Begriffen. Die Unmöglichkeit eines Bruchs und Neubeginns – so schreibt Derrida – „lässt aber keineswegs die bedingte Notwendigkeit und Wichtigkeit bestimmter Einschnitte, des Auftauchens oder der Festlegung neuer Strukturen verschwinden“ (1968c: 47). Das Aufzeigen von partiellen Brüchen bleibt ein zentrales Anliegen der Dekonstruktion und es bleibt auch in seiner Dringlichkeit davon unangetastet, dass sich Derrida vom Phantasma des absoluten Bruchs abwendet. In diesem Sinne geht die Dekonstruktion nicht bloß deskriptiv vor, indem sie Prozesse des Werdens beschreibt; im Moment des Aufspürens der Prozesse und der Wiederholung ihrer Bewegung lässt sie das von ihnen Ausgeschlossene an die Oberfläche treten. Die Dekonstruktion spürt Hierarchien und Ausschlüsse in der scheinbaren Neutralität begrifflicher Dichotomien und konzeptueller Ordnungen auf. Auch der traditionelle Begriff des Subjekts ist ein Element innerhalb einer solchen Hierarchie:

„Eine Opposition metaphysischer Begriffe (zum Beispiel, Sprechakt/Schrift, Anwesenheit/Abwesenheit und so weiter) ist nie die Gegenüberstellung zweier Termini, sondern eine Hierarchie und die Ordnung einer Subordination. Die Dekonstruktion kann sich nicht auf eine Neutralisierung beschränken oder unmittelbar dazu übergehen: sie muss durch eine doppelte

48 Das ist der Slogan, den Habermas (1992; 2012) bekanntlich für seine Philosophie gewählt hat.

49 So spricht John Rawls (2003: 75, 178) bei seiner Idee des Politischen Liberalismus von einer Konzeption, die „politisch und nicht metaphysisch“ ist.

50 Vgl. dazu 1963: 36: „Unser Diskurs gehört dem System der metaphysischen Oppositionen in irreduzibler Weise an. Man kann den Bruch mit dieser Zugehörigkeit nur mit Hilfe einer gewissen Organisation, einer gewissen *strategischen* Einrichtung ankündigen, die im Inneren des Feldes und der ihm eigenen Mächte eine *Kraft der Verortung* hervorbringt, indem man ihre eigenen Strategeme gegen sie selbst wendet; diese Kraft verteilt sich dann in allen Richtungen über das ganze System, spaltet und *entgrenzt* es vollständig.“

Gebärde, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schrift eine *Umkehrung* der klassischen Opposition *und* eine allgemeine *Verschiebung* des Systems bewirken.“ (1971: 350)

Der quasi-normative Gehalt der Dekonstruktion zeigt sich auch darin, dass durch die Freilegung hierarchischer begrifflicher Dichotomien immer auch ihre Rechtfertigung angezweifelt wird. Die Fundamente der Metaphysik und Subjektphilosophie werden als porös entlarvt. Das Begründungsmoment autonomer Subjektivität ist nicht stabil, weil es von einer ab-gründigen Alterität durchzogen ist, welche die Metaphysik auszuschließen und zu verleugnen versucht. Indem Derrida mithilfe der Struktur der *Différance* expliziert, inwiefern innerhalb von Dichotomien ein Glied immer der Aufschub des anderen Glieds in der Kette ist – inwiefern etwa die Kultur die aufgeschobene Natur, die Sprache die aufgeschobene Schrift und das Subjekt das aufgeschobene Objekt ist⁵¹ – wird der Raum für eine Neubestimmung dieser Begrifflichkeiten bereitgestellt. Die Dekonstruktion ist Subjektkritik, weil sie das Subjekt der Dichotomie Subjekt/Objekt entreißt und all diejenigen Formationen problematisiert, innerhalb derer Subjektivität durch einen Gegenbegriff, durch einen Gegenspieler, fixiert wird. In diesem Sinne vermag Derrida „Subjektivität“ als *strategischem* Begriff einen neuen Ort zuzuweisen, der nicht auf die metaphysische Logik des Identifizierens verweist. Der Kritik kommt somit immer schon ein affirmatives Moment zu: Sie kann veranschaulichen, dass die hegemoniale Auslegung von Subjektivität nicht die einzig mögliche ist, sondern dass sich innerhalb des vermeintlich unüberschreitbaren Horizonts des abendländischen Denkens Spuren einer Öffnung auf ein anderes, heteronomes Subjektverständnis aufsammeln lassen.

Der Verzicht auf eine „Zerstörung“ der Tradition ist also keine Schwäche der Dekonstruktion, sondern lässt vielmehr die Notwendigkeit einer permanenten Arbeit verlauten: „Das *De* der *Dekonstruktion* bezeichnet nicht die Zerstörung dessen, was konstruiert wird, sondern die Ankündigung dessen, was jenseits des konstruktivistischen oder destruktivistischen Schemas zu denken bleibt.“ (LI: 227) Das lässt sich auch so verstehen, dass die Dekonstruktion als Form der Kritik stets zwischen einem destruktiven und einem konstruktiven Akt chargiert. Die Destruktion in der *Dekonstruktion* ist eine radikale Kritik an denjenigen Theorien, die das Subjekt als autonom und geschlossen (voraus)setzen und seine Ausgesetztheit zugunsten einer selbstgesetzten Identität übergehen. Die Konstruktion in der *Dekonstruktion* misst hingegen das Feld aus, auf dem eine Neubestimmung des handlungsfähigen Subjekts als ausgesetztes, offenes und heteronomes möglich ist. Eröffnet wird so ein Denken des Subjekts, das seine Bestimmung aus einer unaufhörlichen Erschütterung gewinnt.

51 Butler (1991) hat die Dekonstruktion dieser Dichotomien bekanntlich um das Begriffspaar *sex/gender* erweitert.

5.4.2 Dekonstruktion und Destruktion

Die Arbeit der Dekonstruktion macht auch vor der Destruktion Heideggers nicht Halt.⁵² Die Philosophie darf für Derrida zwar nicht hinter die Einsichten Heideggers zurückfallen; jedoch gilt es auch dessen ontologische Analysen zu problematisieren. Die Seinsfrage und der fundamentalontologische Ansatz in *Sein und Zeit* lassen sich – um es ein wenig provokant zu formulieren – als Vorarbeiten betrachten, auf denen die Dekonstruktion aufbaut: „Die Auflösung des Seins, welches die Kategorien des Seienden ‚transzendiert‘, und die Eröffnung der Fundamentalontologie sind zwar notwendige, jedoch vorläufige Momente.“ (G: 42) *Vorläufig* sind diese Operationen deshalb, weil sie sich selbst noch nicht hinreichend von der metaphysischen Bewegung der Tradition gelöst haben. In meiner Erörterung Heideggers und besonders innerhalb der Kritik Levinas' hat sich ja erwiesen, dass Heidegger noch nicht den Schritt von der Einheitlichkeit (Symmetrie) zur Alterität (Asymmetrie) gegangen ist. Zugleich sind Heideggers Arbeiten *notwendig*, da sie der Dekonstruktion ein Material bereitstellen, an dem sie sich abarbeiten kann. Dieser Zwiespalt soll nun deutlicher werden.

Derrida radikalisiert Heideggers Einsicht in die enge Verbindung zwischen Sprache und Metaphysik, wenn er sie in den Rahmen von Semantik und Linguistik überführt. Die Dekonstruktion transformiert die von Heidegger aufgeworfenen ontologischen Fragestellungen in einen linguistischen bzw. grammatologischen Kontext (vgl. Rapaport: 1989: 62). In diesem Punkt geht die Dekonstruktion Derridas über die Destruktion Heideggers hinaus. Während Heidegger noch zu sehr darum bemüht ist, die Frage nach einer ursprünglichen menschlichen Erfahrung aufzuwerfen, demonstriert Derrida, dass ein solches Fragen dem Horizont der Metaphysik noch treu bleibt, weil es sich auf die Suche nach einem verloren gegangenen Ursprung macht. Derrida setzt seine Kritik dort an, wo Heidegger eine „ursprüngliche Erfahrung“ des Seins bei den Vorsokratikern gefunden zu haben meint (vgl. Rapaport 1989: 55). Die seinsgeschichtliche Perspektivierung und die damit verbundene Destruktion gehen in ihrer Kritik an Metaphysik und Subjektpl Philosophie nicht weit genug, denn innerhalb ihrer Verfahren wird die ontisch-ontologische Differenz

52 Das hat sich bereits in Abschnitt 5.2.4 angedeutet, als ich davon gesprochen habe, dass die Différance die ontisch-ontologische Differenz noch einmal untergräbt. Die Dekonstruktion der Destruktion Heideggers versteht Janicaud vor diesem Hintergrund wie folgt: „The Heideggerian *Abbau* of metaphysics is both sent back to Heidegger, as a letter would be, and reversed, turned against his thought (or rather untought). Heidegger's thought is in turn deconstructed, not to be destroyed or set aside, but in order to remain open to questioning and perhaps to an infinite task of deconstruction.“ (Janicaud 2008: 28)

noch als einheitliche Formation betrachtet.⁵³ Die Dekonstruktion unterzieht jedoch auch dieses Unterfangen einer Zersetzung: „Das Vorrecht des Seins kann der Dekonstruktion des Wortes nicht widerstehen.“ (SP: 100f.) Nancy betont, dass Derrida das Da des Daseins verschiebt, indem er es durch die Aussetzung auf sein Anderes dem Sein entreißt: „Derrida schneidet sein *da* ab, er skotomisiert es, um es durch so etwas wie eine Delokalisierung und eine Alteration zu ersetzen.“ (Nancy 2014b: 67) Während es Heidegger um den *Sinn* des Seins geht, kommt der ab-gründigen Struktur der Alterität selbst kein Sinn zu. Sie ist das differentielle Kräfteverhältnis, innerhalb dessen sich der Gegensatz von Sinn und Nicht-Sinn noch nicht ausgebildet hat; sie reicht vielmehr jeder formierenden Bewegung – und auch der ontisch-ontologischen Differenz – erst ihren Sinn und schreitet ihr damit voraus.⁵⁴

Ein Motiv für Heideggers Insistieren auf dem Primat des Sinns erblickt Derrida darin, dass sich Heidegger hin und wieder zu leicht von einer Alternative verleiten lässt: Der onto-theologischen Logik der Metaphysik wird das Denken des Ereignisses entgegengesetzt, das mit ihr brechen soll. Der Zugehörigkeit der Tradition in die Metaphysik wird mit einer vermeintlichen „Nicht-Zugehörigkeit“ ontologischer Erfahrungen geantwortet:

„Auch im Denken Heideggers fehlt dieser Logozentrismus nicht ganz: er hält es vielleicht noch in der Epoche der Onto-Theologie, jener Philosophie der Präsenz: eben *der* Philosophie, gefangen. Das könnte bedeuten, dass man aus einer Epoche, deren Abschluss (*clôture*) umrisshaft sich bereits abzeichnen lässt, doch nicht herauszutreten vermag. Die Bewegungen der Zugehörigkeit oder der Nicht-Zugehörigkeit zu einer solchen Epoche sind zu subtil, die damit verbundenen Illusionen zu verführerisch, als dass sich hier eine Entscheidung treffen ließe.“ (G: 26f.)

Heidegger ist nach Derrida vorschnell, wenn es um eine Kritik der Metaphysik geht, weil er ihr Vokabular und ihren Horizont noch nicht hinreichend durchschritten hat. Es reicht nicht aus, die Alltagssprache als metaphysisch zu entlarven und der Philosophie eine „ursprünglichere“ Sprache als Alternative anzubieten. Die Skepsis gegenüber einem Denken, das einen radikalen Einschnitt in der Tradition der Philosophie zu markieren versucht, ist bei Derrida ausgeprägter als es bei Hei-

53 Vgl. G: 40: „Sofern die Frage nach dem Sein untrennbar mit dem Vorverständnis des Wortes *Sein* sich verbindet, ohne sich jedoch damit zu begnügen, kann eine an der Dekonstruktion der konstituierten Einheit dieses Wortes arbeitende Linguistik *de facto* oder *de jure* nicht länger erwarten, dass über die Frage nach dem Sein ihr Bereich und die Ordnung ihrer Abhängigkeit definiert werden könnte.“

54 Vgl. 1968a: „Da das Sein immer nur ‚Sinn‘ gehabt hat, immer nur als im Seienden Verborgenes gedacht oder gesagt wurde, (ist) die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise ‚älter‘ als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins.“

degger – und auch bei Levinas und Foucault – der Fall ist. Aus diesem Grund lassen die Arbeiten Derridas stärkere Anklänge an die vorsichtigeren, nicht zerstörenden, sondern *abbauenden* Aspekte der heideggerschen Destruktion vernehmen. Sie machen ersichtlich, dass philosophische Begriffe nicht verworfen werden dürfen, bevor ihr Sinngehalt und die Möglichkeiten ihrer Neubestimmung bis zum Äußersten ausgeschöpft sind. Derrida erinnert immer wieder daran, wenn er die Operation der Dekonstruktion am konkreten Untersuchungsgegenstand vollzieht, dass Entzugsmomente auch Bezugsmomente sind: Sie produzieren materielle Effekte in der Wirklichkeit und sedimentieren sich damit. Das lässt sich auch am Subjekt aufweisen: Die alteritäre Struktur der Subjektwerdung lagert sich immer auch in der Existenzweise von Subjekten ab – sie produziert Formationen, ohne die Subjekte weder Identität noch Selbstverständnis ausbilden können. Ein heteronomes Subjektverständnis muss diesen Faktor berücksichtigen, weil es ansonsten die Rollen von Identität und Selbstverständnis in Hinblick auf die Ausgesetztheit von Subjekten nicht mehr zu thematisieren vermag. Der Begriff des Subjekts bleibt im letzten Falle als eine Leerstelle zurück, die philosophisch nicht mehr verhandelbar ist. Ein wesentliches Verdienst Derridas ist es hingegen unablässig darauf zu verweisen, dass Alterierung immer auch Identifizierung impliziert *und* diese Identifizierung zugleich von einer konstitutiven Nicht-Identität durchlöchert wird.

5.4.3 Die Grenzen der derridaschen Dekonstruktion

Natürlich ist es leicht möglich, dass Derridas Kritik an der Voreiligkeit der heideggerschen Destruktion auch auf ihn selbst zurückfällt. Wie lässt sich das Unternehmen der Dekonstruktion rechtfertigen, wenn es seine Stoßkraft gerade den Arbeiten Heideggers verdankt und wenn diese Arbeiten an wichtigen Stellen an die metaphysische Logik der Subjektphilosophie gebunden sind, der die Kritik doch gilt? Ist der Versuch, Subjektivität als Effekt der *Différance* zu denken, nicht wieder eine metaphysische Bewegung, die Autonomie und Identität auf eine andere, verschleierte Weise wieder einsetzt? Derrida weiß um die Legitimität dieses Einwands. Der Name der *Différance* bleibt wie jedes andere Wort verdächtig. Sein Potenzial in Hinblick auf eine Überschreitung der Metaphysik muss sich erst noch erweisen:

„Für das, was nun ‚beginnt‘, ‚jenseits‘ des absoluten Wissens, sind *unerhörte* Gedanken gefordert, die durch das Gedächtnis der alten Zeiten hindurch zu suchen sind. Solange die *différance* ein Begriff bleibt, bei dem man sich fragt, ob er von der Gegenwärtigkeit her gedacht werden muss oder ihr voraus, bleibt sie eines dieser alten Zeichen; und es sagt uns, dass die Gegenwärtigkeit in der Schließung des Wissens endlos weiterhin zu befragen sein wird.“ (SP: 138)

Ob das Wort „Différance“ eine glückliche Wahl ist, um die ab-gründige, subjektivierende Kraft von Alterität zur Sprache zu bringen, zeigt sich erst in der Zukunft: Die Dekonstruktion muss sich daran messen lassen, ob es ihr gelungen ist, die hegemonialen Formen des philosophischen Denkens nachhaltig zu erschüttern. Es gibt keinen (Zeit-)Punkt, zu dem die Metaphysik vollständig dekonstruiert wäre; die Dekonstruktion muss ihre Arbeit vielmehr unendlich fortsetzen. Die Antwort auf die Frage, ob sie dafür die richtigen Werkzeuge liefert, bleibt sie stets ein Stück weit schuldig. Ihre Realisierung ist ein Versprechen, das beständig aufgeschoben wird. Die Konklusion aus diesem Aufschub darf aber nicht der Verzicht sein: Auch wenn nicht klar ist, ob die dekonstruktiven Bewegungen und Wörter, die Derrida entwickelt, die metaphysische Logik des autonomen Subjekts wirklich überschreiten, gilt es diejenigen Theorien, Diskurse und sozialen Kontexte zu kritisieren, welche die Ausgesetztheit von Subjekten nicht anerkennen. Gerade weil sie keine Angaben darüber formuliert, worin ihr genauer Gehalt beruht und wie ihr Verfahren exakt anzuwenden ist, kann die Dekonstruktion als radikale Kritik wirksam sein. Die Kritik muss immer dann zum Einsatz kommen, wenn vergessen wird, dass Subjekte von einer Andersheit abhängig sind, die ihre Identität durchzieht *und* sie muss zugleich vorstellig werden, wenn sich Ausgesetztheit in eine *dominierende* Abhängigkeit verwandelt, die Subjekten ihre Handlungsfähigkeit raubt.

Die Vorsicht, die Derrida mit der Operation der Dekonstruktion verbindet, kommt in folgendem Zitat noch besser zum Tragen:

„Ich würde sagen, dass sie [die Dekonstruktion] nichts verliert, wenn sie zugibt, unmöglich zu sein, und diejenigen, die sich darüber allzu schnell freuen, verlieren nichts, wenn sie sich noch etwas gedulden. Die *Möglichkeit* sowie die Tatsache, zu einem verfügbaren Ensemble geregelter Verfahren, methodischer Praktiken oder zugänglicher Wege zu werden, wäre für eine Aufgabe der Dekonstruktion viel eher eine Gefahr. Das Interesse der Dekonstruktion, ihrer Kraft und ihres Begehrens – wenn sie denn dergleichen hat – besteht in einer bestimmten Erfahrung des Unmöglichen, das heißt [...] *des Anderen*.“ (P: 32)

Die Unmöglichkeit der Dekonstruktion *als Methode* verweist darauf, dass sich das Alteritäre und Heteronome immer schon in die Dekonstruktion eingeschlichen hat und ihre Systematisierung verhindert. Dass die Dekonstruktion unmöglich ist, meint, dass sie keine Methode darstellt, die sich als Schablone über Untersuchungsgegenstände legen lässt, um diese in ihrer Allgemeinheit zu bestimmen. Diese Unmöglichkeit ist ein Teil der Möglichkeit der Dekonstruktion: Wo sie sich realisiert, d.h. wo sie ihre Kraft entfaltet, wird stets auch ein Moment ihrer Wirkung zurückgehalten. Die Dekonstruktion führt in ihrer Arbeit vor, inwiefern auch „Allgemeinheit“ und „Universalität“ zu problematisierende Termini sind, die das Aufspüren heterogener und heteronomer Erfahrungen eher erschweren als erleichtern. Einer

allgemeinen und universellen Theorie von Subjektivität muss sie sich daher verweigern.

Die dekonstruktive Vorsicht Derridas verfügt aber auch über einen Nachteil und der besteht in der Rede von der Unentscheidbarkeit⁵⁵ zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik Levinas'. Ich möchte an dieser Stelle noch einmal einen Faden aufnehmen, den ich am Ende von Abschnitt 5.2.5 fallen gelassen habe. In meiner Auseinandersetzung mit der Spur habe ich zu argumentieren versucht, dass sich Derrida nicht hinreichend von der ontologischen Analyse Heideggers löst, weil er die *Différance* aufgrund ihrer neutralen⁵⁶ Struktur in die Nähe der ontisch-ontologischen Differenz rückt. Dieser Punkt kann nun noch ein wenig schärfer herausgestellt werden.⁵⁷ Dass die *Différance* jeder ethischen, historischen und kulturellen Konfiguration noch einmal vorausgeht, bedeutet zweierlei: Erstens entzieht sich das Spiel der *Différance* jeder konkreten Formation, sei sie ethisch, politisch oder ontologisch; zweitens kommt der *Différance* derselbe Gestus der Abstraktion zu, wie es bei der ontisch-ontologischen Differenz Heideggers der Fall ist. Die *Différance* ist die quasi-transzendente Bedingung der Möglichkeit ethischer Affizierungen, politischer Macht- und Herrschaftsverhältnisse sowie ontologischer Kräfteverhältnisse – und damit ist sie nicht-ethisch, nicht-politisch und nicht-ontologisch. Warum ist ein solches Insistieren auf dem Entzugsmoment der Nicht-Identität aber nicht genug?

Derrida bleibt bei der *strukturellen* Komponente des Konstitutionsprozesses von Subjektivität stehen und thematisiert Subjektwerdung nicht mehr innerhalb einer mit anderen Subjekten geteilten Welt. Um das Phänomen heteronomer Subjektivität zur Sprache zu bringen, reicht es nicht aus, den *alteritären* Konstitutionsprozess freizulegen; innerhalb einer solchen Explikation muss die Frage Berücksichtigung finden, wie Subjekte als empfängliche und damit der Berührung Anderer ausgesetzte Subjekte erscheinen. Eine Antwort auf diese Frage kann dann nicht mehr durch den Verweis auf eine neutrale Struktur geschehen, sondern nur mit einer Berück-

55 Diese Unentscheidbarkeit rückt Critchley in den Blick: „Clotural reading must not choose between the ethical opening and the logocentric totality; it must be undecided.“ (Critchley 2007: 95) Hier ist auch Bernasconi zuzustimmen, der schreibt: „The notion of a rupture with philosophy has a different, and perhaps an ever stronger, force in Levinas than in Heidegger or Derrida, for it represents the overcoming of the priority of ontology to which they, too, remain subject, insofar as they efface the ethical.“ (Bernasconi 1986: 198)

56 Ein Verständnis des Neutralen, das sich sowohl auf Heidegger als auch auf Derrida stützt, hat Maurice Blanchot (2010) entwickelt.

57 Abgrenzen möchte ich mich explizit gegen Spinoza (1992: 277), der eine gänzliche Übereinstimmung der *Différance* und der ontisch-ontologischen Differenz diagnostiziert.

sichtigung der Berührung eines *lebendigen* und in seiner Existenz *gefährdeten* Anderen – und damit im Modus der Ethik.

Zugute zu halten ist Derrida, dass er selbst dort, wo er dem ontologischen Weg Heideggers folgt, seine Untersuchungen um eine alteritäre Komponente erweitert: Die Dekonstruktion arbeitet die Feinheiten der Subjektphilosophie heraus und kann aus diesem Grund die Reichweite ihrer Wirkung überzeugender problematisieren, als es Heidegger vermag.⁵⁸ Ein Versäumnis Derridas liegt jedoch darin, diese Problematisierung nicht auf Subjektivierungsverhältnisse – und damit auf Praktiken – ausgeweitet zu haben. Die Dekonstruktion eröffnet die Frage nach der – immer der Unmöglichkeit ausgesetzten – Möglichkeit des Subjekts; die frühen Schriften Derridas untersuchen dann aber nicht mehr, durch welche in Praktiken sedimentierten Kräfteverhältnisse Subjekte konkret geformt werden und wie ihnen ein bestimmtes Selbstverständnis eingepflegt wird. In diese Lücke stößt die Subjektkritik Foucaults hinein, der ich mich im nächsten Kapitel zuwenden werde. Mit ihr lässt sich verdeutlichen, inwiefern der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität auf Machtverhältnissen gründet, die sich in Praktiken entfalten. Eine Subjektkritik *nach* Derrida muss also das alteritäre, nicht-identische Moment des Konstitutionsprozesses heteronomer Subjektivität, deren Explikation das herausragende Verdienst Derridas ist, mit der ethischen Komponente von Subjektivität, auf der Levinas insistiert, zusammenführen und sie muss zugleich berücksichtigen, durch welche historisch konkreten Machtverhältnisse Subjekte eingesetzt werden.⁵⁹

5.5 RESÜMEE

Mein Gespräch mit Derrida hat ergeben, dass Levinas' Explikation heteronomer Subjektivität um eine strukturelle Komponente erweitert werden kann. Durch eine Verfolgung der nicht-identitären Struktur von Subjektwerdung und der Aussetzung

58 Williams (2001: 132) schreibt deshalb zu Recht, die Bewegung der Dekonstruktion sei „an account of the significant relation between ontological *and* political foundations and the limits of their claims to completeness“.

59 Critchley (1999a: 70-77) spricht von der Notwendigkeit einer „post-deconstructive subjectivity“, die sich der Einsichten Derridas bedient, jedoch über sie hinausgeht. Ein solches Verständnis von Subjektivität versucht Critchley im Ausgang von Levinas zu entwickeln. Ich stimme an dieser Stelle mit Critchley an einem wesentlichen Punkt überein: Die Subjektkritik Levinas' ist radikaler als diejenige Derridas, weil sie sich, ohne hinter die Einsichten Heideggers zurückzufallen, stärker von dessen ontologischen Bewegungen löst. Allerdings scheint mir der Begriff „post-deconstructive“ irreführend: Die durch das „post“ angezeigte Aufschiebung ist immer schon Teil der Dekonstruktion.

von Subjektivität gegenüber einer Kraft, die das Subjekt immer wieder neu und niemals gleich konstituiert, lässt sich genauer beleuchten, inwiefern sich heteronome Subjektivität von der Idee des ursprünglich autonomen Subjekts abhebt. Derridas dekonstruktiver Gestus, die Formierung des Subjekts durch den Aufweis einer alteritären Struktur zu denken, lässt seine Philosophie in einer gewissen Weise zwischen die ontologischen Analysen Heideggers und die Ethik des Anderen von Levinas rücken. Die größte Gemeinsamkeit mit Levinas ist der Versuch einer Offenlegung von Alterität innerhalb der totalisierenden Bewegung der Metaphysik. Dieses Moment einer ab-gründigen Alterität, der Derrida den Namen „Différance“ gibt, erzeugt Subjektivität und die Bezugsmomente der Handlungsfähigkeit und Identität. Derrida insistiert auf der Kontingenz, Differenz und Unabgeschlossenheit eines jeden Konstitutionsprozesses von Subjektivität. Das einzige nicht-kontingente Moment ist die Bewegung der Différance: Sie ist die quasi-ahistorische Struktur, welche jedes singuläre Subjekt einsetzt. In diesem Sinne ist die Différance das Heteronome, welches bei Levinas den Namen des Anderen trägt. Die Operation der Dekonstruktion kann schließlich ihr Potenzial als Subjektkritik entfalten, indem sie Formen der Subjektwerdung problematisiert, die auf einer Fixierung von Identität und einem Ausschluss von nicht der Norm unterliegenden Abweichungen gründen.

Ein Vorzug von Derridas Dekonstruktion liegt in der Zurückhaltung gegenüber einer übereilten Verwerfung bestehender Denk- und Erfahrungsstrukturen und ihres Vokabulars. Diese Vorsicht der Dekonstruktion birgt aber zugleich einen Nachteil: Eine philosophische Untersuchung, die auf der textlichen Ebene und damit auf derjenigen des Subjektbegriffs verbleibt, scheint zu wenig Kraft für eine radikale Kritik hegemonialer Subjektivierungsverhältnisse zu haben. An diesem Punkt setzt die Genealogie Foucaults an, die sich einer Delegitimation von Selbstdeutungen zuwendet. Ich werde daher im nächsten Kapitel darauf eingehen, wie mit Foucault eine Kritik der historischen Gewordenheit von Subjektivität entwickelt werden kann, die sich als Problematisierung herrschender, in *Praktiken* verwobener Subjektivierungsverhältnisse begreift. Derridas (post-)strukturalistische Dekonstruktion muss deshalb um eine praktisch-politische Komponente erweitert werden. Das sind streng genommen keine „Mängel“ der Dekonstruktion Derridas, sondern vielmehr Leerstellen, die einer Fokussierung auf philosophische Texte geschuldet sind.

Die Dekonstruktion des Subjekts, der Derrida entscheidende Impulse gegeben hat, steht nicht einfach in Opposition zu einer hermeneutischen Erschließung von Subjektivität. Sie zieht vielmehr die Grenzen, innerhalb deren eine hermeneutische Thematisierung des Selbstverständnisses von Subjekten zu ihrem Recht kommen kann. Eine Rekonstruktion gelingender Selbstverständnisse wird im Anschluss an die Dekonstruktion nicht gegenstandslos. Die Hermeneutik legt die Bezugsmomente von Subjektivität, die nichts anderes als Effekte des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität und somit die Rückseite der Entzugsmomente sind, neu aus. Derridas Leistung ist es zwar, Handlungsfähigkeit und Identität als Komponen-

ten von Subjektivität einer Neuausrichtung unterzogen zu haben; zugleich wurde aber die Frage außer Acht gelassen, wie sich Subjekte als handlungsfähige Akteure *selbst interpretieren*. Die Hermeneutik setzt hier an, indem sie die dekonstruktive Analyse von Subjektivierung um die *Perspektive* des Subjekts erweitert. Sie ist aus diesem Grund nicht als Gegenvorschlag zu betrachten, sondern als (notwendige) Ergänzung einer dekonstruktiven Befragung.

6. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Michel Foucault

Auch wenn Michel Foucault in einem seiner letzten Interviews kurz vor seinem Tod gesteht, „Heidegger ist stets für mich der wesentliche Philosoph gewesen“ (DE4/354: 867), ist es nicht einfach, den Gehalt dieser Aussage anhand seines Werkes zu belegen.¹ Vorrangig ist dies der Tatsache geschuldet, dass Foucault im Gegensatz zu Levinas und Derrida nur wenige Arbeiten vorgelegt hat, die sich mit zeitgenössischen Philosophen auseinandersetzen. Über die systematischen Hintergründe seiner historischen Analysen schwieg er sich im Fortgang seines Werkes immer mehr aus. Foucault zog es vor, das Denken Anderer wie Werkzeuge zu verwenden, indem er sich bestimmter Einsichten bediente und andere ignorierte.² Sollen Foucaults Arbeiten zur Konstitution des Subjekts als eine Reaktion auf Heideggers Subjektkritik gelesen werden, so muss es deshalb viel eher darum gehen, *einzelne* Denkbewegungen nachzuzeichnen, anstatt eine durchgängige Nähe der beiden Philosophen zu unterstellen. Ich möchte in diesem Kapitel zeigen, dass sich in Foucaults Werk nicht nur verschiedene Beiträge zu einer Kritik und Neubestimmung von Subjektivität als heteronom aufspüren lassen, sondern auch, dass Foucault auf stets unterschiedliche Weise an Heideggers Philosophie anknüpft. Foucault wendet die Subjektkritik Heideggers affirmativ, indem er den unterwerfenden Charakter von Subjektivierungsverhältnissen darlegt und zugleich die Möglichkeit aufzeigt, wie sich Subjekte innerhalb dieser Verhältnisse als Subjekte formen können. Die ontisch-ontologische Differenz und die Seinsgeschichte Heideggers werden dabei auf eine diskursiv-materielle Ebene gehoben, ohne dass die Pointe der Subjektkritik verloren geht.

1 Die erste umfassende komparatistische Arbeit zu Foucault und Heidegger wurde jüngst von Daniel-Pascal Zorn (2016) vorgelegt.

2 Aus diesem Grund spricht Martin Saar (2003b) bezüglich des Einflusses durch Heidegger treffend von einer „Prägung ohne Zentrum“.

Foucaults Aussage im Jahre 1982, das „umfassende Thema“ seiner Arbeit sei das Subjekt (DE4/306: 270), bedarf in Hinblick auf die archäologischen Schriften der 60er Jahre einer besonderen Begründung. Das von der intellektuellen Vorherrschaft des Strukturalismus inspirierte Buch *Die Ordnung der Dinge* konzentriert sich auf eine Analyse der Episteme, d.h. auf die historische Formierung des Wissens. Zentral ist die Frage, wie der Mensch zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt als Subjekt *und* Objekt des Wissens erscheinen konnte. Foucaults Kritik der Anthropologie gibt sich vor diesem Hintergrund als eine Kritik der Objektivierung des Subjekts zu erkennen. Die seinsgeschichtlichen Analysen Heideggers werden auf eine historisch-praktische Ebene transformiert, indem untersucht wird, wie die Setzung des Menschen als Fundament des Wissens ab einem bestimmten historischen Zeitpunkt die Arbeit der Humanwissenschaften rechtfertigen und vorantreiben konnte. Ist in diesem Sinne von „Ontologie“ die Rede, so geht es um *konkrete historische Formationen*, welche die Geltung von Wissen in einer Epoche begründen und begrenzen und dem Menschen eine spezifische Funktion innerhalb einer epistemischen Ordnung zuweisen. Die archäologischen Analysen der 60er Jahre bleiben jedoch bei der epistemischen Konfiguration des Subjektbegriffs stehen: Foucault arbeitet zwar heraus, wie unser modernes Verständnis von Subjektivität als Fundament des Wissens entstanden ist, bleibt allerdings noch auf der diskursiven Ebene einer Untersuchung des *Begriffs* heteronomer Subjektivität stehen.

Die genealogischen Schriften der 70er Jahre verschieben den Untersuchungsgegenstand von den Epistemen des Wissens hin zu den Machtverhältnissen. Wichtig wird die Frage, wie Subjektivität im Vollzug einer Unterwerfung unter historisch kontingente Machtverhältnisse eingesetzt wird. Meine These lautet, dass in Foucaults Werk ein ontologischer Machtbegriff aufzuspüren ist, den er selbst nicht explizit ausweist. Foucaults Genealogie widmet sich somit *nicht nur* historisch spezifischen Machtformationen, sondern verweist auf einen quasi-transzendentalen Machtbegriff, der um die drei Komponenten der Diffusion, Relation und Produktion kreist. Macht entfaltet ihre Kraft im Sinne des heideggerschen Ab-grunds, indem sie Subjekte unterwirft und *dadurch produziert*. Weil Macht im Moment ihres Bezugs stets wieder von den Subjekten ablässt, sind Letztere allerdings der Macht nicht hilflos ausgeliefert. Das Augenmerk der genealogischen Analysen, die zugleich eine Kritik der Wirkungsweise hegemonialer Machtverhältnisse sind, gilt daher den Prozessen der Subjektivierung.³ Aufgrund des Primats der Unterwerfung ist Subjektwerdung, genau wie das bei Levinas und Derrida der Fall ist, als heteronom zu begreifen. In Hinblick auf seine beiden Zeitgenossen erweitert Foucault die Ana-

3 Milchman/Rosenberg (2008: 129; Anm. 85) weisen darauf hin, dass der Begriff der Subjektivierung bei Foucault explizit erst nach 1980 auftaucht. Es spricht aus meiner Sicht jedoch nichts dagegen, sich auch die früheren Arbeiten mit diesem Begriff zu erschließen.

lyse des Konstitutionsprozesses von Subjektivität aber um eine praktisch-politische Komponente, indem er diejenigen Affizierungen der Machtverhältnisse problematisiert, die Subjekte normieren und individualisieren. Dieses Vorgehen zielt nicht mehr auf eine Kritik „der“ Metaphysik und der allgemeinen Logik einer Subjektivität, die alle Epochen im Sinne einer Seinsgeschichte durchzieht, sondern auf eine Problematisierung dominierender Machtverhältnisse, die Subjekten den Schein von Autonomie verleihen.

Die Rolle der Kritik lässt gegen Ende der 70er Jahre den Stellenwert der Bezugsmomente von Subjektivität innerhalb von Foucaults Schriften ansteigen. Wenn sich Kritik auf die Problematisierung konkreter Subjektivierungsverhältnisse richtet, dann müssen auch die Möglichkeiten von Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit philosophisch verhandelt werden. Dabei ist es Foucaults Überzeugung, dass die Überschreitung der Machtverhältnisse nicht von einer Position ontologischer Äußerlichkeit, sondern nur von der Grenze der Macht zu vollziehen vermag. Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit sind selbst Effekte der Macht; jene richten die Wirkungsweise der Macht gegen sie selbst und können sich somit Abweichungen von der linearen Wirkung der Macht zu eigen machen. Subjekte können Widerstand gegen die Macht ausüben, weil Machtverhältnisse Subjekte affizieren, aber nicht kausal beherrschen. Die genealogische Perspektivierung wird von Foucault in den 80ern um die Frage erweitert, wie Subjekte sich zu sich selbst verhalten und dadurch an ihrem Konstitutionsprozess teilhaben können. Die Geschichte einer teilnehmenden Form der Subjektivierung schreibt Foucault, indem er sich der antiken Selbstsorge zuwendet, mit der die normierenden und individualisierenden Machtverhältnisse der Moderne konfrontiert werden. Damit wird ersichtlich, auf welch gelingende, weil teilnehmende Weise Subjekte eine Beziehung zu ihrer Existenzweise ausbilden können. Das ist kein Widerspruch zu den machtanalytischen Schriften der 70er Jahre; Foucault erweitert vielmehr die Explikation des Prozesses von Subjektwerdung, indem er die Affizierungen der Macht nun stärker mit dem Selbstbezug von Subjekten verknüpft. Erst so wird evident, dass die Möglichkeit der Freiheit nur im Ausgang von der unterwerfenden Kraft konkreter Macht-Wissen-Komplexe thematisierbar ist. Angesichts von Foucaults Versäumnissen, den individualistischen Charakter der antiken Selbstsorge zu problematisieren und die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen offenzulegen, müssen jedoch auch die Leerstellen der Analyse an die Oberfläche gebracht werden. Die Pointe wird sein, dass der späte Foucault die Möglichkeit heteronomer Subjekte, selbst an ihrer Subjektivierung zu partizipieren, mit der Unterwerfung unter Machtverhältnisse eng führt, ohne jedoch die Selbstbezüge spezifisch *moderner* Subjekte zu perspektivieren.

6.1 FOUCAULTS KRITIK AM MODERNEN ANTHROPOLOGIE- UND SUBJEKTBEGRIFF

In diesem Unterkapitel wende ich mich Foucaults Kritik am Anthropologie- und Subjektbegriff in der zweiten Hälfte der 60er Jahre zu. Die in diesem Zeitraum veröffentlichten großen Werke *Die Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* zeichnen historisch die Entstehung der Kategorien der Anthropologie und des Subjekts nach und erweisen sich damit zugleich als ihre umfassende Kritik. Auch wenn der Name Heideggers in diesen Schriften explizit nicht genannt wird, vertrete ich die These, dass die theoretische Stoßrichtung jener Texte von Heideggers ontologischen Analysen nach der Kehre geprägt ist. Heideggers Fokussierung auf die ontologische Konfiguration von Geschichte und Sprache entspricht bei Foucault die Konzentration auf die Episteme des Wissens. Der entscheidende Autor, der das neuzeitliche Subjektverständnis umfassend zur Darstellung bringt, ist jedoch nicht Descartes, sondern Kant. Weil im transzendentalen Idealismus Kants das Subjekt den Status des Objekts erhält, lautet die hieraus resultierende Frage für Foucault wie folgt: „Was sind die Subjektivierungs- und Objektivierungsprozesse, die bewirken, dass das Subjekt als Subjekt Objekt einer Erkenntnis werden kann?“ (DE4/345: 778) Im Blickpunkt steht folglich die Problematisierung des *Subjekts als Objekt* der Wissenschaften und nicht, wie es bei Heidegger der Fall ist, die Infragestellung der *Kategorie* des Subjekts. Foucault untersucht die historischen Bedingungen, unter denen die Begriffe „Mensch“ und „Subjekt“ in der Geschichte des westlichen Denkens erst in Erscheinung treten konnten. Das Resultat dieser Untersuchung liegt in der Einsicht, dass unser Verständnis von Anthropologie und Subjektivität an einen um das Jahr 1800 datierten epistemischen Bruch gekettet und im 20. Jahrhundert bereits wieder im Verschwinden begriffen ist. Die Möglichkeit, Subjektivität heteronom zu denken, ist daran gebunden, dass die anthropologische Fundierung des Subjekts in unserer Kultur ihre Vorherrschaft bereits wieder eingeübt hat.

6.1.1 Die Funktion der Anthropologie innerhalb einer neuen „Ordnung der Dinge“

Unsere heutigen, eine Analyse des Menschen betreffenden Wissenschaften sind nach Foucault das Resultat einer Verschiebung in der Ordnung des Wissens. Die Aufdeckung derjenigen Bedingungen, die für das Auftauchen der Anthropologie als wissenschaftlicher Disziplin verantwortlich sind, muss deshalb mit einer historischen Perspektivierung einhergehen. Den Namen, den Foucault dem Verfahren der

Offenlegung von Ermöglichungsbedingungen gibt, lautet Archäologie.⁴ Die Arbeit der Archäologie lässt sich zunächst in zwei Richtungen abgrenzen. *Erstens* werden bei der historischen Analyse all diejenigen Positionen ausgeblendet, welche die Logik der Geschichte an das handelnde Subjekt knüpfen:

„Wenn es aber einen Weg gibt, den ich ablehne, dann ist es der (man könnte ihn, ganz allgemein gesagt, den phänomenologischen Weg nennen), der dem beobachtenden Subjekt absolute Priorität einräumt, der einem Handeln eine grundlegende Rolle zuschreibt, der seinen eigenen Standpunkt an den Ursprung aller Historizität stellt – kurz, der zu einem transzendentalen Bewusstsein führt.“ (OD: 15)

Wie auch Heidegger und Derrida möchte Foucault Geschichte nicht aus der Sicht der Subjekte schreiben. Historische Entwicklungen und Transformationen können mit Bezug auf die Verfügungsgewalt der Subjekte nicht verstanden werden.⁵ Der „phänomenologische Weg“, den es zu vermeiden gilt, ist der Weg Husserls. Die Erschließung der Geschichte kann nicht über eine Untersuchung der handelnden Subjekte und die Reduktion historischer Ereignisse auf die Intentionalität von Akteuren führen. Sie darf sich auch nicht um die Frage, wie Geschichte Subjekten erscheint, zentrieren. Die Kritik der in den 60er Jahren in Frankreich stark rezipierten transzendentalen Philosophie Husserls teilt Foucault mit Levinas und Derrida. Alle drei Autoren, die ich der Dekonstruktion zurechne, stimmen darin überein, dass eine Analyse und Kritik des Subjekts sich zuerst von seiner konstituierenden Rolle verabschieden muss.

4 Bei einer exakten Definition des Begriffs der Archäologie gibt es, wie bei allen anderen Begriffen von Foucault, Probleme. Das ist der Tatsache geschuldet, dass Foucault innerhalb seines Werkes den Sinn von Begriffen stets an den Untersuchungsgegenstand koppelt, wodurch jene einer ständigen Verschiebung ausgesetzt sind. Vgl. zur Schwierigkeit von Foucaults „flüchtigen“ Begriffen auch Schneider (2003: 227).

5 Der Ausschluss der Subjekte aus der historischen Analyse wird von Foucault in *Die Ordnung der Dinge* besonders stark praktiziert und ist auch ein Resultat des Einflusses von Seiten des Strukturalismus in den 60er Jahren. Foucault hat sich seit dieser Zeit immer wieder dagegen gewehrt, als Strukturalist bezeichnet zu werden. Vgl. zum Einfluss, den der Strukturalismus auf Foucault ausübte, und zu Foucaults Auseinandersetzung mit ihm Eribon (1991: 248-263). MacIntyre bringt die Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Foucault und dem Strukturalismus auf den Punkt: „But if he agreed with some of the structuralists in what he [...] denied, he disagreed fundamentally with them over what they affirmed.“ (MacIntyre 1990: 52)

Zweitens grenzt sich die Archäologie von der Ideengeschichte ab.⁶ Hier gilt Foucaults Distanzierung der zweiten im Frankreich der 60er Jahre vorherrschenden Denktradition, nämlich der Dialektik. Die vor allem auf Hegel rückführbare Konzeption der Ideengeschichte besagt bekanntlich, dass historische Entwicklungen über einen lokalisierbaren Ursprung verfügen, in dessen Ausgang sich Ereignisse teleologisch entwickeln. Die Geschichte ist auf ein bestimmtes Ziel, etwa die vollkommene Verwirklichung von Freiheit oder die Abschaffung entfremdeter Arbeit, gerichtet. Foucaults archäologische Vorgehensweise grenzt sich von der Annahme einer übergreifenden historischen Struktur ab, indem sie die Singularität der Ereignisse in den Vordergrund rückt. Sie verfährt im Sinne einer Freilegung, indem sie „das schon Gesagte auf dem Niveau seiner Existenz befragt“ (AW: 190).⁷ Hier verschmilzt bereits die geschichtliche Perspektive, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* einnimmt, mit einer Diskursanalyse. Die Frage nach dem Auftauchen einer Wissenschaft und ihrer zugehörigen Begriffe wird nicht mit dem Verweis auf eine zugrunde liegende historische Logik beantwortet. Auch die Seinsgeschichte Heideggers verbleibt noch innerhalb einer solchen Matrix, weil sie die geschichtliche Hingabe des Seins an den Menschen in seiner *Einheit* zu denken versucht (vgl. Kap. 3.1.1). Die Konstruktion einer umfassenden historischen Struktur wird innerhalb der archäologischen Analyse zugunsten einer Explikation singulärer historischer Ereignisse aufgegeben.⁸ Im Anschluss daran stellt sich die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Aussagen und Ereignissen. In anderen Worten: Es geht um die Untersuchung eines Wissens „als Bedingung der Möglichkeit von Kenntnissen, Institutionen und Praktiken“ (DE1/34: 645). Diese Bedingungen lassen sich nicht innerhalb einer teleologischen Entwicklung verorten, sondern sind historisch kontingent, da sie sich durch die Archäologie nur *konstatieren*, nicht aber *begründen* lassen.

Foucault führt den Terminus der Episteme ein, um die Bedingungen der Entstehung des Anthropologie- und Subjektbegriffs aufzudecken. Im Kontrast zu Totalität-

6 Vgl. zur systematischen Gegenüberstellung von Archäologie und Ideengeschichte AW: 191-279.

7 Vgl. auch AW: 236: „Die Archäologie scheint dagegen die Geschichte nur zu behandeln, um sie zum Erstarren zu bringen.“

8 Mit Ian Hacking (2006b: 100) lässt sich Foucaults archäologische Arbeitsweise daher als eine „extreme Form von Nominalismus“ beschreiben. Edith Wyschogrod stellt in diesem Kontext die Unterschiede zu Heideggers seinsgeschichtlicher Befragung sehr schön heraus: „Foucault questions not the ontological conditions that make it possible for there to be philosophical practices at all, but rather how and why at any given time something can be said, but not some other thing.“ (Wyschogrod 2003: 279)

ten lassen sich Episteme als Singularitäten⁹ bezeichnen und explizieren „die Gesamtheit der Beziehungen, die man in einer gegebenen Zeit innerhalb der Wissenschaften entdecken kann“ (AW: 273). Episteme stellen eine Epoche nicht unter ein umfassendes Erklärungsraster, sondern stecken die Bedingungen ab, unter denen sich eine Wissenschaft zu einem historisch spezifischen Zeitpunkt einem Untersuchungsgegenstand zuwenden konnte.¹⁰ Foucaults Forschungsinteresse lautet in diesem Kontext wie folgt: „Was wir an den Tag bringen wollen, ist das epistemologische Feld, die *episteme*, in der die Erkenntnisse [...] ihre Positivität eingraben und so eine Geschichte manifestieren, die nicht die ihrer wachsenden Perfektion, sondern eher die der Bedingungen ist, durch die sie möglich werden.“ (OD: 24f.)¹¹ In diesem Sinne bringt die Analyse der Episteme singuläre Beziehungen an die Oberfläche, die zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt ein Ereignis – wie etwa die Konstitution einer neuen Wissenschaft – ermöglicht haben. Hier lässt sich eine Nähe zwischen der Rede vom Ereignis, die bei Foucault immer wieder auftaucht, aber nie einen systematischen Status erhält, und Heideggers Verständnis vom Ereignis als Erscheinen von Sein und Zeit aufspüren. Während Heidegger das Ereignis jedoch einerseits als Gabe von Sein und Zeit und andererseits als *den* seinsgeschichtlichen Bruch mit der Geschichte der Metaphysik deutet, reserviert Foucault den Namen des Ereignisses für *historisch spezifische* Brüche, die den Raum des Wissens neu konstituieren, sich aber nicht in eine umfassende ontologische Geschichtsschreibung integrieren lassen. Die Strategie Foucaults, die sich an verschiedenen Stationen seines Werkes immer wieder aufzeigen lässt, beruht in einer Verfeinerung und Transformation der heideggerschen Seinsgeschichte auf die Ebene sozialer Praktiken und Kräfteverhältnisse. Innerhalb der Archäologie der Humanwissenschaften fällt das Wort „Ereignis“, wenn Foucault von der Wirklichkeit eines „fundamentalen Ereignisses“ (OD: 273) spricht, das eine neue Epoche eröffnet, innerhalb derer sich andere Episteme des Wissens formieren. Das Ereignis ist der Name für einen Bruch, eine Verschiebung, die auf keinen tiefer liegenden Grund mehr zurückgeführt werden kann und die zugleich die Bedingung der Möglichkeiten des

9 Paul Veyne (2009: 19) weist darauf hin, dass Foucault den Begriff „Singularitäten“ weitgehend synonym für die Begriffe „Episteme“, „Dispositiv“, „Diskurs“ und „diskursive Praktiken“ verwendet.

10 Deshalb ist es nicht das Anliegen der Archäologie, „die souveräne Einheit eines Subjekts, eines Geistes oder eines Zeitalters manifestier[en]“ zu wollen (AW: 273). Letzteres würde bedeuten, ein umfassendes Bild einer zeitlichen Epoche zu zeichnen, was Foucault ja ablehnt.

11 Hans-Herbert Kögler (1992: 148) bringt den ontologischen Gehalt dieses Gedankens zur Sprache: Demnach geht es der Archäologie um die Explikation eines „allgemeinen Seinsverständnisses“, das allen zu einem bestimmten Zeitpunkt artikulierten Aussagen eines wissenschaftlichen Themas gemeinsam ist.

Wissens neu konfiguriert. Das Ereignis ist die ab-gründige Struktur, die dem Wissen und der Wissenschaft erst Realität verleiht.

Die konkrete historische Frage, die Foucault in *Die Ordnung der Dinge* zu beantworten versucht, richtet sich auf die epistemischen Verschiebungen, die für unser heutiges Subjektsein entscheidend sind. Zu diesem Zweck teilt er die jüngere Geschichte in die Epoche der Renaissance, in das „klassische“ Zeitalter der Repräsentation (1600-1750) und in die Moderne ein. Originell ist nun Foucaults These, dass in der Epoche der Klassik, deren philosophische „Eröffnung“ Descartes zugeschrieben wird, die Frage nach dem Wesen des Menschen – und damit diejenige nach der fundierenden Rolle des Subjekts – noch nicht gestellt werden konnte.¹² Das klassische Zeitalter der Aufklärung hat mit der Renaissance gemeinsam, dass dem Menschen kein *zentraler* Status innerhalb der Wissenschaften zukommt: „Der Humanismus der Renaissance, der Rationalismus der klassischen Epoche haben dem Menschen in der Ordnung der Welt wohl einen privilegierten Platz geben können, sie haben jedoch den Menschen *nicht denken können*.“ (OD: 384; Hervorhebung von mir)¹³ Erst die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts einsetzende Moderne erhebt den Menschen in den Rang einer *Begründungsfigur* des Wissens. Im Gegensatz zu Heidegger und Derrida, die beide ebenfalls die Sinn generierende Funktion des Menschen in der Neuzeit herausarbeiten (vgl. Kap. 3.4.1 und Kap. 5.1), aber die genauen historischen und sozialen Bedingungen für die veränderte Bedeutung von Subjektivität nicht näher untersuchen, gilt Foucaults Augenmerk den Verschiebungen innerhalb der Ordnung des Wissens und deren Auswirkungen für die einzelnen Wissenschaften. Die These ist demnach, dass mit Beginn der Moderne über den Menschen unabhängig von seiner Einbettung in die kosmische, göttliche und natürliche Ordnung philosophiert werden *konnte* und diese Möglichkeit von einer Veränderung im epistemischen Feld, in den Epistemen des Wissens eröffnet wurde. Die sich hier ausbreitende Transformation ist an den Zusammenbruch des Zeitalters der Repräsentation gebunden:¹⁴ „Etwas wie eine *Analytik der Seinsweise* des Menschen ist erst möglich geworden, als die Analyse des repräsentativen

12 Vgl. OD: 375: „In der großen Disposition der klassischen *episteme* sind die Natur, die menschliche Natur und ihre Beziehungen funktionale, definierte und vorgesehene Momente. Der Mensch als dichte und ursprüngliche Realität, als schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis findet darin keinen Platz.“

13 Vgl. auch DE1/39: 698: „Die Kultur befasste sich damals mit Gott, mit der Welt, mit der Ähnlichkeit zwischen den Dingen, mit den Gesetzen des Raumes und sicher auch mit Leidenschaften, der Einbildungskraft und mit dem Leib. Aber der Mensch als solcher kam darin nicht vor.“

14 Wichtig ist hier festzuhalten, dass für Foucault die neue Epoche dem Zeitalter der Repräsentation unter epistemologischen Gesichtspunkten nicht überlegen ist (vgl. Jörke 2005: 53).

Diskurses einmal aufgelöst, übertragen und umgekehrt worden war.“ (OD: 407; Hervorhebung von mir) Erst in der Moderne ist der Mensch als Untersuchungsgegenstand einer Wissenschaft zugänglich geworden, die sich seiner Endlichkeit und Präsenz widmet und diese nicht mehr im Ausgang von der Unendlichkeit zu begründen versucht.¹⁵ Die mit der Abkehr vom Unendlichen anhebende Analyse der Existenzweise des Menschen verortet Letzteren in einer Welt, die nicht mehr an eine kosmische und göttliche Ordnung gebunden ist, und sie ist seit der Mitte des 18. Jahrhunderts vor allem an die drei Begriffe des Lebens, der Arbeit und der Sprache gekoppelt, welche im Zeitalter der Klassik keinen Platz hatten. Anhand dieser drei Begriffe soll das Seinsverständnis des Menschen thematisiert werden und sie sind es letztlich auch, woran die Überschreitung des neuzeitlichen Subjektverständnisses sichtbar wird.

6.1.2 Archäologie als Anthropologiekritik

Worin besteht nun die spezifisch neuzeitliche „Analytik der Seinsweise“ des Menschen und inwieweit führt sie bei der Interpretation von Subjektivität in eine Sackgasse? Für Foucault besteht *die* Problematik darin, dass der Mensch gleichzeitig Subjekt und Objekt der Erkenntnis sein soll: „Der Mensch ist in der Analytik der Endlichkeit eine seltsame, empirisch-transzendente Dublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht.“ (OD: 384) Als empirisches Wesen ist der Mensch Objekt des Wissens, als transzendentes Wesen steht er jedoch *außerhalb* des empirisch Erfahrbaren und verfügt über die Bedingungen der Möglichkeit des Wissens. Erst das Zusammenfallen des Menschen als Subjekt *und* Objekt des Wissens lässt die Anthropologie als wissenschaftlicher Disziplin in Erscheinung treten. Der Mensch, der im klassischen Zeitalter das Subjekt der Repräsentation war, wird nun auch zum Objekt der Wissenschaften (vgl. Gutting 1989: 199). Die Wissenschaften können sich ihm als Ana-

15 Weil der Mensch nun das Begründungsmoment des Wissens ist, kann er auch in seiner Endlichkeit gedacht werden: „Die Möglichkeit des Individuums, zugleich Subjekt und Objekt seiner eigenen Erkenntnis zu sein, führt dazu, dass sich die Struktur der Endlichkeit im Wissen umkehrt. Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht: die anthropologische Struktur, die nun in Erscheinung tritt, spielt gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs.“ (GK: 208) In der Gleichzeitigkeit von Ursprung und Grenze zeigt sich der ambivalente Zug der Anthropologie: Mit der Metapher des Ursprungs führt sie eine zentrale Figur metaphysischen Denkens ein, während sie mit der Grenze zugleich eine doppelte, *begrenzende wie entgrenzende* Bewegung andeutet.

lysegegenstand zukehren. Zugänglich ist dieses Verfahren, weil in der Moderne zwei unterschiedliche Fragen miteinander verknüpft werden. Die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrung, wie sie dem Menschen (als Subjekt der Erfahrung) gegeben werden kann, wird mit einer Analyse seines Wesens (als Objekt der Erfahrung) vermengt: „Die präkritische Analyse dessen, was der Mensch in seiner Essenz ist, wird zur Analytik all dessen, was sich im allgemeinen der Erfahrung des Menschen geben kann.“ (OD: 411) Aus diesem Grund ist für Foucault nicht Descartes derjenige Autor, welcher die spezifisch neuzeitliche Bedeutung des Subjektbegriffs philosophisch zum Ausdruck bringt; es ist vielmehr Kant, der das Subjekt als Objekt des Wissens zum ersten Mal in seiner vollen Tragweite in den Mittelpunkt einer Philosophie rückt. Die Verstandesbegriffe des Subjekts, die Kant in der *Kritik der reinen Vernunft* herausarbeitet, sind Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis überhaupt und das „Ich denke“ ist das entscheidende prozessuale Moment der Generierung des Wissens. Der Status des Wissens ist der Verfügung des Subjekts unterworfen: Phänomene, die nicht mit der Verstandestätigkeit des Subjekts in Beziehung stehen, können kein Gegenstand der Wissenschaft sein. Das Subjekt ist das sich selbst transparente und sich selbst bestimmende Begründungsmoment des Wissens und der Moral.

Es muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass sich Foucaults Problematisierung in *Die Ordnung der Dinge* auf die Verdoppelung des Menschen innerhalb der Wissenschaften und somit gegen seine *Objektivierung* richtet. Foucault ist auch in seinen frühen archäologischen Schriften nicht daran interessiert, die Kategorie des Subjekts zu verwerfen.¹⁶ Die archäologischen Arbeiten sind dabei von einer gleichzeitigen Nähe und Distanzierung zu den ontologischen Analysen Heideggers geprägt. Indem Foucault eine Unterscheidung zwischen dem Zeitalter der Repräsentation und jenem der Moderne einfügt, arbeitet er die Feinheiten und Verschiebungen der Subjektphilosophie heraus. Während für Heidegger Descartes die „Zeit des Weltbildes“ und die Struktur neuzeitlicher Subjektivität begründet, legt Foucault in den darauf folgenden Jahrhunderten weitere epistemische Verschiebungen frei, die für unser heutiges Verständnis von Subjektivität von entscheidender Bedeutung sind. Erst anhand der Philosophie Kants wird dann sichtbar, wie der Mensch zum Fundament des Wissens geworden ist.

Foucaults archäologischer Analyse geht es aber nicht nur um die Verfolgung der Formation neuzeitlicher Subjektivität; sie entfaltet ihr kritisches Potenzial, in-

16 In der mangelnden Kenntnisnahme dieser Unterscheidung scheint mir ein hauptsächliches Missverständnis derjenigen Kritiker zu liegen, die Foucault eine Demontage des Subjektbegriffs vorwerfen. Denn es sind selbstverständlich Subjekte, die Wissenschaft betreiben, genauso, wie es Subjekte sind, die sich einer archäologischen Vorgehensweise bedienen (vgl. Liebsch 2010: 528).

dem sie aufweist, wie die soeben skizzierte Konzeption von Subjektivität in eine Aporie mündet. Die Philosophie steht demnach seit Kant vor einem Dilemma:

„Es ist also nicht die Irreduzibilität des Menschen, das, was man als seine unüberwindliche Transzendenz bezeichnet, noch seine zu große Komplexität, die ihn daran hindert, zum Gegenstand der Wissenschaften zu werden. Die abendländische Kultur hat unter dem Namen des Menschen ein Wesen konstituiert, das durch ein und dasselbe Spiel von Gründen positives Gebiet des *Wissens* sein muss und nicht Gegenstand der *Wissenschaft* sein kann.“ (OD: 439)

Durch die Neuordnung der Episteme des Wissens wird eine Analytik des Menschen gefordert, die von den Wissenschaften selbst nicht geliefert werden kann. Das ist nicht dem Versagen wissenschaftlicher Theorien geschuldet – die Unmöglichkeit dieser Leistung ist vielmehr konstitutives Element der epistemischen Verschiebung. Weil der Mensch nicht mehr über eine göttliche und kosmische Ordnung vermittelt ist, sondern als Begründungsmoment des Wissens zugleich dessen ausgezeichnetes Objekt ist, verfällt die Anthropologie in einen Zirkelschluss: Sie versucht über die Setzung des Menschen als absoluten Grund des Wissens Aussagen über die Struktur der Menschlichkeit zu erzielen und sie schließt über die empirischen Erkenntnisse auf den transzendentalen Status des Menschen. Die anthropologische Illusion ist, den Weg zur Explikation des Menschen über einen „Geheimweg“ (EKA: 116f.) abzukürzen, indem jener als nicht mehr nur Untersuchungsgegenstand ist, sondern auch als zu analysierendes Fundament vorausgesetzt wird. Die Anthropologie stellt mit diesem Manöver die direkte Verknüpfung zum Wissen her und ist daher nicht mehr auf die Vermittlung durch eine andere philosophische Disziplin angewiesen. Sie ist die Disziplin, in der „alle Humanwissenschaften ihr Fundament und ihre Möglichkeit finden“ (EKA: 114).¹⁷ Während bei Kant die Kritik als Analyse der Bedingungen der Möglichkeit von Wissen einer Anthropologie noch vorausgeht, verzichtet die nachkantische Philosophie auf den Gestus der Kritik und erhebt den Menschen zum Fundament der Erkenntnis (vgl. Hemminger 2010: 122f.).

Weil die historisch Ausgerichteten archäologischen Untersuchungen jedoch zeigen, dass die Möglichkeit, den Menschen als Objekt der Wissenschaften zu denken, von einer bestimmten Ordnung des Wissens abhängig ist, kann der Anspruch auf einen „natürlichen Zugang“ nicht eingehalten werden. Foucault schreibt: „Im Namen dessen, was ist, das heißt dessen, was die Anthropologie ihrer Essenz nach in dem Ganzen des philosophischen Feldes sein soll, muss man alle diese ‚philosophischen Anthropologien‘ verwerfen, die sich als natürlicher Zugang zum Fundamentalen geben.“ (EKA: 114) Die Möglichkeit eines fundamentalistischen Zugangs zum Subjekt und damit zur Idee der Autonomie ist an eine epistemische Ausrich-

17 Zu den Humanwissenschaften zählt Foucault Psychologie, Soziologie, Kulturgeschichte, Ideengeschichte und Wissenschaftsgeschichte (OD: 425).

tung der Neuzeit gebunden, die deutlich fragiler ist, als es ihre Vertreter behaupten. Für die Funktionsweise der Anthropologie ist es nämlich wesentlich, dass sie ihre historischen Voraussetzungen vergisst. Die Anthropologie leugnet den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität und versucht sich an einer Begründung autonomer Subjektivität. Welches Argument führt Foucault aber genau an, um den Akt von Vergessen und Verleugnen als Problem auszuweisen?

Das Resultat der anthropologischen Zentrierung beruht für Foucault darin, dass die Philosophie seit Kant in einen „anthropologischen Schlaf“ (OD: 410f.) versunken ist.¹⁸ Während für Heidegger das Vergessen der ontisch-ontologischen Differenz die Interpretation des Subjekts als Dasein verhindert, verstellt der anthropologische Schlummer, so wie ihn Foucault versteht, den Zugang zu einem heteronomen Subjektverständnis. Die Aufgabe der archäologischen Analyse ist es, das Denken aus dem Schlummer der Anthropologie zu wecken, indem die unausgewiesenen epistemischen Voraussetzungen einer anthropologischen Argumentation zur Sprache gebracht werden. Die Anthropologie reduziert den Menschen auf eine sich selbst präsente Substanz, indem sie von allem abstrahiert, was sich seiner Verfügung, d.h. Objektivierung entzieht. Im Kontrast zu Heidegger insistiert Foucault jedoch stärker auf der *Kontingenz* des Vergessens. Für Heidegger stellt das Vergessen der ontisch-ontologischen Differenz ein *notwendiges* Moment innerhalb der Geschichte der Metaphysik dar: Dass sich das Ontologische verbirgt und somit von der Philosophie immer wieder vergessen wird, gehört zu seinem „Wesen“. Für Foucault ist das Aufkommen der Anthropologie hingegen kein Ereignis, das einer einheitlichen geschichtlichen Struktur angehört.¹⁹ Die innerhalb zweier „Zeitalter“ wirkenden epistemischen Kräfteverhältnisse lassen sich nicht mittels einer Logik

18 Gegen die Reichweite des Vorwurfs des anthropologischen Schlummers wendet sich Herbert Schnädelbach: „Den anthropologischen Schlummer für das Kennzeichen der modernen Philosophie schlechthin zu halten, ist philosophischer Ethnozentrismus, den man bei Foucault wohl nur biographisch erklären kann.“ (Schnädelbach 1989: 252) Foucaults Kritik scheint sich wohl explizit gegen Hegel, die Phänomenologie Husserls und den Existenzialismus Sartres und Merleau-Pontys zu richten (vgl. Eribon 1991: 244; Hemminger 2010: 125).

19 In diesem Sinne spricht Michael Schwartz bei Foucaults Vorgehensweise von einer epistemischen Neuformulierung der heideggerschen Seinsgeschichte: „*The Order of Things*, I am suggesting, rewrites the history of Being as an epistemic history of the experience of order. Although Foucault draws heavily upon Heidegger in formulating the very notion of an episteme and its ontological import, he critically reworks his source material.“ (Schwartz 2003: 173) Folgende Geste ist im gesamten Werk Foucaults vernehmbar: Die Denkbewegung Heideggers wird mitvollzogen, die seinsgeschichtlichen Implikationen jedoch in praxeologische transformiert. Im Fokus stehen somit historisch spezifische Episteme, nicht so etwas wie Episteme schlechthin.

beschreiben, die den Epochen äußerlich ist. Die Konstruktion einer Meta-Geschichte, die alle historischen Epochen in eine umfassende Struktur einordnet, muss notwendigerweise scheitern, weil sie die Singularität der historischen Brüche nicht zu berücksichtigen vermag. Der Archäologe kann und darf lediglich im Rückschluss die epistemischen Transformationen beim Übergang zwischen zwei Epochen *benennen*. Das Erscheinen von Verschiebungen unterliegt keiner umfassenden Logik, sondern ist historisch kontingent.

Foucaults Kritik der epistemologischen Funktion der Humanwissenschaften kulminiert in *Die Ordnung der Dinge* nicht in ihrer umfassenden Zurückweisung; die Archäologie deckt auch auf, wie sich innerhalb der Humanwissenschaften wissenschaftliche Disziplinen entwickeln konnten, die dem „anthropologischen Schlaf“ entgehen. Das sind insbesondere Psychoanalyse, Ethnologie und Linguistik.²⁰ In der Sympathie gegenüber diesen Disziplinen offenbart sich Foucaults Nähe zum sogenannten „Strukturalismus“. Jacques Lacan, Claude Levi-Strauss und Ferdinand de Saussure sind nämlich diejenigen Denker, die das subjektkritische Reservoir der drei humanwissenschaftlichen Disziplinen zur Geltung bringen. Ihr Vorgehen besteht darin, den Menschen nicht in den Mittelpunkt zu stellen, sondern seine Konstitutionsbedingungen zu untersuchen.²¹ Mit ihnen und über sie hinausgehend – Saussure bleibt der Dialektik nämlich noch treu – insistiert Foucault auf dem „nichtdialektischen Denken“ (DE1/39: 700). Darunter ist ein Denken zu verstehen, das über keinen Ursprung verfügt, keine Synthese anstrebt und sich der Konstruktion einer Totalität entzieht. Eine solche Philosophie lässt sich in keinem Fundament verorten und errichtet kein systematisches Gebäude des Wissens.²²

20 Vgl. zur Verteidigung dieser drei Disziplinen OD: 447-462. In meinen Augen könnte Foucault mit Taylors Sprachphilosophie, die ich in Kapitel 8.1.3 vorstellen werde, durchaus sympathisieren, da Taylor Sprache nicht instrumentalistisch und repräsentationalistisch begreift, sondern die ontologische Konfiguration der Sprache herausarbeitet. Interessant ist an dieser Stelle auch, dass sich Foucault über Wittgensteins Sprachphilosophie, an die auch Taylor anschließt, wohlwollend geäußert hat (vgl. DE1/39: 700). Foucaults Verhältnis zur Psychoanalyse ist hingegen ambivalent und von einer wechselnden Zu- und Abneigung während seines gesamten Schaffensprozesses geprägt, wie er selbst in einem Interview im Jahre 1981 einräumt (vgl. DE/349: 819-821).

21 Nach Ulrich Johannes Schneider (2004: 79) besteht eine wesentliche Überschneidung der drei Disziplinen auch darin, das „Ungedachte“ zum Ausgangspunkt zu machen, worin Parallelen zu Foucaults eigener Arbeitsweise liegen.

22 In diesem Anspruch gibt es auch Parallelen zu Adornos Projekt einer Negativen Dialektik. Vgl. zu Foucaults Ausführungen über die Frankfurter Schule, die er erst spät kennenlernte und mit der es seiner Meinung nach zu einer Verständigung hätte kommen können DE4/330: 531f. Gleichzeitig muss betont werden, dass Foucault über Adornos Öffnung der Dialektik hinausgeht, da Letzterer noch innerhalb der Dichotomie zwischen Subjekt

Aus der Distanzierung zur Dialektik lassen sich sodann subjektkritische Konsequenzen entwickeln. Das archäologische, nicht-synthetisierende Denken besteht in einer *Umkehrung* der Stellung des Subjekts und seiner Autonomie:

„Es geht darum, das traditionelle Problem umzukehren. Nicht mehr die Frage zu stellen: wie lässt sich die Freiheit eines Subjekts in die Kompaktheit der Dinge einfügen und ihr einen Sinn verleihen, wie kann sie von innen die Regeln einer Sprache beleben und so ihre eigenen Ziele an den Tag bringen? Vielmehr sollte man fragen: wie, aufgrund welcher Bedingungen und in welchen Formen kann so etwas wie ein Subjekt in der Ordnung des Diskurses erscheinen? [...] Es geht darum, dem Subjekt [...] seine Rolle als ursprüngliche Begründung zu nehmen und es als variable und komplexe Funktion des Diskurses zu analysieren.“ (DE1/69: 1029)

Foucaults Subjektkritik zielt auf eine Verschiebung und Dezentrierung der Kategorie von Subjektivität. In diesem Sinne ist auch der berühmte Schlusssatz in *Die Ordnung der Dinge* auszulegen, in dem Foucault wettet, „dass der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (OD: 462). Zentral ist die Hoffnung, dass die Frage nach dem Menschen als Fundament des Wissens nicht mehr gestellt wird und stattdessen die Praktiken, Kräfteverhältnisse und historischen Bedingungen, in denen der Mensch erst als (heteronomes) Subjekt konstituiert wird, die philosophische Arbeit anleiten. Das Subjekt büßt dadurch nicht jeden Stellenwert ein, sondern wird vielmehr als durch diejenigen Kräfteverhältnisse, denen es ausgesetzt ist, gegründet und zugleich entgründet gedacht.²³ Hier ist der Übergang von den Epistemen zur Ebene des Diskurses, die sich auf dem Abgrund der Episteme ausstreuen, schon vollzogen. In den archäologischen Schriften der 60er Jahre konzentriert sich Foucault auf die epistemische Funktion, die der Kategorie des Subjekts seit der Neuzeit zukommt. Diese Explikation ist formal, da sie auf der Ebene einer Begriffsanalyse verbleibt. Sie birgt die Notwendigkeit in sich, auf die nächste, feinere Ebene der diskursiven Formationen zu wechseln, um die

und Objekt verbleibt und auch die Idee der Autonomie nicht aufgibt. In diesem Sinne handelt es sich beim „nichtdialektischen“ weniger um eine „Negative Dialektik“, sondern vielmehr um eine „Anti-Dialektik“ oder um eine „Nicht-Dialektik“. Die starke Abgrenzung zur Dialektik von Hegel und Marx bleibt eine wichtige Geste in Foucaults Gesamtwerk.

- 23 Laut Peter Bürger (1998: 14) ist der „Tod des Subjekts“, dessen Propagierung Foucault unterstellt wurde, im Sinne einer „Befreiung von einem Schema, das ihm [dem Subjekt] keinen Ort zuweist, an dem es leben kann“ zu verstehen.

Frage zu beantworten, wie Subjekte *materiell* – und das heißt: in konkreten Praktiken – konstituiert werden.²⁴

Wie auch Levinas und Derrida plädiert Foucault bereits in seinen frühen Arbeiten dafür, die erkenntnistheoretische Thematisierung des Subjekts als Begründungsmoment des Wissens zugunsten einer Analyse abzulösen, welche die Abschließung des Subjekts gegenüber seinem konstitutiven Außen problematisiert: „Wo das anthropologische Denken nach dem Sein des Menschen oder seiner Subjektivität fragte, lässt sie [die Beschreibung des Archivs] das Andere und das Außen aufbrechen.“ (AW: 189) Diese Aufschließung überschreitet die Konzeption des autonomen Subjekts in Hinblick auf eine Freilegung derjenigen heteronomen und alteritären Kräfteverhältnisse, die Subjektivität innerhalb von spezifischen historischen und sozialen Praktiken produzieren. An der Rolle, die Foucault diesen Praktiken im Fortgang seines Werkes zuweist, wird sichtbar, wie er über die Arbeiten von Levinas und Derrida hinausgeht. Ihnen kommt ein entscheidender Status innerhalb einer Genealogie der modernen Subjektivität zu.

6.2 GENEALOGIE ALS KRITIK UNTERWERFENDER SUBJEKTIVIERUNG

Seit seiner Inauguralvorlesung *Die Ordnung des Diskurses* am Collège de France im Dezember 1970 lautet der Name, den Foucault seinen Arbeiten gibt, nicht mehr Archäologie, sondern Genealogie. In seiner in den Jahren 1972-1973 gehaltenen Vorlesung *Die Strafgesellschaft* bestimmt er das Verhältnis der beiden historischen Verfahren wie folgt: „Nach einer archäologischen Analyse geht es nun darum, eine dynastische, genealogische Analyse vorzunehmen, die die Frage der Herkunft von den Machtbeziehungen aus stellt.“ (STR: 122f.) Das Verfahren der Genealogie ist irreduzibel an eine Analyse der subjektivierenden Kraft von Machtverhältnissen gebunden. Foucaults Bücher und Vorlesungen der 70er Jahre versuchen Macht als diskursiv-materielles Phänomen zu analysieren und vermögen aus diesem Grund die historische Genese von Subjektivität aufzuspüren.²⁵ Sie erweitern ein heterono-

24 Gilles Deleuze (2013: 48-51) kritisiert in diesem Zusammenhang mit Recht, dass die Archäologie des Wissens noch zu sehr beim Diskursiven, d.h. der Aussage, verbleibt und aus diesem Grund die materielle Ebene schlicht als nicht-diskursiv fasst.

25 Foucaults Vorgehensweise unterliegt hierbei keiner strengen Systematik; vielmehr ist die Auswahl der untersuchten Gegenstandsbereiche, zu denen die Psychiatrie, das Gefängnis und die Sexualität zählen, genau wie seine politischen Einsätze zu dieser Zeit, persönlichen Interessen geschuldet. Vgl. dazu DE4/349: 822f. und zur Verbindung zwischen Themenauswahl und biographischem Hintergrund Eribon (1991: 56-58). Das heißt aber

mes Subjektverständnis, indem sie die Formation von Subjektivität auf der Ebene historisch konkreter materieller Kräfteverhältnisse verfolgen.

Im Vorwort zur deutschen Ausgabe von *Der Wille zum Wissen* umreißt Foucault die Zielstellung seiner genealogischen Arbeiten in den 70er Jahren mit einer Frage: „Wie ist in den abendländischen Gesellschaften die Produktion von Diskursen, die (zumindest für eine bestimmte Zeit) mit einem Wahrheitswert geladen sind, an die unterschiedlichen Machtmechanismen und -institutionen gebunden?“ (WW: 8) Innerhalb der genealogischen Ausrichtung verschmilzt eine diskursanalytische Vorgehensweise mit einer materiellen, praxisbezogenen Untersuchung. Die subjektivierende Kraft der Machtverhältnisse wird nur an konkreten Orten der Gesellschaft sichtbar, wie etwa Schule, Psychiatrie und Gefängnis; jedoch konzentriert sich Macht nicht nur an diesen Orten, sondern *entzieht* sich ihrer vollständigen Manifestation. Macht darf deshalb nicht nur als ontisches, sondern muss auch als ontologisches Phänomen gedeutet werden, das soziale Praktiken *durchdringt*. Machtverhältnissen kommt aufgrund ihres durchdringenden und entziehenden Charakters stets auch eine subjektivierende Kraft zu, indem sie Subjekte gründet und im Moment der Gründung zugleich von ihnen ablässt. Eine Genealogie der Subjektivierungsverhältnisse soll in diesem Sinne nachzeichnen, dass unsere heutige Subjektivität ein Produkt kontingenter historischer Machtformationen ist, die seit dem 19. Jahrhundert eine bestimmte Beziehung zwischen Macht und Wissen eingehen.²⁶

An einer bemerkenswerten Stelle beschreibt Foucault seine Arbeitsweise mit folgender Metapher: „Mein Diskursvorhaben ist das Vorhaben eines Priesters: Ich

nicht, dass die Themen völlig willkürlich gewählt sind, denn „zumindest auf der Stufe der westlichen Gesellschaften, von denen wir ausgehen, haben sie ihre Allgemeinheit: in dem Sinne, dass sie bis hin zu uns immer wieder aufgetaucht sind“ (DE4/339: 706).

- 26 Zur Fokussierung der genealogischen Arbeiten auf den Zeitraum um 1800 gibt Foucault in dem Vortrag *Was ist Kritik?* aus dem Jahre 1978 folgende Begründung: „Auch wenn sie nicht vollständig definierbar ist, wird diese Epoche als Formierungsmoment der modernen Menschheit bezeichnet, als *Aufklärung* in dem weiten Sinn, in dem Kant oder Weber sich auf sie bezogen. Es ist eine Periode ohne feste Datierung und mit vielfältigen Eingängen, denn man kann sie ebenso durch die Formierung des Kapitalismus, die Konstituierung der bürgerlichen Welt, die Installierung der staatlichen Systeme, die Gründung der modernen Wissenschaft mitsamt ihren technischen Entsprechungen, die Organisation eines Gegenüber zwischen der Kunst regiert zu werden und der Kunst nicht dermaßen regiert zu werden definieren. Daraus ergibt sich für die historisch-philosophische Arbeit eine faktische Privilegierung dieser Periode: denn da entstehen direkt und an der Oberfläche sichtbarer Transformationen die Beziehungen zwischen Macht, Wahrheit und Subjekt, die es zu analysieren gilt. Privilegiert aber ist diese Periode auch insofern, als von da aus die Matrix zu entwickeln ist, mit der andere mögliche Bereiche behandelt werden können.“ (WK: 28)

möchte das zum Vorschein bringen, was unserem Blick zu nah ist, als dass wir es sehen könnten, was ganz nah bei uns ist, aber durch das wir hindurchblicken, um anderes zu sehen.“ (HD: 68) Bemerkenswert ist diese Formulierung deshalb, weil Foucault den Diskurs sehr ähnlich begreift wie Heidegger das Sein, welches uns (scheinbar) am fernsten liegt, weil es uns am nächsten ist. Die Genealogie schärft unseren Blick für dasjenige, was uns nah ist, weil es uns zu den Subjekten macht, die wir sind und was uns fern ist, weil es sich unserem begrifflichen Zugriff immer schon entzieht. In diesem Kapitel möchte ich zeigen, dass sich die Phänomene des Diskurses und der Macht mithilfe der ontisch-ontologischen Differenz und der Figur des Ab-grunds erschließen lassen und sich somit Foucaults Denken als weitere Spielform heteronomer Subjektivität auslegen lässt. Foucault überführt jedoch nicht nur die ontologischen Bewegungen Heideggers auf eine historisch-materielle Ebene und erweitert so deren Ertrag für eine affirmative Wendung der Subjektkritik, sondern lotet auch die Möglichkeiten einer Subjektkritik bis an ihre äußersten Grenzen aus. Genealogie ist deshalb als eine radikale Form von Kritik zu verstehen, weil sie durch eine historische Analyse von Machtformationen die Kontingenz selbiger zur Sprache bringt und so die Selbstverständlichkeit unserer heutigen, auf den Prozeduren der Normierung und Individualisierung basierenden Subjektivität untergräbt und überschreitet. Foucault demonstriert vor diesem Hintergrund – und nachdrücklicher als es bei Levinas und Derrida der Fall ist –, wie sich aus einer Freilegung heteronomer Subjektivität zugleich eine Kritik übermächtiger Abhängigkeiten entwickeln lässt.

6.2.1 Das Verfahren der Genealogie und der Prozess der Subjektivierung

Für die Genealogie gilt genauso wie für die Dekonstruktion Derridas, dass der Name der Methode ihre Arbeitsweise sehr unzureichend charakterisiert. Die Genealogie stützt sich nicht auf ein Analyseraster, unter das bestimmte historische und soziale Phänomene subsumiert werden, sondern beschränkt sich auf eine Explikation von Singularitäten. Foucault schreibt, die Genealogie „muss die Ereignisse in ihrer Einzigartigkeit und jenseits aller gleich bleibenden Finalität erfassen, sie dort aufsuchen, wo man sie am wenigsten erwartet, und in solchen Bereichen, die keinerlei Geschichte zu besitzen scheinen“ (DE2/84: 166). Es gilt, die Geschichte gerade derjenigen Ereignisse²⁷ zu schreiben, welche keine Geschichte zu haben *scheinen*. Wie

27 Ein systematischer Ereignisbegriff wird auch in Foucaults genealogischen Arbeiten nicht entwickelt. Petra Gehring (2004: 278) schlägt jedoch vor, Foucaults genealogische Studien als „Erzählung[en] von Widerstandsereignissen“ zu interpretieren, die ihren Schwerpunkt auf die Singularitäten ihres Erscheinens legen.

es auch bei der Archäologie der Fall ist, steht die „Einzigartigkeit“, die Singularität der Ereignisse im Fokus der Untersuchungen. Die fehlende „Finalität“ der historischen Entwicklung der singulären Ereignisse zeigt den nominalistischen Charakter der genealogischen Geschichtsschreibung an. Die Genealogie wirft kein begriffliches Netz aus, um eine Logik der Ereignisse zu rekonstruieren und ihre interne Kohärenz zur Darstellung zu bringen; sie analysiert vielmehr die kontingenten „Erscheinungsbedingungen einer Singularität“ (WK: 37), denen nicht die *Notwendigkeit* ihres Erscheinens unterstellt wird. Die Ereignisse innerhalb der Geschichte sind nicht Teil eines übergeordneten Gesamtzusammenhangs; ein späteres Ereignis geht nicht unmittelbar aus einem früheren Ereignis hervor. Die Genealogie ist nominalistisch, da sie lediglich nachzeichnet, wie sich zu einem spezifischen historischen Zeitpunkt konkrete Macht- und Wissensverhältnisse formiert haben, ohne den Prozess ihres Auftauchens auf eine tiefer liegende Struktur zurückzuführen. Im Fokus stehen dabei diejenigen Kräfteverhältnisse, welche die Genese der modernen Subjektivität rahmen. Die Geschichte dieser subjektivierenden Kräfte wird geschrieben, indem der Konstitutionsprozess von Subjektivität von seinen Rändern her verfolgt wird.

Die Genealogie Foucaults richtet sich – und auch das hat sie mit der Dekonstruktion Derridas gemeinsam – gegen die „Suche nach dem Ursprung“ (DE2/84: 167). In meiner Auseinandersetzung mit Derrida hat sich erwiesen, dass das Denken des Ursprungs auf einer Fixierung von Präsenz beruht: Temporalität wird auf Gegenwärtigkeit reduziert und Räumlichkeit auf Punktualität. Derridas Dekonstruktion des Ursprungs, die um eine Freilegung von Temporalität und Räumlichkeit kreist, wird von Foucault auf die historische, d.h. genealogische Ebene transformiert. Unter „Ursprung“ versteht Foucault den Anfangspunkt einer geschichtlichen Entwicklung, in welchem die Entfaltung der späteren Ereignisse bereits enthalten ist. Eine genealogische Perspektivierung der Geschichte verbietet es aufgrund ihres nominalistischen Charakters, historischen Abläufen eine Gerichtetheit zu unterstellen, die bereits in ihrem Kern angelegt ist. Sie sperrt sich nicht grundsätzlich dagegen, *singuläre* Zustände unserer heutigen kulturellen Situation als Fortschritte gegenüber früheren Zuständen zu beurteilen, problematisiert jedoch die Bedingungen, unter denen von einem umfassenden Fortschritt gesprochen werden kann. Ihre Ablehnung gilt all denjenigen Geschichtsphilosophien, die unsere heutige Situation als Resultat einer kontinuierlichen Entwicklung begreifen. Genealogische Geschichtsschreibung entwirft demgegenüber einen Stammbaum, indem sie das Auftauchen historischer Ereignisse und die Entstehung von Identitäten zurückverfolgt. Aus diesem Grund spricht Foucault, anstatt den Begriff des Ursprungs zu verwenden, angesichts des Verfahrens der Genealogie von „Entstehung“ und von „Herkunft“ (DE2/84: 171).

Die Genealogie eignet sich, wie auch Heideggers Destruktion und Derridas Dekonstruktion, die Geschichte für ein Verständnis der Gegenwart an: „Ich habe nicht

vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen. Wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.“ (ÜS: 43) Genealogische Geschichtsschreibung besitzt zwar eine nominalistische Stoßrichtung, geht jedoch nicht ausschließlich historisch-deskriptiv vor, da sie sich die Vergangenheit mit dem Zweck einer Kritik der Gegenwart erschließt.²⁸ In diesem Sinne ist Genealogie nicht neutral, sondern schreibt Geschichte aus einer ganz bestimmten Perspektive, um ihr kritisches Potenzial zu entfalten (vgl. Detel 1998: 71-75; Veyne 2009: 60). Sie muss Partei ergreifen und darf gerade nicht den Gestus des vermeintlich objektiven Wissenschaftlers einnehmen, damit sie die Wirkungsweise ganz bestimmter Unterwerfungsprozeduren an die Oberfläche bringen kann. Die vermeintliche Unhintergebarkeit der hegemonialen Selbstdeutungen von Subjekten soll durch das Aufzeigen des kontingenten Charakters von Subjektwerdung erschüttert werden. Vor diesem Hintergrund ist Genealogie zunächst „anti-hermeneutisch“: Sie versucht das Selbstverständnis von Subjekten zu destabilisieren.

Die Vermeidung einer Reduktion der Geschichte auf handelnde Subjekte teilt die Genealogie mit der Archäologie. Auch hier folgt Foucault der Kritik Heideggers an der traditionellen Subjektphilosophie. Die Genealogie entwirft keine Theorie des Subjekts, sondern verfolgt die *Konstitution* von Subjektivität aus einem historischen Blickwinkel:

„Wenn man sich vom konstituierenden Subjekt frei macht, muss man sich vom Subjekt selbst frei machen, das heißt, man muss zu einer Analyse gelangen, die der Konstitution des Subjekts in der historischen Verlaufsform Rechnung tragen könnte. Und das ist das, was ich Genealogie nennen würde, das heißt eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, Gegenstandsbereiche, usw. Rechnung trägt, ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen.“ (DE3/192: 195)

Während es der Archäologie um die Herausarbeitung der Episteme als Möglichkeitsbedingungen der Wissenschaften geht, beschreibt die Genealogie spezifische, in Machtverhältnisse verwobene Diskurse, die für die Konstitution der neuzeitli-

28 In *Die Ordnung des Diskurses* trennt Foucault noch zwischen einer kritischen und einer genealogischen Dimension der Analyse (vgl. ODis: 38-44). Diese Trennung scheint mir jedoch sehr verschwommen und zur Erhellung von Foucaults Projekt der Genealogie als Kritik der Subjektivierungsverhältnisse nicht viel beizutragen. Die These, der Begriff der Genealogie impliziere stets eine kritische, d.h. auflösende oder delegitimierende Komponente, vertreten etwa Geuss (2003: 152) und Saar (2003a: 165-172; 2007: 10). Mit Taylor werde ich jedoch zeigen, dass genealogische Geschichtsschreibung auch affirmativ ausgerichtet sein kann: Die kritische Komponente entfällt dabei nicht, wird jedoch erweitert (vgl. Kap. 8.3.1).

chen Subjektivität von entscheidender, aber bisher nicht ausreichend beachteter Bedeutung sind. Die Wirkungsweise materialisierender Diskurse auf Subjekte steht im Fokus einer Philosophie, die sich dem Zusammenspiel von Praktiken und Diskursen in historischer Perspektive widmet. Zentral ist für Foucault also eine „historische Analyse der Transformation des Diskurses“ (DE1/66: 982).²⁹ Wie lässt sich nun aber die Beziehung zwischen dem Diskurs und dem Subjekt genauer fassen?

Dem Terminus „Diskurs“ kommt innerhalb Foucaults genealogischer Schriften eine besonders wichtige Rolle zu, er taucht allerdings bereits in der 1969 erschienenen *Archäologie des Wissens* prominent auf. Ein Diskurs umfasst die Gesamtheit aller Aussagen, die sich aus einer grundlegenden Formation ergeben, welche diese Aussagen ermöglicht und ordnet: „Diskurs wird man eine Menge von Aussagen nennen, insoweit sie zur selben diskursiven Formation gehören. [...] Er wird durch eine begrenzte Zahl von Aussagen konstituiert, für die man eine Menge von Existenzbedingungen definieren kann.“ (AW: 170) Der Diskurs ist das, was bestimmten, von sprechenden Subjekten geäußerten Aussagen gemeinsam ist. Er ist die Differenz *zwischen* der Möglichkeit des Sagens und dem in der Wirklichkeit tatsächlich Gesagten. In diesem Sinne ist der Diskurs eine Ordnung derjenigen Bedingungen, unter denen eine Aussage als legitim oder illegitim bzw. eine Verhaltensweise als normal oder anormal kategorisiert werden kann. Foucault scheint sich zum Zeitpunkt der Einführung des Diskursbegriffs und während des Übergangs von der archäologischen zur genealogischen Phase noch nicht über den ontologischen Gehalt des Diskurses sicher zu sein. So schreibt er, die diskursiven Beziehungen „befinden sich irgendwie an der Grenze des Diskurses“ (AW: 69f.) und sind die „Grenzen und Formen der *Sagbarkeit*“ (DE1/58: 869).³⁰ Obwohl Foucault in diesen

29 Ian Hacking (2006c: 109) schlägt hier folgende Unterscheidung vor: Wo die Archäologie mit der Suche nach den Epistemen die „Tiefendimension“ des Wissens zu erforschen versucht, untersucht die Genealogie den Diskurs als dessen „Oberflächendimension“. Die Tiefendimension darf allerdings nicht im Sinne des Verborgenen, Unbewussten und Ungesagten ausgelegt werden, sondern bezeichnet nichts anderes als die Verschiebungen innerhalb des Wissens, die als Möglichkeitsbedingungen die Realität der Diskurse begrenzen und bestimmen. Die Episteme liegen nicht „hinter“ den Diskursen, sondern lassen sich nur in ihrer Differenz, im Ausgang des Gesagten denken.

30 Das gesamte Zitat aus *Archäologie des Wissens* lautet wie folgt: „Die diskursiven Beziehungen sind dem Diskurs nicht innerlich, wie man sieht: sie verbinden die Begriffe oder die Wörter nicht untereinander; sie errichten zwischen den Sätzen oder den Propositionen keine deduktive oder rhetorische Architektur. Aber es sind dennoch keine dem Diskurs äußerlichen Beziehungen, die ihn beschränken oder ihm bestimmte Formen auferlegen oder ihn zwingen würden, unter bestimmten Umständen bestimmte Dinge zu äußern. Sie befinden sich irgendwie an der Grenze des Diskurses.“ (AW: 69f.) Waldenfels (1991: 289-292) versucht die Relation zwischen dem Diskurs und seinen Aussagebeziehungen

Zitaten die Grenze des Diskurses noch nicht zu illustrieren vermag, möchte ich den Vorschlag machen, Diskurse als konstitutives Außen zu interpretieren. Der produzierende Effekt des Diskurses als *konstitutives Außen* liegt in der Ermöglichung und Rahmung von Aussagen. Die Entzugsdimension des Diskurses als konstitutives *Außen* ist dafür verantwortlich, dass Diskurse das Gesagte jedoch nicht determinieren; es ist immer möglich, das Feld des Sprechens zu überschreiten, indem die Möglichkeiten der Sprache auf andere Weise ausgeschöpft werden. Der Diskurs, wie er von Foucault gedacht wird, lässt sich in die Struktur der ontisch-ontologischen Differenz einschreiben, da er sich als Differenz von möglichem Sagen und tatsächlich Gesagten exponiert. Diskurse „sind“ nicht, es „gibt“ sie vielmehr: Sie entstammen einer uneinholbaren Vergangenheit, weil sie nicht auf eine erste Aussage zurückgeführt werden können und durch kein sprechendes Subjekt initiiert sind, und sie sind zugleich auf die Zukunft und damit auf die Reproduktion sprechender Subjekte hin geöffnet.

Die ontologische These, die sich aus diesem Verständnis des Diskurses ableiten lässt, lautet, dass in allen Gesellschaften die Bewegungen von Diskursen reglementiert werden. Der Diskurs unterliegt bestimmten Prozeduren, die dafür Sorge tragen, dass er in geordneten Bahnen verläuft: „Ich setze voraus, dass in *jeder* Gesellschaft die Produktion des Diskurses zugleich kontrolliert, selektiert, organisiert und kanalisiert wird – und zwar durch gewisse Prozeduren, deren Aufgabe es ist, die Kräfte und die Gefahren des Diskurses zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere und bedrohliche Materialität zu umgehen.“ (ODis: 11; Hervorhebung von mir) Zu jedem historischen Zeitpunkt und in jeder Gesellschaft zirkulieren Kräfteverhältnisse, welche die Richtung – die Gerichtetheit – des Diskurses sicherstellen. Diese Kräfte entstammen aber keinem Jenseits des Diskurses: Sie sind die immanenten Bedingungen seiner Zirkulation. Der Diskurs ist nicht durch etwas begrenzt, das ihm ontologisch äußerlich ist, sondern begrenzt sich selbst. Er rahmt die Möglichkeiten des Gesagten. Das unendliche Ausstreuen des Diskurses wird aus diesem Grund stets zurückgehalten.

Foucault verdeutlicht die Wirkungsweise von Diskursen am Beispiel des Status der Wissenschaftlichkeit in der Psychiatrie. Innerhalb der Psychiatrie legt der Diskurs die Grenzen der Wissenschaft fest. Die am wissenschaftlichen Betrieb der Psychiatrie partizipierenden Personen sind ermächtigt zu bestimmen, welche Aussagen als wissenschaftlich gelten und können so verhindern, dass Personen aus anderen

zu veranschaulichen, indem er die Äußerlichkeit des Diskurses als „diskurseigene Äußerlichkeit“, „interdiskursiv“, „metadiskursiv“ und „nichtdiskursiv“ interpretiert. Er versäumt es jedoch, den Diskurs als *konstitutives Außen* zu beschreiben. Foucaults Rede vom „irgendwie“ lässt darauf schließen, dass er sich selbst über die dekonstruktive Figur des konstitutiven Außen noch nicht hinreichend im Klaren war.

Institutionen Zugang zum psychiatrischen Diskurs erlangen.³¹ Die Genealogie versucht nun über eine Analyse der Diskurse diese Ausschlussmechanismen aufzudecken. Die Annahme, jedes Subjekt hätte die Freiheit zu sagen, was es möchte, wird problematisiert, indem diejenigen Bedingungen aufgezeigt werden, die gerade verhindern, dass eine freie Rede möglich ist. Die Klassifizierung von Aussagen als wissenschaftlich und nicht-wissenschaftlich kann nicht als autonome Entscheidung der Akteure verstanden werden, sondern unterliegt den Beschränkungen des hegemonialen Diskurses. Jedem Diskurs geht es darum „die Bedingungen ihres Einsatzes zu bestimmen, den sprechenden Individuen gewisse Regeln aufzuerlegen und so zu verhindern, dass jedermann Zugang zu den Diskursen hat“ (ODis: 25f.). Innerhalb des Diskurses etablieren sich innerhalb jedes sozialen Kontextes bestimmte Ablagerungen dessen, was als „Wahrheit“ gilt.³² Wer innerhalb eines Diskurses verstanden werden will, muss diese spezifisch historische Differenzierung in wahr und falsch akzeptieren: Er muss die „Wahrheit“ sagen, indem er sich einer besonderen Redeweise, d.h. den Regeln des Diskurses unterwirft. Die Kraft eines Diskurses entfaltet sich deshalb über die Funktion der Wahrheit.³³

An dieser Stelle bietet es sich nun an, auf das Phänomen der Subjektivierung einzugehen. „Subjektivierung“ ist eine Kraft der Beschränkung und wird von Foucault allgemein wie folgt umgrenzt: „Ich werde Subjektivierung den Prozess nennen, durch den man die Konstitution eines Subjekts, genauer, einer Subjektivität erwirkt, die offensichtlich nur eine der gegebenen Möglichkeiten zur Organisation eines Selbstbewusstseins ist.“ (DE4/354: 871) Die hier angedeutete *Organisation* umfasst stets zwei Komponenten. Zum einen vollzieht sich Subjektivierung als Unterwerfung unter ein Regime an Regeln und Praktiken, denen Subjekte immer schon ausgesetzt sind. Zum anderen wirken Subjekte in diesem Prozess stets auch auf die Art und Weise ein, wie sich Regeln und Praktiken ihnen hingeben: Sie nehmen am Prozess der Subjektivierung teil und formen die sie affizierenden Kräfte um. Wirft man vom Ende des foucaultschen Werkes einen Blick zurück, so sind drei verschiedene Subjektivierungsprozesse zu unterscheiden, die sich auf die mit der Drei-

-
- 31 Hier zeigt sich die Verbindung zwischen Wissen, Diskurs und Macht: „Innerhalb der tatsächlichen Wissensdiskurse übt jede als wahr betrachtete Aussage eine bestimmte Macht aus.“ (WK: 46; vgl. ÜS: 40)
- 32 Habermas (1985: 323) irrt daher, wenn er Foucault unterstellt, dieser verstehe die Vorgehensweise der Genealogie als diejenige einer „wahren Objektivität der Erkenntnis“. Sowohl „Wahrheit“ als auch „Objektivität“ und „Erkenntnis“ sind Produkte der neuzeitlichen Formation des Wissens, die es in ihrer Wirkungsweise zu problematisieren gilt.
- 33 Foucault behauptet, dass es selbst in der Mathematik, einer Wissenschaft, deren Gültigkeit scheinbar unabhängig von sozialen Praktiken besteht, auf Diskursen basierende Imperative gibt, die vorgeben, „was in der Mathematik gut (wahr) oder schlecht (falsch) ist“ (DE4/356: 896).

gliedrigkeit³⁴ seines Werkes verbundenen Elemente des Wissens, der Macht und der Ethik beziehen. Im Zuge einer Verschiebung der klassischen Bedeutung von Ontologie bezeichnet Foucault diese Prozesse als „historische Ontologien“³⁵:

„Als Erstes eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekt zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Machtfeld, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind, auf die anderen einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren.“ (DE4/344: 759)

Ich möchte im Folgenden argumentieren, dass Foucaults Verständnis von Ontologie in einer wichtigen Hinsicht auf die Seinsgeschichte Heideggers Bezug nimmt. Im Gegensatz zu Heidegger stehen aber nicht Sein und Zeit in ihrer ontologischen Abstraktion im Vordergrund. Die ontologische Bewegung des Konstitutionsprozesses von Subjektivität wird als ein solches Kräfteverhältnis gedacht, das seine Wirkung innerhalb *konkreter materieller* Praktiken entfaltet. Wahrheit, Macht und Ethik bilden dabei drei spezifische Pole, über die sich Subjektivität konstituiert.³⁶ Das einheitliche Regime der Ontologie und die Logik der Seinsgeschichte werden auf die

34 Deleuze (2013) schlägt eine solche Dreiteilung des foucaultschen Werkes in Wissen, Macht und Selbst vor. Gegen eine vermeintliche Verkürzung auf eine „drei-faltige Ontologie“ spricht sich Waldenfels (1991: 281) aus.

35 Die Rede von einer „historischen Ontologie“ taucht bereits in einem Essay von Roland Barthes (2006: 81) aus dem Jahre 1960 auf. Es darf daher nicht unerwähnt bleiben, dass Barthes auf das Denken Foucaults eine nicht unwesentliche Wirkung ausgeübt hatte, auch wenn Foucault darauf in seinen Schriften nie zu sprechen gekommen ist. Das systematische Programm einer „historischen Ontologie“ hat Hacking (2006a) ausgearbeitet. Vgl. zu den Bezügen einer historischen Ontologie bei Heidegger auch Elden (2003).

36 In seiner letzten Vorlesung mit dem Titel *Der Mut zur Wahrheit* im Frühjahr 1984 kommt Foucault auf die Herkunft dieser drei Pole in der klassischen griechischen Philosophie zu sprechen, wenn er zwischen der Aletheia als Wahrsprechen, der Politeia im Sinne der Macht und der Ethopoiesis, die sich auf das Subjekt bezieht, unterscheidet. Zugleich betont er die historische Kontinuität dieser Differenzierung: „Die wesentliche Nichtreduzierbarkeit dieser drei Pole und ihre notwendige und wechselseitige Beziehung, die Struktur des wechselseitigen Aufeinanderangewiesenseins ist, so scheint mir, die Stütze der Existenz des ganzen philosophischen Diskurses von den Griechen bis heute.“ (MW: 95) Auch wenn sich Foucault dagegen wehrt, Wahrheit, Macht und Ethik als drei ahistorische Strukturen von Subjektivität zu benennen, so insistiert er doch darauf, dass die Orientierung an diesen drei Polen für eine Untersuchung der Gewordenheit unserer heutigen Subjektivität eine entscheidende Rolle spielt.

Frage hin geöffnet, wie sich „Sein historisch als Erfahrung“ (GL: 13) hingibt. In den ersten beiden Phasen seines Werkes interessiert sich Foucault für den unterwerfenden Charakter der Subjektwerdung, d.h. für die konstituierende, beziehende Kraft der Entzugsmomente, deren Analyse um die Begriffe des Wissens und der Macht kreist. Die Archäologie des *Wissens* untersucht, wie sich das Subjekt innerhalb einer bestimmten historischen Ordnung der Episteme als Erkenntnissubjekt konstituiert, das zur Klassifizierung und Formierung von Objekten – inklusive seiner eigenen Objektivierung – befähigt ist (vgl. Kap. 6.1.2). Die Genealogie der *Macht*, die in den nächsten beiden Abschnitten im Mittelpunkt stehen wird, widmet sich der materiellen Realisierung von Subjektivität innerhalb historisch sedimentierter Machtverhältnisse. Sowohl in den archäologischen als auch in den genealogischen Arbeiten legt Foucault primär offen, wie sich Subjektivierung durch die Erfahrung einer Aussetzung gegenüber hegemonialer Macht- und Wissensregimen vollzieht. Mit der in Unterkapitel 6.3 thematisierten Genealogie der Selbstsorge versucht Foucault dann eine teilnehmende Form der Subjektivierung aufzudecken. Der Prozess der Subjektwerdung wird weiter gefasst, indem die Analyse der Unterwerfung durch Wissens- und Machtverhältnisse durch eine *ethische* Formung der Subjekte erweitert wird. Subjekte bilden Selbstbezüge aus, indem sie sich an ihren Erfahrungen beteiligen und diese zu problematisieren vermögen.

Wichtig ist zu betonen, dass sowohl das unterwerfende als auch das teilnehmende Moment für den Prozess der Subjektivierung konstitutiv sind. In anderen Worten: Es gibt keine ethische Erfahrung, die nicht an regelhafte Praktiken gebunden ist und es gibt keine unterwerfende Ordnung, die nicht auf die Selbstbeteiligung der Subjekte angewiesen ist. Die antike Praxis der Selbstsorge, durch die sich das Subjekt als ethisches Subjekt formt, befindet sich nicht jenseits von Wissen und Macht, sondern eröffnet dem Subjekt *andere* Möglichkeiten von Subjektwerdung im Ausgang der vorherrschenden Wissens- und Machtverhältnisse. Dass Subjekte ihre Existenzweise überhaupt durch Selbstpraktiken transformieren können, ist erst möglich, weil sie Wissens- und Machtverhältnissen *ausgesetzt* sind. Letzteres ist die wesentliche Pointe von Foucaults heteronomem Subjektverständnis, die sich innerhalb seines gesamten Werkes aufspüren lässt.

6.2.2 Macht als konstitutives Außen des Subjekts

In den genealogischen Schriften der 70er Jahre wendet sich Foucault zunächst ausschließlich Prozessen unterwerfender Subjektivierung zu. Das umfasst die Frage, wie Subjekte durch Praktiken, die von Machtbeziehungen durchtränkt sind, subjektiviert werden. Die Genealogie der Subjektivierung verlangt deshalb eine Analyse der Machtverhältnisse. Ich werde in diesem Abschnitt zu zeigen versuchen, dass Foucault Machtverhältnisse – genauer: den Komplex Macht-Wissen – als wesentli-

ches Entzugs- und Bezugsmoment von Subjektivität denkt. Auch wenn Foucault seine genealogischen Arbeiten stets als experimentelle Verfahren versteht, welche die heterogenen Unterwerfungsprozesse von Subjekten zur Sprache bringen sollen, möchte ich die These vertreten, dass Machtverhältnisse das entscheidende konstitutive Außen der Subjektwerdung sind und nicht nur ein Faktor unter vielen.³⁷

Die in diesem Kontext vorgenommene Analyse der Macht löst sich dabei von dem traditionellen Machtbegriff, indem sie die Logik der Macht nicht mehr an die Intentionen und an die Verfügungsgewalt der Subjekte koppelt. Da der nominalistische³⁸ Charakter der Genealogie Aussagen über die Substanz von Phänomenen verbietet, geht es Foucault „weniger um eine Theorie als um eine Analytik der Macht“ (WW: 84) sowie eine „Analytik der Machtbeziehungen“ (DE3/206: 397). Die Arbeit gilt den *spezifischen* Wirkungsweisen von Macht innerhalb westlicher Gesellschaften und nicht der Beantwortung der Frage, was Macht „an sich“ ist.³⁹ Der Diskursanalytiker benennt mit dem Begriff „Macht“ ein Ensemble von Kräfteverhältnissen, das innerhalb eines bestimmten sozialen Kontextes seine Kraft entfaltet, ohne dass diese Kraft auf einen lokalisierbaren Ursprung zurückgeführt werden kann. Foucaults Ziel ist es nicht, eine verbesserte wissenschaftliche Theorie über „die“ Macht auszuarbeiten, welche die Versäumnisse vorausgehender Theorien zu beheben versucht; vielmehr liegt sein Augenmerk auf der subjektivierenden Kraft singulärer Machtverhältnisse. Es ist der Bezug *zwischen* Macht und Subjekten, dem das Interesse gilt. Macht „verwandelt die Individuen in Subjekte“ (DE4/306: 275) und ist somit ein Rahmen von Subjektivität.

37 Wenn Machtverhältnisse als konstitutives *Außen* interpretiert werden, so muss im gleichen Atemzug auch der *immanente* Charakter der Macht im Auge behalten werden. Das Verhältnis zwischen Immanenz und Äußerlichkeit ist in diesem Sinne chiasmatisch: Die immanente Zirkulation der Macht bezüglich des Prozesses der Subjektivierung und die Äußerlichkeit ihrer Kräfteverhältnisse angesichts der Unmöglichkeit, Macht zu besitzen, müssen zusammengedacht werden, weil sie auf die Unmöglichkeit einer *Transzendenz* von Machtverhältnissen hindeuten. Vgl. zur Immanenz der Macht bei Foucault Saar (2017: 164-168) und zur Kontextualisierung dieses Machtverständnisses innerhalb einer Tradition, die bis auf Spinoza zurückreicht, Saar (2013).

38 Vgl. WW: 94: „Zweifellos muss man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt.“

39 Janicaud (1991: 251f.) unterscheidet terminologisch zwischen zwei Verständnissen von Macht: Während mit *la puissance* die „*allgemeinen* Bedingungen“ der physischen oder metaphysischen Wirkungsweise der Macht bezeichnet werden, ist *le pouvoir* für die „*spezifizierten* juristisch-politischen und moralischen Formen“ der Macht reserviert, denen sich Foucaults Analysen vorwiegend widmen.

Mit dieser Geste ist jedoch die genealogische Ausrichtung, die sich der Aufdeckung konkreter Machtverhältnisse verschreibt und sich einer Theorie der Macht widersetzt, bereits überschritten. Ich möchte daher im Folgenden argumentieren, dass die Plausibilität von Foucaults genealogischer Arbeitsweise wesentlich von einem Verständnis der Macht als ab-gründiges Kräfteverhältnis abhängt: Macht gründet Subjekte und weicht im selben Moment von ihrer umfassenden Beherrschung zurück.⁴⁰ Aus diesem Grund determiniert Macht Subjekte *nicht*: Subjekte sind *vorrangig* keine Objekte, die von der Wirkung der Macht vergegenständlicht werden. Foucault deutet Macht nicht als ontisches, in der Gegenwart präsent, sondern als wesentlich *temporales* Phänomen: Machtverhältnisse entstammen einer uneinholbaren Vergangenheit und müssen sich, um weiterhin ihre Kraft zu entfalten, stets reproduzieren und also ihre affizierende Bewegung wiederholen. Das Phänomen der Macht verweist zwar immer auf eine Geschichte der Machtbeziehungen; die Bewegung der Macht kann jedoch innerhalb der philosophischen Explikation aus der historischen Analyse *gelöst* werden. So lassen sich bei Foucault Elemente einer Theorie der Genese von Subjektivität erfahrbar machen, die nicht nur auf der Ebene einer „bloßen“ Genealogie verbleiben. Weil diese „Theorie“ von Foucault jedoch nicht explizit ausgearbeitet wird, für die Stoßkraft seiner Argumentation jedoch entscheidend ist, gilt es Foucaults Arbeiten zur Macht zu dekonstruieren und einen ontologischen Machtbegriff freizulegen, der für das Verständnis der genealogischen Arbeitsweise und für das Unternehmen der Kritik unverzichtbar ist. Fruchtbar ist in diesem Zusammenhang vor allem die Genealogie der Disziplinar-macht, die Gegenstand des nächsten Abschnitts sein wird.

Für Foucaults philosophischen Zugriff auf die Macht ist die Behauptung wesentlich, dass der Fähigkeit eines Subjekts, Macht auf ein anderes Subjekt auszuüben, die Unterwerfung beider Subjekte unter diffuse und verstreute Machtverhältnisse vorausgeht. Die traditionelle Theorie der Macht, die ihren Ursprung in der politischen Philosophie Thomas Hobbes' findet und von Max Weber soziologisch gewendet wurde, begreift Macht hingegen *nur* als einen von Person A auf Person B ausgeübten Zwang und konzentriert sich ausschließlich auf die *ontischen* Sedimentierungsweisen der Macht. Innerhalb ihres theoriearchitektonischen Rahmens kann sie nicht die Frage beantworten, inwiefern lokalisierbare Verhärtungen der Macht Effekte diskursiver – und damit feinerer – Machtverhältnisse sind. Ich werde im Folgenden drei Komponenten eines ontisch-ontologischen, quasi-transzendentalen und quasi-ahistorischen Machtverständnisses herausarbeiten, denen ich die Namen „Diffusion“, „Relationalität“ und „Produktivität“ gebe. Anhand dieser drei Komponenten wird sichtbar, inwiefern Foucault die klassische Definition von Macht über-

40 Vgl. zur Nähe zwischen Heideggers Seinsfrage und Foucaults Machtbegriff Dreyfus (2003).

schreitet und so die materielle Pointe des Konstitutionsprozesses heteronomer Subjektivität beleuchtet.

1. Diffusion

Die *erste* Komponente eines ontologischen Machtbegriffs ist diejenige der Diffusion. Foucault versteht Macht nicht als etwas, das von einem Herrschenden oder von einer Gruppe Herrschender auf Beherrschte ausgeübt wird. Macht wirkt *primär* nicht „von oben“, indem etwa ein Monarch oder die Inhaber von Produktionsmitteln andere Personen ihrem Willen unterwerfen. Die Herrscher sind vielmehr selbst Machtverhältnissen ausgesetzt, welche die Position, von der aus sie sprechen und handeln, strukturieren: „Die Macht kommt von unten, d.h. sie beruht nicht auf der allgemeinen Matrix einer globalen Zweiteilung, die Beherrscher und Beherrschte einander entgegensetzt.“ (WW: 95) Im Umkehrschluss bedeutet das aber auch nicht, dass Macht von den Beherrschten besessen wird. Mit einer solchen Umkehrung würde Foucault der Logik der traditionellen Machttheorie treu bleiben, die Macht an die Verfügung durch Personen und damit an einen Ursprung bindet. Die Rede von der Macht, die „von unten kommt“, soll nichts anderes als die Diffusion der Macht anzeigen und auf die Tatsache verweisen, dass Macht das Geflecht der Gesellschaft durchzieht.⁴¹ Foucault möchte ersichtlich machen, „wie die Erscheinungen, Techniken, Machtprozesse auf den untersten Ebenen agieren“ (VG: 46). Die Macht setzt sich an unterschiedlichen Orten der Gesellschaft – auf der institutionellen (Psychiatrie, Gefängnis, Medizin- und Bildungssystem) wie der nicht-institutionellen (Familie) Ebene – ab und bildet verschiedene Knotenpunkte, an denen sie sich bündelt. Es existiert aus diesem Grund keine Person, die Macht ausübt, selbst aber nicht in Machtverhältnisse inkludiert ist. Ebenso existiert kein Punkt in der Gesellschaft, der nicht von der Wirkungsweise der Macht durchströmt ist. Weil Macht von unendlich vielen Punkten kommt, nimmt sie auch den gesamten sozialen Raum ein: „Nicht weil sie alles umfasst, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.“ (WW: 94) Es gibt keine Beziehung zwischen zwei Personen, die nicht von Machtverhältnissen initiiert ist.⁴² Machtverhältnisse lassen sich nicht wie

41 Um dieses Verständnis von Macht zu illustrieren, bietet sich vielleicht auch das Bild vom Rhizom an, das Gilles Deleuze und Félix Guattari in *Tausend Plateaus* (1992: Kap. 1) der Figur der Wurzel entgegenhalten, welche die klassische Idee des Ursprungs repräsentiert. Das Rhizom erwächst zwar wie der Baum von unten, besitzt allerdings nicht eine einzige Wurzel, sondern eine Vielzahl an Herkunftsn und pilzartigen Verzweigungen, die nicht mehr auf einen lokalisierbaren Ursprung zurückgeführt werden können.

42 Richard Rorty (1991: 195) ist der Ansicht, dass nach diesem Machtverständnis „any study of anything [...] will be a study of strategies of power“. Er trifft damit einen durchaus wunden Punkt Foucaults, der erst durch die spätere Differenzierung zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen, auf die ich in Kapitel 6.3.1 zu sprechen kommen werde,

vorhandene, in der Welt präsente Gegenstände einfach ignorieren, sondern eröffnen erst einen Raum, innerhalb dessen sich intersubjektive Beziehungen konstituieren können. Die Eliminierung aller Machtverhältnisse in einer Gesellschaft ist für Foucault eine Unmöglichkeit, denn „eine Gesellschaft ohne Machtbeziehungen wäre nur eine Abstraktion“⁴³ (DE4/306: 289). Die Möglichkeit, dass ein Subjekt Macht auf ein anderes Subjekt ausübt, ist an die Diffusion der Macht gebunden.

2. Relationalität

Die Komponente der Diffusion deutet auf die *zweite* Komponente der Relationalität hin. Wäre Macht bloß diffus verteilt, so wäre nicht klar, inwiefern sie Subjekte überhaupt berühren und somit subjektivieren könnte. Die diffuse Komponente der Macht betont zunächst nur das „ab“ der ab-grundigen Kraft der Macht und bringt ihr Entzugsmoment an die Oberfläche. Da Entzug aber stets auch Bezug ist, kommt der Diffusion zugleich ein beziehender Effekt zu. Dieser lässt sich als relational beschreiben. Die Analyse der Machtverhältnisse geht einer Rekonstruktion von Polen voraus, zwischen denen Macht zirkuliert (vgl. Schneider 2004: 169). Die Frage, wer von einem konkreten Machtverhältnis „profitiert“ und wer diesem Verhältnis unterworfen ist, ist der Analyse der Verteilung von Macht nachgeordnet. Aufgrund des relationalen Charakters der Macht ist eine Identifizierung von Autor und Adressat nicht möglich: „Die Macht gehört weder einem Jemand noch übrigens einer Gruppe; es gibt Macht nur, weil es Streuung, Relais, Geflechte, wechselseitige Stützen, Unterschiede des Potentials, Abstände, usw. gibt.“ (MP: 17) Macht ist die Differenz, der Abstand *zwischen* den sichtbaren Orten, an denen sie sich ablagert und diese Orte können sowohl Institutionen als auch Subjekte sein. Aus diesem Grund lässt sich Macht als Relationalität zwischen Subjekten charakterisieren.⁴⁴

Weil Macht nicht bloß diffus verteilt ist, sondern im Sinne ihrer Relationalität eine Spur in der Wirklichkeit zieht, kommt ihr eine Gerichtetheit zu. Wenn es lediglich eine Ansammlung nebeneinander fließender Machtverhältnisse geben würde, wäre nicht zu erklären, wie Machtbeziehungen Subjekte überhaupt konstituieren

behooben wird. Foucault sagt allerdings nicht, dass alle intersubjektiven Beziehungen auf Machtverhältnissen beruhen, sondern nur, dass diese Beziehungen in Machtverhältnisse verwoben und nur durch diese möglich sind. Auch eine Intimbeziehung kann sich der soziale Praktiken durchdringenden Macht nicht entziehen.

43 Aus diesem Grund ist für Foucault auch Habermas' Entwurf von Kommunikationsverhältnissen, die nicht von Machtformationen durchzogen sind, eine Utopie, die einen transzendentalen und keinen historischen Status besitzt (vgl. DE4/310: 335; DE4/356: 898f.).

44 Vgl. auch DE3/206: 397: „Die Macht, das sind in Wirklichkeit Relationen, ein mehr oder weniger organisiertes, mehr oder weniger in Gestalt einer Pyramide angeordnetes, mehr oder weniger koordiniertes Bündel von Relationen.“

könnten. Auch wenn die Wirkungsweise der Macht nicht an Subjekte gekettet ist, muss die Frage nach der *Regelmäßigkeit* der Machtzirkulation in der Analyse Berücksichtigung finden. Macht ist in diesem Sinne intentional wirksam, ohne dass diese Intentionalität auf lokalisierbare Subjekte zurückgeführt werden kann:

„Die Machtbeziehungen sind gleichzeitig intentional und nicht-subjektiv. Erkennbar sind sie nicht, weil sie im kausalen Sinn Wirkung einer anderen, sie erklärenden Instanz sind, sondern weil sie durch und durch von einem Kalkül durchsetzt sind: keine Macht, die sich ohne eine Reihe von Absichten und Zielsetzungen entfaltet. Doch heißt das nicht, dass sie aus der Wahl oder Entscheidung eines *individuellen Subjekts* resultiert.“ (WW: 95; Hervorhebungen von mir)

Intentionalität bezeichnet hier die Gerichtetheit der Macht gemäß einer Taktik oder Strategie, deren Effekte Individuen sind. Dem Aufspüren und Offenlegen dieser Taktiken und Strategien gilt Foucaults primäres Bestreben. Daher liegt die Konzentration seiner Arbeiten auf einer Genealogie der *Machtverhältnisse* und nicht auf einer Geschichte der sprechenden und handelnden Subjekte. Die Intentionalität der Macht lässt sich nicht verorten, weil sie „in realen und effektiven Praktiken“ aufgeht (VG: 43).⁴⁵ Den immanenten Strategien der Diskurse, die auf das abzielen, was gesagt werden darf, kommt Intentionalität zu, weil sie eine unterwerfende Kraft auf Subjekte ausüben. Machtverhältnisse können daher bestimmte Wirkungen entfalten und Ausschlüsse vollziehen, ohne dass diese Resultate willentliche Akte von Subjekten sind. Das widerspricht auch nicht der Tatsache, dass es letztlich Individuen sind, die für die Reproduktion der Macht zuständig sind (vgl. Detel 1998: 29). Dieser Doppelcharakter der Macht lässt sich noch besser illustrieren, wenn er in die heideggersche Figur des Ab-grunds eingeschrieben wird. Das Entzugsmoment, die *ab-gründige* Seite der Macht, ist seine Nicht-Verortbarkeit und Nicht-Subjektivität.⁴⁶ Die relationale Komponente, welche die Gerichtetheit der Macht auf Subjekte umfasst, ist ihr Bezugsmoment und damit ihre *ab-gründige* Seite. Der Macht kommt diese beziehende, relationale Dimension immer schon zu; wäre sie bloß

45 Jana Sawicki (1994: 292) verdeutlicht diesen Punkt sehr schön anhand des Beispiels patriarchaler Logiken innerhalb gesellschaftlicher Machtstrukturen, die nicht auf die Absichten einzelner Subjekte reduzierbar sind, aber dennoch ein Ziel, nämlich den Ausschluss bestimmter Subjekte, verfolgen.

46 Das Entzugsmoment von Macht hebt auch Oliver Marchart hervor, wenn er auf „das foucaultsche Immanenzprinzip der Macht“ zu sprechen kommt: „Weil sie [die Macht] aber genauso wenig ihrerseits ein tieferes Prinzip oder Fundament des Sozialen darstellt, lässt sich das Soziale auf nichts anderem gründen als dem *Entzug* eines letzten Grundes: ‚Die Macht, das existiert nicht‘. Das ist das Selbstdementi des Machtbegriffs. Der Immanenzraum der Macht kann nicht geschlossen werden.“ (Marchart 2013: 366f.)

durch Entzug ausgezeichnet, so könnte sie keine Effekte in der Wirklichkeit bewirken und wäre philosophisch nicht einzuholen. Machtverhältnisse bleiben daher an die Existenz derjenigen Subjekte gebunden, auf die sie gerichtet sind, auch wenn Letztere deren Reproduktion nicht bewusst und intentional vollziehen.

3. Produktivität

Die Relationalität der Macht hat – und hierin liegt die *dritte* Komponente des ontologischen Machtbegriffs – einen konstituierenden und also produzierenden Effekt.⁴⁷ Sie bezieht sich auf Subjekte, indem sie diese im Moment ihrer Berührung *als Subjekte* einsetzt. Mit der Explikation des produktiven Charakters der Machtverhältnisse distanziert sich Foucault von einem weiteren Aspekt der traditionellen Machttheorie, und zwar davon, dass die Ausübung der Macht *vorrangig* auf Zwang, Unterdrückung und Verboten basiert. Gebrochen werden soll mit dem Mythos der Subjektphilosophie, dass Macht Subjekte unterdrückt, indem sie diese an ihrer Autonomie hindert. Eine Kritik der Macht dient nach dieser Auffassung der „Befreiung“ des Subjekts und damit der Ermöglichung einer freien Entfaltung der je eigenen Subjektivität.⁴⁸ Dieser modernen, auf der Prämisse einer zu ergründenden Substanz des Subjekts beruhenden Konzeption, stellt Foucault eine andere Auslegung der „Beziehung“ zwischen Macht und Subjekt entgegen. Die Macht unterdrückt das Subjekt nicht primär,⁴⁹ indem sie Verbote deklariert und eine „gelingende“, teilnehmende Form der Subjektivierung verhindert. Anhand der Disziplinarmacht demonstriert Foucault, wie Macht Subjekte *produziert*, indem sie diese *unterwirft*. Das konkrete Produkt der Disziplinarmacht ist dabei das Individuum:

„Das Individuum ist zweifellos das fiktive Atom einer ‚ideologischen‘ Vorstellung der Gesellschaft; es ist aber auch eine Realität, die von der spezifischen Machttechnologie der ‚Disziplin‘ produziert worden ist. Man muss aufhören die Wirkungen der Macht immer negativ zu

47 Das ist wohl derjenige Punkt, an dem Foucault am weitesten über seine genealogische Vorgehensweise hinausgeht. Marchart formuliert das, mit Bezug auf die Produktion der Gesellschaft, wie folgt: „Die rein nominalistische Lesart der Formel ‚Die Macht, das existiert nicht‘ greift [...] zu kurz. Wiewohl Macht nicht existiert, insistiert sie doch in allen sozialen Relationen. Sie berührt, ja sie *produziert* das soziale Sein in dessen Gesamtheit.“ (Marchart 2013: 366)

48 Die Kritik Foucaults richtet sich hier vor allem gegen den marxistischen Diskurs der 68er, der die Befreiung des Individuums aus der Umklammerung der (bürgerlichen) Machtverhältnisse anstrebt.

49 Vgl. DE3/200: 345f.: „Allgemein würde ich sagen, dass die Untersagung, die Verweigerung und das Verbot weit davon entfernt sind, die wesentlichen Formen der Macht zu sein, sondern nur deren Grenzen, deren grobe oder extreme Formen sind.“ Es sind – in meinen Worten – bloß ontische Sedimentierungsweisen der Macht.

beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen‘, ‚unterdrücken‘, ‚verdrängen‘, ‚zensieren‘, ‚abstrahieren‘, ‚maskieren‘, ‚verschleiern‘ würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches. Sie produziert Gegenstandsbereiche und Wahrheitsrituale: das Individuum und seine Erkenntnis sind Ergebnisse dieser Produktion.“ (ÜS: 249f.)

Macht produziert selbst eine Wirklichkeit, sie hat materialisierende Effekte, zu denen auch die Selbstbeschreibung von Subjekten als Individuen gehört. Während bei Heidegger die Analyse der gründenden Kraft des Ab-grunds noch höchst abstrakt bleibt und aufgrund dieser Abstraktion noch nicht ihre subjektivierende Kraft explizieren kann, gelingt es Foucault mit der Interpretation des Ab-grunds im Sinne von Machtverhältnissen, die praxeologische Pointe von Subjektivierungsverhältnissen zur Sprache zu bringen. Die Einsicht lautet, dass der Prozess der Subjektivierung über unterwerfende Kräfteverhältnisse verläuft, die stets historisch spezifische Wirkungen entfalten; dem Bündel dieser Wirkungen gibt Foucault den Namen „Macht“. ⁵⁰ Unterdrückung und Zensur sind zwei negative Verfahren der *produktiven* Komponente der Macht. Foucault leugnet nicht, dass die Wirkungsweise der Macht Subjekte beschränkt: Der Akt der Beschränkung und Begrenzung von Möglichkeiten ist jedoch für die Existenz von Subjekten *konstitutiv*. Diese wichtige Implikation eines heteronomen Subjektverständnisses teilt Foucault mit Levinas und Derrida.

Die Rede von einer „befreiten“ Gesellschaft in obigem Zitat ist deshalb „ideologisch“, weil sie den konstituierenden – produzierenden wie unterwerfenden – Charakter der Machtverhältnisse vergisst. Foucault weist in diesem Zusammenhang die „Repressionshypothese“ zurück, wonach eine Kritik der Macht der Befreiung des Subjekts von einer repressiven Macht zu dienen hat. ⁵¹ Gemäß der Anhänger der

50 Deleuze (2013: 156-160) argumentiert hier, dass Foucault über Heidegger hinausgeht, indem er nicht direkt von der Lichtung (dem Sichtbaren) zum Sein wechselt, sondern durch das Außen der Macht eine Kraft zwischen (abstraktem) Sein und (sichtbarer) Lichtung aufspürt, die erst den Prozess der Subjektivierung erschließbar macht.

51 Diesen Sachverhalt demonstriert Foucault besonders eindrücklich an der Rolle der Sexualität im politischen und rechtlichen Diskurs. Die Ablehnung der These, die Sexualität werde seit Jahrhunderten unterdrückt, geht mit einer Kritik an denjenigen Positionen einher, welche die Rolle des Verbots bei der diskursiven Analyse der Sexualität in den Vordergrund rücken. Foucault bestreitet nicht, dass in der Realität Verbote über bestimmte sexuelle Praktiken oder Beziehungen ausgesprochen wurden und werden und dass in der Moderne eine Überwachung sexueller Verhaltensweisen, wie beispielsweise der Sexualität der Kinder, im Gegensatz zum Mittelalter stetig zugenommen hat. Möchte man die wachsende Bedeutung der Sexualität und die Vervielfältigung ihrer Diskurse nachzeichnen, so reicht es aber nicht aus, den Blick *primär* auf die Funktion der Verbote zu lenken: „Ich sage nicht, dass das Verbot des Sexes eine Täuschung ist, behaupte aber, dass es ei-

Repressionshypothese muss philosophische, psychoanalytische und politische Kritik die Aufgabe haben, die Autonomie des Subjekts vor ihrer Einschließung in die Macht zu retten. Mithilfe des ontologischen Verständnisses von Macht kann Foucault zeigen, dass die Forderung nach einer solchen „Befreiung“ gerade auf der Einschreibung des Subjekts in einen spezifischen Diskurs der Wahrheit gründet, und somit auf einem Machtverhältnis, das primär nicht befreit, sondern noch stärker unterwirft: „Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er.“ (ÜS: 42) Wie ich schon in Kapitel 6.1.2 gezeigt habe, sind die Namen „Mensch“ und „Humanismus“ Produkte einer Verschiebung in den Epistemen des Wissens. Der Diskurs der Humanwissenschaften, der sich vermeintlich einer Befreiung des Menschen verschreibt, beruht auf einer spezifischen Konfiguration von Macht, die er zugleich verschleiert und reproduziert.⁵²

Durch die Aufdeckung des produktiven Charakters der Macht veranschaulicht Foucault, dass Macht einen positiven, Subjektivität konstituierenden Aspekt besitzt. Ohne Macht gibt es keine Subjekte. Hier entbindet sich die temporale Dimension des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität von der Geschichtlichkeit und der quasi-ahistorische Gehalt des Machtbegriffs wird sichtbar. Es gibt zwar historisch unterschiedliche Wirkungsweisen von Macht, die Foucault als Souveränitätsmacht, Disziplinarmacht und Biomacht bezeichnet; all diesen geschichtlich spezifischen Machtmodellen ist jedoch ihr Subjektivität produzierender Effekt gemeinsam. Wenn an dieses Verständnis von Macht anknüpft wird, bedeutet das nicht, dass auf den Anspruch einer Kritik der Macht verzichtet muss. Indem Foucault die Forderung nach einer umfassenden Befreiung als ideologisch brandmarkt, wirft er nicht das Projekt einer Kritik von Bord, welche sich den Möglichkeiten von Freiheit und Widerständigkeit widmet. Die Kritik gilt vielmehr der Verschleierung des ontologischen Charakters, des Entzugsmoments der Macht sowie der Sedimentierung konkreter, ontischer Machtverhältnisse, die Subjekten die Mög-

ne Täuschung ist, wenn man es zu dem grundlegenden und konstitutiven Element macht, von dem ausgehend sich die Geschichte dessen schreiben lässt, was seit Beginn der Moderne über den Sex gesagt worden ist.“ (WW: 19) Die Kritik an einer Position, die Foucault als „Repressionshypothese“ bezeichnet, besagt, dass die Repression der Sexualität ein Element innerhalb eines *wachsenden* Diskurses über die Sexualität ist. Es handelt sich vordergründig nicht um eine Unterdrückung, sondern um einen „Anreiz zum Diskurs“ (WW: 39) über die Sexualität.

- 52 Vgl. dazu folgende Stelle aus der Vorlesung *Die Strafgesellschaft*: „In Verbindung mit der Ausübung von Macht sieht man somit einen Diskurs in Erscheinung treten, der den mythischen Diskurs über die Ursprünge der Macht – der regelmäßig die Genealogie des Königs und seiner Vorfahren erzählte – ablöst: den normalisierenden Diskurs der Humanwissenschaften.“ (STR: 326)

lichkeiten raubt, gegen die Macht vorzugehen. Kritik problematisiert vor diesem Hintergrund bestimmte Wirkungsweisen der Macht, ohne auf die Utopie einer Befreiung von allen Machtverhältnissen zurückzugreifen.⁵³

6.2.3 Das individualisierte, normierte und verkörperte Subjekt als Effekt der Disziplinarmacht

Bis jetzt habe ich den Vorschlag gemacht, Foucaults genealogische Arbeiten so zu lesen, dass sie Machtverhältnisse als Entzugs- und Bezugsmomente von Subjektivität interpretieren. Sie erweitern und verschieben dadurch die seinsgeschichtlichen Analysen Heideggers um eine praktische und materielle⁵⁴ Dimension, indem sie Macht als ab-gründiges Kräfteverhältnis denken, das sich immer historisch aktualisiert. Die genealogischen Untersuchungen gehen dabei über die archäologischen Arbeiten hinaus, indem sie sich nicht nur dem Subjekt**begriff** widmen, sondern bestimmte geschichtliche Kräfteverhältnisse verfolgen, die Subjekte unterwerfen und

53 In den Abschnitten 6.2.4 und 6.3.1 werde ich auf diesen Punkt noch genauer eingehen.

54 Der Begriff des Dispositivs soll die materielle Dimension des Diskurses betonen und ist als ein Überbegriff von „Episteme“ zu verstehen, der aber nicht deren Homogenität aufweist. Foucault definiert in einem Gespräch aus dem Jahre 1977 „Dispositiv“ wie folgt: „Das, was ich mit diesem Begriff zu bestimmen versuche, ist erstens eine entschieden heterogene Gesamtheit, bestehend aus Diskursen, Institutionen, architektonischen Einrichtungen, reglementierenden Entscheidungen, Gesetzen, administrativen Maßnahmen, wissenschaftlichen Aussagen, philosophischen, moralischen und philanthropischen Lehrsätzen, kurz, Gesagtes ebenso wie Ungesagtes, das sind die Elemente des Dispositivs. Das Dispositiv selbst ist das Netz, das man zwischen diesen Elementen herstellen kann. [...] Was ich Dispositiv nenne, [ist] ein viel allgemeinerer Fall der Episteme [...], das selbst diskursiv und nicht diskursiv ist und dessen Elemente viel heterogener sind.“ (DE3/206: 392-395) Das Dispositiv wird von Foucault als Begriff eingeführt, um die Bündelung von sprachlichen und nicht-sprachlichen Kräfteverhältnissen anzuzeigen. Die Trennung zwischen diskursiv und nicht-diskursiv sollte allerdings nicht zu wörtlich genommen werden. Dem Diskursbegriff Foucaults sind schon von Anfang an materielle Bedingungen und somit das nicht-diskursive eingeschrieben, weil sich Diskurse immer auch in der Wirklichkeit ablagern und also materielle Effekte haben. In den 70ern stellt Foucault jedoch seine Analysen immer stärker auf die praxeologische Wirkungsweise von Macht und auf ihre nicht-diskursive Komponente ab. Um dieser veränderten Fokussierung Ausdruck zu verleihen, wird in den Arbeiten der Begriff „Dispositiv“ eingeführt. Vgl. zur Verbindung der diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken in den archäologischen Schriften der 60er Jahre Gutting (1989: 256-260). Eine (sehr kurze) Genealogie des Begriffs „Dispositiv“ hat Agamben (2008) geschrieben.

ihre Identität durchdringen. Am Ort des Individuums zeigt sich die Verflechtung von Foucaults genealogischer Freilegung eines historisch spezifischen Machtmodells, nämlich der Disziplinarmacht, mit seinem ontologischen Verständnis von Macht am eindrucklichsten.⁵⁵

Nach Foucault knüpfen Theorien, welche die Wirkungsweise von Macht in der Gesellschaft untersuchen, ihre Analysen immer noch zu sehr an Subjekte. Die anhaltende Vorherrschaft von Theorien über die Souveränität sorgt für eine Verschleierung der Disziplinartechnologien (vgl. ÜS: 103; VG: 53). Die politischen Wissenschaften konzentrieren sich nach wie vor primär auf das juridische Machtmodell, welches Souverän und Gesetz privilegiert und Macht zu verorten versucht: „Im politischen Denken und in der politischen Analyse ist der Kopf des Königs noch immer nicht gerollt.“ (WW: 90) Foucault hat es sich deshalb zum Ziel gesetzt, dem König den Kopf abzuschlagen, indem er das Modell der Disziplinarmacht einführt, um eine bessere Analyse der spezifischen Wirkungsweise von Macht und eine angemessenere Beschreibung von Subjektivierung zu ermöglichen.⁵⁶

Die These, dass Subjekte durch einen Akt der Unterwerfung unter Machtverhältnisse konstituiert werden, lässt sich am Phänomen des neuzeitlichen Individuums erproben. In der Moderne, so hat sich bereits in meiner Auseinandersetzung mit Heidegger ergeben, gilt das Individuum als Substanz, das einer Welt gegenübersteht, der es nicht mehr selbst angehört (vgl. Kap. 3.4.1). Foucaults Bestreben

55 Die Biomacht lässt sich in diesem Kontext als eine Weiterentwicklung und „Verfeinerung“ der Disziplinarmacht bezeichnen, indem sie demographische Faktoren in eine Regierung der Bevölkerung inkludiert (vgl. Schneider 2004: 179f.). Foucault entwickelt diese Konzeption vor allem in seinen Vorlesungen am *Collège de France* in der zweiten Hälfte der 70er Jahre.

56 Das Erscheinen einer Wirkungsweise der Macht, der Foucault den Namen „Disziplinarmacht“ gibt, lässt sich zu einem Zeitpunkt, der rund um die Französische Revolution liegt, diagnostizieren. Die Zirkulation der Macht innerhalb der Gesellschaft kann jedoch auch *partiell* mit dem Modell der Souveränitätsmacht erfasst werden, wonach die Ausübung von Macht an einen Herrschenden geknüpft ist: „Souveränität und Disziplin [...] sind die beiden absolut konstitutiven Bestandteile der allgemeinen Machtmechanismen unserer Gesellschaft.“ (VG: 56) Foucault behauptet nicht, dass die Souveränitätsmacht von der Disziplinarmacht vollständig abgelöst wurde; seine Fokussierung auf die Disziplinarmacht und die Vernachlässigung der Souveränitätsmacht werden vielmehr mit der Bedeutung der Disziplinarmacht innerhalb einer Genealogie des modernen Subjekts gerechtfertigt. Subjektivität wird seit dem Ende des 18. Jahrhunderts vorrangig durch das *Verfahren der Disziplinierung* produziert, welches Foucault wie folgt definiert: „Diese Methoden, welche die peinliche Kontrolle der Körpertätigkeiten und die dauerhafte Unterwerfung ihrer Kräfte ermöglichen und die gelehrig/nützlich machen, kann man die ‚Disziplin‘ nennen.“ (ÜS: 175)

ist es, über Heidegger hinausgehend, das „Individuum“ nicht nur als Effekt einer seinsgeschichtlichen Verschiebung zu begreifen, sondern die Funktion der Macht innerhalb dieser Transformation auszuweisen:

„Man darf das Individuum, denke ich, also nicht als eine Art elementaren Kern, primitives Atom, vielfältige und träge Materie begreifen, auf die die Macht angewendet wird, gegen welche sie sich richtet und die die Individuen unterwerfen oder brechen würde. In Wirklichkeit ist das, was bewirkt, dass Körper, Gesten, Diskurse, Wünsche als Individuen identifiziert und konstituiert werden, eine der ersten Wirkungen der Macht. Das Individuum ist also nicht das Gegenüber der Macht; es ist eine ihrer ersten Wirkungen. Das Individuum ist ein Machteffekt und gleichzeitig, in genau dem Maße, wie es eine ihrer Wirkungen ist, verbindendes Element: Die Macht geht dank des Individuums, welches von ihr konstituiert wurde, durch.“ (VG: 45)

Das Individuum ist das Produkt des durch die Disziplinarmacht vollzogenen Prozesses der Individualisierung. Die Disziplinarmacht produziert und kontrolliert Individuen, sie ist „ein Verfahren der Individualisierung“ (MP: 32). Die Möglichkeit, den Menschen als Individuum zu bezeichnen, ist – so hat sich in Foucaults archäologischen Studien zunächst gezeigt – an eine Verschiebung der Episteme des Wissens gebunden (vgl. Kap. 6.1.2). Der Mensch wird zum Individuum, weil er zugleich Subjekt und Objekt des Wissens ist. Er ist – um einen Ausdruck zu verwenden, den auch Taylor aufgreift (vgl. Kap. 8.3.3) – ein Atom, das nicht in der Welt ist und sich vor jeder heteronomen Kraft in sein Inneres zurückziehen vermag.

Die genealogische Perspektivierung erweitert die Pointe der archäologischen Untersuchungen nun dadurch, dass sie den Werdensprozess des Subjekts zum Individuum innerhalb sozialer Praktiken aufspürt. Foucaults These ist, dass der Prozess der Individualisierung innerhalb der Disziplinarmacht Menschen zu Individuen formt, indem er sie der diskursiv-materialisierenden Kraft bestimmter Institutionen (z.B. Schule, Krankenhaus, Psychiatrie, Gefängnis) unterwirft.⁵⁷ Zugleich verschleiert dieser Prozess seine eigene Wirkungsweise, indem er Subjekten die Vorstellung einprägt, sie wären Herrscher über ihre eigene Subjektivität. An diesem Punkt wird deutlich, wie Foucault Heideggers Kritik an der neuzeitlichen Subjektphilosophie mit einer Analyse von Praktiken verknüpft und dadurch weiterentwickelt. Es reicht nämlich nicht aus, die Idee des autonomen Subjekts in ihrer

57 Das Gefängnis, dessen Genealogie Foucault in *Überwachen und Strafen* schreibt, ist dabei diejenige Institution, an der die Funktionsweise der Disziplinargesellschaft am besten veranschaulicht werden kann: „Das Gefängnis setzt an dem ihm Anvertrauten eine Arbeit fort, die anderswo begonnen worden ist und von der gesamten Gesellschaft mit unzähligen Disziplinarmechanismen an jedem einzelnen fortgeführt wird.“ (ÜS: 390f.)

seinsgeschichtlichen Entwicklung freizulegen, sondern es muss vielmehr auch darum gehen, die Konstitution des Selbstverständnisses von Subjekten als autonomer Akteure innerhalb institutionalisierter Praktiken zur Sprache zu bringen und zu problematisieren. Dass sich Subjekte als sich selbst bestimmend verstehen, ist auch daran gebunden, dass sich diskursive Machtverhältnisse in Institutionen ablagern. Institutionen sind erst dadurch befähigt, Subjekte auf eine solche Weise zu disziplinieren, dass ihnen der Schein verliehen wird, sie seien frei.

Bei der Konstitution des modernen Subjekts innerhalb der Disziplargesellschaft spielt neben dem Prozess der Individualisierung die Normierung bzw. Normalisierung eine entscheidende Rolle. Die Einrichtungen der Überwachung innerhalb der Disziplargesellschaft erschaffen das Subjekt als normalisiertes Individuum: „Dieses Individuum ist ein in ein Überwachungssystem eingegliedertes, den Normalisierungsverfahren sich fügender, ein unterworfenen Körper.“ (MP: 93) Bevor ich auf die Rolle des Körpers zu sprechen komme, möchte ich mich dem Verfahren der Normalisierung widmen. Unter Normalisierung versteht Foucault ein sichtbares und unsichtbares Raster, das für die Grenzziehung zwischen normal und anormal verantwortlich ist. Die Festlegung dieser Grenze vollzieht sich innerhalb eines historischen Prozesses, den Foucault beispielsweise in seiner Dissertation *Wahnsinn und Gesellschaft* sowie in der Vorlesung *Die Anormalen am Collège de France* nachzeichnet. Die Kontrolle der Individuen mithilfe der „Normierungsgewalt“ ist ab dem 17. Jahrhundert eine der wichtigsten Funktionen der modernen Gesellschaft (vgl. ÜS: 392f.). Erst mit der Entstehung der Disziplargesellschaft wird die Klassifizierung der Individuen als „normal“ oder „anormal“, „wahnsinnig“ oder „gesund“ zu einem Element innerhalb des hegemonialen Diskurses. In der Disziplargesellschaft werden *alle* Individuen anhand eines Maßstabs beurteilt, der durch das Normierungsmodell zur Verfügung gestellt wird, während Gesellschaften, in denen primär Souveränitätsmacht vorherrscht, die „Standeszugehörigen“ gemäß ihrer Stellung in der hierarchischen Ordnung klassifizieren:

„Zusammen mit der Überwachung wird am Ende des klassischen Zeitalters die Normalisierung zu einem der großen Machtinstrumente. An die Stelle der Male, die Standeszugehörigkeiten und Privilegien sichtbar machen, tritt mehr und mehr ein System von Normalitätsgraden, welche die Zugehörigkeit zu einem homogenen Gesellschaftskörper anzeigen, dabei jedoch klassifizierend, hierarchisierend und rangordnend wirken.“ (ÜS: 237)

Hierarchie wird in der Disziplargesellschaft durch das Verfahren der Normalisierung produziert. Die Einführung der Haftstrafe, die nun für jeden Menschen unabhängig von seiner Rolle in der Gesellschaft Geltung besitzt und jedem Individuum dieselbe Art der Strafe zuweist, ist eines der Resultate bei der Suche der Disziplinarmacht nach einer einheitlichen Beurteilung bzw. Bestrafung aller Individuen (vgl. Schneider 2004: 125f.). Das Gefängnis ist jedoch nur *eine* der durch die Dis-

ziplinar-macht in Erscheinung tretenden Institutionen. Sie ist zweifellos die sichtbarste Institution und der wichtigste Ort, an welchem die auf die Innerlichkeit des Subjekts gerichteten Kräfteverhältnisse erfahrbar werden; der Prozess der Normalisierung entfaltet seine Wirkungen jedoch auch an anderen Orten. Psychiatrie, Klinik und Erziehungswesen sind weitere Felder, denen sich Foucault in seinen Untersuchungen ausführlich widmet. All diesen Institutionen ist gemeinsam, dass sie die Wirkungsweise der Macht vervielfältigen, indem sie sich an dem Verfahren der Individualisierung, Normierung und damit eben der Disziplinierung beteiligen. Die Trennung zwischen normal und anormal wird von der Psychiatrie, dem Medizin- und Bildungssystem besetzt und reproduziert – die neu entstehenden Verbindungen zwischen Polizei, Justiz und Psychiatrie sind Resultate und Reproduktionen dieser Trennung.

Die Disziplinarmacht produziert aber nicht nur Individualität und Normalität, sondern auch den Körper. Die Ablösung grausamer körperlicher Bestrafungen durch das Gefängnis als allgemeiner Strafpraxis hat die Funktion des Körpers innerhalb der Disziplinarmacht verschoben. Der Körper soll nun nicht länger ausgelöscht, sondern unterworfen und von den Institutionen instrumentalisiert werden:

„Der historische Augenblick der Disziplinen ist der Augenblick, in dem eine Kunst des menschlichen Körpers das Licht der Welt erblickt, die nicht nur die Vermehrung seiner Fähigkeiten und auch nicht bloß die Vertiefung seiner Unterwerfung im Auge hat, sondern die Schaffung eines Verhältnisses, das in einem einzigen Mechanismus den Körper um so gefügiger macht, je nützlicher er ist, und umgekehrt. [...] Der menschliche Körper geht in eine Machtmaschinerie ein, die ihn durchdringt, zergliedert und wieder zusammensetzt. [...] Die Disziplin fabriziert auf diese Weise unterworfenen und geübten Körper, fügsamen und gelehrigen Körper.“ (ÜS: 176f.)

In diesem Zitat zeigt sich, dass Foucault Macht als grundsätzlich auf den Körper gerichtet denkt. Der Dualismus zwischen Geist und Körper wird unterlaufen, indem der Körper als durch eine spezifische Wirkungsweise der Macht geprägt verstanden wird. Der Körper ist hierbei keine unbeschriebene Oberfläche, die der Macht vorausgeht; Körper werden vielmehr im Zuge der Subjektivierung durch die Macht materialisiert und erst in diesem Moment *als Körper* konstituiert. Machtverhältnisse versehen den Körper mit einer spezifischen Funktion und machen ihn so zu einem Element, das kontrolliert und diszipliniert werden kann. Es ist daher verkürzt, Foucaults Machtbegriff als ausschließlich diskursiv zu beschreiben. Macht kommt immer auch ein materialisierender Effekt zu: Sie formt Körper. Die Wirkungsweise der Macht beinhaltet stets einen „Prozess der Materialisierung“ (Butler 1997: 62), weil die Entzugsdimension der Macht stets auch Ablagerungen in der Wirklichkeit produziert. Dieser Prozess ist ambivalent: Weil Körper ein Effekt der Macht und folglich immer schon von Machtverhältnissen durchzogen sind, können sie von

konkreten Realisierungsweisen der Macht angeeignet und instrumentalisiert werden – aber auch zu einem Ort des Widerstands werden.⁵⁸

6.2.4 Genealogie als Kritik unterwerfender Subjektivierung

Bisher sollte sich erschlossen haben, dass die moderne Subjektivität das Produkt einer Unterwerfung unter Wissens- und Machtverhältnisse ist, die von der doppelten Bewegung des Bezugs und Entzugs durchzogen sind. Macht ist im Moment des Bezugs immer auf das Subjekt gerichtet; sie konstituiert und begrenzt es. Die Wirkungsweise der Macht entzieht sich dem Subjekt jedoch zugleich, indem sie von ihm im Moment der Gründung ablässt. Aus diesem Grund determinieren und versklaven Machtverhältnisse Subjekte nicht, sondern eröffnen ihnen vielfältige Möglichkeiten, sich zu dem Prozess der Subjektivierung zu verhalten. Die drei Komponenten der Diffusion, Relationalität und Produktivität sind zwar Teil des Phänomens der Macht; ihr phänomenaler Gehalt erscheint allerdings nur in *historisch konkreten*, d.h. ontischen Sedimentierungen von Macht. Dass Macht auf diese Weise philosophisch thematisierbar sein kann, ist dann an das Aufkommen der Disziplinarmacht gebunden, die das moderne Subjekt durch Prozesse der Individualisierung und Normierung konstituiert. Die Genealogie der Disziplinarmacht bringt eine ab-gründige Kraft von Machtverhältnissen zum Vorschein, die allen geschichtlich früheren Machtmodellen zwar auch schon zukommt, jedoch erst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt erfahrbar wird. Was bedeutet eine solche genealogische Erschließung der Macht nun konkret für das Unternehmen einer Subjektkritik?

Genealogie als Kritik – und damit als eine spezifische Interpretation der heideggerischen Destruktion (vgl. Kap. 2.5.2) – bemüht sich um einen Abbau der auf Individualisierung und Normierung basierenden neuzeitlichen Subjektivierungsprozesse. Aufgrund des nominalistischen Charakters der Genealogie verwirft Foucault eine allgemeine Theorie der Kritik; die Kritik muss ihre Wirkung vielmehr immer am konkreten Untersuchungsgegenstand, d.h. an den spezifischen Machtverhältnissen und ihrer unterwerfenden, subjektivierenden Kraft erproben. Es gilt daher den „lokale[n] Charakter der Kritik“ (VG: 20) zu beachten. Aber auch ohne eine Theorie der Kritik lässt sich eingrenzen, was Foucault unter dem Verfahren der Kritik versteht und wie er es als Werkzeug seines Denkens einsetzt. Kritik zielt vor diesem Hintergrund auf die Offenlegung von Machtverhältnissen mit dem Anspruch, die historische Konstitution von Subjektivität nachzuzeichnen. Die kritische

58 Der Faktor des Widerstands bekommt in Abschnitt 6.3.1 mehr Aufmerksamkeit zugewiesen. Der widerständigen Rolle des Körpers in Hinblick auf eine *kollektive* Auflehnung gegen die Macht hat sich Butler (2016a) im Anschluss an Foucault zugewendet.

Genealogie als historische Freilegung der Entstehung von Subjektivierungsverhältnissen bestreitet die Existenz einer der Macht zugrunde liegenden Struktur von Subjektivität; vielmehr werden Subjekte durch die hegemonialen Machtbeziehungen produziert und unterliegen somit der Kontingenz der historischen Entwicklung. Genealogie soll gemäß diesem Leitgedanken die Vorstellung erschüttern, das autonome Subjekt sei das notwendige Resultat eines geschichtlichen Verlaufs, der die Akteure aus ihrer selbstverschuldeten Abhängigkeit befreit. Nach Foucaults Verständnis ist „die Kritik dessen, was wir sind, zugleich historische Analyse der uns gesetzten Grenzen und Probe auf ihre mögliche Überschreitung“ (DE4/339: 707). Genealogie soll in diesem Sinne diejenigen Grenzziehungen ausloten, welche das Selbstverständnis von Subjekten wesentlich affizieren und rahmen.⁵⁹ Die Kritik an der historischen Konstitution dieser Grenzen impliziert dann bereits eine Verschiebung von Identitäten (vgl. Saar 2007: 285). Wie auch bei Levinas und Derrida sind bei Foucault das Aufspüren der Konstitution von Subjektivität und die Offenlegung der Grenzziehung von Subjekten zu ihrem konstitutiven Außen ein intervenierender Akt, der bereits unser Selbstverständnis als neuzeitliche Subjekte berührt.

Bei allen Parallelen zu seinen beiden Zeitgenossen muss jedoch auch betont werden, dass Foucaults kritische Genealogie weniger vorsichtig verfährt als Derridas Dekonstruktion. An nicht wenigen Stellen innerhalb seines Werkes ist nicht bloß von einer *Überschreitung* von scheinbar selbstverständlichen Grenzen, sondern auch von einer *Zerstörung* eines falschen Subjekt- und Identitätsverständnisses die Rede. So schreibt Foucault etwa in seinem Aufsatz *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*: „Die von der Genealogie angeleitete Historie will die Wurzeln unserer Identität nicht freilegen, sondern zerstören; sie sucht nicht nach dem Herd, aus dem wir kommen, nach jener Heimat, in die wir nach dem Versprechen der Metaphysiker wieder zurückkehren werden; vielmehr macht sie all die Brüche sichtbar, die uns durchziehen.“ (DE2/84: 188)⁶⁰ Ich möchte argumentieren, dass Foucault den Terminus „Identität“ zumeist für ein spezifisches Verständnis von Subjektivität reserviert. Während *Subjektivität* allgemein das Produkt eines heteronomen Akts der Unterwerfung benennt, bezeichnet *Identität* die Abschließung von Subjektivität ge-

59 Dieses auf das Selbstverständnis von Subjekten gerichtete Moment der Genealogie betont auch David Owen (2003: 133), wenn er schreibt, dass die Genealogie sich an einer „Gefangenschaft“ abarbeitet, die Subjekte daran hindert, sich „als Subjekte oder Akteure zu begreifen“.

60 In diesem Punkt könnte der Unterschied zwischen den genealogischen Verfahren Foucaults und Taylors nicht größer sein, was auch durch folgendes Zitat unterstrichen wird: „Das Hauptziel besteht heute zweifellos nicht darin, herauszufinden, sondern abzulehnen, was wir sind.“ (DE4/306: 280) Taylor wirft Foucault in diesem Zusammenhang vor, innerhalb seiner genealogischen Arbeiten in den 70er Jahren die affirmativen Momente von Subjektwerdung nicht herausgearbeitet zu haben (vgl. Kap. 8.3.1).

genüber ihrem Anderen. „Zerstört“ werden soll in diesem Sinne ein totalisierendes Verständnis von Subjektivität (vgl. Butler 2002: 261).⁶¹ Foucaults Problematisierung von Identität reicht somit in ihrer Radikalität über Levinas und Derrida hinaus. Während seine beiden Landsmänner lediglich den metaphysischen Begriff der Identität gemäß einer ursprünglichen Selbsttransparenz und Gleichheit des Subjekts mit sich selbst verwerfen, ist es zumindest an manchen Stellen fragwürdig, ob Foucault dem Identitätsbegriff noch einen Ort innerhalb seiner genealogischen Arbeiten zuweisen möchte. Das Ziel scheint nicht mehr ein Abbau, sondern eine „Zerstörung“ bzw. „Auflösung“ von Identität zu sein.

Foucaults Fokussierung auf die unterwerfende Seite der Macht verliert zuweilen aus den Augen, dass sich Macht stets sedimentieren *muss*. So wirft Oliver Marchart Foucault zu Recht eine zu starke Konzentration auf den gespenstischen – mit einem Ausdruck Derridas: „hantologischen“⁶² – Charakter der Macht vor: „Die Divergenz besteht nicht so sehr darin, dass Foucault den hantologischen Status seiner Kategorie nicht ausweisen will oder kann. Das trifft zwar zu, aber *de facto* spricht Foucault über nichts anderes als die hantologische Rückseite der Macht.“ (Marchart 2013: 368; Anm. 11)⁶³ Eine Konsequenz daraus ist das Verschwinden der Frage nach der – partiellen – Stabilisierung von Subjektivität und Identität. Wie sich bei Levinas und Derrida ergeben hat, ist Identität ein positiver Effekt der (negativen) Entzugsmomente von Subjektivität und lässt sich daher in ihrer Aussetzung gegenüber einer konstitutiven Nicht-Identität neu bestimmen. Foucault gibt diese Möglichkeit hingegen zugunsten einer „Zerstörung“ von Identität auf. Der Entzugscharakter der Macht wird zu Lasten des Bezugscharakters überbetont.

Aber auch diese Geste innerhalb der genealogischen Arbeiten zur Macht in den 70er Jahren birgt einen entscheidenden Ertrag. Meine These lautet, dass Foucault die affirmative Wendung der heideggerischen Subjektkritik bis an die äußerste Grenze einer Dekonstruktion des autonomen Subjekts treibt. Mit dem Fokus auf dem unterwerfenden Charakter der Wissens- und Machtverhältnisse wird erkundet,

61 Raymond Geuss (2003: 152) variiert diesen Gedanken, indem er schreibt, Genealogie sei die „historische Auflösung *selbstverständlicher* Identitäten“ (Hervorhebung von mir).

62 Das Programm einer „Hantologie“, die den gespenstischen Charakter einer Ontologie zum Ausdruck bringen soll, welche eigentlich tot sein müsste, aber immer noch unter den Lebenden spukt, hat Derrida in seiner Marx-Lektüre entwickelt (vgl. MG).

63 In diese Kritik stimmt auch Saar (2013: 167) ein, wenn er formuliert, dass man „Foucault eine vereinseitigende begriffliche Strategie unterstellen [kann], die infolge der negativen Fixierung auf die Vermeidung eines Herrschaftsmodells und der Betonung der Konstitutionskraft der Macht kaum Aussagen über die lokalen und kontextuellen Wirkungsvermögen des Einzelnen trifft und damit die Anwendung des Machtbegriffs auf ein Gebiet verhindert, das zu explizieren doch eines der Grundmotive jeder Machtkritik sein sollte: das individuelle Leben (mit) der Macht“.

wie weit das sich ursprünglich selbst transparente und sich selbst bestimmende Subjekt problematisiert werden kann, ohne den Subjektbegriff vorschnell aufzugeben. Die Anforderung an die hermeneutischen Autoren, denen die Kapitel sieben und acht dieser Arbeit gewidmet sind, liegt nun darin, die Kritik Foucaults an der Gewordenheit der neuzeitlichen Subjektivität und am Begriff der Identität aufzunehmen und ersichtlich zu machen, wie sich das Selbstverständnis von Subjekten auslegen lässt, ohne hinter die wesentlichen Einsichten der genealogischen Kritik zurückzufallen. Die Arbeiten Foucaults dienen dabei – insbesondere mit Blick auf die affirmative Genealogie Taylors (vgl. Kap. 8.3.1-8.3.3) – als Folie, vor welcher der Erfolg eines hermeneutischen Anschlusses an die heideggerische Subjektkritik beurteilt wird.

6.3 DIE BEZUGSMOMENTE VON SUBJEKTIVITÄT: FREIHEIT, SELBSTPRAKTIKEN UND SELBSTSORGE

Im letzten Unterkapitel habe ich zu demonstrieren versucht, wie eine Kritik unterwerfender Subjektivierungsverhältnisse darauf zielt, als Notwendigkeiten getarnten Selbstverständnissen ihre historische Kontingenz gegenüberzustellen. Dadurch hat sich ein Raum für ein anderes Verständnis von Subjektivität eröffnet: Foucault geht es um eine kritische Perspektive auf den Konstitutionsprozess von Subjektivität und nicht um ein Aufzeigen gelingender Subjektivierung. Die kritische Genealogie hat sich ganz auf den abbauenden, problematisierenden Zug der *Dekonstruktion* konzentriert. Konnte man somit in den 70er Jahren – bei wohlgeerntet unsauberer Lektüre – zu dem Schluss kommen, das Subjekt sei völlig den Machtverhältnissen unterworfen, so möchte ich in diesem Kapitel ausführen, wie Foucaults Schriften der 80er Jahre die ermöglichende Komponente der Macht thematisieren. Dabei muss jedoch zugleich angemerkt werden, dass Foucault keine Revision seiner vorherigen Untersuchungen vornimmt. Die späteren Arbeiten lassen sich vielmehr als die vorherigen erweiternd begreifen, indem Foucault nun auf den konstruktiven Aspekt der *Dekonstruktion* zu sprechen kommt. Sie erörtern die Möglichkeit, Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit als Bezugsmomente von Subjektivität und also im Ausgang von den Entzugsmomenten der Wissens- und Machtverhältnisse zu interpretieren. Ein hermeneutisches Moment kommt innerhalb derjenigen Arbeiten zum Tragen, in denen Foucault das Verhältnis von Subjekten zu sich selbst betrachtet. Anhand des historisch spezifischen Falls der antiken Selbstsorge wird schließlich an die Oberfläche gebracht, auf welche Weise Subjekte nicht nur der Macht unterworfen sind, sondern an ihrem Konstitutionsprozess durch die Einübung von Selbstpraktiken teilnehmen.

Auf zwei Ebenen kann bei Foucault in den 80er Jahren von einer Erweiterung seiner Untersuchungen zur Subjektivierung die Rede sein. Auf einer *ersten* systematischen Ebene skizziert Foucault ein Verständnis von Freiheit,⁶⁴ das die Möglichkeit von Widerstand nicht an die Einnahme einer Position außerhalb der Machtverhältnisse bindet, sondern das Potenzial widerständiger Praktiken innerhalb der Macht verortet. Es ist das Subjekt, das sich der Macht widersetzt, obwohl es erst durch die Macht *als Subjekt* eingesetzt wird. Die Unterwerfung des Subjekts durch die Macht geht der Möglichkeit des Widerstands voraus. Der wesentlich heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität ist somit Bedingung der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit. Auf einer *zweiten* Ebene lässt sich eine Verschiebung der Wahl des historischen Untersuchungsgegenstands diagnostizieren. Es sind nun nicht mehr das 18. und 19. Jahrhundert, die im Fokus der genealogischen Texte stehen, sondern die klassische und späte Antike. Foucault untersucht Formen einer „Sorge um sich“, die er den modernen Subjektivierungsverhältnissen der Individualisierung und Normalisierung entgegenstellt. Dadurch soll evident werden, dass die heutigen Konstitutionsprozesse von Subjektivität nicht die einzig möglichen sind, sondern dass es Praktiken teilnehmender Subjektivierung gab und gibt, die Handlungsfähigkeit aus einer spezifischen Aneignung und Transformation der Macht schöpfen. Den Bezug, den Subjekte durch Praktiken der Sorge um sich eingehen, interpretiere ich als eine gelingende Form der Subjektivierung. Hierin beruht der hermeneutische Impuls des späten Foucault, an den ein heteronomes Subjektverständnis anschließen kann. Zu problematisieren bleibt der individualistische Charakter der antiken Selbstsorge, der die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen nicht bedenkt, sowie Foucaults Versäumnis, Praktiken teilnehmender Subjektivierung in der Neuzeit aufzuspüren.

6.3.1 Die Differenz zwischen Macht und Herrschaft – Die Möglichkeit der Freiheit

Foucaults Explikation der unterwerfenden und damit subjektivierenden Kraft der Macht scheint noch keine befriedigende Antwort auf die Frage zu geben, inwiefern Subjekte den Machtverhältnissen etwas entgegensetzen können. Die Widerständig-

64 Diese Freiheit schreibt Foucault dem Subjekt erstmals in seinem Aufsatz *Subjekt und Macht* (DE4/306) aus dem Jahre 1982 zu. Kögler (1992: 194) verortet diese Schrift „an der Nahtstelle dieser späten Befreiung Foucaults von der Hypostasierung der Macht zu einer Analyse, die die verschiedenen Dimensionen hermeneutischer Erfahrung gleich gewichtet“. Eine „Nahtstelle“ ist der Aufsatz deshalb, weil Foucault in den folgenden Jahren darum bemüht ist, die „Erfahrungen“ einzuholen, durch welche sich das Subjekt als widerständig zu konstituieren vermag.

keit des Subjekts gegen konkrete Machtverhältnisse wird in den Schriften bis zum Ende der 70er Jahre bestenfalls am Rand thematisiert.⁶⁵ Die Einführung einer neuen Differenzierung zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen sorgt jedoch für Erhellung.⁶⁶ Mit Herrschaftsverhältnissen werden nun solche Machtverhältnisse benannt, die sich derart manifestiert haben, dass sie die Handlungsfähigkeit der Individuen stark einschränken oder gar vollständig auslöschen:

„Wenn es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen und jede Umkehrung der Bewegung zu verhindern – durch den Einsatz von Instrumenten, die sowohl ökonomischer, politischer oder militärischer Natur sein mögen –, dann steht man vor etwas, das man als einen Herrschaftszustand bezeichnen kann. Gewiss existieren in einem solchen Zustand die Praktiken der Freiheit nicht oder nur einseitig oder sind äußerst eingeschränkt und begrenzt.“ (DE4/356: 878)

Herrschaftsverhältnisse sind stark verdichtete Machtverhältnisse, in denen sich eine klare Unterscheidung zwischen Herrschern und Beherrschten herausgebildet hat, und können – im Gegensatz zu Machtverhältnissen – den Einsatz von Gewalt umfassen. Sie sind konkrete ontische Effekte der durchdringenden ontologischen Machtverhältnisse. Ein Subjekt kann nur deshalb ein anderes Subjekt beherrschen, weil deren Konstitution durch Machtverhältnisse der Möglichkeit von Beherrschung *vorgängig* ist. Das Subjekt muss erst als handlungsfähiges Subjekt eingesetzt sein, um ein anderes Subjekt seinem Willen zu unterwerfen. Die Möglichkeit, Herrschaft auszuüben, ist an die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber Machtverhältnissen gebunden.

Mithilfe der Differenz zwischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen wird deutlicher, dass Macht für Foucault als ein solches Phänomen gedacht werden

65 Die Form des Widerstands bleibt in den 70er Jahren noch recht abstrakt. So schreibt Foucault zwar in *Der Wille zum Wissen*: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand.“ (WW: 96). Die Beziehung zwischen Macht, Subjektivität und Widerständigkeit wird allerdings nicht genauer entfaltet. In einem Gespräch mit dem Titel *Mächte und Strategien* (DE3/218) kommt Foucault im Jahre 1977 dann auf kollektive Formen politischen Widerstands zu sprechen, aber auch hier wird die Widerständigkeit singulärer Subjekte innerhalb politischer Auseinandersetzungen – und was diese Aktivitäten *für* Subjekte bedeuten – nicht eigens thematisiert. Vgl. zu dieser Auseinandersetzung, mit besonderer Berücksichtigung der Rolle der sogenannten „Plebs“ und „infamen Menschen“, auch Muhle (2017).

66 Paul Patton (1989: 274) sieht die Beziehung zwischen Widerstand und Macht in *Der Wille zum Wissen* mit derjenigen zwischen Freiheit und Macht im Aufsatz *Subjekt und Macht* (DE4/306) korrespondieren.

muss, welches die Handlungen von Subjekten nicht determiniert, sondern erst zum Handeln befähigt. Eine erschöpfende Bestimmung des Handelns kann nur durch ein *ontisches* Kräfteverhältnis bewirkt werden. Subjekten, denen keinerlei Handlungsfreiheit mehr zukommt, befinden sich in der Gewalt Anderer und sind also nicht Macht-, sondern Herrschaftsverhältnissen ausgesetzt. Es existieren allerdings Passagen innerhalb Foucaults Textkorpus der 80er Jahre, welche diese Interpretation herausfordern, weil in ihnen von bereits freien Subjekten die Rede ist. Ein Beispiel dafür findet sich in dem Aufsatz *Subjekt und Macht*: „Macht kann nur über ‚freie Subjekte‘ ausgeübt werden, insofern sie ‚frei‘ sind. [...] Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehung geben.“ (DE4/306: 287) Dieses Zitat lässt sich im Kontext von Foucaults Gesamtwerk nur verständlich machen, wenn hier unter „Macht“ ein konkretes ontisches Machtverhältnis verstanden wird, d.h. ein solches Verhältnis, in dem sich Macht zwar sedimentiert hat, aber noch nicht in Herrschaft umgeschlagen ist. Spricht Foucault vor diesem Hintergrund von Freiheit, so ist das im basalen Sinne einer Handlungsfreiheit zu verstehen: Subjekte werden in diesem Fall nicht an bewussten Verhaltensweisen gehindert.

Wenn nicht zwischen der ontologischen, entziehenden, und der ontischen, beziehenden, Seite von Macht unterschieden wird, kann nicht deutlich werden, wie Foucaults Kritik an der Voraussetzung ursprünglicher Freiheit zu deuten ist. Aus diesem Grund möchte ich vorschlagen, entlang der Differenz zwischen Macht und Herrschaft zwischen drei Ebenen zu unterscheiden. Die *ontologische, ab-gründige* und sich entziehende Seite der Machtverhältnisse setzt gerade *nicht* freie Subjekte voraus, da Subjektivität und Freiheit deren Produkte sind. Es ist die Unterwerfung durch den heteronomen Konstitutionsprozess im Sinne der Machtverhältnisse, wodurch Subjekte erst als freie Akteure erzeugt werden. Die *ontische, ab-gründige* Seite der Machtverhältnisse betrifft all diejenigen *konkreten* Machtbeziehungen, die Effekte der ontologischen, entziehenden Bewegung der Macht sind. Sie umfasst in anderen Worten die Bezugsmomente der Macht und von ihnen ist in obigem Zitat die Rede. Ab dem Ende der 70er Jahre widmet sich Foucault vermehrt den ontischen Sedimentierungen der Machtverhältnisse. Diese Machtbeziehungen sind „definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt“ (DE4/306: 285). Solche Machtbeziehungen gibt es aber nur, weil es ontologische Machtverhältnisse gibt, auf denen sie gründen und deren Aktualisierungen sie sind. Ontische Machtbeziehungen sind daher auf derselben Ebene zu verorten wie handlungsfähige Subjekte: Sie sind Effekte, d.h. die sichtbare Seite des Entzugsmoments der Macht. Macht sedimentiert sich, indem sie Subjekte im Zuge ihrer Unterwerfung als freie Subjekte konstituiert: „Wenn es Machtbeziehungen gibt, die das gesamte soziale Feld durchziehen, dann deshalb, weil es überall Freiheit gibt.“ (DE4/356: 890) Subjekte werden als handlungsfähige und widerständige Akteure eingesetzt, *weil* sie den Wirkungsweisen der Macht un-

terworfen sind und *nicht* weil sie über eine Subjektivität *verfügen*, die der Macht vorausgeht.⁶⁷ Auf einer *dritten* Ebene gibt es schließlich Herrschaftsverhältnisse, welche die Bezeichnung für ontische Machtverhältnisse sind, die sich derart verfestigt haben, dass Subjekte nicht mehr handlungsfähig sind. Dass sich (ontologische) Machtverhältnisse immer auch in (ontischen) Machtbeziehungen ablagern, ist Teil ihrer Dynamik, nicht jedoch ihre Verhärtung in Herrschaftsverhältnissen.

Die Bewegung zwischen Macht und Freiheit soll nun genauer beleuchtet werden. Foucaults Freiheitsbegriff muss wie derjenige der Macht als relational verstanden werden: Freiheit ist keine ursprüngliche Fähigkeit, die gegen eine fremde Kraft vorgebracht werden kann; das würde die metaphysische Unterscheidung zwischen einem heteronomen „Außen“ und einem autonomen „Innen“, das es zu befreien gilt, voraussetzen. Freiheit ist vielmehr der Name einer widerständigen Bewegung, die auf Machtverhältnisse angewiesen ist, gegen die sie sich zugleich *richtet*. Gerichtetheit ist ein irreduzibles Moment der Freiheit. Widerstand entstammt dabei nicht einer Kraft von jenseits der Macht, sondern ist das Produkt des heteronomen Subjektivierungsprozesses.⁶⁸ Wo Widerstand nicht mehr möglich ist, sind Machtverhältnisse zu Herrschaftsverhältnissen geronnen. Die Befähigung der Kritik und die Möglichkeit der Auflehnung gegen konkrete Machtbeziehungen kommen Subjekten nur durch ihre Unterwerfung unter Machtverhältnisse zu. Eine Befreiung von jeglicher Macht, wie es nicht nur kantianischen, sondern auch marxistischen Theoretikern vorschwebt und gegen deren intellektuelle Vorherrschaft Foucault Zeit seines Lebens angekämpft hat, ist somit nicht nur eine realitätsfremde Illusion, sondern verstellt gar den Zugang zu einem überzeugenden Verständnis von Freiheit und Subjektivität.

Der Faktor des Widerstands besitzt bei Foucault aber noch eine weitere Funktion. Indem nach den Punkten des Widerstandes innerhalb einer Gesellschaft gesucht

67 Das folgende Zitat kann auf die gleiche Weise interpretiert werden: „Machtbeziehungen beruhen [...] auf zwei Elementen, die unerlässlich sind, damit man von Machtbeziehungen sprechen kann: Der ‚Andere‘ (auf den Macht ausgeübt wird) muss durchgängig und bis ans Ende als handelndes Subjekt anerkannt werden. Und vor den Machtbeziehungen muss sich ein ganzes Feld möglicher Antworten, Reaktionen, Wirkungen und Erfindungen öffnen.“ (DE4/306: 285) Auch hier spricht Foucault von spezifischen ontischen Machtverhältnissen. Das Subjekt, auf das Macht ausgeübt wird, ist in diesem Moment bereits als Subjekte konstituiert, d.h. es ist Machtverhältnissen ausgesetzt, die ihrer Aktualisierung in konkreten Machtbeziehungen vorausgehen.

68 Die Ansicht von Rainer Forst (1990: 178), bei Foucault gibt es „eine Bewegung von einer negativen, endlichen Freiheit zu einer positiven, ethischen Freiheit des endlichen Individuums“ überzeugt in diesem Kontext nicht. Foucaults Freiheitsbegriff lässt sich nicht anhand der – vor allem im angelsächsischen Raum vorherrschenden – Unterscheidung zwischen negativer und positiver Freiheit ausrichten.

wird, können Machtverhältnisse erst erschlossen werden. Widerstand fungiert innerhalb der Machtverhältnisse „als [...] Katalysator, der die Machtbeziehungen sichtbar macht und zeigt, wo sie zu finden sind, wo sie ansetzen und mit welchen Methoden sie arbeiten“ (DE4/306: 273). Die Analyse der Macht stützt sich also in entscheidender Weise auf eine Analyse der Widerstände. Das Bezugsmoment der Macht impliziert, dass sich Machtverhältnisse immer auch sedimentieren und im Moment dieser Sedimentierung konstituieren sich widerständige Subjekte. Auch dieser Punkt bestätigt, dass Foucault nicht an einer Theorie interessiert ist, welche die Essenz der Macht zu erfassen versucht. Eine Erschließung der Wirkungsweise von Macht verläuft über die Handlungen derjenigen, die der Macht unterworfen und gerade durch Unterwerfung handlungsfähig und widerständig geworden sind.⁶⁹

Butler arbeitet heraus, wie eine Kritik des souveränen Subjekts nach Foucault ein überzeugenderes Verständnis von Handlungsfähigkeit begründen kann, als es kantianische Ansätze, die auf der ursprünglichen Autonomie des Subjekts insistieren, leisten können. Handlungsfähigkeit konstituiert sich demnach nicht im Vollzug einer bloßen Distanzierung zur Macht, sondern schöpft ihre Kraft gerade aus den Machtverhältnissen:

„Während einige Theoretiker die Kritik der Souveränität als Zerstörung der Handlungsmacht missverstehen, setzt meiner Ansicht nach die Handlungsmacht gerade dort ein, wo die Souveränität schwindet. Wer handelt (d.h. gerade nicht das souveräne Subjekt), handelt genau in dem Maße, wie er oder sie als Handelnde und damit innerhalb eines sprachlichen Feldes konstituiert sind, das von Anbeginn an durch Beschränkungen, die zugleich Möglichkeiten eröffnen, eingegrenzt wird.“ (Butler 2006: 32)

Handlungsfähigkeit als Komponente von Subjektivität lässt sich nur dann thematisieren, wenn das „souveräne“ und sich ursprünglich selbst bestimmende Subjekt

69 Der formale und inhaltlich unbestimmte Gehalt des foucaultschen Freiheitsbegriffs ruft auch jenseits des kantianischen und marxistischen Lagers Widerspruch hervor. Probleme erkennen hier Rorty (1991: 196), der Foucault einen „quasi-anarchism“ unterstellt, und Butler (2002: 262f.), welche die Annahme einer gewissen „ursprünglichen Freiheit“ ausmacht. Taylor (1989b: 280) wirft Foucault Inkohärenz vor, weil dieser nicht zwischen einem „mehr oder weniger“ an Freiheit unterscheidet. Positiver sieht das Saar (2007: 286), der diese „fundamentale Freiheit“ als „negativ ausgedrückt, leer, oder, positiv ausgedrückt, offen“ begreift. Mir scheint der öffnende Charakter der Freiheit wesentlich zu sein und auch hier ist eine Nähe zu Heidegger – und in gewissem Sinne natürlich auch zu Levinas und Derrida – zu vernehmen. Alle soeben zitierten Autoren übersehen jedoch, dass Freiheit wesentlich auf dem Entzugsmoment der Macht gründet. Dieses Übersehen ist jedoch Foucaults terminologischer Uneindeutigkeit und seiner Weigerung, die genau-entontologischen Implikationen seines Machtbegriffs offen zu legen, geschuldet.

abgesetzt wird. Indem die Grenze zwischen dem souveränen und autonomen Innen des Subjekts und dem heteronomen und fremden Außen geöffnet wird, gelangen all diejenigen Kräfte „in“ das Subjekt, die Letzterem die Befähigung des Handelns verleihen. Das Innen des Subjekts ist daher nicht die Innerlichkeit, sondern das „Innen des Außen“ (Deleuze 2013: 135). Die Freiheit wird dem Subjekt von außen erreicht. Die Beschränkungen der Möglichkeiten unseres Handelns, von denen Butler spricht, sind zugleich die Bedingung einer Unmöglichkeit *und* einer Möglichkeit. *Unmöglich* ist die Verteidigung des souveränen Subjekts, das im Akt der Unterwerfung durch die Macht seine feste Grenze und somit die Fähigkeit der Autonomie einbüßt. Durch diesen Verlust, der kein „echter“ Verlust ist, da das Subjekt Autonomie niemals besessen hat, konstituiert sich jedoch erst die *Möglichkeit* der Handlungsfähigkeit. Machtverhältnisse sind somit Begrenzungen, die notwendig sind, damit Subjekte handlungsfähig sein können. Sie sind das konstitutive Außen, gegen das sich Subjekte einerseits *richten* und ohne das es andererseits keine Gerichtetheit und also keine Freiheit gibt.

Foucaults Einsicht ist, dass die Möglichkeiten des Widerstands und der Kritik als Vermögen von Subjekten an die Unterwerfung durch (ontologische) Machtverhältnisse gebunden sind. Das sind keine „Aporien einer Machttheorie“, wie Habermas (1985: 10. Kap.) urteilt, sondern die produktiven, *positiven* Effekte des negativen Entzugsmoments der Macht. Es handelt sich somit um ein Paradox der Macht, das sich als Paradox der Subjektivierung auslegen lässt. Da die ab-gründige Kraft der Macht das Subjekt unterwirft und ihm zugleich Fähigkeiten verleiht, die es gegen die Macht richten kann, und weil der Konstitutionsprozess von Subjektivität immer wieder, aber niemals gleich abläuft, ergeben sich stets neue Möglichkeiten der Abweichung, welche sowohl die Konstitution des Subjekts als auch die Wirkungsweise der Macht betreffen. Die doppelte Bewegung zwischen Entzug und Bezug, die sowohl der Zirkulation der Macht als auch dem Konstitutionsprozess von Subjektivität eingeschrieben ist, bedingt, dass die Produkte der Macht keine in sich geschlossenen Substanzen sind. Subjekte gleichen niemals völlig sich selbst; ihre Subjektivität ist stets im Fluss und nur aus diesem Grund können sie überhaupt handlungsfähig und widerständig sein.

6.3.2 Selbstpraktiken und Selbstsorge

Foucaults Neubestimmung von Handlungsfähigkeit und Widerständigkeit als Bezugsmomente von Subjektivität eröffnet die Möglichkeit der Teilnahme von Subjekten an dem Prozess der Subjektivierung. Die Wirklichkeit dieser Teilnahme zeigt Foucault historisch an der antiken Praxis der Selbstsorge auf. Indem innerhalb einer spezifischen historischen Epoche untersucht wird, wie Subjekte einen Bezug zu sich selbst ausbilden können, erweitert Foucault sein genealogisches Verfahren um

eine hermeneutische Komponente. Die Freilegung unterwerfender Machtverhältnisse wird um die Frage ergänzt, inwiefern Subjekte sich *selbst* zu subjektivieren vermögen. Der Begriff des Selbst kommt im Sinne von Selbstpraktiken und Selbstsorge neu ins Spiel – auch wenn Foucault die Komponente des Selbstverständnisses nicht berücksichtigt. Die Gründe, warum Foucault mit der Antike ab 1980 eine andere Epoche als Untersuchungsgegenstand wählt, sind vielfältig und zum Teil nur spekulativ zu beantworten.⁷⁰ Ich möchte dennoch zwei mögliche und aus meiner Sicht plausible Argumente für die Konzentration auf die antike Form der Selbstsorge anführen.

Erstens versucht Foucault seine These, dass unsere heutige Subjektivität das Resultat einer kontingenten historischen Entwicklung ist, durch die Gegenüberstellung der modernen und antiken Subjektivierungsverhältnisse zu erhärten.⁷¹ Die antike Selbstsorge wird dabei als Element einer „Geschichte der Subjektivitätspraktiken“ (HS: 27) interpretiert.⁷² Zwar lässt es Foucaults genealogisches Geschichtsverständnis nicht zu, der Geschichte von der Antike bis in die Neuzeit eine kontinuierliche Entwicklung zu unterstellen; das bedeutet jedoch nicht, dass die antiken Selbstpraktiken keine Auswirkungen auf gegenwärtige Subjektivierungsformen haben. Die Genealogie der Selbstsorge kann als eine Gegengeschichte begriffen werden, die sich gegen die Hegemonie der Selbsterkenntnis innerhalb des philosophischen Diskurses von den Griechen bis in die Moderne richtet. Die Artikulation dieser Geschichte soll zeigen, dass es innerhalb der Geschichte unserer Subjektivität einen zweiten Diskurs – einen Gegendiskurs – gibt, der die Seinsweise von Subjekten thematisiert und von der Erkundung der metaphysischen Disposition der Seele bzw. der Substanz von Subjektivität verdeckt wurde.⁷³ Ziel dieser Ge-

70 Die Unklarheit bezüglich Foucaults Motive ist nicht zuletzt seinem frühen Tod geschuldet, wodurch die vierbändige Reihe *Sexualität und Wahrheit* nicht zu ihrem Abschluss kommen konnte; vgl. hierzu Eribon (1991: 458-470) und Fisch (2011: 395-410).

71 Frédéric Gros (2004: 665) behauptet, dass die Selbstpraktiken, die Foucault in der Antike aufspürt, den Subjektivierungsverhältnissen des modernen Staates entgegengesetzt werden sollen.

72 Eine inhaltliche Reaktualisierung der antiken Selbstsorge als einer Lebenskunst unternimmt Wilhelm Schmid (1991; 2000). Ein solches Projekt ist jedoch nicht im Sinne Foucaults, wie ich weiter unten darlegen werde. Vgl. zur Kritik an Schmidts Unternehmen Kersting (2007). Nach Francisco Ortega (1997: 221-244) lassen sich bei Foucault Spuren einer Reaktualisierung der antiken Selbstsorge in Bezug auf nicht-institutionalisierte Formen von Freundschaft aufspüren, die sich den gegenwärtigen hegemonialen Diskursen von Ehe und Familie entziehen.

73 In seiner Vorlesung *Der Mut zur Wahrheit* unterscheidet Foucault im Ausgang der beiden sokratischen Dialoge *Alkibiades* und *Laches* zwischen einem philosophischen Primat des „Sein[s] der Seele“ (MW: 212), der auf die Metaphysik zielt und im ersten Dialog ver-

schichtsschreibung ist es, Subjektwerdung anders auszulegen, als es durch die neuzeitlichen Normalisierungs- und Individuierungstechniken der Fall ist.

Zweitens kann der antiken Selbstsorge neben ihrer historischen Bedeutung auch ein systematischer Status innerhalb Foucaults später Arbeiten zugewiesen werden. Durch die genealogische Erschließung einer spezifischen Selbstpraktik veranschaulicht Foucault, dass Machtverhältnisse den Subjekten Möglichkeiten eröffnen, selbst an Subjektivierungsprozessen beteiligt zu sein. Die Plausibilisierung dieser These ist nicht leicht, da der systematische Status der antiken Selbstsorge von Foucault kaum zur Sprache gebracht wird. Pierre Macherey führt jedoch überzeugend aus, inwiefern die Berücksichtigung von Selbstpraktiken in Foucaults Schriften demonstriert, dass Subjektivierungsverhältnisse niemals einen totalitären Charakter annehmen:

„Es gilt zu begreifen, wieso es in einem System immer für Phänomene der Desintegration oder der Detotalisierung Platz geben muss – ‚muss‘ nicht im Sinne der Verpflichtung, sondern im Sinne des Zufälligen und des Ereignisses –, durch welche die Individuen in Verbindung mit den Selbstpraktiken, die diese Bruch- oder Absetzeffekte hinsichtlich der historisch-sozialen Totalität ermöglichen, zu Subjekten werden.“ (Macherey 1991: 189)

Selbstpraktiken umfassen diejenigen Vollzüge, durch die sich ein Subjekt selbst als Subjekt formt und transformiert und somit an seiner Subjektivierung beteiligt ist. Ohne eine Teilhabe von Subjekten müsste die Einwirkung der Macht auf das Subjekt als totalitär und somit als determinierend begriffen werden. Im letzten Abschnitt hat sich aber erwiesen, dass Foucault für ein Abhängigkeitsverhältnis, das die Freiheit von Subjekten auslöscht, den Begriff der Herrschaft reserviert. Aufgrund ihres Entzugscharakters und ihrer Temporalität sind Machtverhältnisse gerade nicht determinierend. Sie wirken relational und lagern sich in Subjekten ab, die sie zugleich produzieren. Machtverhältnisse setzen Subjekte als handlungsfähige Akteure ein; mittels ihrer Handlungen reproduzieren Subjekte dann wieder Machtverhältnisse. Aufgrund ihrer Angewiesenheit auf Reproduktion lassen sich Machtverhältnisse stets auch überschreiten und transformieren. Diese Verschiebung wird von keiner Position vorgenommen, die jenseits der Machtverhältnisse liegt, sondern

handelt wird, und einer Betrachtungsweise, welche die „Formen der Existenz“ (MW: 212) in den Blick rückt und im zweiten Dialog entwickelt wird. In der Geschichte der Philosophie hat sich dann freilich der Primat der Metaphysik durchgesetzt. Aus diesem Grund versucht sich Foucault an dem Schreiben einer zweiten Geschichte, die sich auf die Existenz des Subjekts richtet: „Natürlich kann man die Geschichte der Metaphysik der Seele schreiben. Man kann aber auch – was bis zu einem gewissen Grad ihre Kehrseite und Alternative darstellt – eine Geschichte der Stilistik der Existenz, eine Geschichte des Lebens als möglicher Schönheit schreiben.“ (MW: 213)

bewegt sich an ihrer Grenze.⁷⁴ An dieser Grenze können sich nun Selbstpraktiken konstituieren, die sich der Macht nicht als etwas ihnen äußerliches entgegensetzen, sondern vielmehr die Macht als ihr anderes überschreiten. Selbstpraktiken gibt es, weil Subjektivierung nicht im Modus einer vollständigen Unterwerfung aufgeht. Die Selbstpraktiken sind ein Korrektiv, durch das Subjekte, die innerhalb konkreter Wissens- und Machtverhältnisse subjektiviert werden, selbst in die Konstitution ihrer Subjektivität involviert sind. Selbstpraktiken sind „quasi-transzendente“ Phänomene, da sie als eine *notwendige* Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität in jeden Subjektivierungsprozess eingegliedert sind. Wo es keine Selbstpraktiken mehr gibt, ist der soziale Raum nicht von Macht-, sondern von Herrschaftsverhältnissen durchtränkt.

Diese Ausführungen verlangen, zwei verschiedene Ebenen, die bei Foucault ineinander übergehen, voneinander zu differenzieren: Während mit den Selbstpraktiken die *allgemeine*, formale Beteiligung von Subjekten an ihrer Subjektivierung gemeint ist und zunächst auf nichts anderes als die Unmöglichkeit vollständiger Unterwerfung abzielt, ist die (antike) Selbstsorge eine historisch *spezifische* Aktualisierung einer Selbstpraktik.⁷⁵ Dabei impliziert Foucaults Verständnis der antiken Selbstsorge zwar eine Nähe zu Heideggers Sorgebegriff in *Sein und Zeit*, ist letztlich aber mit diesem nicht vereinbar.⁷⁶ Der Grund liegt darin, dass die Sorge bei Heidegger nicht an einen historischen und sozialen Kontext gebunden ist, sondern ein Strukturmoment des Daseins ist, das die Einheit von Subjektivität gewährleistet. Der Sorge kommt ein quasi-universalistischer (oder quasi-transzendentaler) Status zu, weil sie Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität ist. Bei Foucault ist von Sorge jedoch ausschließlich mit Bezug auf die klassische und späte Antike die Rede. Die Selbstsorge ist ein Subjektivierungsmodus, der an einen besonderen historischen und sozialen Kontext gebunden ist und von Foucault nur innerhalb dieses Ho-

74 Die Bedeutung der Grenze und der Ränder betont vor diesem Hintergrund auch Macherey: „Der Ort des Subjekts ist eine Marge, ein Rand; der Platz, den das Subjekt in der Geschichte einnimmt, sind deren Ränder.“ (Macherey 1991: 184)

75 Eine solche Lesart fährt auch Deleuze, wenn er die *Grundsätzlichkeit* des Bezugs zwischen Subjekt und Macht sowie des Subjekts zu sich selbst in Differenz zu seiner *konkreten situativen Aktualisierung* setzt: „Es wird stets eine Beziehung zu sich geben, die den Codes und Mächten Widerstand leistet [...]. Man muss also feststellen, dass sich die Subjektivierung, der Bezug zu sich, unablässig vollzieht, jedoch indem er sich wandelt, den Modus verändert, so sehr, dass der griechische Modus eine recht entfernte Erinnerung ist. Zurückerobert durch die Machtverhältnisse und Wissensbeziehungen entsteht die Beziehung zu sich beständig neu, anderswo und anders.“ (Deleuze 2013: 145)

76 Diese These wird auch von Ladelle McWhorter unterstützt: „What Heidegger means by *Sorge* – an ontological determination of the being of Dasein – and what Foucault means by *souci* [...] seem analytically incompatible.“ (McWhorter 2003: 121)

rizontes behandelt wird. Sie ist also, so möchte ich schließen, ein historisch spezifischer Fall einer Selbstpraktik.

Im letzten Abschnitt hat sich ergeben, dass Freiheit in einer stets zu wiederholenden Auflehnung gegen diejenigen Machtverhältnisse beruht, denen Subjekte erst die Fähigkeiten der Auflehnung verdanken. Aufgrund dieser Ambivalenz vollzieht sich Subjektivierung durch Unterwerfung *und* durch aktive Teilhabe: „Ich denke [...], dass das Subjekt durch Praktiken der Unterwerfung oder, auf autonomere Weise, durch Praktiken der Befreiung, der Freiheit konstituiert wird, wie in der Antike, selbstverständlich ausgehend von einer gewissen Anzahl von Regeln, Stilen, Konventionen, die man im kulturellen Milieu vorfindet.“ (DE4/357: 906)⁷⁷ Zunächst gilt es die Opposition zwischen „Unterwerfung“ und „Befreiung“ ein wenig abzumildern. Foucault vertritt auch in seinem Spätwerk nicht die These, dass Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, die ihnen die Befreiung von Machtverhältnissen erlauben. Weil Machtverhältnisse Subjekte erst erzeugen, ist eine solche Befreiung nicht möglich. Es handelt sich in obigem Zitat vielmehr um ein „mehr oder weniger“ an Freiheit, das Foucault Subjekten zuspricht. Subjekte sind immer auch befähigt, sich durch ein bestimmtes Verhalten zu sich selbst der unterwerfenden Wirkung der Macht (partiell) zu entziehen. Subjektivität konstituiert sich stets *auch* in einem Akt des Widerstands gegen hegemoniale Machtbeziehungen, wobei es darum geht, „das Außen [in praktischen Übungen] umzubiegen“ (Deleuze 2013: 140). Der Prozess der Subjektwerdung lässt sich deshalb nicht von den historischen und sozial spezifischen Praktiken lösen, in denen Widerstand ausgeübt wird. Widerstand kann sich im Sinne einer solchen Faltung der Praktiken auch gegen Subjektivierungsverhältnisse richten und also auf die Seinsweise der Subjekte zielen. In diesem Falle handelt es sich um eine Selbstpraktik. Die antike Selbstsorge steht für eine solche – sozial etablierte – Form der Subjektivierung, an welcher Subjekte selbst partizipieren.

77 Dieses Zitat belegt, dass Foucault gegenüber metaphysischem Vokabular, das die Idee des autonomen Subjekts fundiert, wesentlich unvorsichtiger ist, als dies bei Heidegger, Levinas und Derrida der Fall ist. Diese Nachlässigkeit zeigt sich etwa in der Rede von der „Befreiung“. Der unvorsichtige Gebrauch bestimmter Begrifflichkeiten, der sich durch viele Texte der 80er Jahre zieht, ist auch dafür verantwortlich, dass die Schriften in diesem Zeitraum von der Rezeption in Opposition zu den vorherigen Arbeiten gelesen wurden.

6.3.3 Die antike Selbstsorge als Praxis teilnehmender Subjektivierung

Subjektivierung vollzieht sich in der Moderne – wie ich in Kapitel 6.2.3 gezeigt habe – vor allem im Modus einer Unterwerfung unter Machtverhältnisse, die individualisierend und normierend wirken. Demgegenüber möchte Foucault herausstellen, „dass die moralischen Reflexionen der griechisch-römischen Antike weit mehr auf die Selbstpraktiken und die Frage der *askesis* ausgerichtet waren als auf die Verhaltensmodifizierungen und die strenge Definition des Erlaubten und des Verbotenen“ (GL: 42). Mithilfe der Genealogie der Selbstsorge soll sichtbar werden, inwiefern Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, die innerhalb der normierenden und individualisierenden Machtverhältnisse der Neuzeit unsichtbar geworden sind.

Die antiken Subjektivierungspraktiken sind eng mit einem Verständnis von Moral verflochten, das in scharfem Kontrast zum modernen normativen Moralverständnis steht. Die Moralität einer Handlung wird innerhalb der Selbstsorge nicht dadurch konstituiert, dass sie einer gesellschaftlichen Norm entspricht; vielmehr baut ein Subjekt durch den Vollzug der Selbstsorge eine Beziehung zu bestehenden Moralcodes⁷⁸ auf. Das Subjekt *formt* sich als ethisches Subjekt, indem es sich auf eine bestimmte Weise zu den Moralcodes und damit zu sich selbst verhält:

„Insgesamt kann sich also eine Handlung, um moralisch genannt zu werden, nicht auf einen Akt oder eine Reihe von Akten beschränken, die einer Regel, einem Gesetz oder einem Wert entsprechen. Gewiss enthält jede moralische Handlung ein Verhältnis zu dem Wirklichen, in dem sie sich abspielt, und ein Verhältnis zu dem Code, auf den sie sich bezieht; aber sie impliziert auch ein bestimmtes *Verhältnis zu sich*; und dieses ist nicht einfach ‚Selbstbewusstsein‘, sondern Konstitution seiner selbst als Moralsubjekt [...]. Es gibt [...] keine Konstituti-

78 In *Der Gebrauch der Liste* unterscheidet Foucault drei Komponenten von Moral. Neben Moral im Sinne einer „Verhaltensregel“ und dem Verhalten zu dieser Regel kann Moral auch als Beziehung zu Moralcodes ausgelegt werden: „Ein Drittes ist die Art und Weise, wie man sich führen und halten – wie man sich selber konstituieren soll als Moralsubjekt, das in Bezug auf die den Code konstituierenden Vorschriften handelt. Ist ein Handlungscode gegeben sowie ein bestimmter Typ von Handlungen (die man nach ihrer Übereinstimmung oder Abweichung im Verhältnis zum Code bestimmen kann), so gibt es verschiedene Arten, moralisch ‚sich zu führen‘, verschiedene Arten für das handelnde Individuum, nicht bloß als Agent, sondern als Moralsubjekt jener Aktion zu operieren.“ (GL: 37) Die Beziehung des Subjekts zu den sozial vorgegebenen Moralcodes umfasst somit die Vollzüge, mittels derer sich Subjekte die ihnen fremden moralischen Vorschriften aneignen. Diese Aneignung kann sich dann im Modus einer Affirmation, einer Transformation oder einer Verwerfung ereignen.

on des Moralsubjekts ohne Subjektivierungsweisen und ohne Asketik oder Selbstpraktiken, die sie stützen. Die moralische Handlung ist nicht zu trennen von diesen Formen der Einwirkung auf sich selber, die von einer Moral zur andern nicht weniger unterschiedlich sind als das System der Werte, Regeln und Verbote.“ (GL: 39f.; Hervorhebungen von mir)

In diesem Zitat veranschaulicht sich, dass für Foucault die Teilhabe am Subjektivierungsprozess ein integrales Moment von Subjektivität ist. Subjekte gehen schon immer einen bestimmten Bezug zu sich selbst ein; die Möglichkeit dieser Beziehung ist eine notwendige Bedingung, damit überhaupt von Subjektivität gesprochen werden kann. Während dem neuzeitlichen Subjekt durch die Verfahren der Individualisierung und Normierung die Räume der Selbstbezüge stark eingeschränkt sind, gab es in der Antike die sozial vorherrschenden Praktiken der Selbstsorge, die der Beziehung des Subjekts zu sich selbst eine besondere Rolle einräumen. Mit der Selbstsorge „geht zudem ein ganzer Korpus einher, der eine Seinsweise, eine Lebenshaltung, Denkformen und Praktiken definiert“ (HS: 27). Der Gewinn von Wissen und das Vermögen der Erkenntnis sind in der Antike an diesen „Korpus“ der Selbstpraktiken gebunden.

Wichtig ist darauf hinzuweisen, dass sich der Prozess der Selbstsorge nicht als autonomer Akt vollzieht, bei der sich das Subjekt in sich zurückzieht: „Sie [die Selbstsorge] bildet nicht eine Übung in Einsamkeit, sondern eine wahrhaft gesellschaftliche Praxis.“ (SS: 71) Die Selbstsorge ist eine Selbstpraktik, deren inhaltliche Konfiguration erst durch den Raum der (historisch spezifischen) Wissens- und Machtverhältnisse zur Verfügung gestellt wird. Die Art und Weise, wie sich das Subjekt *als Subjekt* formt, ist stets schon vom sozialen Kontext vorgegeben und vorgegeben.⁷⁹ Auch hier bleibt der Primat des heteronomen Konstitutionsakts von Subjektivität unangetastet: Die sozialen Praktiken, d.h. die Wissens- und Machtverhältnisse, stellen den Rahmen bereit, innerhalb dessen ein Subjekt Selbstbezüge ausbilden kann.⁸⁰

79 Ein Beispiel für diesen Gedanken gibt Foucault mit Verweis auf Senecas Schilderung eines brieflichen Austauschs zwischen einem Philosophen und seinem Schüler (vgl. HS: 169-175; 437-442). Hier kommt dem Philosophen die Rolle eines „Lehrmeisters“ zu: Er hilft dem Schüler, sich um sich selbst zu sorgen und sich damit als *ethisches* Subjekt zu konstituieren. Das Leben der Subjekte erhält auf diese Weise seine Ordnung nicht durch Werte, die von Gott stammen, ihm von der Gesellschaft vorgegeben oder durch eine universalistische Vernunft fundiert sind – das Subjekt nimmt an der Aufstellung der Ordnung in seinem Leben vielmehr selbst teil (vgl. Gros 2004: 647f.; Veyne 2009: 130).

80 Foucault kommt leider auf die Machtverhältnisse, die erst die Selbstsorge ermöglichen, in seinen späten Arbeiten kaum noch zu sprechen. So bleibt unklar, mit welchem Modell die antiken Machtverhältnisse erschlossen werden können. Ich werde auf dieses Problem im nächsten Abschnitt ausführlicher eingehen.

Der Selbstsorge als Subjektivierungspraktik lässt sich deutlichere Konturen verleihen, wenn sie mit der neuzeitlichen Forderung nach der Selbsterkenntnis des Subjekts verglichen wird. Die „Sorge um sich“ geht in der Antike dem Streben nach der Wahrheit voraus. Dieses Verhältnis wird in der Neuzeit umgekehrt. Für Foucault artikuliert Descartes philosophisch denjenigen Moment, an dem der Vorang des Erwerbs von Wissen – der Gewinn der ersten, unumstößlichen Wahrheit – gegenüber dem Vollzug einer Selbstpraktik sichtbar wird. Vom Subjekt wird nun nicht mehr verlangt, bestimmte Verhaltensweisen und Selbsttechniken einzuüben. Das „Erkenne dich selbst“, dem die Antike nur im „Rahmen“ (HS: 23) der Selbstsorge einen Platz zuweist, wird über die „Sorge um sich“ gestellt. Dadurch wird das Verschwinden der Selbstsorge eingeleitet:

„Den wichtigsten Grund, so scheint mir, warum diese Vorschrift der Sorge um sich vergessen wurde, den Grund, warum der Platz, den diese Vorschrift fast ein Jahrtausend in der antiken Kultur einnahm, getilgt wurde, werde ich den cartesianischen Moment nennen [...]. Er hat das *gnothi seauton* (das Erkenne dich selbst) philosophisch rehabilitiert und demgegenüber die *epimeleia heautou* (die Sorge um sich selbst) disqualifiziert.“ (HS: 31)

Die Erkenntnis der grundlegendsten Wahrheiten bei Descartes, dass Gott existiert und dass das Ich ein denkendes Wesen ist, erlangt ein Subjekt einzig durch rationale Einsicht. Die Erkenntnis seiner selbst, d.h. die Erforschung der Essenz seiner Subjektivität, ist die Bedingung dafür, dass ein Subjekt Wissen generieren und moralisch handeln kann. Das Subjekt ist von nun an dazu gezwungen, sich als Objekt und als Begründungsmoment des Wissens zu interpretieren. Subjektivierung vollzieht sich somit im Modus der Objektivierung. Descartes ist derjenige Philosoph, der die erkenntnistheoretische Wende an der Schwelle zur Moderne am nachdrücklichsten artikuliert; Foucault argumentiert jedoch, dass der Bruch zwischen der „Sorge um sich“ und dem Zugang zur Wahrheit bereits von der christlichen Theologie eingeläutet wurde und nicht auf Descartes zurückzuführen ist (vgl. HS: 47). Die Besonderheit der Moderne liegt in der Bindung des Zugangs zur Wahrheit an die Erkenntnisfähigkeit des Subjekts:

„Ich glaube, dass die Neuzeit der Geschichte der Wahrheit in dem Augenblick beginnt, wo das, was den Zugang zur Wahrheit gewährt, die Erkenntnis und die Erkenntnis allein ist. Das heißt in dem Augenblick, wo der Philosoph (oder der Gelehrte oder einfach der Wahrheitssuchende), ohne dass ihm irgend etwas anderes abverlangt wird, ohne dass sich sein Subjektsein in irgendeiner Weise verändern oder wandeln muss, fähig ist, die Wahrheit in sich und allein mittels seiner Erkenntnisakte zu erkennen und Zugang zu ihr zu haben.“ (HS: 35)

Das Entscheidende an der neuzeitlichen Vorstellung von Subjektivität beruht darin, dass das Subjekt jetzt nicht mehr bestimmte Erfahrungen machen muss, um der

Wahrheit zugänglich zu sein. Die von Descartes durchgeführten Meditationen zielen nicht mehr darauf, die Seinsweise des Subjekts und damit die *Materialität* seiner Existenz zu verändern; sie sind *formale* Verfahren, deren Evidenz jedem Subjekt unmittelbar zugänglich sein soll. Dabei wird jedoch gerade die individualisierende Kraft einer Macht verschleiert, die das moderne Subjekt erst zu dem macht, was es ist: Ein autonomes und „von Natur aus“ erkenntnisfähiges Selbst. Das Subjekt nimmt in diesem Sinne nicht mehr an der Genese seiner Erkenntnisfähigkeit teil.⁸¹ Diese Veränderung zeigt sich beispielhaft am Status des Verbots innerhalb der Moral. In der Neuzeit legt sich das Subjekt ein Verbot nicht mehr selbst auf und die Frage der Moral wird auch nicht mehr länger an die Lebensweise geknüpft; letztere basiert nun auf einer Unterwerfung durch Normen.⁸² Verbote sind zu Vorschriften innerhalb eines disziplinierenden Machtapparats geworden. Das Subjekt ist den Verboten vollständig ausgesetzt, es kann sie nicht mehr in ein Verhältnis zu seiner Seinsweise setzen. Die Verbote nehmen die Gestalt einer übermächtigen äußeren Macht ein, die nicht mehr in eine gelingende, teilnehmende Subjektivierung überführt werden kann.

Die eben skizzierte Transformation des Verhältnisses von Wahrheit und Sorge hat für das neuzeitliche Subjekt eine entscheidende Konsequenz: „So wie die Wahrheit von jetzt an geartet ist, ist sie nicht dazu geeignet, dem Subjekt auch das Seelenheil zu gewähren.“ (HS: 37) Um diesen Punkt zu verdeutlichen bietet es sich an, das Wort „Seelenheil“ durch den zeitgemäßen Ausdruck des „gelingenden

81 Die Diskrepanz zwischen der antiken und der christlichen Bedeutung von Enthaltsamkeit stellt ein Beispiel für diese Verschiebung dar. In der Antike ist Enthaltsamkeit mit einem Set an Übungen verbunden, „die einen Lebensstil gestalten, und nicht etwa Enthaltsamkeitsübungen, die das Leben gemäß bestimmter Verbote und Untersagungen reglementieren“ (HS: 523). Enthaltsamkeit ist ein Element innerhalb des Sorgeprozesses und konstituiert zugleich das Subjekt als *ethisches* Subjekt. Durch die Einführung der Verbote im Christentum wird dieser Konstitutionsprozess unmöglich. Enthaltsamkeit funktioniert nicht mehr innerhalb der Selbstsorge und kann folglich kein Element mehr innerhalb eines teilnehmenden Subjektivierungsprozesses sein. Die Forderung der Enthaltsamkeit wird vielmehr durch eine äußere Instanz an das Subjekt herangetragen – einer Instanz, die dem Subjekt nicht als Lehrmeister, sondern als fremde Autorität gegenübersteht. Die Macht dieser Autorität veranschaulicht Foucault anhand der Beichte, bei welcher die Unterwerfung unter den Diskurs der Enthaltsamkeit durch einen Priester sichergestellt wird (vgl. hierzu exemplarisch AN: 215-259).

82 Die Unterscheidung zwischen Selbstsorge und Norm fasst Macherey als diejenige zwischen Ethik und Moral: „Worin unterscheidet sich die Ethik von dem, was wir für gewöhnlich mit dem Ausdruck ‚Moral‘ bezeichnen? Darin, dass die Form des Verhältnisses zu sich, von dem sie handelt, sich nicht durch die Bezugnahme auf ein Gesetz, also auf ein Allgemeines, bestimmt.“ (Macherey 1991: 181f.)

Selbstverhältnisses“ zu ersetzen. Weil in der Antike die Erkenntnis der Wahrheit der Selbstsorge nachgeordnet ist, wird erstere mit der Existenzweise des Subjekts verknüpft. Ein Subjekt muss in den Prozess seiner Subjektivierung involviert sein, um eine Haltung zur Wahrheit einnehmen zu können. Der Konstitutionsprozess des modernen Subjekts vollzieht sich anders: Die Erkenntnis der Wahrheit ist nicht mit dem Selbstbezug und der Seinsweise von Subjekten verbunden. Der Zugang zur Wahrheit wird vorausgesetzt und die Haltung des Subjekts nicht mehr problematisiert. Zugleich wird vergessen, dass die Frage der Wahrheit von der Disziplinarmacht besetzt ist: Sie ist Teil der Logik des normierenden und individualisierenden Unterwerfungsprozesses von Subjektivität.⁸³ „Wahrheit“ wird als objektive, den Subjekten äußerliche Tatsache begriffen, die von selbigen zu erforschen ist. Was das Subjekt noch „leisten“ muss, um zur Wahrheit vorzudringen, vollzieht sich nicht im Modus einer praktischen Übung, sondern durch einen Ausschluss all derjenigen heteronomen Störungen, welche die Reinheit der Erkenntnisfähigkeit bedrohen.

Ich möchte nun argumentieren, dass sich die veränderte Beziehung zwischen Subjekt und Wahrheit auch mit der Unterscheidung zwischen einem ontologischen und einem ontischen Wahrheitsverständnis erschließen lässt. Innerhalb der antiken Selbstsorge kommt der Wahrheit vor allem ein ontologischer Status zu. Wahrheit ist hier im Sinne der heideggerschen Hingabe des Seins an den Menschen zu deuten, als Lichtung und Öffnung, innerhalb derer sich ein Subjekt erst zu einem Objekt zu positionieren vermag. Die Selbstsorge, bei der das Wahrsprechen, die *parrhesia*,⁸⁴ eine wichtige Rolle spielt, öffnet das Subjekt auf eine Welt hin, die ihm nicht als Objekt gegenübersteht, sondern die es immer schon durchzieht. Das Wahrsprechen ist ein Element innerhalb des Sorgeprozesses, bei dem sich das Subjekt durch die Rede als handlungsfähiges Subjekt formt. Nicht das Sprechen über etwas ist wesentlich, sondern die *Haltung* des Sprechenden. Das moderne Subjekt begreift sich

83 Um die Spezifität der antiken Selbstsorge zu erhellen, stellt sie Foucault auch dem „zeitgenössischen Selbstkult“ gegenüber: „In dem, was man den zeitgenössischen Selbstkult nennen könnte, geht es darum, sein wahres Ich zu entdecken, indem man es von dem trennt, was es verdunkeln oder entfremden könnte, indem man seine Wahrheit dank eines psychologischen Wissens oder einer psychoanalytischen Arbeit entziffert. So verzichte ich nicht nur auf die Gleichsetzung der antiken Kultur des Selbst mit dem, was man den zeitgenössischen Selbstkult nennen könnte, sondern denke gar, dass sie diametral entgegengesetzt sind.“ (DE4/344: 767) Der „zeitgenössische Selbstkult“ ist somit ein Element innerhalb des modernen Diskurses der Ergründung und Befreiung des Selbst und keine Übung teilnehmender Subjektivierung, die als Widerstand gegen die Macht fungieren könnte.

84 Die *parrhesia* als „Wahrsprechen“ wird zum wichtigsten Motiv in den Vorlesungen am *Collège de France* der Jahre 1983 und 1984.

demgegenüber als ein erkenntnisfähiges und autonomes Subjekt, welches keine besondere Haltung mehr einnehmen muss. Wahrheit wird in diesem Kontext auf Aus-sagewahrheit reduziert und verliert somit ihre ontologische, welterschließende Dimension. Ihr epistemischer Status wird darauf verkürzt, Aussagen über Seiendes zu formulieren.

6.3.4 Die Grenzen der Selbstsorge

Nachdem die systematischen Implikationen der Selbstpraktiken und die Differenz zwischen unterwerfender und teilnehmender Subjektivierung anhand von Foucaults Genealogie der Selbstsorge zur Sprache gebracht wurden, möchte ich im Folgenden deren Ertrag in Hinblick auf ein heteronomes Subjektverständnis untersuchen. Dabei sollen zunächst Foucaults eigene, in Interviews vorgebrachte Vorbehalte gegen die Konzeption der Selbstsorge angeführt und im Anschluss auf die blinden Flecken der genealogischen Analyse eingegangen werden. Ich vertrete die These, dass Foucault die mangelnde Berücksichtigung der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen innerhalb der antiken Selbstsorge nicht hinreichend problematisiert.

Foucaults genealogische Vorgehensweise lässt selbstverständlich nicht den Schluss zu, dass die Moralvorstellungen und Subjektivierungspraktiken der Antike denjenigen der Neuzeit grundsätzlich überlegen sind. Sein Bestreben gilt vielmehr der Veranschaulichung, dass Subjektivierung nicht notwendigerweise auf Normierung und Individualisierung verweisen muss. Die Möglichkeit eines anderen Zugangs zur Thematik der Subjektwerdung mündet aber nicht in der Konsequenz, den Gehalt der antiken Selbstsorge in die Gegenwart zu überführen. Foucault gibt zu, dass uns die antike Lebensform heute fremd geworden ist und missverständlich aufgefasst werden kann.⁸⁵ Sie kann leicht im Sinne einer egoistischen Tätigkeit verstanden werden, bei der sich das Individuum aus dem Kollektiv zurückzieht und ausschließlich auf sich selbst konzentriert (vgl. HS: 28-30). Die Selbstsorge ist in der Form, wie sie in der Antike in bestimmten sozialen Schichten vorherrschend war, nicht mehr einzuholen.⁸⁶ Was in der Geschichte einmal verlorengegangen ist, lässt sich nicht mehr reaktualisieren, da der Gehalt des Verlorenen irreduzibel an

85 Vgl. DE4/356: 893: „Die Frage des ethischen Subjekts [besitzt] nicht viel Raum [...] im zeitgenössischen politischen Denken.“

86 Peter Bürger (1998: 16) hat daher Recht, wenn er behauptet, dass bei der Frage nach gelingenden Subjektivierungsverhältnissen ein Anknüpfen an die Antike nicht erfolgreich sein kann, da sonst „geschichtliche Erfahrungen übergangen [würden], die das moderne Subjekt geprägt haben“.

den spezifischen Kontext der jeweiligen Epoche gebunden ist.⁸⁷ Auch scheint es fraglich, ob eine Reaktualisierung, von einem normativen Standpunkt aus betrachtet, überhaupt zu begrüßen wäre, schreibt Foucault doch unmissverständlich: „Die ganze Antike scheint mir ein gründlicher Irrtum gewesen zu sein.“ (DE4/354: 861) Sie geht mit einem sozialen Rahmen einher, deren Hierarchie und Ungleichheit notwendige Bedingungen für die Existenz der Selbstsorge waren, da letztere „nur jene zahlenmäßig geringen sozialen Gruppen betraf, die Kulturträger waren“ (SS: 62). Die Selbstsorge konnte nur von Männern ausgeführt werden, die aufgrund ihrer sozialen Stellung und der Tatsache, dass die häusliche Arbeit von Frauen und Sklaven verrichtet wurde, die zeitlichen Ressourcen hierzu hatten. Der Untergang dieses hierarchischen Gesellschaftsmodells ist auch *ein* Grund für das Verschwinden der Selbstsorge.

Angesichts all dieser Vorbehalte ist Foucault sehr vorsichtig, wenn es um den systematischen Gehalt seiner historischen Untersuchungen geht: „Wir haben nicht zwischen unserer Welt und der griechischen Welt zu wählen. Aber da wir beobachten können, dass einige der großen Prinzipien unserer Moral in einem bestimmten Moment mit einer Ästhetik der Existenz verbunden waren, denke ich, dass diese Art historischer Analyse nützlich sein kann.“ (DE4/344: 757) Der philosophische Rückgang in die Antike birgt allerdings noch eine andere Gefahr, die Foucault nicht reflektiert. Das Aufspüren einer verlorengegangenen Erfahrung umfasst nämlich stets auch das Schreiben einer – wenn auch nicht intendierten – Verfallsgeschichte. Während Heidegger bei den Vorsokratikern Spuren einer philosophischen Explikation des Sinns von Sein zu vernehmen meint, die von der mit Platon beginnenden Geschichte der Metaphysik verschüttet wurden, versucht Foucault in der klassischen Antike und im Hellenismus die Erfahrung einer Selbstsorge freizulegen, die mit der Entstehung des Christentums ihren Untergang erlebte.

Foucaults eigene Vorbehalte gegen die Selbstsorge, die zum Großteil in Interviews geäußert werden, gehen nicht weit genug, um deren Fallstricke in Hinblick auf ein überzeugendes Verständnis teilnehmender Subjektivierung zu identifizieren. Zwei hauptsächliche Probleme erkenne ich innerhalb Foucaults Genealogie der antiken Selbstsorge. Das *erste* Problem beruht darin, dass die spezifische Wirkungsweise der Macht innerhalb der antiken Gesellschaften nicht mehr analysiert wird.

87 Zwei Äußerungen Foucaults können hier exemplarisch angeführt werden:

(1): „Nichts ist mir fremder als die Vorstellung, dass die Philosophie von einem bestimmten Zeitpunkt an auf Abwege geraten ist, dass sie etwas vergessen hat, dass irgendwo in ihrer Geschichte ein Prinzip, eine Begründung existiert hätte und nun wiederentdeckt werden müsste.“ (DE4/356: 894)

(2): „Ich suche keine Lösung durch Auswechslung; man findet nicht die Lösung eines Problems in der Lösung eines anderen Problems, das in einer anderen Epoche von anderen Leuten gestellt wurde.“ (DE4/344: 751)

Foucault betont zwar immer wieder, dass die Selbstsorge nur durch eine besondere gesellschaftliche Praxis möglich geworden ist; er untersucht allerdings nicht, *inwiefern* die Selbstsorge auf Machtverhältnissen gründet und durch welche Bewegungen sich die antike Macht auszeichnet. In anderen Worten: Foucault behauptet zwar, dass auch die Selbstsorge keinen Ort jenseits der Macht besetzt, er expliziert aber nicht, um welche *konkreten* Subjektivierungsverhältnisse es sich handelt. Es fehlt ein Machtmodell, mit dem die antike Wirkungsweise der Macht erschlossen werden kann. Der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität, der erst ermöglicht, dass Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, wird innerhalb der Analyse stark ausgeblendet. Während Foucaults Genealogie des neuzeitlichen Subjekts wenig Raum für die Frage lässt, wie Subjekte an ihrer Subjektivierung durch Selbstpraktiken partizipieren können, steht die Genealogie der antiken Selbstsorge vor dem umgekehrten Problem: Sie lässt der Aufdeckung einer Praktik teilnehmender Subjektivierung keine Kritik der Macht folgen.⁸⁸ Das Verhältnis zwischen Affirmation und Kritik ist bei beiden Genealogien im Ungleichgewicht. Foucault gelingt es nicht, die unterwerfenden Formen der antiken, teilnehmenden Subjektivierung herauszuarbeiten und er verweigert sich gleichermaßen einer Freilegung von Selbstpraktiken innerhalb der neuzeitlichen Disziplinarmacht. Die affirmative Genealogie Taylors kann hier als Korrektiv wirken, da sie sich einer Verfolgung gelingender Selbstbezüge – d.h. für Taylor: Selbstverständnisse – innerhalb des Konstitutionsprozesses neuzeitlicher Subjektivität widmet (vgl. Kap. 8.3.1 und 8.3.2). Aus diesem Grund vermag die Genealogie Taylors einen blinden Fleck innerhalb der genealogischen Geschichtsschreibung Foucaults auszufüllen.

Während dieses erste Problem noch durch eine Erweiterung der genealogischen Analyse zu lösen ist, die Foucault schlicht nicht vornehmen wollte, ist das *zweite* Problem ein immanentes: Es betrifft den individualistischen Charakter der Selbstsorge. Auch wenn konkrete Andere, etwa im Sinne von „Lehrmeistern“, an der Subjektivierung beteiligt sind und trotz der Tatsache, dass die Praktiken der Selbstsorge ihren inhaltlichen Gehalt im Ausgang vom sozialen Kontext gewinnen, ist die Beziehung des Subjekts zu sich selbst und nicht zum Anderen primär: „Die Sorge um die anderen ist nicht vor die Sorge um sich zu stellen; die Sorge um sich ist

88 Žižek legt dieses Problem wie folgt aus: „In seinem Versuch, aus dem Teufelskreis von Macht und Widerstand auszubrechen, greift Foucault auf den Mythos eines Zustands ‚vor dem Sündenfall‘ zurück, in dem die Disziplin eine selbstgestaltete war und keine Prozedur, die dem Subjekt durch die schuldig machende allgemeine moralische Ordnung auferlegt wurde.“ (Žižek 2001: 343) Auch wenn Žižek darin irrt, dass es in der Antike eine „selbstgestaltete Disziplin“ gibt, da „Disziplin“ als Verfahrensweise der Subjektivierung ein spezifisch neuzeitliches Phänomen ist, bringt er doch Foucaults grundlegendes Versäumnis zum Ausdruck, die Logik der neuzeitlichen Subjektwerdung nicht aus ihr heraus zu überschreiten, sondern in ein Zeitalter „vor“ der Moderne zu flüchten.

ethisch vorrangig, so wie die Beziehung zu sich ontologisch vorrangig ist.“ (DE4/356: 884)⁸⁹ Diese doppelte Vorrangigkeit einer Ethik und Ontologie des Selbst legt nicht nur den individualistischen Gehalt der Selbstsorge offen – sie lässt ebenso das Echo des autonomen⁹⁰ Subjekts verlauten.⁹¹ Auch wenn die Sorge um sich in *Sorgepraktiken* eingewoben ist, vermag sie den Anderen innerhalb des Sorgeprozesses nicht hinreichend zu berücksichtigen. Vergessen wird, dass sich Subjekte überhaupt nur als handlungsfähig begreifen können, weil sie immer schon der Affizierung durch andere Subjekte ausgesetzt sind. Wird der Selbstsorge ein ontologischer und ethischer Vorrang zugestanden, kann nicht mehr eingeholt werden, inwiefern teilnehmende Subjektivierung erst im Ausgang der Berührung durch Andere möglich ist. Die Selbstsorge fußt auf dem Schein, dass Subjekte einen ausgezeichneten Zugang zu ihrer eigenen Subjektivierung besitzen. In diesem Punkt unterscheidet sie sich von den neuzeitlichen Subjektivierungsverhältnissen gerade *nicht*: Das Selbstverständnis antiker und neuzeitlicher Subjekte ist *gleichermaßen* an das Vergessen ihrer Ausgesetztheit und ihrer grundsätzlichen Sensibilität gebunden. Eine Praxis teilnehmender Subjektivierung verdient diesen Namen nur dann, wenn sie den Selbstbezug von Subjekten als immer schon ausgesetzt begreift: Subjekte können ihre Seinsweise nur dann angemessen verstehen und sich zu ihr verhalten, wenn sie erfahren, dass sie ihre Subjektivität Anderen schulden. Der Andere darf daher nicht bloß als jemand begriffen werden, der dem Subjekt in seiner Selbstsorge hilft, sondern muss als jemand gedacht werden, ohne den eine Ausbildung von Selbstbezügen scheitert. Foucaults genealogische Arbeiten verkennen die Übereinstimmung des antiken und neuzeitlichen Subjektverständnisses hinsichtlich der Leugnung der Subjektivität konstituierenden Rolle des Anderen. Aus diesem Grund kommt Foucaults Anliegen, mit der Genealogie der Selbstsorge zu zeigen,

89 Interessant ist an dieser Stelle auch, dass Ricœur (1969: 137) bei Sokrates' Motto „Kümmere dich um deine Seele“ von einem „sokratischen *cogito*“ spricht und der antiken Selbstsorge (zumindest bei Sokrates und Platon) damit einen individualistischen Gehalt zuweist.

90 Besonders eindrücklich kommt die Forderung nach Autonomie innerhalb der Selbstsorge in folgendem Abschnitt aus *Die Sorge um sich* zum Vorschein: „Im schroffen Gegensatz dazu aber findet sich die Einstellung, wonach das, was man ist, in ein *reines Verhältnis zu sich selber* zu binden ist: wieder geht es darum, sich als Subjekt seiner eigenen Handlungen zu konstituieren und zu erkennen – aber diesmal nicht durch ein System von Zeichen, die Macht über andere markieren, sondern durch eine Beziehung, die so unabhängig wie möglich vom Stand und dessen äußeren Formen ist, da sie nur in der *Souveränität* ruht, die man über sich selbst ausübt.“ (SS: 116; Hervorhebungen von mir)

91 Forst (1990: 177f.) führt die Nähe Heideggers und Foucaults den Begriff der Sorge betreffend an, behauptet jedoch zu Recht, dass „dieses Ethos anders als beim späten Heidegger sehr individualistisch verstanden“ wird.

dass Subjektivierung auch *anders* als in unseren herrschenden sozialen Praktiken möglich sein kann, in diesem Punkt nicht richtig zur Geltung.

6.4 RESÜMEE

Mit Michel Foucault hat sich gezeigt, wie die heideggersche Kritik am Subjektbegriff eine praxeologische Wendung nehmen kann. Während Levinas und Derrida ihren Fokus auf die ethische bzw. strukturelle Genese von Subjektivität legen, schreibt Foucault die Freilegung des heteronomen Subjektivierungsprozesses in eine historisch-materielle Analyse ein und rückt konkrete Subjektivierungsverhältnisse in den Mittelpunkt. Er transformiert Heideggers Seinsgeschichte durch diese Geste auf die Ebene von Wissens- und Machtverhältnissen und bricht zugleich die einheitliche Logik der Seinsgeschichte auf. „Sein“ erscheint als historisches, diskursives und materielles Sein, im Sinne von Epistemen, Machtverhältnissen und Selbstpraktiken. Wie auch Levinas und Derrida gelingt es Foucault, die Entzugsmomente von Subjektivität zur Sprache zu bringen und zugleich ersichtlich zu machen, wie Subjektivität in einem Akt der Unterwerfung, der zugleich ein Akt der Ermächtigung ist, eingesetzt wird.

Paul Patton (1989: 268) ist durchaus darin zuzustimmen, wenn er behauptet, Foucault vertrete eine „very thin conception of a subject“. „Dünn“ ist diese Konzeption deshalb, weil sie sich jeglicher Substanzialisierung widersetzt. Im Gegensatz zu Levinas und Derrida weigert sich Foucault jedoch oft, die systematischen Implikationen der Genese von Subjektivität offenzulegen. Das ist seiner genealogischen Vorgehensweise geschuldet, die ihr Augenmerk auf historische Subjektivierungsverhältnisse und nicht auf eine Theorie des Subjekts legt. Es konnte in diesem Kapitel dennoch plausibilisiert werden, dass eine Genealogie des Subjekts nicht ohne quasi-ahistorische und quasi-transzendente Aussagen über den Konstitutionsprozess von Subjektivität auskommt. Wissens- und Machtverhältnisse sind Entzugsmomente von Subjektivität, die sich zwar immer historisch formieren, jedoch stets von einer quasi-transzendentalen Kraft durchzogen sind, die Subjekte produziert, durchdringt und sie damit zugleich als handlungsfähige und widerständige Akteure erzeugt. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität ist somit grundsätzlich heteronom: Macht als konstitutives Außen ist das ausgezeichnete Entzugsmoment, dem Subjekte in ihrer Seinsweise immer schon ausgesetzt sind. Die Möglichkeit des Widerstandes gegen die Macht und die Teilhabe an Subjektivierung durch den Vollzug von Selbstpraktiken können ihren Ausgang nur von existierenden Macht- und Wissensverhältnissen nehmen. Ein wesentliches Verdienst Foucaults ist es also, eine Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit zu geben,

die nicht an die Voraussetzung eines ursprünglich autonomen Subjekts gebunden ist.

Die hermeneutische, auf die Selbstbezüge von Subjekten zielende Ausgestaltung dieser abstrakten Möglichkeit unterliegt jedoch Spannungen: Die innerhalb der antiken Selbstsorge aufgespürte partizipierende Form der Subjektivierung lässt sich *nicht* als eine *andere* Form der Subjektwerdung interpretieren. Foucaults Versäumnis liegt letztlich darin, teilnehmende und somit gelingende Praktiken der Subjektivierung nicht innerhalb der neuzeitlichen Wissens- und Machtverhältnisse aufgespürt und stattdessen die Wahl des historischen Untersuchungsgegenstandes verschoben zu haben. Foucault erkennt richtigerweise die Notwendigkeit einer affirmativen Suche nach den gelingenden Formen von Subjektwerdung; der Erfolg dieser Suche wird jedoch dadurch konterkariert, dass die Möglichkeit einer anderen, nicht bloß unterwerfenden Subjektivierung, mittels derer Subjekte Selbstbezüge ausbilden können, nicht mehr an der *Grenze* hegemonialer Machtformationen verfolgt wird. Nur mit einem solchen Manöver wäre es möglich, die dominierende Idee des autonomen Subjekts auf eine Selbstpraktik hin zu überschreiten, welche die Ausgesetztheit von Subjekten gegenüber Anderen berücksichtigt. Die Konzeption der antiken Selbstsorge ist zu individualistisch und besitzt innerhalb ihres lebensweltlichen Kontextes einen zu hegemonialen Status, als dass sie ein solch subversives Potenzial enthalten könnte.

Der hermeneutische Zugriff auf Heideggers Subjektkritik, dem ich mich in den nächsten beiden Kapiteln anhand von Paul Ricoeur und Charles Taylor zuwenden werde, versucht die von Foucault hinterlassene Lücke zu schließen. Es gilt, die von Heidegger begonnene und von der Dekonstruktion radikalisierte Subjektkritik affirmativ zu wenden, indem nach den gelingenden Selbstbezügen *neuzeitlicher* Subjekte gesucht wird. Die kritische Genealogie Foucaults aus den 70er Jahren legt dabei den Rahmen fest, innerhalb dessen die Identität und das Selbstverständnis von Subjekten neu interpretiert werden können.

7. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Paul Ricœur

In den letzten drei Kapiteln habe ich zu veranschaulichen versucht, wie eine affirmative Wendung von Heideggers Subjektkritik in eine Dekonstruktion des Subjekts münden kann. Dabei war es meine These, dass ein Anschluss an die ontologischen Analysen möglich ist, ohne das Subjekt als wichtige philosophische Kategorie aufzugeben: Heideggers Kritik der Subjektphilosophie wird transformiert, indem der Fokus auf die Subjektivität konstituierenden Kräfteverhältnisse gelegt wird. Levinas, Derrida und Foucault gelingt es mit dieser Geste, die ethischen, strukturellen und materiellen Kräfte freizulegen, das sich selbst bestimmende und sich selbst transparente Subjekt abzusetzen und so überhaupt erst Subjektivität als heteronom erfahrbar zu machen. Eine Neubestimmung von Handlungsfähigkeit, Widerständigkeit, Verantwortung und Identität ergibt sich *im Ausgang* des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität.

Trotz all dieser Verdienste ist die Subjektkritik der Dekonstruktion in einer bestimmten Hinsicht einseitig, da sie die hermeneutischen Implikationen der Philosophie Heideggers nicht hinreichend in ihre Arbeit integriert. Bei meiner Rekonstruktion des heideggerschen Verständnisses von Destruktion hat sich ja gezeigt, dass dieser ein wesentlich interpretierender Impuls zukommt (vgl. Kap. 2.5.4). Der Stellenwert der Interpretation soll nun in den beiden folgenden Kapiteln unter Berücksichtigung der Arbeiten von Paul Ricœur und Charles Taylor aufgewertet werden. Die zu vollziehende Aufwertung betrifft vor allem das Selbstverständnis von Subjekten, welches sowohl bei Heidegger als auch der Dekonstruktion kaum Beachtung erfährt. Die Frage nach den stabilisierenden Komponenten von Identität bekommt in diesem Zuge wieder eine Dringlichkeit. Es wird sich zeigen, dass Ricœur vor allem die *systematischen* Einsichten einer hermeneutischen Subjektkritik im Anschluss an Heidegger herausarbeitet und diese zum Teil in direktem Dialog mit der Dekonstruktion entwickelt. Darauf folgend werde ich mit Taylor die Thematisierung der Selbstbezüge neuzeitlicher Subjekte auf ihre *anthropologische* und *historische* Dimension hin ausrichten. Die Überzeugungskraft hermeneutischer Argumen-

tation gilt es dabei stets vor dem Hintergrund dekonstruktiver Subjektkritik zu prüfen.

Ricœur spricht in Bezug auf das übergreifende Thema seines Werkes von einer „hermeneutics of praxis“ (1990: XIII). In seiner frühen Philosophie bemüht er sich um eine Wiederaneignung eines hermeneutischen Subjektverständnisses im Klima der strukturalistischen und psychoanalytischen Diskurse seiner Zeit. Wichtig ist hervorzuheben, dass Ricœur zunächst nicht direkt die philosophischen Positionen von Levinas, Derrida und Foucault auf- und angreift, sondern sich eher mit deren Umfeld beschäftigt. Seiner Auseinandersetzung kommt hierbei stets ein wesentlich *konstruktiver* Charakter zu: Nicht der Beweis der Unhaltbarkeit der strukturalistischen und psychoanalytischen Theorien steht im Vordergrund, sondern vielmehr die Beantwortung der Frage, wie eine Hermeneutik des Subjekts von diesen Arbeiten profitieren kann – freilich um sie an bestimmten Stellen zu korrigieren. Mit der Forderung nach einem Übergang von der Semantik zur Semiotik insistiert Ricœur darauf, dass der (dekonstruktiven) Explikation der Sprache eine Analyse des Sprechers folgen muss. Die traditionelle philosophische Erkundung des Cogito, welche die Analyse des Subjekts wesentlich an die Reflexion, d.h. das Bewusstsein bindet, soll über eine Einholung der Selbstbezüge neu ausgerichtet werden. Mit einem Vorrang der ontologischen Frage nach dem „Ich bin“ vor dem „Ich denke“ schreibt sich Ricœur in die Subjektkritik Heideggers ein, ohne die Komponente der Reflexion aufzugeben.

In Ricœurs Spätphilosophie, der ich mich in Form von *Das Selbst als ein Anderer* zuwende, gewinnt der Andere innerhalb einer hermeneutischen Erörterung des Konstitutionsprozesses von Subjektivität an Gewicht. Ricœur positioniert sich nun kritischer gegenüber einer Rehabilitierung des Cogito und versucht sich vielmehr an einer Auslotung des Raumes zwischen einem fundamentalistischen Subjektverständnis und einer Verwerfung der Kategorie von Subjektivität. Es sind die beiden Dialektiken zwischen Selbigkeit und Selbstheit sowie zwischen Selbstheit und Andersheit, an deren Schnittstelle sich Subjektivität konstituiert. Die Dialektik ist dabei jedoch nicht als eine Bewegung zu verstehen, die teleologisch ausgerichtet ist und auf eine umfassende Synthese abzielt; das Phänomen der Temporalität durchsetzt die Totalität der Dialektik. Identität wird von Ricœur in diesem Kontext als *narrative* Identität Neubestimmt. Mit der zweiten Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit führt Ricœur schließlich den Anderen in den Konstitutionsprozess von Subjektivität ein – und zwar unter gleichzeitiger Abgrenzung zu Levinas' radikalem Verständnis von asymmetrischer Alterität. Ricœur verortet die Hermeneutik des Subjekts zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik Levinas' und versucht sich so die Vorzüge beider Positionen zu eigen zu machen. Meine These wird an dieser Stelle sein, dass Ricœur aufgrund des Rückgriffs auf die dialektische Bewegung die Spur des Anderen – um deren Freilegung es Levinas primär geht – innerhalb des Konstitutionsprozesses von Subjektivität erkennt und seine Kritik an der

asymmetrischen Beziehung zum Anderen vorschnell ansetzt. Die Verbindung einer phänomenologischen und einer dialektischen Ausrichtung macht es zwar möglich, das Subjekt zu dezentrieren und die Ethik in eine Analyse der Existenzweise von Subjekten einzuführen; weil die vermittelnde Bewegung der Dialektik den asymmetrischen Konstitutionsprozess der Subjektwerdung jedoch in eine Symmetrie überführt, kann die Ausgesetztheit des Subjekts in ihrer vollen Konsequenz nicht gedacht werden.¹

7.1 DER INDIREKTE ZUGANG DER HERMENEUTIK RICŒURS

Ricœurs frühe Philosophie setzt sich zunächst mit dem Angriff gegen die Subjektphilosophie auseinander, wie er in den 60er Jahren in Frankreich aus strukturalistischer und psychoanalytischer Richtung vorgenommen wurde. Dabei bemüht er sich um eine Relativierung der Rede vom „Untergang“ des Subjekts, indem die historische Spezifität eines solchen Diskurses bezweifelt wird:

„Der Philosophie des Subjekts, heißt es, droht der Untergang. Diese Auffassung ist nicht ganz unrichtig; und doch war die Philosophie des Subjekts zu keiner Zeit von grundlegenden Anfechtungen verschont geblieben. Auch gab es nie *eine* Philosophie des Subjekts, sondern vielmehr nur eine Folge verschiedenartiger Reflexionsweisen, die alle aus dem Bemühen hervorgingen, angesichts der Angriffe von außen das, was unter dem Begriff ‚Subjekt‘ zu verstehen ist, neu zu definieren.“ (1969: 137)

Die von mir in dieser Arbeit verteidigte These Heideggers lautet, dass es eine Tradition der Philosophie gibt, die das Subjekt durchgehend als in der Gegenwart vorkommende Substanz auslegt. Durch die Behauptung, dass es eine Pluralität der „Reflexionsweisen“ über das Subjekt gibt, stimmt Ricœur mit Heidegger darin überein, dass der Versuch der Gründung und Stabilisierung des Subjekts ein *durchgängiges* philosophisches Projekt der Neuzeit ist, dessen Spuren sich aber auch schon in der Antike ausmachen lassen. Die Gemeinsamkeit der verschiedenen Untersuchungen über den Status des Subjekts liegt in ihrer Anordnung um ein zugrundeliegendes Cogito, das bei der philosophischen Arbeit – explizit oder implizit –

1 Dezentrierung und Vermittlung sind somit, wie Dieter Teichert hervorhebt, zwei zentrale Momente von Ricœurs Subjektverständnis: „Ricœur dezentriert das Selbst, hält aber auf der Basis komplexer Vermittlungsmodalitäten an seiner zentralen Bedeutung fest.“ (Teichert 2002: 163f.)

vorausgesetzt wird.² Der philosophische Diskurs der Begründung des Subjekts wurde und wird nach Ricœur jedoch immer wieder von neuem herausgefordert. Er produziert selbst Gegendiskurse, welche die Hegemonie der Idee des sich selbst bestimmenden und sich selbst transparenten Subjekts in Zweifel ziehen. Aus diesem Grund handelt es sich bei der Subjektkritik in der Mitte des 20. Jahrhunderts nicht um eine historisch beispiellose Situation, einen radikalen Bruch mit vorherigen philosophischen Reflexionsformen, sondern um eine Kritik, welche die Geschichte der Philosophie immer schon begleitet hat. Das bedeutet aber nicht, dass die „neue“ Subjektkritik die vergangenen Problematisierungsweisen einfach nur wiederholt: Ricœur gesteht zu, dass Tiefe und Radikalität, mit denen das Subjekt jetzt als Fundament des Wissens angegriffen wird, historisch einzigartig sind.

Aus dem Kontext der zeitgenössischen Torpedierung der Subjektphilosophie heraus thematisiert Ricœur die Komponenten des Selbstverständnisses und der Selbstinterpretation. Die Begriffe der Hermeneutik³ und der Interpretation werden

-
- 2 Vgl. 1969: 137: „Vor allem aber ist Descartes' *Cogito* nur einer – wenn auch vielleicht der höchste – unter vielen Gipfeln in einer *Cogito*-Kette, welche die reflexive Tradition ausmacht. In dieser Kette, im Strome dieser Tradition, interpretiert jeder einzelne Ausdruck des *Cogito* den vorhergehenden neu. So könnte man von einem sokratischen *Cogito* sprechen (‚kümmere dich um deine Seele‘) – von einem augustinischen *Cogito* (der ‚innere‘ Mensch zwischen den äußeren Dingen und den höheren Wahrheiten) – natürlich von dem cartesianischen *Cogito* – aber auch von einem kantischen *Cogito* (das ‚Ich denke‘ muss alle meine Vorstellungen begleiten können).“ Interessant ist an diesem Zitat auch, dass Ricœur das Selbstbegründungsmoment von Subjektivität in der – sokratischen Version – der antiken Selbstsorge aufspürt. Diese Interpretation steht natürlich derjenigen Foucaults, innerhalb derer die Selbstsorge als Kontrastfolie zur cartesianischen Selbstreflexion begriffen wird (vgl. Kap. 6.3.3), diametral entgegen.
 - 3 Teichert weist darauf hin, dass sich Ricœurs Verständnis von Hermeneutik während seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus und der Psychoanalyse im Laufe der 60er Jahre verschiebt: „Es ist auffällig, dass Ricœur Ende der 1960er Jahre – möglicherweise in Zusammenhang mit der Rezeption von Gadammers 1960 erschienenem Hauptwerk – eine grundlegende Revision seines Hermeneutikbegriffs durchführt. Die [...] Definition der Hermeneutik als Theorie der Interpretation des Symbols bzw. als Metatheorie der symbolinterpretierenden Disziplinen wird aufgegeben.“ (Teichert 2002: 158) Waldenfels hebt hervor, dass die Preisgabe des Symbols in den 70er Jahren zu einer Hermeneutik des Textes führt: „Bezeichnend für die 70er Jahre ist eine zunehmende Ausweitung des hermeneutischen Feldes von einer speziellen Theorie der Symbole zu einer allgemeinen Theorie des Textes.“ (Waldenfels 1983: 269) Letzteres eröffnet die Möglichkeit eines Dialogs mit der Dekonstruktion. Es wird sich in Abschnitt 7.2.1 zeigen, wie die Hermeneutik einen produktiven Anschluss an das Textverständnis der Dekonstruktion herzustellen

dabei zunächst im Sinne ihrer Tradition angeeignet. Ricœur schreibt: „Dabei bezeichne ich als Hermeneutik jede Disziplin, die interpretierend vorgeht, und verstehe unter dem Begriff Interpretation im strengen Sinne des Wortes die Erkenntnis eines verborgenen Sinnes in einem offenkundigen Sinn.“ (1969: 170) Hier ist zunächst zu klären, wie Ricœur den Begriff des Sinns umgrenzt. Das Zitat lässt sich leicht missverstehen, indem Sinn metaphysisch aufgefasst wird: Hinter einem Sinn, der erscheint und philosophisch expliziert werden kann, befindet sich eine zweite, fundamentalere Ebene des Sinns, welche die Erscheinung eines „greifbaren“ Sinns bedingt. Eine solche Zwei-Welten-Lehre, welche die Form des Sinns in eine Erscheinung und in ein Ding an sich auftrennt, wäre jedoch tief im Kontext der Metaphysik verankert. Aus diesem Grund entwickelt Ricœur sein Verständnis von Sinn im Ausgang der Einsichten Heideggers. Der Sinn ist ein sich stets entziehendes Phänomen, das philosophisch erschlossen, aber nicht begrifflich fixiert werden kann. Den Namen der „Methode“ als Operation einer solchen Erschließung möchte Ricœur dabei genauso vermeiden wie Derrida und Foucault. In diesem Punkt unterscheidet er sich entscheidend von Hans-Georg Gadamer, dessen Hauptwerk bekanntlich *Wahrheit und Methode* heißt. Die Hermeneutik als Destruktion ist bei Ricœur keine Methode, da sie sich dem erkenntnistheoretischen Dualismus zwischen Subjekt und Objekt widersetzt und sich einer Analyse derjenigen ontologischen Kräfteverhältnisse widmet, die den Sinn erst freisetzen:

„Wer das Verstehen nur im Rahmen einer Methodologie erfassen will, der bleibt in den Voraussetzungen der objektiven Erkenntnis und in den Vorurteilen der kantischen Erkenntniskritik befangen. Darum muss man den Bannkreis der Subjekt-Objekt-Problematik entschlossen verlassen und das Sein selbst in den Mittelpunkt der Frage stellen. [...] Dieser grundlegenden Umkehrung des Bezuges zwischen dem Verstehen und dem Sein stimme ich vollkommen zu.“ (1965: 16)

Die Möglichkeit einer hermeneutischen Interpretation ist dem Erscheinen des Seins nachgeordnet. Der Hermeneutik kommt somit eine wesentlich ontologische Dimension zu, die sie mit Heideggers Daseinsanalyse teilt. Die Frage des Subjekts lässt sich nur im Rahmen einer Ontologie des Verstehens stellen. In anderen Worten: Eine Explikation der ontologischen Grundlagen des Verstehens ist integraler Bestandteil einer Hermeneutik des Subjekts. Die Vorrangigkeit der Ontologie gegenüber dem Verstehen ist die wesentliche Bewegung, durch die sich Ricœurs Hermeneutik als Spielform eines heteronomen Subjektverständnisses auslegen lässt. Die ontologische Konstitution des Subjekts soll nun aber – und darin beruht der wesentliche Unterschied sowohl zu Heidegger als auch zur Dekonstruktion – enger an die Kom-

vermag, um von dort aus den Bogen zur Frage des Selbstverständnisses von Subjekten zu schlagen.

ponente des Selbstverständnisses und somit an die Innenperspektive des Subjekts gebunden werden.

Trotz des Primats der Ontologie gibt es eine wichtige Differenz zwischen Ricœur und Heidegger in Bezug auf eine Annäherung an das Sein. Im Gegensatz zu Heidegger ist Ricœur skeptischer, wenn es darum geht, das Sein philosophisch zu thematisieren. Der direkte Weg zur Ontologie ist versperrt, da sich ontologische Phänomene niemals *als* Phänomene erfahren lassen. Sie sind interpretationsbedürftig. Dem direkten Weg zum Sein stellt Ricœur einen indirekten Weg gegenüber, der wesentlich über die Dimension der Interpretation verläuft:

„Die Ontologie des Verstehens, auf die Heidegger durch eine unvermittelte Wendung direkt zugeht, in der er einen Seinsmodus an Stelle eines Erkenntnismodus setzt, kann für uns, die wir den indirekten und abgestuften Weg gewählt haben, nur ein Horizont sein, mehr eine Ausrichtung als eine Gegebenheit. Zu einer abgetrennten Ontologie haben wir keinen Zugang, denn das interpretierte Sein erschließt sich nur im Vollzug der Interpretation selbst.“ (1965: 30)

Weil das Sein immer nur über die verschiedenen Arten seiner Sedimentierung, d.h. über seine ontische Seite, erscheint, kann die Beantwortung der Seinsfrage nicht in einem direkten Zugriff auf das Sein erfolgen. Das ist auch die Ansicht, welche Heidegger in *Sein und Zeit* vertritt. Aus diesem Grund wurde die Explikation der Seinsfrage an die Daseinsanalyse gebunden. Im Ausgang vom Seinsverständnis des Daseins sollte das Sein erschlossen werden. Jedoch ist auch dieser Zugang für Ricœur noch problematisch: Es wird impliziert, dass das Dasein Sein immer schon partiell verstanden hat. Anders formuliert: Die Nähe des Daseins zum Sein bedingt, dass das Dasein ein Vor-Verständnis vom Sein hat, das die Analyse leitet. Die Möglichkeit des Verstehens ist für Ricœur aber gerade an die Interpretation gebunden – und diese muss vom Subjekt erst vollzogen werden.⁴

Ricœur versucht durch diese argumentative Geste die ontisch-ontologische Differenz von der ontischen Ebene her aufzuspüren. Die grundsätzliche Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz ist es ja, dass Sein nur als Seiendes erscheint. Soll das Sein als philosophisches Problem zugänglich gemacht werden, muss folglich das Seiende befragt werden. In Bezug auf die grundsätzlich hermeneutische Ausrichtung bedeutet dies, dass eine Ontologie des Verstehens auf die *historisch kon-*

4 Andris Breitling (2002: 96f.) gibt zu bedenken, dass Ricœurs Hermeneutik aufgrund des indirekten Wegs – im Gegensatz zu Heidegger – immer schon ein „Moment der ‚Verfremdung‘ und der erkenntniskritischen ‚Distanzierung‘“ zukommt. Es wird sich später herausstellen, dass Taylors Hermeneutik in Bezug auf das Verstehen wieder die Nähe zu Heidegger und damit den direkten Weg sucht (vgl. Kap. 8.1.1).

kreten Formen des Verstehens angewiesen bleibt und keinen Zugriff auf dessen ontologische (Ab-)gründe hat:

„Seine [Heideggers] Absicht war es, unseren Blick umzuerziehen, unserem Denken eine neue Orientierung zu geben; er wollte uns dazu anleiten, die historische Erkenntnis dem ontologischen Verstehen unterzuordnen wie eine abgeleitete Form einer ursprünglichen. Aber er gibt uns nicht den geringsten konkreten Hinweis, in welchem Sinn das rein historische Verstehen von diesem ursprünglichen abgeleitet wird. Ist es darum nicht erforderlich geworden, von den abgeleiteten Formen des Verstehens auszugehen und in ihnen die Zeichen ihrer Herkunft aufzuweisen? Das bedeutet aber, dass wir auf jener Ebene beginnen müssen, auf der sich das Verstehen vollzieht, das heißt im Bereich der Sprache (langage).“ (1965: 19f.)

Wie auch Levinas, Derrida und Foucault meldet Ricœur Widerstand gegen die Erzählung einer abstrakten Seinsgeschichte an, gemäß deren Logik sich historisch und kulturell spezifische ontologische Kräfteverhältnisse dem Menschen hingeben. Ein hermeneutischer Zugang zur Ontologie muss sich vielmehr der *Differenz* als beziehende und entziehende Relation zwischen Sein und Seiendem zuwenden. Die Sprache ist zunächst das ausgezeichnete Phänomen, an dem die Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz sichtbar werden soll.⁵ Durch eine stärkere Berücksichtigung nicht nur der Sprache, sondern auch des Sprechens wertet Ricœur die ontische und somit die beziehende Dimension der ontisch-ontologischen Differenz wieder auf. Das ontologische Verstehen soll über das Subjekt thematisiert werden und die Sprache stellt den wesentlichen Weg zur Explikation dieser Differenz dar. Die Subjektivität des Subjekts lässt sich phänomenologisch nur innerhalb eines Seins umkreisen, das immer schon sprachliches und damit interpretiertes Sein ist.⁶

Die wichtigsten Begriffe der ricœurschen Hermeneutik lauten also Subjekt, Sprache und Sein. Während Heidegger in *Sein und Zeit* das Gewicht auf die ontologische Seite legt, da ja letztendlich nicht das Dasein selbst, sondern das Sein Ziel

5 Vgl. dazu 1965: 20: „Die Schwierigkeit, vom Verstehen als Erkenntnismodus zum Verstehen als Seinsmodus überzugehen, liegt in Folgendem: Das Verstehen, das aus der Analytik des Daseins resultiert, ist genau dasselbe, durch das und in dem dieses Seiende sein Sein versteht. Heißt das nicht noch einmal, dass man die Anzeige, das Verstehen sei ein Seinsmodus, in der Sprache selbst suchen muss?“

6 Dies ist schon eine wesentliche Einsicht des heideggerschen Zugangs zur Sprache in den Schriften nach der Kehre (vgl. Kap. 3.4.3). Die Erweiterung Ricœurs liegt in der Berücksichtigung der reflexiven Dimension des sprechenden Subjekts, die Heidegger nicht einzuholen gewillt ist.

der Analyse ist,⁷ geht es Ricœur um eine Erschließung des Selbstverständnisses von Subjekten. Mittels des Begriffs der Reflexion sollen zunächst die ontologischen Grundlagen des Verstehens freigelegt werden, um dann in einem Zirkel erneut zum Subjekt und den spezifischen Sedimentierungen von Identität durchzustoßen. Die Bewegung, die Ricœur vollführt, ist folglich eine kreisförmige: Im Ausgang von der Reflexion des Subjekts sollen sich über die Sprache die ontologischen Grundzüge des Verstehens herauskristallisieren – nur um dann wieder die Frage zu beantworten, welche Implikationen daraus für das Selbstverständnis von Subjekten gezogen werden können. Ricœur geht somit im Gegensatz zu Heideggers Weg in *Sein und Zeit* einen Umweg und zugleich ein Stück weiter. Der Weg wird früher begonnen, weil das Subjekt das Sein nicht immer schon verstanden hat, sondern dieses ihm nur im Modus der Interpretation zugänglich ist. Das meint Ricœur, wenn er vom indirekten Zugang der Hermeneutik spricht: „Der indirekte Weg zur menschlichen Existenz geht anders als die direkte Beschreibung des Daseins davon aus, dass uns unsere Existenz nur da zugänglich ist, wo sie sinnhaft wird, indem eine existentielle Erfahrung zur Sprache gebracht wird.“ (Mattern 1996: 55f.) Diese Erfahrung muss immer an das Selbstverständnis von sich interpretierenden Subjekten gebunden bleiben und ist somit stets eine *situierte* Erfahrung. Der heideggersche Weg wird allerdings zugleich weiter geschritten, indem nicht bei der Seinsfrage Halt gemacht, sondern zum Subjekt zurückgekehrt wird. Das Subjekt wird als Resultat dieser Bewegung *dezentralisiert* bzw. überhaupt erst in seiner Unverfügbarkeit sichtbar. Es ist nicht mehr das souverän über sich herrschende, sondern das seiner Autonomie beraubte Subjekt, welches nun auf die Bühne tritt. Die *zentrale* hermeneutische Frage ist damit für Ricœur diejenige nach dem Subjekt und nicht nach dem Sein.

7.2 DIE FRÜHE HERMENEUTIK DES „ICH BIN“ – SPRACHE UND REFLEXION

Mit der Artikulation der kreisförmigen Bewegung von Subjekt, Verstehen, Sprache und Sein hat Ricœur den Rahmen konstruiert, an dem sich ein hermeneutischer Zugang zum Subjektbegriff orientieren muss. Die Hermeneutik muss Sprache und Reflexion *gleichermaßen* ihr Recht zukommen lassen und unterscheidet sich in diesem Punkt von der ontologischen Analyse Heideggers. Die Nähe zum frühen Heidegger – und damit wiederum die Distanz zu Derridas Dekonstruktion – beruht hingegen

7 Zur Erinnerung sei hier SZ: 436 zitiert: „Die Herausstellung der Seinsverfassung des Daseins bleibt aber gleichwohl nur *ein Weg*. Das *Ziel* ist die Ausarbeitung der Seinsfrage überhaupt.“

darin, dass die Hermeneutik nicht auf die Konstitution des Sinns und damit auf die textliche Ebene zielt, sondern auf eine *ontologische* Analyse des *Selbstverständnisses* von Subjekten.⁸ Die Hermeneutik begnügt sich nicht mit der Behauptung, dass das Entzugsmoment der Sprache immer auch ein Bezugsmoment ist, da Sprache ja von Subjekten gesprochen wird. Sie schlägt den Weg zur Perspektive des Sprechers und somit zu den „positiven“ Effekten der Sprache ein. Erst so lässt sich die volle Bedeutung der *Beziehung* zwischen Sprache und Sprechen beleuchten. Meine These ist hier, dass auch die Dekonstruktion diese positive, produktive Seite der Sprache berücksichtigt, Ricœur mit der Einbeziehung des Selbstverständnisses des Sprechers in einem wichtigen Punkt jedoch über die Dekonstruktion hinausgeht. Das Resultat dieser Weiterentwicklung ist eine „positive Hermeneutik des ‚ich bin‘“ (1968: 124), die sich an einer Annäherung zwischen Ontologie und Subjekt versucht, an der Heidegger nicht mehr interessiert war. Positiv ist diese Hermeneutik, weil sie die *produktive* Dimension jenes Kontakts artikuliert. Hermeneutisch ist die Vorgehensweise, da sie die Frage nach dem *Selbstverständnis* von Subjekten neu auslegt.

Sprache und Reflexion sind die beiden zentralen Komponenten von Subjektivität, die innerhalb Ricœurs hermeneutischer Wendung der heideggerschen Subjektkritik in den Mittelpunkt gerückt werden. Die Befähigungen des Sprechens und Reflektierens sind für das Selbstverständnis und damit für die Existenzweise von Subjekten irreduzibel. Ricœurs Anspruch ist es, die Philosophie des Cogito in eine Hermeneutik des „Ich bin“ zu transformieren (vgl. Jervolino 1990: 26). Eine solche hermeneutische Neubestimmung von Reflexivität soll sich von der um Descartes' Cogito rotierenden Subjektphilosophie lösen, indem sie an die Ontologie gebunden wird. Sprache und Reflexion sind dann nicht länger Wesenselemente von Subjekten, sondern Vollzüge, die auf eine Seinsweise hindeuten, die Ricœur als „Interpretiert-Sein“ bezeichnet. An dieser Stelle gilt es jedoch die Rekonfiguration von Reflexivität zu problematisieren und ersichtlich zu machen, dass die Fähigkeit zur Interpretation eine substanzielle Voraussetzung ist, die Ricœurs Hermeneutik des „Ich bin“ auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis blockiert.

7.2.1 Semantik und Semiotik – Die Sprache und der Sprecher

Um die Sprache für eine Hermeneutik des Subjekts zu erschließen, setzt sich Ricœur zunächst mit dem zeitgenössischen „Strukturalismus“ auseinander. Die Sprache als ontisch-ontologisches Phänomen wird in der strukturalistischen Philosophie seiner Zeit wesentlich über die beiden Disziplinen der Semantik und der

8 Vgl. Scott-Baumann (2009: 8): „Hermeneutics is not textual analysis, it is ontology: the profound meaning about being human.“

Semiologie analysiert. Den Unterschied zwischen diesen Disziplinen legt Ricœur wie folgt aus:

„Das semantische Problem unterscheidet sich vom semiologischen sehr präzise darin, dass das Zeichen, das sich in der Differenz konstituiert, vermittels der Referenz auf die Welt zurückverwiesen wird; deswegen kann man mit gutem Recht diese Kehrseite der Referenz gegenüber der Differenz im Sinne der gesamten mittelalterlichen, cartesianischen, kantischen und hegelschen Tradition ‚Vorstellung‘ nennen. [...] Die Relation von Zeichen und Zeichen enthält die *semiologische* Funktion; in der Vorstellung des Wirklichen durch Zeichen dagegen liegt die *semantische* Funktion; die erste ist der zweiten untergeordnet. Die erste hat ihren Sinn in der zweiten; oder, wenn man will, ist die Artikulation der Sprache (langage) auf deren Bedeutung gebende oder vorstellende Funktion ausgerichtet.“ (1969: 155f.)

Die semiologische Funktion operiert auf der Ebene des Textes⁹ und umfasst die *Relationalität* der Zeichen untereinander. Einer solchen Relationalität hat sich die Dekonstruktion auf verschiedene Art gewidmet. So wird bei Derrida Sinn durch die relationierende Kraft der Différance produziert: Zeichen sind immer in ein – räumliches und temporales – Netz mit anderen Zeichen eingelassen. Signifikation wird dann in einem Spiel des gegenseitigen Abstoßens der Zeichen voneinander produziert (vgl. Kap. 5.2.2). Bei Foucault hat sich die Kraft der Relationierung vor allem im Kontext der Wirkungsweise von Macht zu erkennen gegeben. Machtverhältnisse gibt es nicht an sich, sondern nur im Sinne von Beziehungen, die zwischen Polen fließen (vgl. Kap. 6.2.2). Die relationale Dimension der Différance und der Machtverhältnisse verweist dabei auf ihren produzierenden Charakter: Relationen erzeugen infolge ihrer entziehenden und beziehenden Kraft Sedimentierungen in der Wirklichkeit und dazu zählen auch Subjektformationen.

Ricœur stellt dieser semiologischen, relationierenden Funktion, mit der sich die Dekonstruktion hauptsächlich befasst, in einem zweiten Schritt eine semantische Funktion gegenüber, die den Bezug *zwischen* Sprache und Welt thematisiert. Die Einführung dieser Funktion wird notwendig, da eine hermeneutische Explikation von Subjektivität nicht bei der Sinn gebenden Funktion der Sprache stehen bleiben kann. Sie muss die konkreten ontischen Effekte der Sprache analysieren, das heißt sie muss die Materialisierung der Sprache in der Praxis des Sprechens in ihre Untersuchung integrieren. In diesem Zuge bindet Ricœur das dekonstruktive Textverständnis eng an den Weltbegriff Heideggers (vgl. Clark 2002: 146f.; Simms 2003: 33). Meine These ist, dass die Dekonstruktion zwar die semantische Funktion be-

9 Wie Jervolino betont, grenzt sich Ricœur explizit von der Hermeneutik Gadamers ab und sucht die Nähe zum Textverständnis der Dekonstruktion: „Whereas a hermeneutics like Gadamer's has its paradigmatic moment in dialogue [...], – in Ricœur it is the text, understood as objectified discourse fixed in writing, that has that role.“ (Jervolino 1996: 74)

rücksichtigt, da sie ja immer auch die Subjektivität konstituierende Dimension der Sprache und somit die materiellen Ablagerungen in der Wirklichkeit mitdenkt, jedoch eine konkrete Auslegung in Hinblick auf das Selbstverständnis der Subjekte versäumt. Diese Lücke kann die Hermeneutik Ricœurs schließen.

Entlang der Unterscheidung zwischen Semiologie und Semantik richtet Ricœur die Differenz zwischen Sprache und Sprecher aus. Ein Vorgehen Heideggers, dem die Dekonstruktion gefolgt ist, liegt in der Fokussierung auf den *Entzug* der Sprache und nicht auf das sprechende Subjekt. Sprache ist ein ontologisches bzw. strukturelles und diskursives Phänomen, das zwar immer auf ein sprechendes Subjekt abzielt, deren Sinn sich jedoch dem Zugriff des Subjekts entzieht. So hat sich bei Derrida ergeben, dass Sprache auf die Sinn gebende Struktur einer „Urschrift“ verweist, die das Subjekt als sprachfähiges Wesen einsetzt (vgl. Kap. 5.2.3). Foucaults Argumentation ist auch hier ganz ähnlich: Die Genealogie des Subjekts widmet sich einer Analyse der hegemonialen Wirkungsweise von Diskursen, um plausibel zu machen, inwiefern Machtformationen Subjekten erst die Ermächtigung des Sprechens verleihen (vgl. Kap. 6.2.1). Das Verdienst der Dekonstruktion ist die Freilegung des Entzugsmoments der Sprache, dem zugleich ein Subjektivität einsetzendes Bezugsmoment zukommt. Es fehlt jedoch in einem nächsten Schritt der Brückenschlag zum sprechenden Subjekt. Daher sind für Ricœur die Einsichten der Dekonstruktion *nicht ausreichend*:

„Man muss sich nicht wundern, dass eine analytische Untersuchung, die sich mit dem Transzendenten der Sprache (langage) befasst, dabei aber nicht den Übergang von der Sprache (langue) zur Rede vollzieht, nur eine negative und nicht-subjektive Bedingung der Sprache (langage) entdeckt: die Differenz. Das ist gewiss nicht nichts! Aber man hat damit nur die erste Dimension der Reduktion erreicht, nämlich die transzendente Produktion der Differenz.“ (1969: 164)

Hier möchte ich zunächst darauf insistieren, dass sowohl Derrida als auch Foucault *nicht* beim diskursiven Charakter der Sprache verbleiben, sondern stets auch die sprachlichen Ablagerungen in der Wirklichkeit berücksichtigen: Diskursivität kommt stets eine materielle Dimension zu. Insbesondere bei Foucault hat sich gezeigt, wie die diskursive Wirkung von Machtverhältnissen innerhalb spezifischer Praktiken den Körper von Subjekten formt. Es stehen also nicht nur Diskursivität und Differenz im Fokus der Dekonstruktion. Das Versäumnis liegt woanders: Die Tatsache, dass Subjekte für die Reproduktion der Sprache verantwortlich sind, wird zwar mitgedacht, aber nicht mehr eigens thematisiert.¹⁰ Für Ricœur lässt sich der

10 Der semantischen Autonomie des Textes, wie sie sich bei Derrida ausmachen lässt, hält Ricœur das Versäumnis einer Berücksichtigung des Sprechers entgegen: „If the intentional fallacy overlooks the semantic autonomy of the text, the opposite fallacy forgets

Prozess der Sinnproduktion erst im Verlauf einer expliziten Analyse des Selbstverständnisses sprechender Subjekte in seiner vollen Tragweite beleuchten: „Doch enthält die semiologische Ordnung ja gerade nicht das Ganze der Sprache (langage); man muss noch den Überschnitt von der Sprache (langue) zur Rede vollziehen: Erst auf dieser Ebene darf man wirklich von ‚Bedeutung‘ sprechen“ (1969: 165). Die abstrakte semiologische Ebene, die das Netz der ontologischen sowie strukturellen und also dem Subjekt sich entziehenden Kräfteverhältnisse umfasst, kann alleine keine Theorie der Signifikation begründen. Die Semiologie muss um eine Hermeneutik erweitert werden. Die Hermeneutik des Subjekts bindet die Antwort auf die Frage nach den „positiven“ Effekten der „negativen“ Kraft des sprachlichen Feldes an die konkrete Reflexion, d.h. an das Selbstverständnis der Subjekte. Hier steigt die Dekonstruktion aus. Die Lücke der Dekonstruktion – die für ihre Arbeitsweise *konstitutiv* ist – liegt nicht in einer Ignoranz gegenüber den positiven Effekten von Sprache und somit auch nicht in einem Ausblenden der materiellen Ebene, sondern in der Tatsache, dass die Analyse *nicht weit genug* reicht, nämlich bis zum Selbstverständnis des sprechenden Subjekts.

Wie lässt sich die Analyse an dieser Stelle erweitern, ohne hinter die von Heidegger und der Dekonstruktion erzielten Einsichten zurückzufallen? Ricœur schließt an den hermeneutischen Impuls von Heideggers Daseinsanalyse an, indem er von der vor-ursprünglichen Öffnung des Subjekts in Hinblick auf das Verstehen ausgeht. Dieses Verstehen ist allerdings kein unmittelbares Verstehen des Seins mehr. Es bezieht sich auf ein Subjekt, dem das „bloße“ Sein niemals zugänglich ist, sondern das stets von historisch und kulturell spezifischen Seinsformationen affiziert wird, die es sich erst interpretatorisch erschließen muss. Jetzt wird etwas deutlicher, welche Konsequenzen der Übergang von der Semiologie zur Semantik für den Status des Subjekts hat. Weil ontologische Kräfteverhältnisse nämlich immer schon im Modus der Interpretation erfahren werden, muss eine Hermeneutik des

that a text remains a discourse told by somebody, said by someone to someone else about something. It is impossible to cancel out this main characteristic of discourse without reducing texts to natural objects, i.e., to things which are not man-made, but which, like pebbles, are found in the sand.“ (IT: 30) In diesem Punkt unterscheidet sich das Verständnis von Text bei Derrida und Ricœur recht deutlich, auch wenn Ricœur mit der Dekonstruktion darin übereinstimmt, den Gehalt eines Textes nicht im Ausgang von der Intentionen des Autors ermitteln zu können. So schreibt Stefan Orth: „Der Begriff des Textes darf nach Ricœur schon allein deshalb nicht absolut gesetzt werden, weil damit ausgeblendet würde, dass da jemand ist, der spricht, erzählt, einen Text verfasst – auch wenn dies wiederum nicht zu dem Kurzschluss verleiten soll, den Autor des Textes in seinen Texten erkennen zu wollen.“ (Orth 2002: 193) Ein wenig provokant könnte man auch sagen, dass bei Derrida die (verworfenen) Autonomie des Autors wieder als Autonomie des Textes auftaucht.

Subjekts von der auf die Relationalität der Sprache ausgerichteten Semiologie zur Semantik und hiermit zur Sinn generierenden Rolle des reflexiven Subjekts übergehen:

„So verstehe ich die eigentliche ‚Rückkehr zum Subjekt‘, die man nach der Herausforderung der Semiologie zu vollziehen hat. Man muss sie notwendigerweise mit einer Reflexion über die Sprache (langage) verflechten, aber mit einer Reflexion, die nicht auf halbem Wege stehenbleibt, die vielmehr die Schwelle vom Semiologischen zum Semantischen überschreitet. Und in dieser Sicht bedeutet das Subjekt, das durch die Reduktion in seine Rechte gesetzt wird, nichts anderes als der Anfang eines Bedeutung verleihenden Lebens, die gleichzeitige Geburt des Gesagt-Seins der Welt und des Sprechend-Seins des Menschen.“ (1969: 167)

Ricœurs Abweichung von der Dekonstruktion besteht in der Einholung der Frage nach dem Selbstverständnis der Sprechenden, Handelnden, Wertenden und Erzählenden Subjekte.¹¹ Ein heteronomes Subjektverständnis darf nicht bei einer Explikation der heteronomen Kräfteverhältnisse, die Subjekte berühren und unterwerfen, stehen bleiben, sondern muss die Affizierung des Heteronomen auf das Selbstverständnis von Subjekten in all ihren Konsequenzen beleuchten. Die nur durch eine konstitutive Differenz ermöglichte Selbstinterpretation vollzieht sich – und aus diesem Grund ist der Unterschied zwischen Semiologie und Semantik so entscheidend – wesentlich über das Sprechen.¹² Da Sprechen immer an das Selbstverständnis des Sprechenden Subjekts gebunden ist, stellt die Sprache die Beziehung *zwischen* Sein und Subjekt dar. Die Hermeneutik artikuliert dieses Band, indem sie sich dem *interpretativen* Akt Sprechender Subjekte zukehrt.

7.2.2 Das Cogito und die Welt

Ricœurs steilstes Unterfangen im Rahmen seiner frühen Philosophie liegt in dem Versuch einer Rehabilitierung des bei Heidegger und der Dekonstruktion wohl am vehementesten kritisierten philosophischen Begriffs: dem Cogito. Die Deutungshoheit über das Cogito soll Descartes und der traditionellen Subjektphilosophie – inklusive Husserls Reaktualisierung – entrissen und das Cogito in einen neuen Diskurs eingeschrieben werden, der die Ebene der Reflexion mit derjenigen der Semiologie verknüpft: „So lautet also meine philosophische Arbeitshypothese: Ich möchte sie *konkrete Reflexion* nennen, d.h. *Vermittlung des Cogito mit der gesamten Welt*

11 Das sind die vier Dimensionen des Selbst, denen sich Ricœur in *Das Selbst als ein Anderer* widmet.

12 Ich werde in Kap. 8.1.3 mit Taylor zeigen, wie eine Hermeneutik des Sprechenden Subjekts konkreter ausgeführt werden kann.

der Zeichen.“ (1969: 171) Der Begriff des Cogito, gelöst aus seinem historischen Kontext, wird reaktualisiert, indem er als Punktualität innerhalb der Relationierung der Zeichen begriffen wird. Das Sinn generierende Spiel des Aufeinanderverweissens von Zeichen ist keine Repräsentation des Cogito; vielmehr situiert sich das „Ich denke“ nur innerhalb der Relationierung von Zeichen. Das klassische, selbstreflexive Cogito wird also in eine Analyse der ihm äußerlichen Konstitutionsbedingungen überführt – und mit dieser Geste in ein existentielles Cogito transformiert. Das Resultat ist ein Verständnis des Cogito, durch das nicht nur die Semantik auf die Reflexion hin überschritten, sondern auch der existenzielle Impetus der Reflexion herausgestellt wird:

„Eine rein semantische Erhellung bleibt ‚in der Luft hängen‘, solange man nicht gezeigt hat, dass das Verstehen der mehrdeutigen oder symbolischen Äußerungen ein Moment des Selbstverständnisses ist; der *semantischen* Stufe unserer Überlegungen muss sich folglich eine *reflexive* anschließen. Doch bleibt das Subjekt, das sich interpretiert, indem es die Zeichen deutet, nicht mehr ein pures *Cogito*. Es wird zu einer Existenz, die vermittels der Auslegung ihres Lebens entdeckt, dass sie als ein Seiendes gesetzt ist, noch bevor sie sich selbst setzt und von sich Besitz ergreift. Somit wird die Hermeneutik eine Existenzweise aufdecken, die sich durch und durch als ein *Interpretiert-Sein* (être-interprété) ausweist. Erst die Reflexion kann, indem sie sich als Reflexion selbst aufhebt, zu den ontologischen Wurzeln des Verstehens zurückführen. Doch geschieht dies immerzu im Bereich der Sprache und bleibt ein unaufhörlicher Fortgang der Reflexion.“ (1965: 20f.)

Der heteronome Zug dieses hier artikulierten Subjektverständnisses beruht darin, dass das reflexive Vermögen des Subjekts von etwas ihm Fremden durchsetzt und seine Selbstbeherrschung daher immer schon ausgesetzt ist.¹³ Das autonome Cogito Descartes', das befähigt ist, sich von der Welt in sein Inneres zurückzuziehen, wird zu einem heteronomen Cogito, welches auf seine *ontologische* Herkunft und damit auf seinen Entzug verweist. Ricœur warnt davor, dass die Notwendigkeit, der sprachlichen Dimension innerhalb des Konstitutionsprozesses von Subjektivität eine reflexive Dimension anzuschließen, nicht dazu führen darf, Reflexion im Modus der Selbsttransparenz aufzufassen. Mit diesem Schritt würde man der Subjektphilosophie in die Falle tappen. Die Hermeneutik muss aus diesem Grund die Fähigkeit der Reflexion an die Existenzweise und damit an die ontologische Aussetzung des Subjekts binden. Subjekte sind nur deshalb reflexive Wesen, weil sie in eine kon-

13 Der Unterschied zum Cogito Descartes' lässt sich auch so fassen, dass das Bewusstsein nicht der Startpunkt der philosophischen Analyse ist, sondern erst im Anschluss an die Analyse zu bestimmen ist: „Das Bewusstsein ist nicht die erste Realität, die wir erkennen, sondern die letzte. Wir müssen zu ihm erst vordringen und dürfen nicht von ihm ausgehen.“ (1962: 2014)

krete historische und kulturelle Welt geworfen sind, die sie beständig interpretieren. Nicht das Seinsverständnis, um das sich Heideggers Daseinsanalyse dreht, ist somit das herausgehobene hermeneutische Strukturmoment von Subjektivität, sondern die Interpretation. Die Existenz des Subjekts in der Welt ist kein bloßes Faktum mehr (vgl. Kap. 2.2.1), sondern interpretationsbedürftig. Darauf zielt Ricœur, wenn er behauptet, dass die Seinsweise des Subjekts das „Interpretiert-Sein“ ist.

Auch die soeben zur Sprache gebrachte Denkbewegung ist eine kreisförmige: Die Befähigungen des Sprechens und Reflektierens sind davon abhängig, dass das Subjekt in einer Welt existiert und sich auf diese Welt hin öffnet. Diese von Heidegger in *Sein und Zeit* als In-der-Welt-sein ausgelegte Seinsweise mündet für Ricœur in eine Suche nach den (ontischen) Sedimentierungen der Sprache in der Wirklichkeit. Erst über eine Analyse solcher Ablagerungen, so wurde bereits ausgeführt, wird dann die Funktion der Sprache verhandelt. Eine solche Diskussion bringt dann wiederum den Primat der Existenz innerhalb der Analyse zum Vorschein:

„Das *Ich-bin* ist grundsätzlicher als das *Ich-spreche*. Die Philosophie muss daher auch den Weg vom *Ich-bin* zum *Ich-spreche* gehen; sie muss sich vom innersten Schoß der Sprache aus ‚auf den Weg zur Sprache (langage)‘ begeben, wie es Heidegger fordert. Die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie besteht demnach darin, zu zeigen, in welchen ontischen Strukturen die Sprache auftritt.“ (1969: 172)¹⁴

Die philosophische Disziplin der Anthropologie, deren Gehalt für Heidegger und in seiner Nachfolge für Foucault mit der Idee der Autonomie verschmolzen ist, wird von Ricœur rehabilitiert, indem sie in die ontologische Untersuchung integriert wird. Die Anthropologie fragt nun nicht mehr nach den ausgezeichneten Wesensmerkmalen des Menschen; sie ist nicht länger essentialistische Anthropologie, sondern thematisiert die Existenzweise, das „Ich bin“ des Subjekts. Durch die Bindung der Anthropologie an die Ontologie wird der wesentlich *historische* Gehalt der Anthropologie freigelegt: Die Reflexion des Subjekts findet stets in einem spezifischen weltlichen Kontext statt und durchdringt die Möglichkeiten der Interpretation. Es wird im nächsten Kapitel deutlich, dass Charles Taylor in der Rehabilitierung der Anthropologie durch einen Anschluss an die Ontologie Ricœur folgt und das narrative Selbstverständnis der Subjekte in diesem Zusammenhang neu auszulegen vermag. Eine philosophische Anthropologie – darin sind sich Ricœur und

14 Vgl. zur Hermeneutik des „Ich bin“ auch 1968: 123: „Heideggers Ontologie legt mit ihrem ganzen Gewicht den Grund zu einer besonderen interpretierenden Disziplin, die ich eine *Hermeneutik des ‚ich bin‘* nennen möchte, eine Hermeneutik, die den ontologischen Anspruch eines erkenntnistheoretisch konzipierten *Cogito* zurückweist und zugleich eine Seinsschicht aufdeckt, die sozusagen unterhalb des *Cogito* angesetzt werden muss.“

Taylor einig – muss das Selbstverständnis und die Selbstinterpretation sprechender Subjekte an die historische und kulturelle Konstellation einer Welt binden, in der Subjekte subjektiviert werden. Die klassische metaphysische Anthropologie, welche mit der Entstehung der Humanwissenschaften Hand in Hand geht, wird somit zu einer Anthropologie des Menschseins.

Auch wenn Ricœur die Neuformierung des Cogito über die Ontologie aushandelt, möchte ich argumentieren, dass mit der Beibehaltung dieses cartesischen Begriffs einer wichtigen Bewegung der Subjektphilosophie nicht zu entkommen ist, die einem heteronomen Subjektverständnis entgegensteht. Vorausgesetzt wird nämlich eine Befähigung des Subjekts, die sich der Kraft des konstitutiven Außen – den ontologischen Kräfteverhältnissen – entzieht. Bernhard Waldenfels fragt vor diesem Hintergrund zu Recht, ob Ricœur nicht gezwungen ist, ein Moment der Selbstgründung des Subjekts vorauszusetzen: „Diese Arché als die Voraussetzung der Existenz heißt dann ‚sum‘. Woher stammt aber die hier auftretende erste Person, wenn nicht aus dem nachträglichen *Versuch* einer Selbstaneignung? Ist das Ich deshalb ursprünglich, und ist sein Auftreten damit überhaupt erklärt?“ (Waldenfels 1983: 311) Die von Ricœur gemachte *Voraussetzung* bezieht sich *nicht* auf das Cogito und somit auf eine innere Struktur von Subjektivität;¹⁵ das Vorausgesetzte ist vielmehr das Vermögen der *Interpretation*. Auch wenn Ricœur schreibt, dass die „Anmaßung [des Bewusstseins], sich selbst von Anbeginn zu kennen, sein Narzissmus“ (1962: 205) durch eine hermeneutische Perspektivierung im Anschluss an die Subjektkritik Heideggers verworfen wird, setzt er ein – wenn auch in Bewegung befindliches – Vermögen voraus, das nicht mehr als Effekt der Ausgesetztheit von Subjekten beschreibbar ist. Hier zeigt sich ein Problem der kreisförmigen Bewegung Ricœurs: Das Resultat ist zugleich eine Voraussetzung, ohne welche die Bewegung nicht einsetzen kann. Die Interpretation ist das Ziel, aber auch der Startpunkt, ohne den die Erschließung der Welt für das Subjekt nicht möglich ist. Die Fähigkeit der Subjekte, ihre Existenzweise und somit ihre Stellung in der Welt zu

15 Waldenfels begründet diese Problematik auch mit Ricœurs Verteidigungshaltung in Bezug auf den Strukturalismus: „Allerdings ist es nicht leicht, Ricœur zu folgen, wenn er in diesem Zusammenhang die strukturelle *Differenz* auf einen Bereich des Unbewussten, Subjektlosen beschränkt und die aktuelle *Referenz* einem Subjekt zuschreibt, das somit über das Spiel der Differenzen erhaben wäre. Es macht sich hier nachteilig bemerkbar, dass diese Polemik sich zu sehr auf einen statischen Strukturalismus zuspitzt und [...] die Möglichkeit von Strukturierungsprozessen, die Differenzen erzeugen, außerhalb des Blickfeldes bleibt.“ (Waldenfels 1983: 316) Ricœur erkennt, so möchte ich argumentieren, den *post*-strukturalistischen Zug des Strukturalismus, nämlich die Tatsache, dass Strukturen immer in Bewegung sind, d.h. reproduziert werden müssen und damit permanent verschoben werden. Ein solches Verständnis von Strukturalismus hat etwa Deleuze (1992) entworfen.

reflektieren, wird nicht ausgehend von dem heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität entwickelt, sondern als nicht befragbares Strukturmoment vorausgesetzt. Das soll *nicht* zu der Aussage führen, dass ein Verständnis heteronomer Subjektivität die Begriffe der Interpretation und Reflexion nicht mehr verhandeln kann. Es heißt jedoch, dass auch die Fähigkeiten des Interpretierens und Reflektierens nur aufgrund der Ausgesetztheit des Subjekts und also als *Sedimentierungen* des konstitutiven Außen philosophisch thematisierbar sind.

7.3 DIE SPÄTE HERMENEUTIK DES SELBST

Während es Ricœur in seinen frühen Texten um eine Neuauslotung des Cogito geht, ist in seinen Spätschriften primär vom „Selbst“ die Rede. Die dichotome Ordnung von Cogito und Anti-Cogito wird verlassen, um dem Problem eines vorausgesetzten Vermögens des Subjekts zu entkommen und um die vermittelnde Komponente von Subjektivität noch stärker zu betonen. Das jetzt als Selbst interpretierte Subjekt wird innerhalb von *Das Selbst als ein Anderer* in drei miteinander verbundenen Dialektiken entfaltet.¹⁶ Ricœur schreibt dazu:

„Selbst sagen heißt nicht *ich* sagen. Das *Ich* setzt sich – oder es wird abgesetzt. Das Selbst ist als reflektiertes in Operationen impliziert, deren Analyse der Rückkehr zu sich selbst vorausgeht. Auf diese Dialektik von Analyse und Reflexion wird die Dialektik von *Iipse* und *Idem* aufgepfropft. Schließlich krönt die Dialektik des Selben und des Anderen die beiden ersten Dialektiken.“ (SA: 29)

In diesem Zitat sind bereits die drei wesentlichen Operationen angesprochen, um dessen Explikation *Das Selbst als ein Anderer* kreist: Der Umweg der Reflexion über eine Analyse, die sich vor allem mit den Einsichten der analytischen Philosophie auseinandersetzt und im Rahmen meiner Arbeit zu vernachlässigen ist, die Di-

16 Charles E. Reagan führt aus, inwiefern sich Ricœurs Dialektik in einem entscheidenden Punkt von derjenigen Hegels absetzt: „His dialectical analysis do not result in a Hegelian ‚third term‘ that surpasses the dialectical poles and renders them useless. His ‚third term‘ [...] can only be understood at the very heart of the dialectic and as completely implying both poles of the dialectic. This is a constant and essential element in his philosophical method.“ (Reagan 2002: 30) Ricœur geht es demnach nicht um eine Synthese, eine Aufhebung von Widersprüchen, sondern um eine Dialektik, die sich als ein Weg versteht, der immer wieder neu gegangen werden muss und dessen Ende nicht von vornherein abzusehen ist. Vgl. zu Ricœurs Aufweis einer „Unmöglichkeit einer totalen Vermittlung“ sowie der Reduktion der Temporalität auf die „ewige Gegenwart“ bei Hegel ZE3: 325-333.

alektik von Selbigkeit und Selbstheit und schließlich die wichtigste und in Auseinandersetzung mit Levinas ausgehandelte Dialektik von Selbstheit und Andersheit.¹⁷ Im Folgenden soll insbesondere eine Explikation des spezifischen Gehalts der beiden Dialektiken zwischen Selbigkeit und Selbstheit sowie zwischen Selbstheit und Andersheit in Hinblick auf die Einsichten Heideggers und der Dekonstruktion im Vordergrund stehen. Es soll sich herauskristallisieren, inwiefern der hermeneutische Zugang zum Selbst die Bewegungen der Dekonstruktion mitvollzieht, aber auch, wo diese Bewegungen durch die vermittelnde Funktion der Dialektik unterbrochen werden.¹⁸ Am Begriff der Identität wird dann sichtbar, dass eine hermeneutische Perspektivierung Facetten von Identität einzuholen vermag, denen die Dekonstruktion wenig Beachtung zukommen lässt.¹⁹ Während Levinas ausschließlich die ethische Dimension des Konstitutionsprozesses von Identität beleuchtet, geht Ricœur einen Schritt weiter, indem er das Selbstverständnis von Subjekten, die niemals mit sich identisch sind, erörtert. Eine solche Erweiterung des Identitätsbegriffs lässt sich vor allem am Phänomen der narrativen Identität aufweisen. Die narrative Identität stellt die Grenze dar, an welcher Selbigkeit und Selbstheit aufeinanderprallen, und an der zugleich auf die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit verwiesen wird.

Zuletzt gilt es Ricœurs Verständnis von Andersheit der asymmetrischen Beziehung zum Anderen bei Levinas gegenüberzustellen. Es wird sich ergeben, dass Ricœur die ontologische Konzeption von Selbstheit um eine ethische Dimension erweitert, indem Andersheit als integraler Bestandteil des Selbst verstanden wird. Aufgrund der Bewegung der Dialektik gelingt es Ricœur jedoch nicht, den Anderen *als Anderen*, d.h. als der Selbstheit des Subjekts *entzogen* zu denken. Der heteronome Konstitutionsprozess, auf dessen Pfad Ricœurs Hermeneutik weitgehend

17 Die dialektische Argumentation Ricœurs offenbart sich auch in der Besprechung der in *Das Selbst als ein Anderer* behandelten philosophischen Positionen. Die Mangelhaftigkeit und Widersprüchlichkeit einer Position mündet in die Begründung einer neuen Position, die neue Begriffe, aber auch neue Probleme aufwirft, die dann durch die folgende Position wieder gelöst werden sollen. Die Positionen entstammen der Geschichte der Philosophie, aber auch der zeitgenössischen analytischen Philosophie.

18 Damit möchte ich nicht behaupten, dass *Das Selbst als ein Anderer* durchgängig von einer dialektischen Bewegung durchzogen ist; vielmehr handelt es sich um ein Changieren zwischen dialektischen, dekonstruktiven, ontologischen und ethischen Bewegungen, bei dem mal die eine, mal die andere Bewegung ins Rampenlicht tritt. Alison Scott-Baumann (2009: 122) vertritt hier die These, dass Ricœur letztendlich der Phänomenologie treu bleibt. Burkhard Liebsch (2004: 194; Anm. 42) setzt das Wort „Dialektik“, wenn er auf Ricœur zu sprechen kommt, in Anführungszeichen.

19 Vgl. in Bezug auf eine Gegenüberstellung von Ricœur und Levinas Bourgeois (2002: 113).

wandelt, wird an dieser Stelle erneut durch die Voraussetzung einer Fähigkeit blockiert, die nicht mehr Produkt des Konstitutionsprozesses ist. In dieser Voraussetzung beruhen die Grenzen des dialektischen Zugangs.

7.3.1 Die Auslotung des Raumes zwischen Cogito und Anti-Cogito

Die Kontinuität zwischen Ricœurs Argumentation in *Das Selbst als ein Anderer* und seinen frühen Schriften zur Neubestimmung des Cogito liegt in dem Bestreben, der Dichotomie zwischen einer Subjektphilosophie, die das Subjekt als ursprünglich gesetzt begreift, und der Forderung nach einer Verabschiedung des Subjekts zu widerstehen. Im Gegensatz zu Heidegger und der Dekonstruktion fasst Ricœur den Ausdruck „Subjektphilosophie“ enger und schafft es so, seine eigene Philosophie in einem Zwischenraum zu verorten. Das folgende Zitat verdeutlicht diesen Gedanken:

„Paradigmatisch für die Subjektphilosophien ist hier meiner Auffassung nach, dass das Subjekt in der ersten Person ausgedrückt wird – *ego cogito* –, sei es, dass das ‚Ich‘ als empirisches oder als transzendentes Ich definiert wird, sei es, dass das ‚Ich‘ absolut, das heißt ohne ein Gegenüber, gesetzt wird, oder relativ, in welchem Falle die Ego-logie nach einer inneren Ergänzung durch die Intersubjektivität verlangen würde. In all diesen Fällen ist das Subjekt ‚Ich‘. Deshalb halten wir hier den Ausdruck *Subjektphilosophien* für gleichwertig mit dem Ausdruck *Philosophien des Cogito*.“ (SA: 13)

Ricœur arbeitet vier Positionen der Subjektphilosophie heraus, deren Herkunft er historisch – und im Gegensatz zu Heidegger – nicht an den Namen Descartes bindet, und deren Gemeinsamkeit die Fundierung des Subjekts als Fundament des Wissens ist. Die ersten beiden Positionen einer Setzung des „empirischen“ und des „transzendentalen“ Ich lassen sich anhand der Opposition von Empirismus und Rationalismus zuordnen. Das denkende Ich ist dasjenige, welches einer Welt gegenübersteht, der es nicht angehört und deren Erkenntnis eine philosophische Herausforderung darstellt. Kant bringt als „Vermittler“ der empiristischen und der rationalistischen Position diesen Gedanken in seiner konsequentesten Form zum Ausdruck. Die dritte Position des „absoluten“ Ich beschreibt das zum transzendentalen Signifikat gewordene Subjekt, dessen Dekonstruktion in den bisherigen Kapiteln dieser Arbeit durchgeführt wurde. Sie steht zuletzt der vierten Position des „relativen“ Ich gegenüber: Diese Konstellation ist derjenigen des absoluten Ich jedoch nicht äußerlich, weil das Subjekt auch in diesem Falle bereits gesetzt wurde und lediglich noch über einen Mangel verfügt, der durch ein Nicht-Ich behoben werden soll. Der Mangel ist dann aufgehoben, wenn das Subjekt durch andere Subjekte anerkannt wird. In Abgrenzung zu diesem Verständnis von Intersubjektivität wird in

der vorliegenden Arbeit der Mangel als *konstitutives* Strukturmoment von Subjektivität gedacht. Er verweist darauf, dass die Identifizierung des Subjekts mit sich selbst notwendigerweise scheitert. Der Mangel liegt somit nicht im Inneren des Subjekts, sondern verweist auf die Spur seines Konstitutionsprozesses und also auf das konstitutive Außen. Aus diesem Grund gehört auch ein intersubjektives Subjektverständnis, das sich um eine Antwort auf die Frage nach der Verbindung und wechselseitigen Affizierung voneinander getrennter Subjekte bemüht, dem Horizont der Subjektphilosophie noch an.

Ricœurs Kritik der Subjektphilosophie in *Das Selbst als ein Anderer* reicht in ihrer Radikalität über die Einsichten seiner frühen Schriften hinaus. Sie ist jedoch nur die Vorderseite einer Medaille. Ihre Rückseite ist die Problematisierung all derjenigen philosophischen Positionen, denen es um eine Auflösung des Subjekts als philosophischer Kategorie geht. Ihren Gewährsmann erblickt Ricœur in Nietzsche. Eine Zielsetzung der Hermeneutik des Selbst ist es, dem selbstsetzenden, souveränen und autonomen Cogito der Subjektphilosophie zu entkommen, „ohne deswegen dem Schwindel der *Zersetzung* des Selbst zu verfallen, die Nietzsches Dekonstruktion hartnäckig verfolgt“ (SA: 29f.).²⁰ Ricœurs grundsätzlicher Vorwurf gegen Nietzsche lautet, dass dieser in seiner Kritik des Cogito die reflexive Ebene des Subjekts zugunsten einer Fokussierung auf die sprachliche Ebene verdrängt. Es hat sich allerdings im letzten Kapitel gezeigt, dass die Reflexion, d.h. das Selbstverständnis des sprechenden Subjekts, integraler Bestandteil einer affirmativen Wendung der heideggerschen Subjektkritik sein muss. Nietzsches Versäumnis ist es, auf der „negativen“, relationalen und entziehenden Ebene der Sprache zu verbleiben und ihre „positive“, die Beziehung zwischen Subjekt und Welt konstituierende Funktion nicht mehr einzuholen.²¹ Das Augenmerk liegt nach Ricœur auf dem „lügenrischen Charakter jeder Sprache“ (SA: 22), der die Reinheit von Identität durchkreuzt. Diese negative Beschreibung der Sprache, die letztlich keine Wende mehr zu einem affirmativen Subjektbegriff zu vollführen vermag, lehnt Ricœur in Einklang mit der Dekonstruktion ab.²² Die Hermeneutik des Selbst grenzt sich somit in zwei Richtungen ab, um dann ihre eigene Positionierung stark zu machen:

-
- 20 Ich möchte hier unbedingt darauf hinweisen, dass sich Ricœurs Kritik gegen Nietzsche und nicht gegen die Dekonstruktion richtet. Ob dieser Vorwurf gerechtfertigt ist und ob auf legitime Weise von „Nietzsches Dekonstruktion“ gesprochen werden kann, bedarf einer eigenen philosophischen Erörterung, die den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.
- 21 Vgl. zur Unterscheidung zwischen der negativen und der positiven Dimension der Sprache Kap. 7.2.1.
- 22 Dabei vertritt die Dekonstruktion, insbesondere Derrida und Foucault, freilich eine differenziertere Lektüre Nietzsches, die sehr wohl die affirmativen Aspekte der Sprachkritik ausweist.

„Verherrlichtes Subjekt, gedemütigtes Subjekt: Stets, so scheint mir, geht man durch einen solchen Umschlag des Für in ein Wider an das Subjekt heran; hieraus müsste man folgern, dass das ‚Ich‘ der Subjektphilosophie *atopos*, ortlos, ohne festgelegten Platz im Diskurs ist. Inwiefern kann man von der hier ins Werk gesetzten Hermeneutik des Selbst sagen, dass sie einen epistemischen (und ontologischen [...]) Ort einnimmt, der jenseits der Alternative zwischen *Cogito* und *Anti-Cogito* angesiedelt wird?“ (SA: 26)

Die Auslotung des Raumes zwischen dem selbstsetzenden Cogito und seinem Doppel, dem Anti-Cogito, ist die wesentliche Bewegung, mittels derer sich die Hermeneutik des Subjekts entfaltet. Die Dialektik ist für Ricœur nun die Form des philosophischen Denkens, die sich durch diesen Raum windet. Sie soll jener Dichotomie von Cogito und Anti-Cogito entgehen, indem sie sich als Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit sowie zwischen Selbstheit und Andersheit konfiguriert und dabei stets ihren *temporalen* Charakter ausweist. Ich möchte die These vertreten, dass sowohl die Hermeneutik Ricœurs, *als auch* die Dekonstruktion den Raum zwischen Cogito und Anti-Cogito ausloten. Der Unterschied zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion liegt jedoch darin, dass sich die Hermeneutik tendenziell mehr in Richtung des Anti-Cogito abgrenzt und näher am Cogito befindet, während es bei der Dekonstruktion genau umgekehrt der Fall ist.²³ Die Plausibilität einer solchen, durch eine Dialektik getragenen hermeneutischen Befragung soll nun geprüft werden.

7.3.2 Die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit

In diesem Unterkapitel möchte ich zunächst auf die erste Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit zu sprechen kommen. Mit Selbigkeit (lateinisch: *idem*) bezeichnet Ricœur die Kontinuität der Identität; Selbstheit (lateinisch: *ipse*) benennt dagegen den Selbstbezug des Subjekts. Diese erste Dialektik mündet in eine zweite Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit, die Gegenstand des nächsten Abschnitts ist. Ricœur grenzt in einem ersten Schritt den Terminus der „Selbigkeit“ von einer Reduktion auf Gleichheit mit sich selbst und Beharrlichkeit in der Zeit ab, indem er dessen relationale Komponente betont: „Selbigkeit ist ein Begriff der Relation und eine Relation von Relationen.“ (SA: 144) Wenn man die Relationierung von Relationen als zentrale strukturalistische Geste begreift,²⁴ tritt hervor, inwiefern

23 Auch Heideggers Subjektkritik kann als Erkundung eines solchen Raumes interpretiert werden. In *Sein und Zeit* ist eine größere Nähe zum Cogito vernehmbar, während in den Schriften nach der Kehre eine Nähe zum Anti-Cogito vorherrscht.

24 Es ist interessant, dass selbst dort Struktur als Relationierung von Relationen definiert wird, wo eine Nähe sowohl zum Poststrukturalismus als auch zur Phänomenologie auf

sich ein metaphysischer Zugriff auf das Phänomen der Selbigkeit auf seinen dezentralen und differentiellen Gehalt hin öffnen lässt. Die Kontinuität des Subjekts bezieht sich dann nicht mehr auf eine zugrunde liegende Substanz, die sich in der Gegenwart präsentiert, sondern ist der Name für eine Relation – eine Beziehung – die unterschiedliche Momente miteinander verknüpft.

Nachdem Ricœur die „*numerische* Identität“, als Vereinigung heterogener „Vorkommnisse“ (SA: 144), und die „*qualitative* Identität“, als Ähnlichkeit eines Elements mit sich selbst (SA: 145), als Kandidaten für eine inhaltliche Bestimmung von Selbigkeit zurückgewiesen hat, findet er in der „*ununterbrochenen* Kontinuität“ ein überzeugendes Kriterium, um Selbigkeit als Komponente von Identität zu charakterisieren (SA: 145f.). Kontinuität ist ein *formaler* Begriff und umfasst die sich *von außen* ereignende Identifizierung des Subjekts. Ricœur weist mit der Kontinuität ein Kriterium aus, das einer dekonstruktiven Kritik stand zu halten scheint: Auch die Dekonstruktion leugnet nicht, dass die Identität von Subjekten im Laufe ihres Lebens in einer Kontinuität steht, da sowohl Subjekte sich selbst als auch andere Subjekte *notwendigerweise* als dieselben identifizieren müssen. Die Transformation der *inhaltlich* spezifischen Identität stellt das Kriterium der Kontinuität noch nicht infrage: Auch einem Subjekt, das eine neue Sprache erlernt, sich in eine andere Kultur integriert und andere Dinge als Güter bezeichnet, kommt das formale Kriterium der Kontinuität von Identität zu. Eine Freilegung des Selbstverständnisses von Subjekten scheint somit nicht an der Annahme einer formalen Kontinuität von Identität vorbeizukommen. Wie lässt sich nun aber der Begriff „Kontinuität“ genau umgrenzen, ohne ihn als Substanz zu fassen? Worauf verweist Kontinuität?

Ricœur plausibilisiert die Tauglichkeit von Kontinuität als Kriterium zur Bestimmung von Selbigkeit anhand der Dimension von Temporalität. Es hat sich bereits in meiner Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion herausgestellt, dass ein Anknüpfen an Heideggers Temporalitätsverständnis die Explikation des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität befeuert. Ricœur verfährt hier zunächst nicht anders. Das entscheidende Phänomen, an dem sich die Temporalität in das Subjekt einwebt, ist die narrative Identität:

„Die Vermittlung muss [...] in der Ordnung der Zeitlichkeit gesucht werden. Nun aber nimmt meiner Meinung nach der Begriff der narrativen Identität diese ‚Mittelstellung‘ ein. Wenn wir ihn einmal in diesen Zwischenraum hineingestellt haben, wird es uns nicht wundern, zu sehen, dass die narrative Identität zwischen zwei Grenzen oszilliert – einer unteren Grenze, an der die Beständigkeit in der Zeit die Vermischung des *idem* und des *ipse* zum Ausdruck bringt, und einer oberen Grenze, an der das *ipse* die Frage seiner Identität aufwirft, ohne die Hilfe und die Unterstützung des *idem*.“ (SA: 154f.)

den ersten Blick schwer ersichtlich ist – in der Systemtheorie Niklas Luhmanns (2015a: 383f.).

Ricœurs Argumentation in diesem Zitat ist komplex und bedarf einer eingehenden Betrachtung. Zunächst muss noch einmal darauf insistiert werden, dass die Kontinuität der Identität als wesentliches Merkmal von Selbigkeit durch ihren Verweis auf die Temporalität nicht im Sinne einer Substanz interpretiert werden darf. Die dreidimensionale Temporalität, die sich an der Grenze *zwischen* Selbigkeit und Selbstheit einschiebt bzw. nichts anderes als ihre Begrenzung *ist*, verhindert die Präsenz von Selbigkeit: Selbigkeit ist niemals *als* Selbigkeit *greifbar*, sie ist stets über das Phänomen der Selbstheit vermittelt bzw. existiert in ihrer *Differenz*. Ricœur verdeutlicht die Ausrichtung von Selbigkeit und Selbstheit an der Bewegung der ontisch-ontologischen Differenz wie folgt: „So gesehen, besteht zwischen der Kategorie der Selbigkeit meiner eigenen Analysen und dem Begriff der *Vorhandenheit* bei Heidegger die gleiche Art der Korrelation wie zwischen der Selbstheit und der Seinsweise des *Daseins*.“ (SA: 373) „Beständigkeit“ gibt es in diesem Sinne nur, weil es Temporalität gibt. Im Gegensatz zu Heidegger greift Ricœur aber auch an dieser Stelle nicht *direkt* auf das Phänomen der Temporalität zu; der indirekte Weg der Hermeneutik, dem auch in *Das Selbst als ein Anderer* die Treue gehalten wird, verlangt eine Interpretation von Temporalität im Ausgang eines ontischen Bezugsmoments. In anderen Worten: Es muss offengelegt werden, an welchem (Nicht-)Ort Temporalität Bezüge ausbildet, d.h. sich sedimentiert. Dieser sich stets einem begrifflichen Zugriff entziehende (Nicht-)Ort ist die narrative Identität: „Mit ‚narrative Identität‘ bezeichne ich jene Art von Identität, zu der das menschliche Wesen durch die Vermittlung der narrativen Funktion Zugang haben kann.“ (1987: 209) Mit diesem Argumentationsschritt gelingt es Ricœur, die Statik des metaphysischen Identitätsbegriffs aufzubrechen, denn Identität ist jetzt ein *Effekt* einer Erzählung, die vom Subjekt selbst vollzogen werden muss bzw. immer schon vollzogen wird. Die Konstitution von Selbigkeit im Sinne einer Kontinuität von Identität gründet darauf, dass das Subjekt eine Geschichte erzählt, die darauf basiert, dass es immer schon temporalisiertes Subjekt ist. Es „entwirft“ im strengen Sinne keine Geschichte; die Möglichkeit und Wirklichkeit des Erzählens ist vielmehr ein positives Bezugsmoment von Subjektivität, ein Element seines Selbstverständnisses.

Ricœur beantwortet also die Frage nach der Möglichkeit des Identifizierens, indem er nicht auf eine ursprüngliche Einheit, d.h. auf einen inneren Kern von Subjektivität deutet, der dem Akt des Identifizierens zugrunde liegt, sondern den wesentlichen *Entzugscharakter* des Identifizierens ausweist. Wichtig ist hervorzuheben, dass Identität auf einer „Temporalstruktur beruht, die dem Modell einer dynamischen Identität entspricht, wie sie der poetischen Komposition eines narrativen Textes entspringt“ (ZE3: 396). Die Möglichkeit des Identifizierens ist an die Temporalität der (Selbst-)Bezüge gebunden: Das Subjekt kann sich nur dann als Subjekt interpretieren, wenn es seine Gewordenheit erzählt und das heißt auch, wenn es sich als derselbe Handelnde innerhalb der Zeit verortet. Diese Erzählung

ist jedoch niemals diejenige eines solipsistischen, auf sich selbst zurückgeworfenen Subjekts: Das Subjekt artikuliert seine Existenzweise als in einer Welt und unter anderen Subjekten lebendes. Im nächsten Schritt verweist die narrative Identität damit immer schon auf die Ethik. Eine Geschichte von Selbst und Welt ist niemals eine bloß neutrale Beschreibung, sondern perspektiviert die Existenz eines Subjekts im Horizont seiner ihm offenstehenden Möglichkeiten.²⁵

Jetzt wird auch klarer, warum Kontinuität als Kriterium der Selbigkeit nicht der Status einer Substanz zugesprochen werden darf: Kontinuität bezieht sich nicht auf die vermeintliche Präsenz des Selbst, sondern ist vielmehr ein ontischer Effekt eines temporalen Konstitutionsprozesses. Selbigkeit ist eine Sedimentierung von Selbstheit: „*Ipse manifests itself as idem.*“ (Rasmussen 2002: 62) Die Temporalisierung der Selbstheit lässt erst den „Anschein“ von Kontinuität und somit Selbigkeit aufkommen. Aufgrund der *ständigen* Bewegung des Entzugs und Bezugs temporaler Kräfteverhältnisse entsteht der Schein der *Ständigkeit*: Die (scheinbare) Präsenz einer Identität in der Zeit ist ein Produkt dieser Bewegung. Damit ist Selbstheit die Bedingung der Möglichkeit für die Erfahrung von Selbigkeit (vgl. Langsdorf 2002: 47). Die *negative* Implikation dieses Identitätsverständnisses beruht in der Unmöglichkeit einer geschlossenen Identität. Diese Unmöglichkeit verweist zugleich auf die *positive* Implikation: Die mangelnde Abgeschlossenheit von Identität im Zuge der Angewiesenheit von Subjekten auf ihre narrative Konstitution führt dazu, dass es Identität (als nun unabgeschlossene) überhaupt gibt. Die Kontinuität der Identität basiert dabei auf einer Zuschreibung:²⁶ Subjekte müssen *notwendigerweise* unterstellen, dass sie selbst und Andere dieselben Subjekte wie in einem vorherigen Moment sind und es im nächsten Augenblick auch noch sein werden, und sie müssen auch immer wieder vergessen, dass Selbigkeit nur das Produkt eines stets neu ablaufenden temporalen Konstitutionsaktes ist. Dass die Identität des Subjekts *narrative* Identität ist, bedeutet, dass sie zwischen Selbigkeit und Selbstheit gespannt und stets schon *temporale* und damit aufgeschobene und nicht-identische Identität ist.

Anhand der Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit lässt sich nicht nur veranschaulichen, wie es möglich ist von einer kontinuierlichen Identität des Sub-

25 Vgl. dazu ZE3: 400: „Die vom Erzähler entwickelte Strategie der Überzeugung will dem Leser eine Sicht der Welt aufzwingen, die niemals ethisch neutral ist, sondern vielmehr implizit oder explizit eine neue Bewertung der Welt und des Lesers selbst induziert: So gesehen gehört die Erzählung bereits ins Feld der Ethik, und zwar aufgrund des untrennbar mit der Narration verbundenen Anspruchs auf ethische Richtigkeit.“

26 David Rasmussen (2002: 62) hebt hervor, dass Ricœur durch die Temporalisierung des Selbst dem reduktionistischen Anklang des Terminus „Selbigkeit“ entkommt und damit dem konzeptuellen Zwang, die unterschiedlichen Formierungen des Selbstseins im Laufe eines Lebens in eine Einheit integrieren zu müssen.

jekts zu sprechen, sondern auch, inwiefern die Konstitution von Identität scheitern kann. In diesem Zusammenhang ist vor allem Ricœurs Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit eines Verlusts von Identität erhellend: „Was aber bedeutet hier Identitätsverlust? Genauer: Um welche Modalität der Identität handelt es sich? Meine These besagt: Diese verwirrenden Fälle von Narrativität lassen sich – zurückversetzt in den Rahmen der Dialektik von *idem* und *ipse* – neu interpretieren als Entblößung der Selbstheit durch den Verlust der sie unterstützenden Selbigkeit.“ (SA: 184) Die *Unterstützung* der Selbstheit durch die Selbigkeit ist notwendig für die Formierung von Identität, da ohne jegliche Sedimentierung das Selbst nur aus diffusen, fließenden und nicht miteinander verbundenen Momenten bestehen würde und sich somit überhaupt keine Identität konstituieren könnte. Auch dieses Argument findet sich in der Dekonstruktion. Es hat sich ja bereits bei Foucault herausgestellt, dass die *Diffusion* von Kräfteverhältnissen immer auch auf Relationalität und Produktivität verweist (vgl. Kap. 6.2.2). Die Hermeneutik des Selbst legt diesen Gedanken wie folgt aus: Temporalität produziert materielle Effekte in der Wirklichkeit und die narrative Identität ist ein solcher Effekt. Die Fähigkeit eines Subjekts, sich durch die Erzählung seiner Gewordenheit zu identifizieren, ist ein irreduzibles Bezugsmoment von Subjektivität. Ein Subjekt ohne die Komponente der Selbigkeit erleidet nicht nur einen Identitätsverlust, sondern verliert auch seine Subjektivität: Es kann sich nicht mehr als ein Akteur interpretieren, der sich Vollzüge zuschreibt und damit auch nicht mehr als handlungsfähiges und Verantwortung übernehmendes Subjekt.²⁷

7.3.3 Die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit

Bisher habe ich zu veranschaulichen versucht, wie es Ricœur gelingt, Selbigkeit als Komponente von Subjektivität so zu denken, dass sie mit einem heteronomen Subjektverständnis vereinbar ist. Der nicht-essentialistische Gehalt der Selbigkeit ergibt sich aus ihrer Bindung an die Selbstheit. Der Vorrang der Selbstheit vor der Selbigkeit ist dann so zu verstehen, dass Selbigkeit nur in Bezug auf Selbstheit verhandelt werden kann, weil jene Zuschreibung eine ontische Sedimentierung der Selbstheit *ist*. An der Schnittstelle zwischen Selbigkeit und Selbstheit konstituiert sich die narrative Identität. Da die Erzählung des Subjekts immer auch eine ethische ist, bleibt Ricœur jedoch bei der Dialektik von Selbigkeit und Selbstheit nicht stehen, sondern legt in einem zweiten Schritt das *alteritäre* Moment der Selbstheit frei. Die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit verweist auf diejenige zwischen Selbstheit und Andersheit.

27 Es wird sich im nächsten Kapitel ergeben, dass Taylor ein ganz ähnliches Verständnis von Identitätsverlust besitzt (vgl. Kap. 8.2).

Ricœur entwickelt diese zweite Dialektik über eine Auseinandersetzung mit der Ethik Levinas'. Aus diesem Grund bietet es sich an, auf die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der beiden französischen Philosophen bezüglich deren jeweiligen Verständnisses von Alterität einzugehen. Im Gegensatz zu Levinas, für den der Andere das Ich von der Grenze der Welt aus berührt und anruft und es durch diese Berührung und Anrufung als Subjekt einsetzt, ist Andersheit für Ricœur eine *integrale* Komponente des Selbst. Der ethische Status des Anderen bei Levinas wird deshalb bei Ricœur zu einem ontologischen:

„Dass die Andersheit nicht von außen her zur Selbstheit hinzukommt, gleichsam um deren solipsistische Verirrung zu verhindern, sondern dass sie zum Sinngehalt und zur *ontologischen* Konstitution der Selbstheit gehört, dies ist ein Zug, der diese [...] Dialektik stark von derjenigen zwischen Selbstheit und Selbigkeit unterscheidet, deren disjunktiver Charakter vorherrschend blieb.“ (SA: 382; Hervorhebung von mir)

Der Vorgängigkeit eines mit sich selbst identischen Subjekts, das in seiner Geschlossenheit durch die Berührung des Anderen aufgebrochen wird, setzt Ricœur die sich schon immer ereignete Einschreibung des Anderen in das Selbst entgegen. Auf den ersten Blick scheint Ricœur mit einer solchen Interpretation der Beziehung zwischen dem Anderen und dem Selbst gegenüber Levinas im Vorteil zu sein: Der Radikalität einer Ethik, die den Anderen als Einbrecher in die Struktur des Subjekts begreift, wird eine Analyse entgegengehalten, welche Andersheit als Strukturmoment von Selbstheit begreift. Auch einem Problem der Daseinsanalyse Heideggers scheint Ricœur ausweichen zu können, weil das Selbst, in Opposition zum Dasein in *Sein und Zeit*, nicht die Einheit aller Strukturmomente ist. Ricœurs Argumentation ist differenzierter, sie vermag den Raum zwischen der Ontologie Heideggers und der Ethik Levinas' zu erkunden. Ist die Hermeneutik, indem sie die (ethische) Beziehung zwischen Subjekt und Anderem symmetrisch versteht, aber tatsächlich der auf einer Asymmetrie beharrenden Dekonstruktion überlegen? Kann sich Ricœur einen blinden Fleck in der Analyse Levinas' zu eigen machen? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Die Dialektik als Methode der Thematisierung von Selbstheit und Andersheit löst nach Ricœur das Problem einer, vermeintlich von Levinas verteidigten, ontologischen Trennung zwischen den beiden Begriffen. Andersheit soll dialektisch in die Bewegung des Selbst eingeholt werden, um so die Komplexität der Selbstheit zur Sprache zu bringen:

„In der Tat richtet sich dieses Werk [von Emmanuel Levinas], was seine kritische Tendenz anbelangt, gegen eine Konzeption der Identität des Selben, deren polaren Gegensatz die Andersheit des Anderen bildet. Aber sie tut dies auf einer Radikalitätsebene, auf der die von mir vorgeschlagene Unterscheidung zweier Arten der Identität, der des *ipse* und der des *idem*,

nicht in Betracht gezogen werden kann: zwar nicht aufgrund einer phänomenologischen oder hermeneutischen Nachlässigkeit, sondern weil bei E. Levinas die Identität des Selben im Bund mit jener Ontologie der Totalität steht, die meine eigene Untersuchung niemals in Anspruch genommen hat und der sie nicht einmal begegnet ist. Hieraus ergibt sich, dass das nicht vom Ich unterschiedene Selbst nicht in der Bedeutung der Selbstbezeichnung eines Subjektes der Rede, der Handlung, der Erzählung, des ethischen Engagements aufgefasst wird. Es ist von einem Anspruch besessen, der radikaler ist als der Anspruch, welcher Fichtes und dann Husserls Ehrgeiz einer universellen Konstitution und radikalen Selbstbegründung erfüllt; dieser Anspruch drückt einen Willen zur Abschließung, genauer einen Zustand der *Trennung* aus, der bewirkt, dass die Andersheit einer radikalen *Exteriorität* gleichkommen muss.“ (SA: 403).

Levinas antwortet in den Augen Ricœurs auf eine falsche Alternative: Er begreift das Subjekt als durch ein *radikales* Außen konstituiert, um der auf die Einheit fixierten Ontologie des Selbst zu entkommen. Dabei schöpft Levinas die philosophischen Möglichkeiten des Terminus „Selbst“ nicht hinreichend aus, da er eine Vermittlung des Selbst mit dem Anderen zugunsten einer radikalen Trennung ablehnt. An dieser Stelle möchte ich jedoch einwenden, dass Levinas wesentlich differenzierter vorgeht, als es Ricœur unterstellt. Ein grundsätzliches Missverständnis Ricœurs beruht in der Gleichsetzung der Begriffe „Trennung“ und „Exteriorität“. Es hat sich in meiner Auseinandersetzung mit Levinas ergeben, dass in *Jenseits des Seins* die Exteriorität des Anderen als *Entzugsmoment* von Subjektivität gedacht werden muss (vgl. Kap. 4.2.1 und 4.2.2). Eine radikale Trennung zwischen dem Anderen und dem Subjekt ist gar nicht möglich, weil der Andere das Subjekt andernfalls nicht berühren und anrufen und somit nicht als Subjekt einsetzen könnte. Der Andere befindet sich nicht jenseits der Welt, sondern bricht ihre ontologische Ordnung auf, indem er sie bis zur äußersten Grenze ihrer Innerlichkeit überschreitet. Das Außen, dessen Bewegung Levinas zur Sprache zu bringen versucht, lässt sich nicht mittels der Logik von Innerlichkeit und Äußerlichkeit deuten: Es ein *konstitutives* Außen und kein ontologisches – in den Worten Ricœurs: „radikales“ – Außen, welches Subjekt und Anderen in zwei getrennten Welten verortet. Auch Ricœurs Rede von einer „Abschließung“ ist in diesem Kontext verfehlt. Der Andere bei Levinas ist keine abgeschlossene Substanz, da er sonst ja keine das Subjekt berührende Spur ziehen könnte.²⁸ Nicht nur das Subjekt, sondern auch der es konstitu-

28 Hier zeigt sich, inwiefern aufgrund der Stellvertretung nicht mehr länger von einer „Trennung“ gesprochen werden kann. Wenn das Subjekt für den Anderen einsteht, verweist dieses Entstehen darauf, dass der Andere nicht ontologisch getrennt sein kann, sondern das Subjekt als Spur affiziert. Die doppelte Bewegung von „Selbstverleugnung“ und „Bezeugung“, von der bei Ricœur die Rede ist, ist bei Levinas das Subjekt. Es befindet sich in einer extremen Spannung, die Ricœur dialektisch abzuschwächen versucht.

ierende Andere sind immer schon auf ihre Rekonstitution hin geöffnet; beide sind von der Struktur der Temporalität durchzogen. Ricœur erkennt den paradoxen, abgründigen Charakter des Anderen und des Subjekts, wie er für Levinas' Verständnis heteronomer Subjektivität wesentlich ist.

Diese Verkenntung ist jedoch kein bloßes Versäumnis Ricœurs, sondern spiegelt die grundsätzliche Uneinigkeit der beiden Philosophen bezüglich Alterität wider.²⁹ Die Hermeneutik Ricœurs wählt einen anderen, stärker auf Vermittlung abzielenden Weg, bei dem stets die Erörterung des Selbstverständnisses von Subjekten im Mittelpunkt steht. Aufgrund dieser Ausrichtung kommt Andersheit eine andere Rolle als in Levinas' Dekonstruktion zu. Es gilt somit zu untersuchen, wo genau die Hermeneutik anders verfährt als die Dekonstruktion. Das folgende Zitat bringt einen – bei allen seitens Ricœur diagnostizierten Gemeinsamkeiten mit Levinas – grundlegenden Dissens zum Ausdruck:

„Im Wesentlichen möchte ich zeigen, dass es unmöglich ist, diese Dialektik einseitig zu konstruieren, sei es, dass man mit Husserl versucht, das *alter ego* aus dem *ego* abzuleiten, sei es, dass man mit Emmanuel Levinas dem Anderen die ausschließliche Initiative in der Zuweisung der Verantwortung an das Selbst vorbehält. Hier gilt es, eine überkreuzte Auffassung der Andersheit zu denken, die wechselseitig dem Primat der Selbstschätzung und dem des vom Anderen ausgehenden Aufrufs zur Gerechtigkeit gerecht wird. Der springende Punkt ist, wie wir sehen werden, in einer Formulierung der Andersheit zu suchen, die mit der Grundunterscheidung der beiden Ideen des Selben – als *idem* und als *ipse* – homogen ist, einer Unterscheidung, auf die unsere gesamte Philosophie der Selbstheit sich gründet.“ (SA: 398)

Gleich zu Beginn des Zitats offenbart sich der *grundsätzliche* Unterschied zwischen Levinas und Ricœur: Während gemäß Ersterem die Beziehung zwischen Selbst und Anderem asymmetrisch ist, weil das Subjekt dem Anderen seine Subjektivität schuldet, schreibt Ricœur die Beziehung in eine symmetrische Bewegung ein. Hier stehen sich zwei unterschiedliche philosophische Ansprüche gegenüber: Während Ricœur die ontologischen Analysen Heideggers in eine dialektische Bewegung überführt, um so die Komplexität von Selbstheit – im Sinne einer Vermittlung mit

29 Interessant ist, dass es Ricœur in dem 21 Jahre vor *Das Selbst als ein Anderer* erschienenen Buch *Die Interpretation* gelingt, den paradoxen Begriff des Anderen als „Absolut-Anderen“ so zu denken, wie er Levinas vorschwebt: „Natürlich spreche ich vom Absolut-Anderen nur, insofern es sich an mich richtet; und das Kerygma, die frohe Botschaft besteht gerade darin, dass sie sich an mich wendet und aufhört, das Absolut-Andere zu sein. Von einem Absolut-Anderen könnte ich nichts wissen. Aber gerade durch die Art, wie es sich nähert, kündigt es sich als das Absolut-Andere, als die Arché und das Telos an, die ich reflexiv zu begreifen vermag. Es kündigt sich an als das Absolut-Andere, indem es seine radikale Andersheit zunichte macht.“ (I: 536f.)

der Welt – ans Licht zu bringen, geht es Levinas *ausschließlich* um die Freilegung der Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber dem Anderen im Zuge einer ethisch-dekonstruktiven Wendung der heideggerschen Subjektkritik. Da es sich bei Levinas' Philosophie nicht um eine Dialektik, sondern um eine Überschreitung des dialektischen Denkens handelt, kann auch nicht von einer „einseitigen“ Dialektik die Rede sein. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität, wie ihn Levinas versteht, ist jedoch sehr wohl einseitig: Subjekt und Anderer begegnen sich nicht auf der gleichen Ebene, weil die Subjektivität konstituierende Spur vom Anderen herkommt. Die Frage nach der *konkreten* Beziehung, d.h. der dialogischen Interaktion zwischen zwei konkreten Subjekten stellt sich erst, *nachdem* sich Subjekte konstituiert haben.

Ricœur überspringt hingegen in seiner Analyse den asymmetrischen Konstitutionsakt von Subjektivität und thematisiert zu früh, wie Verantwortung gegenüber dem Anderen mit dem „Primat der Selbstschätzung“ in Einklang gebracht werden kann. Er vermag zwar das Selbstverständnis von Subjekten, die sich mit einer solchen Verantwortung konfrontiert sehen, zur Sprache zu bringen und zugleich die Frage einzuholen, wie Subjekte an der Übernahme von Verantwortung nicht zerbrechen; problematisch ist jedoch, dass nicht mehr analysiert werden kann, wie Subjekte überhaupt in den Zustand versetzt werden, sich selbst als handelnde, gegenüber Anderen verantwortliche und sich selbst interpretierende Subjekte zu achten. Mit dem „Primat der Selbstschätzung“ kann die *Möglichkeit* dieser Selbstbezüge nicht mehr hinreichend beschrieben werden – sie bleibt die *Voraussetzung*, unter der die Frage nach der Verantwortung gegenüber dem Anderen erst beantwortet werden kann.³⁰

30 In seinem späten Text *Anders* (A) aus dem Jahr 1997 legt Ricœur eine Lektüre von *Jenseits des Seins* vor, die der Argumentation seines Landsmannes mehr gerecht wird als die Lektüre in *Das Selbst als ein Anderer* und sich insbesondere mit der Differenz zwischen Sagen und Gesagtem sowie der Bedeutung der Gerechtigkeit beschäftigt. Liebsch versucht im Ausgang dieses Textes die Plausibilität von Ricœurs Subjektverständnis zu erhärten, indem er dieses näher an Levinas' Interpretation asymmetrischer Subjektwerdung rückt: „Ricœur will keineswegs in Abrede stellen, dass es eine radikale, unüberwindliche *Asymmetrie* im Verhältnis zum Anderen geben kann: dann nämlich, wenn wir mit jeglicher Antwort zu spät kommen, die wir ihm geben. Aber wenn die *Asymmetrie*, die von der radikalen, irrelativen Anderheit des Anderen herrührt, durch nichts ‚kompensiert‘ wird, so sein Argument, lässt sich letztlich überhaupt kein ‚Verhältnis‘ zu ihr mehr denken.“ (Liebsch 2015: 90) Liebsch erkennt jedoch, dass Levinas die Notwendigkeit einer „Kompensation“ der Asymmetrie durch die Bildung partieller Beziehungen gar nicht leugnet. Die Asymmetrie, das heißt die Ungleichheit in der Beziehung zwischen Subjekt und Anderem, die Nicht-Beziehung, ist vielmehr eine Bedingung für die Erreichbarkeit des Anderen: Ohne jene kann das Subjekt vom Anderen nicht affiziert werden. Der An-

7.3.4 Die Hermeneutik des Selbst zwischen Ontologie und Ethik

Auch wenn die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit auf eine Voraussetzung verweist, die sie nicht mehr einholt, wäre es voreilig und falsch, Ricœur die Setzung eines autonomen Selbst zu unterstellen. Die Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit ist feiner eingestellt, weil der temporale Charakter der Selbstheit eine solche Setzung verhindert. Es lässt sich jedoch ein Changieren der Hermeneutik des Selbst zwischen den Positionen von Heidegger und Levinas konstatieren. Mit den aus *Sein und Zeit* entlehnten Begriffen der „Eigentlichkeit“ und des „Gewissens“ umkreist Ricœur die reflexive Komponente des Selbst, um der Kompromisslosigkeit der levinasschen Ethik eine ontologische Pointe entgegenzuhalten:

„Als Bezeugung-Aufforderung bedeutet das Gewissen, dass die ‚eigentlichsten Möglichkeiten‘ des *Daseins* ursprünglich vom Optativ des ‚Gut-lebens‘ strukturiert sind, der sekundär auch den Imperativ der Achtung beherrscht und mit der Überzeugung des moralischen Situationsurteils zusammentrifft. Verhält es sich so, so besteht die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, in der das ethische Subjekt sich einer Stimme *gegenübergestellt* findet, die in der zweiten Person an es gerichtet ist.“ (SA: 422 f.; zweite Hervorhebung von mir).

Der Unterschied zwischen Heidegger und Ricœur liegt zunächst in der Tatsache, dass Ricœur den ontologischen Gewissensbegriff in einen ethischen überführt.³¹ Diese Ethik ist – und hier liegt nun die entscheidende Übereinstimmung mit Levinas – eine Ethik des Anderen, weil die Aufforderung, auf die das Gewissen reagiert, diejenige der „zweiten Person“ ist.³² Eine solche Form der Aufforderung gibt es bei Heidegger nicht, da innerhalb der Daseinsanalyse der Ruf des Gewissens dem Dasein selbst und nicht dem Anderen entstammt. Ricœurs Schritt von Heidegger zu Levinas besteht also in der Anerkennung des ethischen Charakters des Gewissens und der primären Aufforderung durch den Anderen.

dere begrenzt sich im Zuge der Berührung und Ansprache allerdings stets schon selbst, weil er sich in diesem Akt ja auf das Subjekt *bezieht*. Es muss daher gar keine Kompensation von außen an die Asymmetrie herangetragen werden.

31 Greisch (2009: 139f.) hebt diese Transformation hervor, indem er argumentiert, dass Ricœur die durch das Gewissen angezeigte „*Aufforderung*“ an eine „*Bezeugung*“ kettet.

32 Kemp sieht in der Rolle des Anderen bei Ricœur die entscheidende Distanzierung gegenüber Heidegger: „All of Ricœur's reservations about Heidegger can be summarized as a criticism of his analytic of the human world, for giving no room for *the other* at the border of or inside a world which is mine.“ (Kemp 1996: 49)

Problematisch wird es jedoch, wenn Ricœur in obigem Zitat von einer „Gegenüberstellung“ spricht: Das Subjekt ist hier bereits als ethisches Subjekt konstituiert, *bevor* es die Stimme des Anderen empfängt. Es verfügt über einen Selbstbezug, welcher der Affizierung durch den Anderen vorausgeht. Hier liegt letztlich der bedeutende Unterschied zwischen Ricœur und Levinas. Während nach Levinas der Andere das Subjekt erst durch die Berührung und Anrufung als ethisches Subjekt einsetzt, geht Ricœur von einer ursprünglichen Empfänglichkeit des Selbst aus, die Teil seiner Reflexivität und damit seiner Struktur ist:

„Nun erreicht aber das Thema der Exteriorität das Ziel seines Weges, das heißt das Hervorrufen einer verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen, nur dann, wenn es eine *Fähigkeit* der Empfänglichkeit, der Unterscheidung und der Anerkennung *voraussetzt*, die meines Erachtens einer anderen Philosophie des Selben angehört als derjenigen, der die Philosophie des Anderen widerspricht. [...] Man wird wohl dem Selbst eine Empfänglichkeit zuerkennen müssen, die sich aus einer reflexiven Struktur ergibt, welche man besser durch seine Fähigkeit der Wiederaufnahme gegenüber vorgängigen Objektivationen als durch eine anfängliche Trennung definiert.“ (SA: 407; Hervorhebungen von mir)

Wie bereits in Ricœurs frühen Schriften, in denen die Frage der Reflexivität mit der Neubestimmung des Cogito verknüpft wird, stößt man an dieser Stelle von *Das Selbst als ein Anderer* auf das Problem der Voraussetzung. Auch wenn in Ricœurs Spätwerk die Analyse verfeinert wird, blockiert die Voraussetzung einer ursprünglichen Fähigkeit an dieser Stelle den Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis. Empfänglichkeit ist für Ricœur eine Komponente der Reflexivität des Subjekts, sie geht der Willensbildung damit nicht voraus. Das autonome Subjekt bleibt zwar abgesetzt, es wird jedoch noch nicht vollständig zum ausgesetzten Subjekt transformiert: Ricœur führt, wie Jens Greisch (2009: 130) betont, „ein zusätzliches Moment der *Passivität* in das Autonomieprinzip ein, und zwar so, dass Selbstsetzung und Selbstaffektion eine unzertrennliche Einheit bilden“. Empfänglichkeit wird als Vermögen und nicht als jeder Erfahrung vorausgehende Öffnung des Subjekts interpretiert und somit als ursprüngliches Strukturmoment, das dem heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität *nicht* unterliegt. Trotz der Erweiterung der heideggerischen Denkfiguren um die ethische Komponente der Andersheit bleibt Ricœur im Dunstkreis der ontologischen Analyse:³³ Gegen Subjektphilosophie und Dekonstruktion wird ein Selbst verteidigt, das Passivität und Reflexivität in eine Einheit integriert.

33 Diese Lesart unterstützt Cohen: „Ricœur, while standing within Heideggerian ontology, supplements and corrects it with morality, while Levinas, standing in an ethics outside Heideggerian ontology, uses morality to overthrow it.“ (Cohen 2002: 136)

Ricœurs Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit resultiert in der Einnahme einer (vermeintlichen) Zwischenposition³⁴, die sich sowohl der ontologischen Symmetrie und Einheitlichkeit Heideggers, wie auch der ethischen Asymmetrie und Heterogenität Levinas' zu entziehen versucht:

„Der für M. Heideggers Philosophie charakteristischen Reduktion des Schuldigseins auf die mit der Faktizität des In-der-Welt-Seins verbundene Unheimlichkeit stellt E. Levinas eine symmetrische Reduktion der Andersheit des Gewissens auf die Exteriorität des Anderen, wie sie sich in seinem Angesicht manifestiert, gegenüber. In diesem Sinne gibt es bei E. Levinas keine andere Modalität der Andersheit als *diese* Exteriorität. Das Modell für jede Andersheit ist der Andere [autrui]. Der Alternative zwischen der Unheimlichkeit nach Heidegger und der Exteriorität nach E. Levinas werde ich hartnäckig den originalen und ursprünglichen Charakter dessen entgegenstellen, was mir die dritte Modalität der Andersheit zu bilden scheint: das *Aufgefordertsein als Struktur der Selbstheit*.“ (SA: 425).

Verteidigt wird von Ricœur letztlich ein Subjekt, das sich als durch die Aufforderung des Anderen durchzogen versteht. Ich möchte diesem Vorschlag mit Levinas entgegenhalten, dass eine solche Durchzogenheit nur möglich ist, weil das Selbst von einem Anderen berührt ist, der sich ihm unendlich entzieht. Das Selbst als Anderen gibt es nur, weil sich der Andere im Vollzug der Aufforderung bereits in das Subjekt eingenistet hat. Das levinassche Subjekt ist ein stets schon aufgefordertes Subjekt. Die Aufforderung ist ein konstitutives Element seines Selbstseins und bedingt erst, dass sich das Subjekt dem Anderen zuwenden *oder* abwenden kann. Das Spektrum möglicher Reaktionen ist daher philosophisch nicht auf derselben Ebene wie die Aufforderung zu verorten. Jenes lässt sich nicht in eine symmetrische Relation mit der Affizierung des Anderen überführen; die Berührung widersteht vielmehr einer dialektischen Integration.³⁵ Die Interpretation der Beziehung zwischen

34 Ricœur fasst seine Position selbst wie folgt zusammenfassen: „Gegen M. Heidegger habe ich eingewandt, dass die Bezeugung ursprünglich eine Aufforderung ist; andernfalls verlore sie jede ethische und moralische Bedeutung. Gegen E. Levinas möchte ich einwenden, dass die Aufforderung ursprünglich eine Bezeugung ist; andernfalls würde die Aufforderung nicht entgegengenommen und das Selbst würde nicht im Modus des Aufgefordertseins berührt.“ (SA: 425f.)

35 Die Aporie, die Ricœurs Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit an dieser Stelle überfällt, bringt letztlich Mattern, der sich eigentlich an einer Verteidigung Ricœurs versucht, unfreiwillig auf den Punkt: „Allein ein Denken der Ipseität, das die Identität nicht mehr wie Levinas im Sinne des ‚idem‘ konzipiert, sondern als Aktivität und Passivität vermittelndes Selbst im Sinne des ‚ipse‘, lässt dessen Fähigkeit verständlich machen, sich in der ethischen Dimension anrufen zu lassen.“ (Mattern 1996: 209) Mattern stellt das grundsätzliche Problem der Hermeneutik Ricœurs heraus, wenn er auf die „Fähigkeit“

Subjekt und Anderem bei Levinas als (Nicht-)Verhältnis entkommt sowohl der Gefahr einer ontologischen Trennung als auch einer dialektischen Symmetrisierung, weil sie als *entziehende Beziehung* gedacht wird.³⁶ Die Spur des Anderen entzieht sich im Moment der Berührung einer *vollständigen* Sedimentierung und legt das Subjekt aus diesem Grund nicht auf eine letztgültige Identität fest. Gerade weil die Affizierung des Anderen darin scheitert, sich vollständig im Subjekt abzulagern, kann sich eine Identität ausbilden, welche das Selbstverständnis des Subjekts rahmt und stets in einen Transformationsprozess eingebunden ist. Was Ricœur entgeht, ist die setzende, positive Implikation der Aufforderung bei Levinas. Die These von der Untrennbarkeit zwischen Selbstheit und Andersheit reicht nicht weit genug, weil sie verkennet, dass die Beziehung zwischen Subjekt und Anderem nicht eine der Interdependenz, sondern eine der Nicht-Beziehung – oder in den Worten Levinas': Eine Beziehung ohne Beziehung – ist.

Der entscheidende Unterschied zwischen Dekonstruktion und Dialektik, der innerhalb einer Analyse der Beziehung zwischen Selbst und Anderem sichtbar wurde, lässt sich auch an folgendem Zitat Žižeks illustrieren: „Es ist also nicht nur so, dass jede Identität immer durchkreuzt, zerbrechlich, fiktiv ist (wie das postmoderne Mantra des ‚Dekonstruktivismus‘ lautet), die *Identität selbst* ist streng genommen das Zeichen ihres Gegenteils, ihres eigenen Mangels, der Tatsache, dass der als mit sich identisch behaupteten Entität die vollständige Identität *fehlt*.“ (Žižek 2014: 531; Anm. 30) Žižek verkennet in diesen Zeilen, dass gemäß der Dekonstruktion die Identität gerade deshalb von einem Mangel beherrscht ist, *weil* sie von dem Heteronomen durchdrungen wird. Die „Binnendifferenzierung“ des Subjekts, um auf eine Formulierung Butlers zurückzugreifen, ist ein Resultat der „Außendifferenzierung“ (Butler 2010: 133). Die Dialektik verlegt den Schauplatz der Spaltung des Subjekts in sein Inneres, während für die Dekonstruktion die Spaltung das *Produkt* eines solchen – ebenso gespaltenen – Entzugsmoments ist, welches dem vor der Spaltung noch gar nicht existierenden Subjekt konstitutiv äußerlich ist. Es gibt aus diesem Grund keine gegebene Identität, die dann vom Heteronomen aufgespalten wird, was Žižek der Dekonstruktion unterstellt; die Spaltung selbst ist vielmehr für das Phänomen *konstitutiv*. Dekonstruktion und Dialektik gelingt es zwar gleichermaßen, die Nicht-Identität des Subjekts zu denken und diese in einen temporalen Konstitu-

des Subjekts zu sprechen kommt: Vorausgesetzt wird nämlich ein Subjekt, das über die Befähigung verfügt, den Ruf des Anderen zu vernehmen, *bevor* es vom Anderen angerufen wird.

- 36 Diese grundsätzliche Verknüpfung von Dialektik und Integration, die auch als Relationierung gefasst werden kann, sowie die hieraus folgende notwendige Begrenzung werden von Cohen unterstrichen: „For Ricœur, as for Hegel, genuine philosophy must be limited to ‚internal‘ or ‚dialectical‘ relations, that is to say, relations whose terms do not in any irreducible sense exceed their relationality.“ (Cohen 2002: 130)

tionsprozess einzuschreiben. Im Gegensatz zu einem dialektischen Verfahren insistiert die Dekonstruktion jedoch darauf, dass Nicht-Identität *kein ursprüngliches* Element des Subjekts ist: Nicht-Identität ist nur deshalb ein Moment von Subjektivität, weil sie das Subjekt von außen überfällt. Der „*Primat* der inneren Spaltung“ (Žižek 2014: 531; Hervorhebung von mir), der für Žižeks Subjektverständnis genauso zentral ist wie für dasjenige Ricœurs, ist selbst dort noch gegeben, wo die Totalität der dialektischen Bewegung durch ein konkurrierendes philosophisches Denken – bei Žižek der Psychoanalyse Lacans und bei Ricœur der Ontologie Heideggers – geöffnet wird. Die Dialektik kommt aus diesem Grund nicht umhin, an *einer* Stelle auf die Figur des Ursprungs im Sinne einer ursprünglichen Voraussetzung zurückzugreifen, durch die ihre Bewegung erst in Gang gesetzt wird. Darin liegen die Grenzen der Dialektik in Bezug auf ein heteronomes Verständnis von Subjektivität.

7.4 RESÜMEE

Auch wenn der letzte Abschnitt die dialektische Hermeneutik des Selbst in eine Aporie getrieben hat, liegt die Gemeinsamkeit zwischen Ricœur und Levinas – die zugleich ihre Differenz gegenüber Derrida und Foucault umfasst – in der besonderen Berücksichtigung des Anderen und damit in dem wesentlich *ethischen* Charakter eines heteronomen Subjektverständnisses.³⁷ Dabei ist es Ricœurs Verdienst herausgearbeitet zu haben, wie eine hermeneutische Wendung der heideggerschen Subjektkritik die ontologischen Einsichten der Daseinsanalyse mit der Ethik des Anderen bei Levinas zusammenführen kann. Der Ertrag beruht in der Erschließung des Anderen für eine Thematisierung des Selbstverständnisses von Subjekten.

Insgesamt ist die Stellung der Hermeneutik Ricœurs zur Dekonstruktion ambivalent; ein hermeneutischer Anschluss an Heideggers Subjektkritik verfügt sowohl über Vorzüge als auch über Schwierigkeiten. Hervorzuheben ist insbesondere, dass Ricœur mit der Innenperspektive des Subjekts, der Reflexivität und der Kontinuität von Identität Komponenten von Subjektivität diskutiert, denen die Dekonstruktion wenig bis keine Zuwendung schenkt. Die Hermeneutik Ricœurs legt mehr Gewicht auf eine Erörterung der Bezugsmomente von Subjektivität. Sie berücksichtigt stärker als es die Dekonstruktion tut, dass Subjekte Selbstbezüge affirmieren müssen. Das hat sich vor allem an zwei Stellen gezeigt. Zum einen hat sich ergeben, dass das negative, relationale und entziehende Feld der Sprache immer auf die Realisie-

37 So schreibt Patrick L. Bourgeois: „Ricœur and Levinas, against the so-called deconstructive ethics that deconstructs the ethical relation, both invoke the face to face of the personal other at the heart of ethical response.“ (Bourgeois 2002: 123)

rungen des über sich reflektierenden Sprechers verweist. Zum anderen wurde durch die Explikation der Komponente der Selbigkeit offengelegt, wie es möglich ist, dass Subjekte sich als dieselben identifizieren können, ohne dass diese Identifizierung auf eine zugrunde liegende Substanz verweist. Kontinuität konnte somit als Teil der Selbsterfahrung von Subjekten zur Sprache gebracht werden. Zusammengehalten wird die Hermeneutik des Selbst durch das Phänomen der narrativen Identität, mittels derer nicht nur die Temporalität, sondern auch die Ethik in die Hermeneutik eingebunden wird.

Die Schwierigkeiten eines hermeneutischen Zugriffs auf das Subjekt liegen jedoch in der Setzung von Strukturmomenten, die nicht als Effekt von Entzugsmomenten interpretiert und damit nicht innerhalb der Bewegung von Subjektwerdung verhandelt werden. Beim frühen Ricœur wird die Reflexion als wesentliche Befähigung des Subjekts vorausgesetzt. In Ricœurs Spätphilosophie versperrt die symmetrische Bewegung der Dialektik die Anerkennung der asymmetrischen Beziehung zwischen Selbst und Anderem. Auch wenn es sich bei der Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit nicht um eine Reduktion des Anderen auf den Selben handelt, verkennt Ricœur die (Nicht-)Beziehung zwischen Subjekt und Anderem im Sinne der im selben Moment ablaufenden Berührung und des Entzugs. So habe ich zwar zu veranschaulichen versucht, dass in der Hermeneutik des Selbst die einheitliche Struktur des Daseins, wie sie Heidegger vertritt, durch einen Verweis auf den ethischen Charakter des Selbst erweitert wird. Die Ausgesetztheit des Subjekts wird aber nicht in aller Konsequenz gedacht, weil eine nicht vom Anderen initiierte Empfänglichkeit des Selbst im Sinne einer ursprünglichen Befähigung vorausgesetzt wird. Vor diesem Hintergrund bleibt zu bedenken, ob ein hermeneutischer Anschluss an die Subjektkritik Heideggers nicht stärker die asymmetrische Beziehung zwischen Subjekt und Anderem und somit die alteritäre Pointe der Dekonstruktion in ihre „konstruktiven“ Analysen einbeziehen kann.

Im anschließenden Kapitel möchte ich anhand der Schriften Taylors zeigen, wie eine affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik aus hermeneutischer Perspektive weitergeführt werden kann, indem die Suche nach den konstitutiven Elementen des Selbstverständnisses von Subjekten inhaltlich konkretisiert wird. Ricœurs wesentliche Leistung ist es, den Raum ausgelotet zu haben, in dem die Hermeneutik über die Einsichten der Dekonstruktion hinausgehen kann. Dabei gilt es nun zu untersuchen, wie genau sich das Selbstverständnis von Subjekten in seinen unterschiedlichen Dimensionen auslegen lässt. Hier stellt sich dann auch die Frage nach den zu bejahenden Selbstverständnissen spezifisch *neuzeitlicher* Subjekte.

8. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik bei Charles Taylor

Während Ricœur noch um eine Verständigung mit der Dekonstruktion bemüht ist, versucht sich Charles Taylors hermeneutische Erschließung des Subjekts stärker an einer Abgrenzung gegenüber den philosophischen Positionen Levinas', Derridas und Foucaults.¹ Das Problem der Dekonstruktion liegt nach Taylor in dem Versäumnis einer konstruktiven Antwort auf die Fragen nach dem Selbstverständnis von Subjekten und nach der Herkunft der neuzeitlichen Subjektivität. Die Dekonstruktion verfährt einseitig, da sie sich mit einer Problematisierung des metaphysischen Grundlegungsdiskurses von Subjektivität begnügt. Nach Taylor müssen jedoch, neben dem notwendigen Unternehmen einer Kritik, immer auch die konstitutiven Quellen und somit affirmativen Momente unserer Subjektivität thematisiert werden. Ohne eine solche Bejahung ist es nicht möglich, dass sich Subjekte als interpretierende, wertende, handelnde und sprechende Wesen begreifen können. Taylors Hermeneutik des Subjekts folgt daher in ihrer argumentativen Stoßrichtung der Philosophie Ricœurs: Sie erweitert die heideggersche Subjektkritik um eine hermeneutische Komponente, indem sie sich den Selbstbezügen von Subjekten zuwendet.

Die Diskrepanz dieses Verfahrens zur Arbeit der Dekonstruktion erscheint auf den ersten Blick relativ groß. In diesem Kapitel versuche ich jedoch zu plausibilisieren, dass Taylor auf eine sehr ähnliche Weise an die Subjektkritik Heideggers anschließt, wie es seine (vermeintlichen) Gegner tun. Die Temporalisierung und Dezentrierung des Subjekts, die sowohl die Dekonstruktion als auch Ricœur miteinander verbinden, lässt sich auch bei dem kanadischen Philosophen verfolgen. Im Mittelpunkt stehen jedoch vorrangig die Bezugsmomente von Subjektivität. Taylor

1 Taylor hat sich mit dem Werk Foucaults ausführlich auseinandergesetzt und es in verschiedenen Beiträgen einer, meist unberechtigten, Kritik unterzogen (1984; 1985b; 1989b; 2002). Vgl. zur Kontroverse zwischen Foucault und Taylor, die aufgrund Foucaults frühem Tod einseitig geblieben ist, Connolly (1985) und Patton (1989).

bemüht sich verständlich zu machen, dass im Anschluss an die Kritik des selbst-identischen Subjekts vielfältige hermeneutische Analysen durchgeführt werden können, die Handlungsfähigkeit und Selbstverständnis als positive Dimensionen von Subjektivität neu bestimmen. Es ist in diesem Zusammenhang vor allem das zur „moralischen Ontologie“ gewendete In-der-Welt-sein Heideggers, vor dessen Hintergrund sich eine hermeneutische Neuauslegung der Bezugsmomente von Subjektivität ausrichtet. Über Heidegger und die Dekonstruktion hinausgehend kann mit Taylor demonstriert werden, wie ein heteronomes Subjektverständnis die Innenperspektive des Subjekts mit einer historischen Ontologie, die sich der Sedimentierung von Selbstverständnissen widmet, zusammenführt.

Taylors philosophisches Projekt lässt sich auf zwei Ebenen verorten: Auf einer *ersten* Ebene wird eine philosophische Anthropologie entworfen, die sich der Seinsweise des Menschen widmet. Anhand der drei Komponenten der Selbstinterpretation, der starken Wertungen und des expressivistischen Verständnisses von Sprache verteidigt Taylor die Anthropologie als eine philosophische Disziplin, der es nicht um die Fundierung der Wesensmerkmale des Menschen geht, sondern um eine Erschließung derjenigen Selbstbezüge, ohne die sich Subjekte nicht *als Subjekte* begreifen können. Selbstinterpretation, starke Wertungen und Sprache sind die wesentlichen Bezugsmomente von Subjektivität. Die Anthropologie wird durch ihre Aufgabe, die Seinsweise des Menschen zu explizieren, zu einer Anthropologie des Menschseins – sie bindet die Bezugsmomente von Subjektivität an eine Ontologie, in deren Horizont einem Subjekt erst bestimmte Befähigungen offenstehen.

Der hermeneutische Impuls von Taylors Philosophie schließt die Ontologie mit der Ebene der Praxis kurz. Im Gegensatz zum späten Heidegger wird die historische Konfiguration der Ontologie nicht mehr als Seinsgeschichte behandelt, sondern als Gewordenheit einer konkreten historischen und sozialen Praxis. Die mit dieser Geste entworfene Ontologie des Subjekts ist erstens eine *moralische* Ontologie, weil sie die Frage der Subjektwerdung an eine Affirmation von Gütern und Narrativen bindet. Und sie ist zweitens eine moralische *Ontologie*, da sie die zu bejahenden Güter und Selbstverständnisse als der Verfügungsgewalt von Subjekten stets schon entzogen betrachtet. Der Status der moralischen Ontologie im Werk Taylors ist somit von elementarer Wichtigkeit: Die moralische Ontologie hält die Hermeneutik des Subjekts zusammen, indem sie den Horizont zeichnet, innerhalb dessen Subjekte bestimmte Selbstverständnisse zu bejahen und zu negieren vermögen.

Aufgrund der ontologischen Anbindung der Anthropologie bleibt die Thematisierung des Subjekts bei Taylor auf einer *zweiten* Ebene an eine historische Perspektive gekoppelt. Wie sich Subjekte genau interpretieren und wie der Gehalt der starken Wertungen und die Identität von Subjekten inhaltlich ausgestaltet sind, ist nur im Ausgang von konkreten, geschichtlich gewordenen Praktiken zu bestimmen: Die Erkundung der historischen Gewordenheit von Subjekten vollzieht sich auch bei Taylor im Modus der Genealogie. Begreift man die kritische Genealogie

Foucaults als die Vorderseite einer Medaille, so stellt Taylors affirmative Genealogie deren Rückseite dar. Wo es Foucault um die Aufdeckung von Machtverhältnissen geht, die Subjekte unterwerfen und damit produzieren, ist Taylor vor allem an der Freilegung derjenigen *konstitutiven* Quellen interessiert, ohne die sich Subjekte nicht als kulturell und historisch *situierte* Subjekte verstehen können. Aus diesem Grund lässt sich die Suche nach den zu bejahenden Selbstverständnissen spezifisch neuzeitlicher Subjekte als „affirmative Genealogie“ bezeichnen. Während Foucault den kritischen, abbauenden Gestus der heideggerschen Destruktion betont, nimmt Taylor den affirmativen, konstruktiven und also aufbauenden Aspekt in den Blick. Dabei ist es wichtig, die hermeneutische Vorgehensweise Taylors stets aus einem dekonstruktiven Blickwinkel kritisch zu hinterfragen, indem die Ausweisung von vermeintlich „unhintergehbaren“ Selbstverständnissen problematisiert wird. Konkret möchte ich das an den Narrativen der Innerlichkeit und an der Natur als Quelle der Moral sowie an Taylors Affirmation des Expressivismus vorführen. Es gilt immer wieder darauf hinzuweisen, dass eine hermeneutische Explikation heteronomer Subjektivität die *Vorläufigkeit* eines jeden Subjektverständnisses zu bedenken hat.

8.1 DIE ANTHROPOLOGIE DES MENSCHSEINS

Im Gegensatz zu Heidegger und der Dekonstruktion nehmen die (positive) Behandlung des Menschen und besonders die Rehabilitation der Anthropologie als unverzichtbarer philosophischer Disziplin bei Taylor einen wichtigen Platz ein.² Der Anspruch der Anthropologie darf allerdings nicht mehr in der Suche nach der Essenz des Menschen liegen; vielmehr soll jene den Rahmen *beschreiben*, der unsere Menschlichkeit durchzieht.³ Es sind nicht mehr die Attribute, die den Wesenskern des Menschen ausmachen, sondern seine Existenzweise, sein *Menschsein*. Ich möchte die These vertreten, dass Taylor den von Heidegger durch die Kritik am traditionellen Humanismus neu ausgeloteten Raum bezüglich eines Anthropologieverständnisses ausfüllt. Unter Rückgriff auf die Einsichten Heideggers lässt sich il-

2 „If one had to find a name for where this agenda falls in the geography of philosophical domains, the term philosophical anthropology would perhaps be best, although this term seems to make English-speaking philosophers uneasy.“ (PP1: 1) Das Zitat verdeutlicht auch, dass sich Taylor der Problematik des Begriffs „Anthropologie“ in der zeitgenössischen angelsächsischen Philosophie – und natürlich nicht nur dort – bewusst ist.

3 Hartmut Rosa (1998: 298, 299) spricht in diesem Zusammenhang von einer „deskriptiven Anthropologie“, Kreuzer (1999: 72f.) von „praktischer Anthropologie“, Honneth (1994: 60) und Jörke (2005: 114) jeweils von „formaler Anthropologie“.

lustrieren, wie eine Anthropologie all diejenigen Komponenten des Menschseins artikulieren kann, die zum konstitutiven Selbstverständnis von Subjekten zählen.

Zu den drei Komponenten einer Anthropologie des Menschseins, denen ich mich in diesem Unterkapitel zuwenden werde, gehören die Fähigkeiten der Selbstinterpretation, der starken Wertungen und die Konzeption eines expressivistischen Sprachverständnisses.⁴ Ich möchte argumentieren, dass alle drei Komponenten der heideggerischen Humanismuskritik standhalten, weil die Anthropologie stets an eine Ontologie gebunden bleibt. Der Mensch zeichnet sich im Gegensatz zum Tier nicht dadurch aus, dass zu seiner Animalität noch weitere Eigenschaften und Fähigkeiten hinzukommen, die seine Substanz ausmachen. Die Komponenten der Anthropologie beziehen sich vielmehr auf eine „moralische Ontologie“, das heißt auf einen Möglichkeitsraum, innerhalb dessen Subjekte bestimmte Fähigkeiten und Selbstverständnisse ausbilden können. Das bedeutet zugleich, dass der inhaltliche Gehalt der drei anthropologischen Komponenten nur im Rahmen konkreter geschichtlicher Praktiken zu ermitteln und die Genese von Subjektivität in einer historischen Perspektive zu verfolgen ist. Diese Arbeit leistet Taylors affirmative Genealogie, die Gegenstand von Unterkapitel 8.3 sein wird. Eine klare Trennung⁵ zwischen anthropologischer und historisch-praktischer Analyse ist daher nicht möglich.⁶

8.1.1 Der Mensch als Self-Interpreting Animal

Ich möchte meine Erörterung von Taylors philosophischer Anthropologie mit dem Konzept der Interpretation und Selbstinterpretation beginnen. Diese Idee entwickelt Taylor explizit im Anschluss an Heidegger.⁷ Es soll sich bereits in diesem Abschnitt herauskristallisieren, inwiefern die Anthropologie des Menschseins mit einer Ontologie verflochten ist. Taylors grundlegende hermeneutische Prämisse – und somit

-
- 4 Zu einer solchen Anthropologie kann darüber hinaus die Komponente der Verkörperung menschlichen Handelns gezählt werden. Eine solche Konzeption entwickelt Taylor im Anschluss an Merleau-Ponty in den beiden Aufsätzen *The Validity of Transcendental Arguments* (1978) und *Leibliches Handeln* (1986a).
 - 5 Jörke (2005: 117), Steinfath (1993: 580) und Smith (2002: 101) weisen auf eine Spannung bzw. Vermischung zwischen Taylors anthropologischen Prämissen und der spezifisch neuzeitlichen Identität hin, die sich vor allem in *Quellen des Selbst* zeigt.
 - 6 Nach Rosa (1998: 83) besitzt Taylor zwei Konzepte des Selbst (und damit von Subjektivität): Zum einen ein anthropologisches Konzept, das den Rahmen absteckt, durch den sich ein Selbst überhaupt erst als Handelnder verstehen kann, und zum anderen das spezifisch neuzeitliche Selbst.
 - 7 Vgl. 1977b: 76: „This is the view, I believe, which was adumbrated by Heidegger, and which has justly been immensely influential in contemporary thought.“

der Ausgangspunkt für seinen Entwurf einer Anthropologie – liegt in der Interpretation des Menschen als eines „subject of significance“ (1981b: 102; 1983b: 197). Dieses Axiom besagt, dass Dinge in der Welt ein Subjekt immer etwas *angehen*. Subjekte stehen in einem *Bezug* zu Phänomenen und Gegenständen in der Welt – sie werden von ihnen affiziert. Dieser Bezug ist für die Existenz von Subjekten konstitutiv. Die Anthropologie des Menschseins bleibt aber nicht bei einer Explikation des Prozesses der Affizierung stehen, sondern berücksichtigt die *Perspektive* des affizierten Subjekts. Eine Hermeneutik des Subjekts zielt wesentlich auf die Komponente des Selbstverständnisses: „Understanding the agent involves adopting his point of view; or, to speak in terms of language, describing and accounting for what he does in his own terms, or those of his society and time.“ (1981a: 117) Taylors These ist, dass Aussagen und Handlungen nicht unabhängig von dem Selbstverständnis eines sprechenden und handelnden Subjekts erschlossen werden können. Mit Ricœur teilt er die Forderung, dass eine Hermeneutik des Subjekts nicht bei einer Analyse der Sprache stehen bleiben darf, sondern immer auch auf die Ebene des Sprechens wechseln muss (vgl. Kap. 7.2.1).

Mit dieser Argumentation grenzt sich Taylor von den genealogischen, auf eine Kritik unterwerfender Subjektivierung gerichteten Arbeiten Foucaults ab. Eine Auslegung des Subjektbegriffs darf *nicht nur* eine Analyse der Subjektivierungsverhältnisse und damit der Subjekte durchdringenden Entzugsmomente umfassen; sie muss auch die Frage formulieren, wie Subjekte diese Subjektivierungsverhältnisse *selbst* interpretieren. Eine Erschließung der Handlungsfähigkeit von Subjekten muss die Zuschreibungen einbeziehen, die Subjekte im Vollzug von Handlungen sich selbst geben: „Making sense of agents does require that we *understand* their self-descriptions.“ (1981a: 118)⁸ Taylor knüpft hier an das hermeneutische Moment des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität an, das bereits in den späten Schriften von Foucault zum Tragen kommt: Die Teilnahme des Subjekts, d.h. der Selbstbezug, ist für den Prozess der Subjektivierung konstitutiv. Die Möglichkeit dieser Teilhabe wird bei Taylor, über Foucault hinausgehend, anhand des Verstehens, genauer, über den Akt der Selbstinterpretation ausgeführt. Die Pointe dieser Argumentation beruht darin, dass die Fähigkeit, die Welt und sich selbst zu interpretieren, eines der wichtigsten Bezugsmomente von Subjektivität ist.

Der phänomenologische Gehalt einer Selbstinterpretation muss streng von dem Zustand des Selbstbewusstseins unterschieden werden. Im Vollzug einer Selbstinterpretation steigt keine im Inneren verborgene Subjektivität an die Oberfläche. Das würde voraussetzen, dass ein Subjekt einen Modus erreichen kann, in dem es sich vollständig transparent und mit sich identisch ist. Taylors Anspruch ist es zu zeigen,

8 Vgl. auch 1983b: 197: „We define the action by the significance it had for the agent [...] and this is not just one of many descriptions from different observers' standpoints, but is intrinsic to the action qua action.“

dass eine Selbstinterpretation grundsätzlich nicht endgültig und umfassend sein kann. Unabschließbarkeit ist ein konstitutives Moment einer jeden Interpretation. Die Interpretation des Selbst, die von Taylor auch als Artikulation bezeichnet wird, ist ein stets zu wiederholender Prozess: „Die Interpretationen des Selbst können niemals völlig explizit sein. Vollständige Artikuliertheit ist ein Ding der Unmöglichkeit. [...] Es liegt [...] in der Natur der Artikulation, dass sie nie zum Abschluss gebracht werden kann.“ (QS: 68) Ein Ende der Selbstinterpretation und eine damit verbundene Artikulation eines vollständigen Bildes würden das Selbst zur Substanz gerinnen lassen.⁹ Vielmehr artikuliert das Subjekt, indem es sich selbst interpretiert, ein Verständnis seiner selbst, das diesen Interpretationen stets schon vorausgeht *und* ihnen zugleich nachgeordnet ist. Interpretationen sind daher von Temporalität durchdrungen: Sie beziehen sich auf ein Selbstverständnis, das sich immer schon formiert hat *und* durch zukünftige Interpretationen aktualisiert werden muss. Das Selbstverständnis von Subjekten ist zwischen Vergangenheit und Zukunft gespannt.

Unabschließbarkeit und Temporalität der Selbstinterpretation verweisen auf ihren Sinn konstituierenden Effekt. Dieser lässt sich besonders gut an der Rolle von Gefühlen veranschaulichen. Ein von Taylor angeführtes Beispiel ist das Gefühl der Scham. Für die Existenz von Scham ist es konstitutiv, dass eine Situation als schamvoll *interpretiert* wird (vgl. 1971: 23; 1981b: 101). Scham ist kein Gefühl, das ein Subjekt einfach „überfällt“. Ein Beispiel für den umgekehrten Sachverhalt wäre Wut.¹⁰ Die Interpretation einer Situation vor dem Selbstbild eines Subjekts ist eine notwendige Bedingung für die Empfindung von Scham: „Shame is an emotion that a subject experiences in relation to a dimension of his existence as a subject.“ (1977b: 53) Scham ist davon abhängig, dass die Dinge in der Welt das Subjekt etwas „angehen“, d.h. dass es einen *Bezug* zwischen den Dingen und dem Subjekt gibt. Fehlt diese Beziehung, so ist es auch nicht möglich, dass ein Subjekt das Gefühl der Scham empfindet. Ein Mensch, der sich selbst nicht als einen mit moralischen und ethischen Ansprüchen konfrontierten Akteur interpretiert, kann keine Scham über diejenigen Handlungen erfahren, welche jenen Ansprüchen nicht genügen. Selbstinterpretationen kommen somit in Hinblick auf bestimmte Gefühle produzierende Effekte zu: Indem spezifische Situationen vor dem Selbstbild von Sub-

9 Analoges gilt für die Interpretation und Artikulation von Gefühlen. Hans Joas (1997: 210) argumentiert, dass die Interpretation von Gefühlen in einem hermeneutischen Zirkel verläuft, der den erlebten Gefühlen, unseren eigenen und sozialen Deutungen dieser Gefühle, sowie der jeweiligen Situation, in welcher das Gefühl erlebt wird, Tribut zollt. Innerhalb dieses Kontextes kann sich das erlebte Gefühl immer wieder verändern.

10 Das soll nicht heißen, dass sich die Empfindung von Wut jeglichen Interpretationen entzieht. Es bedeutet aber, dass Wut nicht in dem Maße durch einen reflexiven Akt konstituiert wird, wie es bei Scham der Fall ist.

jekten interpretiert werden, konstituieren und formen sich jene Gefühle. Außerhalb der Selbstinterpretation und jenseits einer historisch konkreten Praxis, in der Subjekte subjektiviert werden, hat der Begriff der Scham keinen Platz: „Rather the point is that the term ‚shameful‘ has no sense outside of a world in which there is a subject for whom things have certain (emotional) meanings.“ (1977b: 53) Der Sinn von Scham verweist immer auf eine *spezifische* Welt, in der eine Interpretation vollzogen wird. Das Subjekt öffnet sich im Akt seiner Selbstinterpretation auf eine Welt hin und das bedeutet – in den Worten Heideggers –, dass das In-der-Welt-sein eine notwendige Bedingung von Selbstinterpretationen ist. Der Mensch vermag Situationen nur deshalb vor seinem Selbstbild zu interpretieren und das Gefühl der Scham empfinden, weil er stets schon in einer Welt existiert.

Durch die Offenheit und Temporalität sowie die Bedeutung verleihende Dimension von Selbstinterpretationen treten der ontologische Gehalt der taylorischen Anthropologie und zugleich die philosophische Abgrenzung des Menschen zum Tier klarer hervor. Tiere können das Gefühl der Scham nicht empfinden, weil sie weder über ein Selbstbild verfügen, das mit ihrem Verständnis von Selbstachtung und Ethik verbunden ist, noch über die Fähigkeit, Situationen im Lichte dieses Selbstbildes zu interpretieren. Taylor folgert zwar: „Human beings are self-interpreting animals“ (1977b: 45). Diese Aussage darf jedoch nicht als bloße Variation der aristotelischen Rede vom Menschen als „Animal rationale“ gedeutet werden. Der Mensch ist kein Tier, das zusätzlich noch über die Fähigkeit der Selbstinterpretation verfügt; die Selbstinterpretation ist vielmehr eine Seinsweise des Menschen. Für Karl Simms (2003: 35-37) ist es exakt dieser Punkt, an dem die Hermeneutik Taylors und Ricœurs – auch wenn sie beide auf das Phänomen des Verstehens abzielen – auseinanderdriften: Während Taylors ontologische Analyse des Verstehens mit Heidegger den *kurzen*, direkten Weg beschreitet, indem sie davon ausgeht, dass der Mensch immer schon ein sich selbstinterpretierendes Tier ist, schlägt Ricœur den *langen*, indirekten Weg ein, um die Konstitution des Verstehens zu erörtern.

Angeichts der Richtigkeit von Interpretationen und Artikulationen gibt es bei Taylor scheinbar eine Schwierigkeit. Wenn es keinen Maßstab gibt, nach welchem eine Interpretation als richtig oder falsch klassifiziert werden kann, stellt sich die Frage, wie überhaupt zwischen einer besseren und einer schlechteren Interpretation unterschieden werden kann. Diese Problematik versucht Taylor mit dem *best-account-principle*, dem BA-Prinzip, zu lösen:

„Die ausgewählten Begriffe müssen im gesamten Bereich ihrer Verwendung zur Erklärung wie zur Lebensführung sinnvoll sein. Die Begriffe, die zu diesem letzteren Zweck unentbehrlich sind, sind ein Bestandteil der Darstellung, die uns für uns selbst am besten begreiflich

macht [...]. Die [...] beste Artikulation [best account] ist Trumpf. Dies möchte ich das BA-Prinzip nennen.“ (QS: 115; engl.: 58)¹¹

Interpretationen und Artikulationen eines Subjekts sind dann gelingend, wenn sich ein Subjekt mittels ihrer seine Existenz und dasjenige, was es für ein gutes und wertvolles Leben erachtet, am besten begreiflich machen kann. Die Kriterien für eine solch erfolgreiche Interpretation sind Klarheit und die *relationale* Überlegenheit einer Interpretation gegenüber einer anderen.¹² Die Artikulation muss dasjenige in eine deutliche Form bringen, was zuvor unklar und diffus erschienen ist (vgl. 1971: 17). Der Haken, an dem dieses Argument jedoch hängt, ist der Status der „Unentbehrlichkeit“. Weil Interpretationen, wie sich in den nächsten Abschnitten noch genauer erweisen wird, durch ihren sprachlichen Vollzug an soziale Praktiken geknüpft sind, über deren normativen Gehalt Subjekte nicht verfügen, besteht ihre Unentbehrlichkeit immer nur vor dem Hintergrund bestimmter hegemonialer Subjektivierungsverhältnisse. Es wird sich in den Abschnitten 8.3.2 und 8.3.3 zeigen, dass die vermeintliche Unhintergebarkeit von ausgewiesenen Begriffen bei Taylor in eine vorschnelle Antwort auf die Frage nach den konstitutiven Quellen der neuzeitlichen Subjektivität mündet.

Die in diesem Abschnitt vorgestellte Komponente der Selbstinterpretation ist deshalb Teil einer Anthropologie des Menschseins, weil sie sich einer Analyse des *ontologischen Rahmens* von Menschlichkeit zuwendet, ohne eine Aussage über den *normativen Gehalt* der Interpretationen zu formulieren. Die inhaltliche Konfiguration der Interpretationen und die Besprechung der Frage nach der Affirmation von Selbstverständnissen finden erst ausgehend von einer moralischen Ontologie statt, der ich mich in Unterkapitel 8.2 zuwenden werde.

-
- 11 Die Übersetzung wurde von mir geändert. Die deutsche Ausgabe übersetzt „best account“ fälschlicherweise mit „beste Analyse“; vgl. dazu Rosa (1998: 73), der als Übersetzung auch die Begriffe „Darstellung“, „Ausdruck“ und „erklärende Rechenschaft“ vorschlägt.
 - 12 Taylor versucht diesen Gedanken zu verdeutlichen, indem er ihn mit der Idee des „praktischen Schließens“ verknüpft. Dessen „Ziel ist der Nachweis nicht der absoluten Richtigkeit einer bestimmten Position, sondern der Überlegenheit eines Standpunkts im Verhältnis zu einem anderen“ (QS: 140). In diesem Sinne geht es um die Frage, welche der jeweils konkurrierenden Positionen nach einer Artikulation aller Gründe am überzeugendsten erscheint. Vgl. zu dieser Konzeption auch Taylors Aufsatz *Explanation and Practical Reason* (1989c). Nach Rorty (1994: 199) insistiert Taylor darauf, dass „self-interpretations are at their best when they are social“.

8.1.2 Starke und schwache Wertungen

Die Explikation der formalen Fähigkeit der Selbstinterpretation ist eng mit Taylors Konzeption starker Wertungen verknüpft. Der Vollzug von Entscheidungen mittels starker Wertungen ist ein wesentliches Element menschlicher Selbstinterpretation und Artikulation. Taylor stellt seine Konzeption der starken Wertungen erstmals in dem im Jahre 1977 publizierten Aufsatz *What is Human Agency?* systematisch vor. Ausgangspunkt ist Harry G. Frankfurts Text *Freedom of the Will and the Concept of a Person* (1971), in dem Wünsche erster Ordnung von Wünschen zweiter Ordnung unterschieden werden. Taylor rekonstruiert die von Frankfurt herausgearbeitete zentrale Differenzierung wie folgt: Wenn ich einen Wunsch zweiter Ordnung habe, dann habe ich einen Wunsch, „dessen Gegenstand darin besteht, dass ich einen bestimmten Wunsch (erster Ordnung) habe“ (1977a: 9). Der Wunsch erster Ordnung beinhaltet folglich eine Reflexion über den Wunsch zweiter Ordnung. Taylors eigenes Vorhaben besteht nun in einer Erweiterung dieser Differenz um die Ebene einer besonderen *qualitativen* Unterscheidung:

„Was jedoch in den genannten Fällen fehlt, ist eine qualitative Bewertung meiner Wünsche, die beispielsweise dann vorliegt, wenn ich es unterlasse, aus einem gegebenen Motiv heraus zu handeln – etwa aus einem Groll heraus oder aus Neid –, weil ich dieses Motiv für niedrig und unwürdig erachte. In einem solchen Falle werden unsere Wünsche nach Kategorien eingeteilt wie höher oder niedriger, tugendhaft oder lasterhaft, mehr oder weniger befriedigend, mehr oder weniger verfeinert, tief oder oberflächlich, edel oder unwürdig. Sie werden als zu qualitativ verschiedenen Lebensweisen zugehörig eingestuft.“ (1977a: 10f.)

Bei starken Wertungen geht es im Gegensatz zu schwachen Wertungen „um den Wert der Wünsche selbst“ (Anderson 1994: 105). Dieser Gedanke soll zunächst an einem einfachen Beispiel erläutert werden. Die Frage, ob es tugendhaft oder untugendhaft, tiefer oder oberflächlicher ist, ein Fußballspiel oder ein Tennismatch zu verfolgen, erscheint bei einer Abwägung zwischen diesen beiden Alternativen zunächst absurd. Wenn ein Akteur überlegt, zu welchem Besuch der beiden Ereignisse er mehr Lust verspürt und sich dann für eine der beiden Sportarten entscheidet, so basiert seine Wahl auf einer schwachen Wertung. Nun könnten aber Faktoren auftreten, welche diese Wahl aus einer bloßen Abwägung herauslösen – wie etwa der Wunsch der Unterstützung der heimischen Mannschaft oder derjenige des Zusammenseins mit Freunden. In diesen Fällen besitzt der Wunsch, lieber zum Fußball anstatt zum Tennis zu gehen, einen *intrinsischen Wert*. Dem Zusammensein mit anderen Menschen und der Unterstützung des heimischen Teams werden eine Bedeutung zugeschrieben, weil sie jetzt als Gut interpretiert werden. In diesem Punkt unterscheiden sich starke von schwachen Wertungen: „Starke Wertung be-

deutet, dass man die Tatsache, dass man X schätzt, selbst für richtig oder wertvoll hält.“ (2002: 143) Der Wert des Wunsches basiert nun nicht mehr bloß auf einer quantitativen Abwägung, sondern ist in den Reflexionsprozess des Subjekts eingebunden. Es hat sich ein Bezug zwischen dem Wunsch und dem Selbstverständnis des Subjekts konstituiert.

Wichtig ist an dieser Stelle darauf hinzuweisen, dass nach Taylor einer erzielten qualitativen Unterscheidung nicht notwendigerweise ein moralischer Gehalt zukommen muss. Starke Wertungen sind nicht mit normativen Urteilen gleichzusetzen, sondern beziehen sich auf alle qualitativen Unterscheidungen, die mit den jeweiligen Motiven und Zielen des Handelnden in Verbindung stehen (vgl. 1977b: 68; 2002: 144).¹³ Taylors Verständnis der Begriffe „gut“ und „Wertung“ ist daher in einem rein deskriptiven Sinne zu deuten: Sie benennen dasjenige, was von einem Handelnden als ein Gut interpretiert wird und mit seinem Selbstverständnis in Verbindung steht.¹⁴ Die Beurteilung von Handlungen im Lichte starker Wertungen ist eine integrale Komponente von Subjektivität, auch wenn diese Wertungen nicht bei jeder Handlung aktualisiert werden. Taylor möchte daher nicht die These vertreten, dass alle Entscheidungen von Subjekten auf starken Wertungen beruhen; Menschsein kann jedoch nicht hinreichend expliziert werden, wenn *alle* unsere Handlungen *ohne* die Anwendung starker Wertungen erläutert werden sollen.

Im Folgenden möchte ich zunächst ausführen, dass die Differenzierung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung sowie diejenige zwischen Wünschen, die auf einer schwachen und auf einer starken Wertung beruhen, *grundsätzliche* Unterschiede umfasst. Frankfurts Unterscheidung zwischen Wünschen erster und zweiter Ordnung reicht nicht aus, um diese Differenzen zu fassen, weil auch bei schwachen Wertungen zwischen Wünschen erster Ordnung und Wünschen zweiter Ordnung differenziert werden kann (vgl. 1977a: 13). Die Reflexion eines Wunsches und die daran anschließende Wertung implizieren noch nicht, dass mittels Reflexion einem Wunsch ein intrinsischer Wert zugeschrieben wird. Umgekehrt können auch starke Wertungen unreflektiert sein (vgl. Rosa 1998: 157). Die Differenzierung zwischen starken und schwachen Wertungen lässt sich besser durch die Vorstellung dreier Charakteristika von starken Wertungen präzisieren. Das *erste* Cha-

13 Vgl. zur mangelhaften Unterscheidung zwischen ontologischen und normativen Aspekten in der politischen Theorie auch Taylors Aufsatz *Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate* (1989a). Thomas Kreuzer (1999: 89) weist darauf hin, dass die Konzeption der starken Wertungen allerdings nicht immer ganz von normativen Aspekten freigehalten wird, die eine bestimmte Vorstellung vom guten Leben präferieren.

14 Axel Honneth (2000: 249) verdeutlicht diesen Punkt, indem er ausführt, dass auch der „reflektierte Verbrecher“ als ein stark wertendes Subjekt bezeichnet werden muss, weil der Vollzug einer starken Wertung nichts über dessen inhaltlichen Gehalt besagt. Für den Verbrecher kann einem „gut“ ausgeführten Verbrechen ein intrinsischer Wert zukommen.

rakteristikum umfasst die Tatsache, dass ein Wunsch *allein* nicht ausreichend ist, um als gut zu gelten. Der Wunsch muss einen *evaluativen* Aspekt umfassen:

„Im Falle schwacher Wertungen genügt es, dass etwas gewünscht wird, damit es als gut beurteilt wird, während starke Wertungen eine Verwendung von gut oder eines anderen evaluativen Ausdrucks erfordern, für die ein Gewünschtsein allein nicht ausreicht. [...] Hieraus folgt, dass wenn [...] im Falle einer schwachen Wertung auf einen der alternativen Wünsche verzichtet wird, so nur aufgrund seiner kontingenten Unvereinbarkeit mit einer stärker angestrebten Alternative. [...] Im Falle starker Wertungen jedoch ist dies nicht notwendig der Fall. Ein angestrebtes Ziel würde nicht deshalb aufgegeben, weil es mit einem anderen Ziel unverträglich ist, zumindest nicht aufgrund einer zufälligen Unvereinbarkeit.“ (1977a: 14)

Das hier entwickelte Argument lässt sich an dem oben eingeführten Beispiel veranschaulichen: Die beiden Wünsche ein Fußball- und ein Tennisspiel zu besuchen sind unvereinbar, weil beide Ereignisse zur selben Zeit stattfinden. Eine *bloß abwägende* Wahl des Ereignisses impliziert dabei noch kein evaluatives Vokabular. Trifft ein Akteur die Entscheidung zum Fußball zu gehen aufgrund einer schwachen Wertung, so reicht das aus, um dem Wunsch einen (nicht-intrinsischen) Wert zuzuschreiben. Die Angabe der bloßen zeitlichen Unvereinbarkeit zweier Handlungen ist jedoch nicht mehr hinreichend, um eine Entscheidung als auf einer starken Wertung basierend zu deklarieren. Die Entscheidung muss in diesem Falle auf einer qualitativen Evaluation des Wunsches beruhen. Das ist dann der Fall, wenn etwa das Zusammensein mit Freunden während eines Fußballspiels als ein Gut betrachtet wird. Die Markierung eines Wunsches als „gut“ ist eine notwendige Bedingung, um von einer starken Wertung zu sprechen.

Das *zweite* Charakteristikum der starken Wertungen umfasst die Anwendung kontrastiven Vokabulars. Eine starke Wertung wird in einem Vokabular zum Ausdruck gebracht, innerhalb dessen sich die Bedeutung eines Begriffs nur in strikter Abgrenzung zu seinem Gegenbegriff konstituiert. Ein Beispiel, das Taylor gibt, ist die Bedeutung von Mut: „Niemand kann eine Vorstellung von Mut besitzen, es sei denn, er weiß, was Feigheit ist.“ (1977a: 15) Die Entscheidung, eine Handlung zu unterlassen, weil sie feige ist, beziehungsweise der Wunsch, eine Handlung auszuführen, weil sie mutig ist, basieren auf einer starken Wertung. Die Begriffe „mutig“ und „feige“ sind in diesem Sinne nicht komparativ, als mehr oder weniger wünschenswert zu betrachten, sondern als absolut kontrastiv (vgl. 1979b: 131). Eine mutige Handlung impliziert einen nicht-quantifizierbaren Wert, der sprachlich artikuliert werden muss.

Das *dritte* Charakteristikum der starken Wertungen folgt direkt aus dem zweiten und benennt die Fähigkeit zur Artikulation einer Entscheidung. Bei schwachen Wertungen ist es nicht möglich, den Grund der Entscheidung sprachlich zu äußern: „Das Nachdenken des bloß abwägenden Subjekts endet mit der nichtartikulierbaren

Erfahrung, dass A attraktiver ist als B.“ (1977a: 21) In diesem Fall lassen sich Argumente für und gegen den Besuch des jeweiligen Sportereignisses auflisten und es kann nach dem Abwägen der einzelnen Argumente eine Entscheidung getroffen werden; jedoch ist es nicht möglich, diese Argumente *hinreichend* zu begründen. Der Akteur könnte sich etwa, falls er kurze Zeit später vor derselben Überlegung steht, für den Besuch des Tennisspiels entscheiden – mit dem Verweis darauf, dass er in der vorherigen Woche beim Fußball war. Diese Entscheidung gründet auf keiner starken Wertung, weil die Wahl einer der beiden Handlungsalternativen nicht hinreichend artikuliert werden kann. Bei starken Wertungen ist das anders:

„Das stark wertende Subjekt jedoch ist nicht in ähnlicher Weise artikulationsunfähig. Es gibt Ansätze einer Sprache, in der sich die Überlegenheit einer Alternative gegenüber einer anderen ausdrücken lässt, die Sprache des Höher und Niedriger, des Edel und Gemein, des Mutig und Feige, des Ausgeglichenen und Fragmentierten usw. Das stark wertende Subjekt kann den Vorrang artikulieren, genau weil es über eine Sprache kontrastiver Charakterisierung verfügt.“ (1977a: 22)

Das zweite Charakteristikum starker Wertungen, die Anwendung kontrastiven Vokabulars, verbindet sich hier mit dem dritten Charakteristikum, der Artikulationsfähigkeit. Kontrastives Vokabular ist eine Bedingung, um den Wert einer Entscheidung zu artikulieren, und eröffnet dem Subjekt die Möglichkeit, Handlungen, Personen und Wünsche als tugendhaft oder lasterhaft, oberflächlich oder tief sowie wertvoll oder nicht-wertvoll zu klassifizieren (vgl. White 2000: 46). Somit verweist die Konzeption starker Wertungen auf das im nächsten Abschnitt zu behandelnde Sprachvermögen als irreduzibles Moment einer Anthropologie des Menschseins.

Ich möchte nun die These vertreten, dass Taylors Konzeption der starken Wertungen eine Nähe zu Heideggers Rede von der „Eigentlichkeit“ als seltener Modus menschlicher Existenz zukommt. Bei Heidegger hat sich gezeigt, dass Subjekte ihr Leben in der Regel gemäß den Gewohnheiten des „Man“ führen: Sie handeln so, wie es die anderen Mitglieder ihrer Gesellschaft normalerweise auch tun (vgl. Kap. 2.3.2). Der Ruf des Gewissens unterbricht den Lärm des Man: Das Subjekt wird in die Möglichkeit versetzt, seine Existenzweise selbst zu wählen. Weil das Dasein aber nur in besonderen Momenten aus der Uneigentlichkeit des Man aufgeschreckt wird, hat der Ruf Seltenheitscharakter. Analog dazu ist auch das Handeln aufgrund starker Wertungen selten: In den meisten Fällen basieren Entscheidungen auf schwachen Wertungen. Subjekte reflektieren ihre Handlungen nicht vor dem Hintergrund dessen, was sie für gut und wertvoll halten, sondern handeln gemäß sozialer Konventionen. Auch in einem zweiten Punkt lässt sich eine Überschneidung zwischen Heidegger und Taylor konstatieren: Bei Heidegger geht die Verfallenheit des Daseins in das Man dem Ruf des Gewissens voraus und bei Taylor ist der formale Charakter der starken Wertungen an die inhaltliche Bestimmung durch eine

soziale Praktik gebunden. In beiden Fällen konstituiert sich Handlungsfähigkeit vor dem Hintergrund des In-der-Welt-seins und verweist somit auf die ontologische Rahmung unserer Existenz. Als dritte Gemeinsamkeit bleibt die Analyse des Gehalts menschlichen Handelns bei beiden Denkern von einer normativen Komponente frei: Es geht nicht um die Frage nach der moralisch richtigen Handlung, sondern ausschließlich um die *Explikation* der Möglichkeit von Handlungsfähigkeit.

Der Vorzug der taylorischen Konzeption beruht darin, dass die Fähigkeit des Handelns aufgrund starker Wertungen nicht an eine Instanz im Inneren des Subjekts gekettet wird, wie es innerhalb der Daseinsanalyse Heideggers in Hinblick auf das Phänomen des Gewissens der Fall ist. Taylor greift nicht auf die Konstruktion eines Gründungsmoments zurück, das in der Struktur des Subjekts verankert wird und also dem heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität entgeht. Das Subjekt muss nicht mit der Affizierung durch soziale Praktiken *brechen*, um sich als handlungsfähigen Akteur einzusetzen. Die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit ist an einen hermeneutischen Vollzug gebunden, indem das Treffen starker Wertungen auf nichts anderes als die Fähigkeit der Selbstinterpretation verweist. Sich selbst als Subjekt zu verstehen, *impliziert* bereits die Möglichkeit, gegensätzliche Wünsche in Bezug auf das eigene Selbstverständnis zu interpretieren. Taylors Hermeneutik des Subjekts *beschreibt* lediglich, wie sich der Mensch als handlungsfähiger Akteur zu begreifen vermag; sie enthält sich einer Aussage über den Ursprung dieses Vermögens. Die starken Wertungen sind der formale Rahmen, welcher durch den konkreten historisch-kulturellen Kontext ausgefüllt wird, in dem Subjekte existieren.¹⁵ Um den Schritt von der Formalität der starken Wertungen zu ihrer inhaltlichen, je konkreten Ausgestaltung in einer sozialen Praxis durchzuführen, gilt es jedoch zunächst die ontologische Rolle der Sprache genauer zu untersuchen.

8.1.3 Der Mensch als Language Animal

In der Geschichte der Philosophie hat sich nach Taylor seit dem 17. Jahrhundert die Opposition zweier zentraler sprachphilosophischer Richtungen herausgebildet. Die *erste* Richtung kann als repräsentationalistische Sprachtheorie bezeichnet werden.

15 Honneth (1988: 305) schlägt zur Kontextualisierung der starken Wertungen folgende Differenzierung vor: In einer *vertikalen* Richtung verweisen starke Wertungen auf das Narrativ eines konkreten Subjekts und in einer *horizontalen* auf den sozialen Kontext. Das Narrativ bleibt hierbei immer an den sozialen Kontext, die moralische Ontologie, gebunden. Auch dieser Gedanke sollte ontologisch und nicht normativ ausgelegt werden, wie Thomä verdeutlicht: „Die Geschichte, auf die sich Taylor stützt, ist nicht gebunden an ethische Qualitäten, lässt sich für Wohl- und Missetäter gleichermaßen geltend machen.“ (Thomä 1996: 649)

Vertreter dieser Theorie begreifen sprachliche Ausdrücke primär als Repräsentationen von Dingen in der Welt und Sprache selbst als Kommunikationsinstrument von Gedanken. Historische Repräsentanten dieser Richtung sind Locke, Condillac und Frege sowie im 20. Jahrhundert die sogenannte „Ideal Language Philosophy“. Die zweite sprachphilosophische Richtung, der sich Taylor anschließt, geht von der Prämisse aus, dass Sprache nicht nur Objekte repräsentiert und als Medium fungiert, sondern eine expressive und konstituierende Funktion besitzt. Herder kann als „Gründer“ dieser Tradition betrachtet werden und ihm folgen mit Hamann und Humboldt zwei weitere deutsche Philosophen,¹⁶ welche die schöpferische Dimension der Sprache betonen. Mit Bezug auf Humboldt fordert Taylor, „die Sprache als *energeia*, nicht bloß als *ergon* aufzufassen“ (1980b: 63; vgl. 1980a: 232; 1992: 109). Sprache ist kein bloßes Werkzeug; ihr kommt immer schon eine produzierende Kraft zu. Heidegger und Wittgenstein entwickeln diese sprachphilosophische Richtung im 20. Jahrhundert entscheidend weiter.¹⁷ Mit dieser Zuordnung Heideggers spricht Taylor dessen sprachontologischen Analysen zum Teil die Radikalität ab: Wenn Heidegger einer Tradition angehört, die bereits im 19. Jahrhundert ihren Ausgang nimmt, so kann er nicht Schöpfer eines völlig neuen Sprachverständnisses sein.¹⁸ Hier offenbart sich eine historische Relativierung der Ereignishaftigkeit Heideggers, die auch von Foucault und Ricœur vorgenommen wird (vgl. Kap. 6.1.2 und 7.1).

In Bezug auf den Begriff des Subjekts lautet Taylors These, dass der Übergang von der ersten zur zweiten sprachphilosophischen Richtung das Resultat einer Verschiebung und zunehmenden Problematisierung von Subjektivität ist. Die Hegemonie der traditionellen, auf das Bewusstsein gegründeten Subjektphilosophie bricht an der Schwelle zum 19. Jahrhundert auf:

„Die unproblematische Natur der hinweisenden Beziehung reflektiert die Tatsache, dass die Subjektivität nicht in Frage gestellt wird und dass die Dinge uns in demselben Bewusstsein deutlich erscheinen, mit dem wir sie benennen und beschreiben. Unsere Auffassung von der Sprache ändert sich, wenn die Tatsache deutlichen Bewusstseins keine Selbstverständlichkeit mehr ist, sondern eher eine bemerkenswerte Leistung, die nur durch Sprache vollziehbar ist. Sprache ist der Vermittler dieser Leistung und wird damit zu einem relevanten Gegenstand der Erörterung.“ (HE: 742)

16 Taylor entwickelt seine Sprachphilosophie im Anschluss an diese drei Philosophen und gibt ihr daher den Namen „triple-H-theory“ (1980b engl.: 256).

17 Wittgenstein wird als „Ehrenmitglied dieser Tradition“ (1980b: 114), d.h. derjenigen von Herder, Humboldt und Hamann, bezeichnet.

18 Vgl. 1992: 111: „Heidegger stands in the Herder tradition.“

Durch die Infragestellung einer als selbstverständlich erachteten Korrespondenz zwischen Worten und Objekten in der Welt – und hiermit der Vorstellung von repräsentationalem Bewusstsein – ändert sich die Bedeutung, die der Sprache bei der Konstitution von Subjektivität zugeschrieben wird. Die neue Rolle der Sprache ist somit an eine historische Transformation gebunden. Hier verweist die von Taylor im Rahmen seiner Anthropologie entworfene Sprachphilosophie bereits auf die genealogischen Arbeiten zur Gewordenheit der neuzeitlichen Subjektivität.¹⁹ Das Band zwischen Sprache und Subjektivität etabliert sich stets im Kontext einer historischen Aktualisierung.

Das neue Verständnis der Sprache lässt ihren expressiven Gehalt und damit ihre Welt erschließende und transformierende Kraft an die Oberfläche treten. Der Mensch wird von nun an als ein „expressive being“ interpretiert, weil für ihn Denken notwendigerweise in einem Medium stattfindet (1983a: 85).²⁰ Diesen Gedanken möchte ich durch die Skizzierung dreier Aspekte verdeutlichen, die nach Taylor jede Sprache auszeichnen.²¹ Auch wenn sich das expressivistische Sprachverständnis erst zu Beginn des 19. Jahrhunderts in der Praxis formiert, kommt allen drei Aspekten ein quasi-ahistorischer Gehalt zu: Sie beschreiben die Seinsweise von Subjekten unabhängig von einer historisch und kulturell *konkreten* Praxis.

Der *erste* Aspekt der Sprache betrifft die Tatsache, dass durch Sprache etwas expliziert werden kann, was zuvor – als Gedanke oder Gefühl – nur diffus zu erfahren und nicht zu lokalisieren ist:

„Durch Sprache können wir explizit bewusst machen, was wir zuvor nur implizit empfinden. Dadurch, dass wir einen Sachverhalt formulieren, machen wir ihn vollständiger und klarer bewusst. [...] Wenn ich eine adäquate Formulierung für das finde, was ich über diese Gegenstände sagen will, dann rückt sie das in den Brennpunkt. [...] Somit besteht die erste Leistung des Formulierens darin, dass ich nunmehr zu einer artikulierten Auffassung der Sache gelangen und mich somit wirklich auf sie konzentrieren kann.“ (1980b: 64-66)

Artikulationen formen Gedanken und Gefühle. Bei diesem ersten Aspekt konstituiert Sprache Gefühle und Gedanken jedoch *nicht vollständig*; dasjenige, was expli-

19 Kreuzer (1999: 173) weist darauf hin, dass Taylor Sprache im Sinne eines Sammelbegriffs für alle menschlichen Ausdrucksformen auffasst.

20 Taylor definiert Expression wie folgt: „Expression is the power of a subject; and expression *manifests* things and hence essentially refers us to subjects for whom these things can be manifest.“ (1980a: 221)

21 Nicholas Smith (2002: 78f.) unterscheidet neben der expressiven und konstitutiven noch eine „produzierende“ Dimension, die so von Taylor nicht erwähnt wird, und die Fähigkeit der Sprache zur Schöpfung *neuer* Gefühle, Wörter, „öffentlicher“ Räume und starker Wertungen umfasst.

ziert wird, ist in einem impliziten „Vor-Verständnis [pre-understanding]“ (1991: 69), das nicht sprachlich verfasst ist, bereits verborgen. Ein Gefühl oder ein Gedanke, der nur implizit ist, kann von Subjekten allerdings nicht richtig erfasst werden.²² Die *Bedeutung* eines Gedankens wird erst konstituiert, wenn der Gedanke artikuliert wird. In diesem Sinne ist die Sprache kein bloßes Instrument, das einen „fertigen“ Gedanken formuliert. Der Gedanke ist nicht „fertig“, wenn er noch nicht geäußert und also in die Welt entlassen wurde. Analoges gilt für den Status von Gefühlen: Die Benennung eines Gefühls lässt dieses erst als ein das Selbstverständnis *affizierendes* Gefühl erscheinen und macht es dadurch bewertbar. So besteht in normativer Hinsicht ein Unterschied, ob ein Gefühl als Wut oder Empörung benannt wird: Während „Wut“ eine unreflektierte Affektion ausdrückt, ist bei „Empörung“ immer schon eine wertende Komponente im Spiel. Subjekte empören sich gegen etwas, das ihrem Verständnis von Gerechtigkeit widerspricht.

Indem das Subjekt etwas artikuliert, manifestiert es das Artikulierte also nicht nur, sondern konstituiert und verändert zugleich sich selbst und die Realität (vgl. Kreuzer 1999: 177f.; Rosa 1998: 152f.). Das Subjekt erschließt sich durch Sprache die Welt, indem es dem Ungesagten einen Namen gibt und es erst dadurch in einen ontologischen Rang erhebt. Eine Sprache zu sprechen heißt „bring out of the condition of implicit, unsaid contextual facilitator“ (1991: 69). Erörtert man diesen ersten Aspekt der Sprache vor den Einsichten der Dekonstruktion, so wird jedoch schnell klar, dass Taylor einen metaphysischen Rest des „Impliziten“ und „Ungesagten“ voraussetzt, der sich sprachlichen Vollzügen entzieht. Subjekte scheinen über eine Innerlichkeit zu verfügen, auf der ihre Artikulationen gründen.²³ An den beiden weiteren Aspekten der Sprache soll jedoch ersichtlich werden, inwiefern Taylor die an dieser Stelle vorausgesetzte Innerlichkeit wieder überschreitet, indem der konstituierende Gehalt der Sprache stärker in den Vordergrund gerückt wird.

Der *zweite* Aspekt der Sprache betrifft das Erscheinen eines gemeinsam geteilten Raums. Hier geht es nicht nur darum, dass Sprache etwas Verborgenes artikuliert, sondern dass sie etwas *erschafft*. Sprache ermöglicht es Subjekten nicht nur Dinge mitzuteilen, sondern auch einen Raum für ihre Mitteilungen zu eröffnen. Die Welt wird als mit-geteilte Welt erschlossen: „Dass etwas in den, wie ich es nennen möchte, *öffentlichen* Raum tritt, bedeutet, dass es nicht länger nur meine oder nur

22 Es ist mir an dieser Stelle wichtig, den Begriff der „Vorhandenheit“ zu vermeiden. Die Rede von im Bewusstsein vorhandenen Gedanken und Gefühlen würde zwei metaphysische Begriffe auf die Bühne treten lassen und eine Erörterung von Taylors Sprachphilosophie in die falsche Richtung lenken.

23 Vor allem in meiner Auseinandersetzung mit der affirmativen Genealogie, die sich der Freilegung konstitutiver Quellen neuzeitlicher Subjektivität widmet, wird sich dann ergeben, an welchen Stellen die Hermeneutik des Subjekts die Dichotomie zwischen Innen und Außen reproduziert (vgl. Kap. 8.3.2 – 8.3.4).

Deine Angelegenheit ist, oder die eines jeden einzelnen von uns, sondern sie ist nun *unsere*, das heißt unsere gemeinsame Angelegenheit.“ (1980b: 67f.; Hervorhebungen von mir) Dieser Gedanke lässt sich anhand eines einfachen Beispiels verdeutlichen. Das Aussprechen einer trivialen Aussage wie „Ist das heute ein schlechtes Wetter!“ hat in der Regel nicht unmittelbar den Zweck, einer anderen Person eine Information zu überliefern. Ein solcher Sprechakt soll die Interaktion mit einer anderen Person *ermöglichen*. In diesem Sinne ist das, was durch die Sprache konstituiert wird, eine „Tatsache zwischen *uns*“ (1980b: 68). Die beteiligten Personen wussten schon vor ihrem sprachlichen Austausch, dass das Wetter schlecht ist; indem dieser Sachverhalt jedoch von einer Person ausgesprochen wird, wird er „öffentlich“ und schafft eine Grundlage für weitere Kommunikation. Die Fähigkeit der Sprache, einen öffentlichen Raum zu konstituieren, kann nicht erfasst werden, wenn Aussagen lediglich darauf bezogen werden, was sie *für* die an der Kommunikation beteiligten Personen bedeuten. Der Raum ist Teil einer *Mitwelt*, die weder auf ein Subjekt, noch auf einen intersubjektiven Prozess reduziert werden kann. Ihr kommt ein ontologischer Gehalt zu, da sich die Welt immer den „in“ ihr kommunizierenden Subjekten entzieht: Die Welt ist bereits Welt, bevor Subjekte kommunizieren und einen konkreten öffentlichen Raum erschließen und sie ist es auch noch, nachdem die Kommunikation eingestellt wurde.

Der *dritte* Aspekt der Sprache ist eng mit der Konzeption der starken Wertungen verbunden, die ich im letzten Abschnitt vorgestellt habe. Dort hat sich gezeigt, dass die Fähigkeit der Artikulation ein Charakteristikum starker Wertungen ist. Die Maßstäbe, anhand derer Handlungen als gut oder schlecht beurteilt werden, müssen in einer Sprache verbalisierbar sein:

„Wenn wir daher Sprache in einem weiten Sinne auffassen, dass sie expressives Tun mit umfasst, dann können wir sagen, dass nur sprachfähige Tiere für Maßstäbe *als* Maßstäbe empfänglich sind. [...] Beispielsweise kann nur ein Lebewesen Scham empfinden, das sich einiger Forderungen bewusst ist, die an es gerichtet sind aufgrund dessen, dass es ein Handelnder unter anderen ist. Dasselbe gilt für jemanden, der eines Gefühls der Würde oder eines Gefühls des Stolzes fähig ist, eines Strebens nach Erfüllung, nach Integrität usw.“ (1980b: 73).

Subjekte sind nur deshalb disponiert, etwas als gut oder schlecht sowie richtig oder falsch zu beurteilen, weil Evaluationen in einem sprachlichen Medium vollzogen werden. Menschliches Handeln muss vor dem Hintergrund der expressiven Dimension der Sprache ausgelegt werden. Am bereits erwähnten Beispiel der Scham kann exemplifiziert werden, wie sich Selbstinterpretation, starke Wertungen und Sprache als drei Komponenten einer Anthropologie des Menschseins zusammenführen lassen. Scham kann nur im Zuge einer Artikulation als Selbstinterpretation empfunden werden. Diese Artikulation verweist auf eine starke Wertung: Sie ist davon abhängig, dass ein Subjekt Handlungen und Wünsche vor seinem Selbstverständnis re-

flektiert. Die Anwendung kontrastiven Vokabulars beim Vollzug starker Wertungen muss sich dann wiederum im Medium der Sprache ereignen. Die Sprache ist somit diejenige Komponente, welche die Anthropologie des Menschseins zusammenhält und in ihrem Ausgang kann auch der Bogen zu den ontologischen (Ab-)Gründen der Anthropologie geschlagen werden. Die Möglichkeiten etwas auszudrücken, einen Raum zu eröffnen und eine starke Wertung zu treffen, sind daran gebunden, dass Subjekte durch eine moralische Ontologie gerahmt werden.

8.2 DIE MORALISCHE ONTOLOGIE DES SUBJEKTS

Es gilt im Folgenden zu untermauern, dass die Anthropologie des Menschseins mit Heideggers und Foucaults Kritik an einem traditionellen, der Metaphysik und Subjektphilosophie verhafteten Humanismus zu vereinbaren ist. Bisher wurde lediglich gezeigt, inwiefern eine Hermeneutik des Subjekts den formalen Rahmen von Subjektivität zu beschreiben vermag, indem sie eine Anthropologie entwirft, die auf Aussagen über Wesenseigenschaften des Menschen verzichtet. Dabei wurde zwar immer wieder betont, dass die Anthropologie auf eine Ontologie verweist; Taylors genaues Verständnis einer moralischen Ontologie wurde allerdings noch nicht eigens thematisiert. Das soll nun nachgeholt werden. Anhand der Konzeption der moralischen Ontologie²⁴ wird deutlicher, inwiefern das *Menschsein* des Menschen immer ein *Menschsein* ist.

In diesem Unterkapitel werde ich argumentieren, dass Taylor das In-der-Welt-sein als Seinsweise des Subjekts durch seine Konzeption einer moralischen Ontologie für eine Neubestimmung von Subjektivität fruchtbar macht, indem er den innerhalb der Daseinsanalyse abstrakt gebliebenen Begriff der Welt als Verweisungs-ganzes konkretisiert und als spezifisch historische und soziale Praxis²⁵ reinterpre-

24 Taylor selbst gebraucht innerhalb seines Werkes meistens den Ausdruck „moralischer Raum“ [moral space]. Ich werde im Folgenden, um die Nähe zu Heidegger anzuzeigen, in der Regel von „moralischer Ontologie“ sprechen. Dieser Begriff wird von Taylor synonym mit den Wörtern „moralischer Raum“, „Bedeutungsraum“ sowie „Hintergrund“ und „Horizont“ verwendet. Es erscheint mir leider nicht immer möglich, eine einheitliche Terminologie durchzuhalten, da Taylor diese im Verlauf seines Gesamtwerkes immer wieder verändert. Vgl. dazu auch Schaupp (2003: 155f.), der zu Recht einen „spürbaren Mangel an durchgängiger und begrifflich-konsistenter Systematik“ und eine „divergierende[.] Begrifflichkeit“ konstatiert.

25 Taylor vertritt einen sehr weiten Begriff von „Praktik“: „Unter einer ‚Praktik‘ verstehe ich etwas äußerst Vages und Allgemeines: Beinahe jede stabile Konfiguration gemeinsamer Tätigkeiten, deren Gestalt durch ein bestimmtes Muster von Geboten und Verboten

tiert. Zugleich wird die Welt von der Struktur des Subjekts bzw. Daseins, in die sie Heidegger in *Sein und Zeit* noch integriert hat, entbunden. Aus diesem Grund wiederholt die Konzeption der moralischen Ontologie nicht einfach die Analytik des In-der-Welt-seins. Weil die Existenzweise des Subjekts nach Taylor immer auch an die Affirmation von in der Welt konstituierten Gütern und Selbstverständnissen gebunden ist, ist die moralische *Ontologie* eine *moralische* Ontologie. Wie auch im Falle der drei Komponenten der Anthropologie soll der Begriff der Moral nicht im Sinne der klassischen (normativen) Moralphilosophie verstanden werden; er bezieht sich vielmehr auf all diejenigen Güter, die Subjekte aufgrund einer starken Wertung bejahen. Die quasi-normative Implikation dieses Ontologieverständnisses betrifft dann die Notwendigkeit, dass Subjekte *einige* der Güter und Selbstverständnisse, die sich in der Welt formiert haben, affirmieren müssen. Durch die Leugnung *aller* Güter und Selbstverständnisse verstellt sich ein Subjekt seine Beziehung zur Welt und zu Anderen und erleidet – im schlimmsten Fall – einen Verlust seiner Identität. Die Beantwortung der Frage, *welche* Güter und Selbstverständnisse bejaht werden sollen, ist schließlich Teil der affirmativen Genealogie, der ich mich im nächsten Unterkapitel zuwende.

Wurde zu Beginn des Unterkapitels über die Anthropologie des Menschseins der Mensch als ein Subjekt eingeführt, das Dinge in der Welt „etwas angehen“ (vgl. Kap. 8.1.1), so kann die Möglichkeit dieses Bezugs nun genauer expliziert werden. Es ist nämlich die moralische Ontologie, die den Horizont darstellt, vor dem sich Sinn konstituiert: „Wichtigkeit erlangen die Dinge vor einem Hintergrund, der sie verständlich macht. Dies wollen wir den Horizont nennen. Daraus folgt, dass es uns, sofern wir zu einer sinnvollen Selbstdefinition gelangen wollen, unter anderem unmöglich ist, den Horizont, vor dem die Dinge für uns Bedeutung gewinnen, zu annullieren oder zu bestreiten.“ (UM: 47) Der Horizont – der ein anderer Name für die „moralische Ontologie“ und den „moralischen Raum“ ist – ist ein notwendiger Rahmen dafür, dass Subjekte überhaupt etwas als sinnvoll oder gut interpretieren können. Genau wie das In-der-Welt-sein bei Heidegger immer schon in das Dasein eingeschrieben ist, sind Subjekte bei Taylor stets schon von einer moralischen Ontologie durchzogen und damit auf eine Welt hin geöffnet. Die moralische Ontologie ist „ontologisch grundlegend“ (QS: 59) im Sinne einer fundamental-ontologischen Möglichkeitsbedingung. Jedes Subjekt ist immer schon in *irgendeine* Welt geworfen, über die es nicht verfügt und die ihm die Möglichkeiten seiner Existenz vorgibt. Die Welt bei Heidegger wird durch diese argumentative Geste in eine Pluralität von Welten aufgespalten: „Welt“ gibt es nur im Sinne spezifischer und

bestimmt ist, kann eine Praktik in meinem Sinn darstellen. Die Erziehung unserer Kinder, die Zeremonie des Grüßens auf der Straße, die Bestimmung von Gruppenentscheidungen durch Wahlen und die Art des Austauschs von Gegenständen auf dem Markt – dies sind allesamt Praktiken.“ (QS: 364)

heterogener Praktiken, als *historisch konkrete* Kräfteverhältnisse. Die Überführung der ontisch-ontologischen Differenz auf eine praxeologisch-materielle Ebene teilt Taylor mit Foucault.

Der temporale Gehalt der moralischen Ontologie beruht darin, dass die Welt, in der Subjekte existieren, einer uneinholbaren Vergangenheit entstammt und stets auf ihre zukünftige Erscheinung hin geöffnet ist. Die Durchdringung der moralischen Ontologie durch Temporalität zeigt ihre Entbindung von der Geschichtlichkeit an: Der ontologische Gehalt der Praktiken durchzieht *nicht nur* neuzeitliche, westliche Praktiken und ist folglich auf eine spezifische Form der Praxis zurückzuführen, sondern ist für das *Phänomen der Praxis konstitutiv*. Zwar macht erst die moderne Ontologie ein solches Verständnis von Praktiken erfahrbar, jedoch sind Praktiken gar nicht mehr anders als ontologisch beschreibbar. Das ist die quasi-universalistische und quasi-ahistorische Dimension von Taylors Ontologieverständnis und sie rechtfertigt es zugleich, Subjektivität als heteronom zu charakterisieren. Subjekte sind in ihrem Handeln einer Praxis ausgesetzt und ohne die Affirmation von innerhalb dieser Praxis konstituierten Gütern und Selbstverständnissen sind sie nicht handlungsfähig. Der inhaltliche Gehalt von Selbstinterpretationen und starken Wertungen wird durch die Praktiken bereitgestellt und entzieht sich aufgrund ihres ontologischen Gehalts der Verfügungsgewalt von Subjekten. Es ist nicht möglich, dass Subjekte die Bedeutung von Gütern und Existenzweisen aus sich selbst schöpfen, weil sie in diesem Falle die moralische Ontologie verlassen müssten. Die moralische Ontologie ist der Rahmen, innerhalb dessen ein Subjekt Selbstbezüge ausbilden und sein Selbstverständnis formen kann.

Die hermeneutische Perspektivierung von Taylors Interpretation des In-der-Welt-seins als moralischer Ontologie verbleibt nun aber nicht bei einer Freilegung des ontologischen Primats, sondern thematisiert die Rolle von Subjekten innerhalb der je spezifischen Praktiken. Ohne die Existenz von Subjekten gibt es keine moralische Ontologie. In Übereinstimmung mit Heideggers ontisch-ontologischer Differenz ist die moralische Ontologie immer an das Ontische gebunden: Sie bedarf der „Reproduktion“ und damit der wiederholenden Interpretation durch Subjekte. Die Angewiesenheit auf Reproduktion und Interpretation eröffnet erst die Möglichkeit einer Kritik an denjenigen Gütern und Selbstverständnissen, die innerhalb einer Praxis einen hegemonialen Status und den Schleier des Unausweichlichen ein- und angenommen haben. Im Gegensatz zu Heidegger hebt Taylor allerdings die Fähigkeit der Subjekte zur Transformation von Praktiken hervor. Im Verlauf der Reproduktionen und Neuinterpretationen ergeben sich stets Möglichkeiten der Rekonfiguration einer lebensweltlichen und institutionellen Ordnung. Die Vorgängigkeit der moralischen Ontologie in Bezug auf ihre Aktualisierung durch Subjekte mündet somit *nicht* in die Konsequenz, dass der Gehalt der moralischen Ontologie nicht verschoben werden kann. Taylors eigene Geschichte der Entstehung der neuzeitlichen Subjektivität, die im Blickpunkt des nächsten Unterkapitels stehen wird, hat

dahingehend auch das Ziel, durch eine wiederholende Artikulation die Quellen der modernen Subjektivität und den Wert der spezifisch neuzeitlichen moralischen Ontologie zu verändern. Das kann dann gelingen, wenn diese Geschichte von anderen Subjekten (weiter-)erzählt wird. Die These, dass ontologische Ordnungen von den *Interpretationen* der Subjekte abhängig sind, ist die hermeneutische Pointe einer Subjektkritik, die Heidegger in seinen späten Schriften nicht mehr zur Sprache bringen wollte.

Die Funktion der Güter, auf welche die *moralische* Ontologie verweist, gilt es im Folgenden noch etwas genauer zu umreißen. Güter sind für Taylor materielle Formationen, die das Selbstverständnis von Subjekten affizieren.²⁶ Subjekten steht immer die Möglichkeit offen, sich auf eine bestimmte Weise zu einem Gut zu verhalten; sie sind allerdings nicht befähigt, Güter unabhängig von einer sozialen Praxis zu erschaffen. In genau diesem Sinne sind Güter Teil der Realität:

„Real ist das, womit man fertig werden muss, was nicht allein deshalb verschwindet, weil es nicht den eigenen Vorurteilen entspricht. Aus diesem Grund ist das, was man im Leben unweigerlich in Anspruch nehmen muss, etwas Reales bzw. etwas so annähernd Reales, wie man es zur Zeit erfassen kann. Das allgemeine metaphysische Bild der ‚Werte‘ und ihrer Stel-

26 In *Quellen des Selbst* unterscheidet Taylor drei verschiedene Klassen von Gütern: Lebensgüter, Hypergüter und konstitutive Güter. Lebensgüter beziehen sich auf solche Güter, die „qualitative Unterscheidungen zwischen Handlungen, Gefühlen oder Lebensweisen“ betreffen und „Facetten oder Bestandteile eines guten Lebens“ sind (QS: 178). Hypergüter [hypergoods] bringen die Lebensgüter in eine Rangfolge sorgen damit für eine Orientierung im Leben der Subjekte (vgl. Rosa 1998: 119). Konstitutive Güter nennt Taylor schließlich diejenigen Güter, „durch die bestimmte Handlungen oder Bestrebungen unsererseits gut werden“ (QS: 178). Sie konstituieren den Wert von Hypergütern und Lebensgütern. Taylor spricht bei konstitutiven Gütern auch von „moralischen Quellen“ [moral sources], und zwar dann, wenn diese eine Kraft verleihende oder motivierende Rolle spielen (vgl. Laitinen 2008: 8, 269). Das enthält die normative Implikation, dass die Artikulation von konstitutiven Gütern mit einer Bejahung der Identität von Subjekten verbunden ist. Konstitutive Güter sind zwar in Praktiken eingeschrieben; indem sie durch ihre Aktualisierung in Handlungen bejaht werden, entfalten sie jedoch erst ihre vollständige Kraft und wirken als moralische Quellen. Das Verhältnis zwischen den drei Güterklassen, wie es in *Quellen des Selbst* ausgearbeitet ist, wurde von Taylor im Laufe der Zeit immer wieder verändert. In seinem späteren Aufsatz *Leading a Life* (1997: 173-179) ist nur noch von Lebensgütern und konstitutiven Gütern die Rede – die Konzeption der Hypergüter entfällt. Arto Laitinen (2008: 265-278) hat darüber hinaus angeregt, die Konzeption der konstitutiven Güter aufzugeben, weil diese mit schwerwiegenden Problemen, wie der Frage, wodurch der Wert der konstitutiven Güter wiederum konstituiert wird, und einem problematischen metaphysischen Status konfrontiert sind.

lung in der ‚Realität‘ sollte auf den Dingen beruhen, die man als in diesem Sinne real erkennt.“ (QS: 117)

Ein metaphysischer Status – der in diesem Kontext besser als ontologischer Status bezeichnet werden sollte – kommt Gütern nicht als Entitäten zu, die unabhängig von Subjekten in der Welt existieren. Die Begriffe der Realität und des Realismus²⁷ beziehen sich innerhalb dieses Diskurses auf die moralische Ontologie, das heißt auf die je konkrete Praxis, in der Subjekte subjektiviert werden. Der Zusammenbruch einer spezifischen Praxis führt auch zu einem Verschwinden der darin erscheinenden Güter. Die ontologische These von der realen Existenz von Gütern lässt sich dabei auch in Hinblick auf eine intersubjektive Deutung abgrenzen. Güter und Werte sind *nicht bloß* intersubjektive Phänomene: Der Tatsache, dass sie von Menschen geteilt werden, geht ihre Konstitution als geteilte Phänomene voraus. In anderen Worten: Der Akt der Teilung vollzieht sich (phänomenologisch) früher als die Existenz konkreter Subjekte, deren Selbstverständnis auf der Bejahung von Gütern gründet.

Es stellt sich nun die Frage, inwiefern der moralische Raum, wenn er eine ontologische Bedingung für Subjektsein darstellt, zerstört werden kann. Können die Dinge für Subjekte ihre Bedeutung verlieren? Taylors Antwort lautet wie folgt:

„Die These [besagt], es sei konstitutiv für menschliches Handeln, dass man sein Leben innerhalb eines derart durch starke qualitative Unterscheidungen geprägten Horizonts führt. Ein Überschreiten dieser Grenzen wäre gleichbedeutend mit dem Verlassen eines Daseins, das nach unseren Begriffen noch das einer integralen, also unversehrten Person ist.“ (QS: 55)

Die Rede von der Überschreitung der Grenzen lässt sich auf zweierlei Art auslegen. *Erstens* ist es natürlich möglich, dass Subjekte einen moralischen Raum, das heißt einen spezifischen kulturell-sozialen Kontext, verlassen; in diesem Falle befinden sie sich nach ihrem Ortswechsel jedoch in einem anderen Kontext. Die Überschreitung der Grenzen eröffnet Subjekten nicht die Möglichkeit, einen Raum der Autonomie einzunehmen, indem sie unabhängig von ihrer Verflechtung in die Mitwelt Handlungsziele setzen und Güter erschaffen können. *Zweitens* können allerdings Güter innerhalb einer Lebenswelt ihren Status als Güter *für* ein Subjekt einbüßen. Subjekte verlieren die Orientierung im moralischen Raum, was dazu führt, dass sie nicht mehr wissen, wer sie sind:

27 Der „Wiedergewinnung“ einer philosophischen Position des Realismus, die mit Descartes bricht und sich auch von der analytischen Philosophie abgrenzt, hat sich Taylor jüngst zusammen mit dem Heidegger- und Foucault-Forscher Hubert L. Dreyfus gewidmet (vgl. Dreyfus/Taylor 2015).

„Hier sprechen wir von einer ‚Identitätskrise‘, einer akuten Form von Orientierungsverlust, die die Menschen oft mit den Worten zum Ausdruck bringen, sie wüssten nicht, wer sie eigentlich sind, die sich aber auch als völlige Ungewissheit über den eigenen Standpunkt auffassen lässt. Was ihnen fehlt ist ein Rahmen oder ein Horizont, vor dem die Dinge feste Bedeutung annehmen und manche Lebensmöglichkeiten als gut oder sinnvoll, andere als schlecht oder trivial angesehen werden können. Der Sinn all dieser Möglichkeiten steht nicht fest, er ist unbeständig oder unbestimmt. Für denjenigen, der diese Erfahrung macht, ist sie quälend und furchterregend.“ (QS: 56)

Das Subjekt kann sich im Falle einer Identitätskrise nicht mehr an Gütern orientieren. Der Horizont, der Subjekte in ihrem Selbstverständnis rahmt, ist zerbrochen. Der affirmative Impetus von Taylors hermeneutischer Wendung der heideggerschen Subjektkritik lautet, dass eine Sedimentierung von Gütern notwendig ist, damit Subjekte eine Identität ausbilden und sich somit *als Subjekte* zu formen vermögen. Eine Verwerfung *aller* im moralischen Raum konstituierten Güter führt zum Verlust jeglicher Selbstbezüge. Ein Verständnis heteronomer Subjektivität muss deshalb darum wissen, dass Subjekte in ihrem Selbstverständnis auf materielle Formationen angewiesen sind, die sie immer schon affizieren, nicht vollständig von sich weisen können, an denen sie sich aber gerade *aufgrund* ihres ontologischen Charakters abarbeiten können. Der sich stets einer erschöpfenden Manifestation entziehende moralische Raum bewirkt, dass die Sedimentierung von Gütern nur eine vorläufige, immer wieder aufschiebbare ist: Sie kann und muss stets aufs Neue problematisiert werden, indem Güter von Subjekten anders interpretiert und reproduziert werden und im Zuge dieser Reproduktion mit Brüchen versehen und auf andere Aneignungsweisen hin geöffnet werden.

Taylor wirft der Dekonstruktion, und im Besonderen Foucault, eine *einseitige* Problematisierung der Güter der neuzeitlichen moralischen Ontologie vor.²⁸ Damit trifft er einen durchaus wunden Punkt: In meiner Erörterung hat sich ja ergeben, dass Foucault mit der Wahl der Antike als historischen Untersuchungsgegenstand die Perspektivierung in dem Moment verschiebt, in welchem die Frage nach den

28 So lautet ein zentraler Einwand gegen Foucault, dieser verstehe jegliche Güter als durch Herrschaftsordnungen konstruiert und spreche ihnen somit grundsätzlich die Legitimation ab: „Es ist aber [...] ein Irrtum, wollte man daraus entweder folgern, dass sämtliche Anschauungen des Guten *nichts weiter sind* als Herrschaftsbestrebungen, oder dass wir sie alle als Resultate willkürlicher Entscheidungen betrachten können. Das hieße, die Art und Weise zu verkennen, in der die eigene Position oder eigentlich die eines jeden Menschen durch eine Vorstellung vom Guten gestärkt wird.“ (QS: 192; Hervorhebung von mir) Taylor erkennt jedoch – neben der Verwechslung von Macht- und Herrschaftsverhältnissen –, dass die Konstitution von Gütern *durch* Machtverhältnisse nicht bedeutet, dass Güter *nichts anderes als* Ausdruck von Machtverhältnissen sind.

Selbstbezügen von Subjekten innerhalb seines Werkes eine Dringlichkeit erhält (vgl. Kap. 6.3.4). Auch aufgrund der Einseitigkeit der foucaultschen Beschäftigung mit der Moderne bemüht sich Taylor, diejenigen Selbstverständnisse herauszuarbeiten, welche die Identität neuzeitlicher Subjekte konstitutiv durchziehen. Mit diesem Schritt hebt sich der kanadische Philosoph deutlich von den bisher in dieser Arbeit zu Wort gekommenen Autoren ab. Aber auch diese Vorgehensweise stellt *keinen* vollständigen Bruch mit der Destruktion Heideggers und seiner dekonstruktiven Wendung dar: Sie konzentriert sich auf den aufbauenden, konstruktiven Gestus der Destruktion und der *Dekonstruktion* und führt über das Verfahren der Genealogie.

8.3 DIE GENEALOGIE DES NEUZEITLICHEN SUBJEKTS

Die Anbindung der Anthropologie des Menschseins an die Ontologie enthält für Taylor die *normative* Implikation, dass Subjekte Güter und Selbstverständnisse bejahen müssen, um ein Verständnis von sich als handelnden und wertenden Akteuren ausbilden zu können. Weil Güter und Selbstverständnisse nur innerhalb einer moralischen Ontologie freigelegt werden und die Ontologie immer auf eine historisch spezifische Praxis verweist, kann die Frage nach der Affirmation von Gütern und Selbstverständnissen allerdings nur mittels historischer Perspektivierung beantwortet werden. Wie Taylor selbst diagnostiziert, ist daher seine Arbeitsweise – mit einer gewissen Einschränkung – komplementär zu derjenigen Foucaults:

„Wahrscheinlich bin ich optimistischer und betone mehr die positiven Seiten, während Foucault ausschließlich die andere Seite im Blick hat. Ich denke jedoch, dass das schlechtere Nachrichten für Foucault als für mich sind, da es für ihn wichtiger war, die positiven Dimensionen außen vor zu lassen. Wenn sie Foucault zu meinem Ansatz hinzufügen, können sie verstehen, wie einige der großen historischen Veränderungen statt finden konnten, während er dazu gezwungen war, diese aus dem Nirgendwo kommend, als völlig willkürlich anzusehen, was ich bei einem genauen Blick auf die Veränderungen für abenteuerlich und unplausibel halte.“ (2002: 147)

Taylor trifft in diesem Zitat durchaus einen wunden Punkt der Arbeiten Foucaults, wenn er ihm den Verzicht auf eine affirmative Freilegung von Selbstbezügen *neuzeitlicher* Subjekte zur Last legt. Dennoch möchte ich behaupten, dass die Genealogie Foucaults nicht genügend Würdigung erfährt, wenn ihre kritischen Einsichten einfach zu denjenigen Taylors „hinzugefügt“ werden. Foucaults Genealogie vermag sehr wohl herauszuarbeiten, wie sich historische Entwicklungen formieren: Sowohl die Analyse der Episteme als auch diejenige der Machtverhältnisse zeichnet historische Transformationsprozesse nach, ohne sie als „aus dem Nirgendwo kommend“

zu betrachten. Im Unterschied zu Taylor weist Foucault jedoch *Brüche* innerhalb geschichtlicher Prozesse aus: So gibt es beispielsweise keinen gleitenden Übergang zwischen der Souveränitätsmacht und der Disziplinarmacht; die kritische Genealogie stellt vielmehr beide Machtmodelle gegenüber und arbeitet ihre unterschiedlichen Verfahrensweisen heraus.

Die genealogischen Verfahren Taylors und Foucaults sind dennoch in einem bestimmten Sinne zueinander komplementär, weil sie ein Verständnis der Genese neuzeitlicher Subjektivität aus zwei unterschiedlichen Blickwinkeln bereichern. Sie schreiben zwei heterogene Geschichten, von denen sich die eine stärker auf die De-legitimation unterwerfender Subjektformationen (Foucault) und die andere mehr auf die Stabilisierung gelingender Selbstverständnisse (Taylor) konzentriert. Beide Geschichten besitzen dabei einen eigenständigen Gehalt – sie lassen sich nicht zu einer Supergeschichte synthetisieren, die eine letztgültige Explikation und Kritik moderner Subjektivität leistet. Sie gewinnen ihre Schärfe und Plausibilität vielmehr dadurch, dass sie bestimmte Gegenstandsbereiche ein- und ausblenden.

Taylors affirmative Genealogie rekonstruiert drei Selbstverständnisse neuzeitlicher Identität, die ich im Folgenden mit Alasdair MacIntyre (1994: 187) als „Narrative“ bezeichne. Darunter sind „Innerlichkeit“, die „Bejahung des gewöhnlichen Lebens“ und die Vorstellung der Natur als einer „Quelle der Moral“ zu zählen. Entlang dieser Narrative werden von Taylor genealogisch drei Strömungen (Theismus, Naturalismus und Expressivismus) aufgespürt, welche die Narrative unterschiedlich interpretieren und für eine gewisse Zerrissenheit der neuzeitlichen Subjektivität verantwortlich sind. Meine These ist, dass Taylors Geschichte der Gewordenheit des modernen Subjekts zwar Identitätsformen freilegt, die von der Dekonstruktion ausgeblendet werden, den metaphysischen Gehalt der Narrative und Strömungen jedoch nicht immer hinreichend problematisiert. Aus dekonstruktivem Blickwinkel soll daher die vermeintliche Unhintergebarkeit der Quellen unserer Identität auf Risse abgeklopft werden.

8.3.1 Das Verfahren der affirmativen Genealogie

In diesem Abschnitt möchte ich argumentieren, dass und inwiefern Taylors Geschichtsschreibung als „affirmative Genealogie“²⁹ bezeichnet werden kann. Taylor selbst nennt seine Vorgehensweise in *Quellen des Selbst* in einem Interview aus

29 Diese Bezeichnung verwendet Joas (2009a: 295; vgl. 2009b). In der Sekundärliteratur wird Taylors Vorgehensweise mehrfach mit Genealogie in Verbindung gebracht: Seel (1991: 49) spricht von einer „Anti-Genealogie der Moral“, Larmore (1991: 161) von einer „genealogy of modernity“ und Kühnlein (2008: 3) von einer „Genealogie der modernen Identität“.

dem Jahre 1998 „genealogisch“: „The book is genealogical. I start from the present situation, from formative ideas, from our conflicting forms of self-understanding, and I try to unearth certain earlier forms from which they arise [...] So it is not a complete historical reconstruction, it is a very selective step backwards to rediscover certain sources.“ (1998: 110) Mit Genealogie ist ein Aufzeigen historischer Entwicklungen verbunden, das auf die Unterstellung einer übergreifenden geschichtlichen Logik verzichtet. Genealogische Geschichtsschreibung betrachtet die Entstehung historischer Ereignisse in ihrer Singularität und Kontingenz, indem sie stets darauf insistiert, dass der geschichtliche Verlauf auch hätte anders sein können. In diesen Punkten befinden sich Taylor und Foucault völlig im Einklang.³⁰ Aus der Kontingenz der Geschichte folgt bei Taylor aber nicht die Delegitimation ihrer Geltung. Weil Subjekte in ihrem Selbstverständnis auf die Bejahung historisch sedimentierter Narrative angewiesen sind, muss die Genealogie auch *konstruktiv* verfahren: Sie muss Subjekten in ihrem Selbstverständnis Halt verschaffen, indem sie problematische von solchen Erzählungen unterscheidet, die Subjekte in ihrem Selbstverständnis mehr ansprechen. Während sich Foucault bezüglich der Neuzeit auf den unterwerfenden Charakter der Disziplinarmacht konzentriert und Genealogie primär als Kritik fungiert, geht es Taylor um die Freilegung stabilisierender Selbstverständnisse und damit um eine affirmative Geste.

Taylors Ziel ist es, „eine Geschichte der neuzeitlichen Identität zu artikulieren und zu schreiben“ (QS: 7).³¹ Der Begriff der Identität wird dabei zunächst dezentriert: Er ist nicht der Name für den substanziellen, gleichbleibenden Gehalt des eigenen Selbstverständnisses, sondern ein Bezugsmoment von Subjektivität:

„Der Begriff von Identität [...] kann folgendermaßen verstanden werden: meine Identität definieren heißt bestimmen, womit ich in *Verbindung* stehen muss, um im vollen Sinne als handelnder Mensch zu fungieren und um insbesondere in der Lage zu sein, dasjenige zu beurteilen, zu unterscheiden und zu erkennen, das sowohl allgemein gesehen als auch speziell für mich wirklich Wert und Bedeutung besitzt.“ (1985a: 249f.; Hervorhebung von mir)

Das Verständnis von Identität, das den genealogischen Arbeiten zugrunde liegt, betont die positiven Komponenten von Subjektivität wesentlich stärker, als es in Hinblick auf die Aussetzung und Neubestimmung von Identität bei Levinas und Derrida der Fall ist. In anderen Worten: Taylor blendet die entziehende Dimension von Identität *ab*, um sich mehr auf den stabilisierenden Effekt der Identitätsbildung zu

30 Honneth (1994: 60) behauptet richtigerweise, Taylor stimme mit der „historisch eingeschränkte[n] Geltung“ seiner Arbeiten mit Foucault überein.

31 Taylor stützt dabei die Genealogie des neuzeitlichen Subjekts nicht nur auf die Geschichte der philosophischen Theorien, sondern auch auf diejenige der „Mentalitäten“ (QS: 200).

konzentrieren. Die entworfene Hermeneutik der neuzeitlichen Identität erhebt den Anspruch, an das Selbstverständnis, d.h. die Selbstinterpretation der Subjekte gebunden zu bleiben: „Das, worauf diese Fragestellung hinaus will, ist eine Interpretation der Identität [...], die dann zeigt, warum die Menschen sie überzeugend bzw. anregend oder ergreifend finden.“ (QS: 361f.) Hier offenbart sich ein weiterer Unterschied zwischen Taylor und Foucault. Während Foucault das Selbstverständnis der Subjekte in der genealogischen Geschichtsschreibung (der Neuzeit) grundsätzlich ausblendet, weil das Augenmerk auf dem unterwerfenden Aspekt der Machtverhältnisse und damit auf den Subjektivierungsverhältnissen liegt, konzentriert sich Taylor auf die Frage, wie Subjekte den Gehalt ihrer Identität selbst verstehen und durch ihre Interpretation und Artikulation reproduzieren. Das bedeutet aber nicht, dass die dekonstruktiven Verfahren Levinas', Derridas und Foucaults mit der Hermeneutik Taylors unvereinbar sind: Die Ein- und Abblendung von Entzugs- und Bezugsmomenten sind vielmehr *notwendige Maßnahmen*, um den Konstitutionsprozess von Subjektivität in seiner stabilisierenden und destabilisierenden Dimension zu analysieren und so ein multiperspektivisches Bild des Subjekts zu zeichnen.

Die Zielsetzung des genealogischen Verfahrens in *Quellen des Selbst* ist es, diejenigen Narrative freizulegen, welche für die Identität neuzeitlicher Subjekte konstitutiv sind. Es handelt sich um eine „erinnernde Wiedergewinnung [retrieval]“ (QS: 16, engl.: 4) jener Narrative, die durch eine falsche Auslegung verschüttet wurden und werden.³² Die auf das Selbstverständnis von Subjekten verweisenden Artikulationen und die Gewordenheit der Praktiken werden dabei eng geführt.³³ Die Frage nach der Entstehung der neuzeitlichen Identität lässt sich nur dann beantworten, wenn die Transformationen innerhalb von Praktiken mit dem Selbstverständnis der darin verorteten Subjekte ans Licht gebracht werden:

32 Die Notwendigkeit einer Freilegung der neuzeitlichen Identität wird von Taylor auch wie folgt begründet: „Was wir brauchen [...] ist ein Porträt dessen, was ich verkürzt die moderne Identität nennen möchte. Damit meine ich das Gefüge von Selbstinterpretationen, die der modernen Kultur eingesenkt sind und die Art und Weise definieren, in der wir zunächst einmal gar nicht umhin können, uns selbst zu verstehen und zu beurteilen und über unser Leben nachzudenken. [...] Die einzige Möglichkeit, ein solches Porträt zu zeichnen, besteht darin, eine entstehungsgeschichtliche Darstellung zu geben, d.h. zu versuchen, der Konstituierung dieser Identität in unserer Geschichte nachzugehen.“ (1985c: 223)

33 Nach Joas (1996: 663) lässt sich bei Taylor die Unterscheidung zwischen einer „interpretatorischen Artikulation der bewegenden Kraft von Ideen“ und einer „explanatorischen Analyse ihrer Ausbreitung und ihrer Wirkungen“ finden; die Untersuchungen konzentrieren sich dann auf den ersten Aspekt. Ich schließe mich dem Urteil Joas' an, da eine „explanatorische Analyse“ nicht Gegenstand einer Genealogie ist und so auch nirgendwo von Taylor beansprucht wird.

„Die moderne Identität hat sich herausgebildet, weil Veränderungen des Selbstverständnisses, die mit vielfältigen Praktiken im religiösen, politischen, ökonomischen und künstlerischen Bereich verknüpft sind, zusammenwirkend und einander verstärkend ihr Entstehen verursacht haben. [...] Zwischen diesen Praktiken und den von ihnen getragenen Ideen hat es zwar Spannungen und Gegensätze gegeben, doch sie haben dazu beigetragen, einen gemeinsamen Raum des Verstehens zu schaffen, in dem sich unsere heute gängigen Vorstellungen vom Selbst und vom Guten entfaltet haben.“ (QS: 367)

Die Konflikte zwischen den Ideen als Artikulationen der Praktiken und den Praktiken selbst sind für Taylor für die Zerrissenheit der modernen Identität verantwortlich. Diese Ambivalenzen zeigen sich in der Rivalität der zwei innerhalb der neuzeitlichen Philosophie hegemonialen Strömungen des Naturalismus und des Expressivismus, auf die ich im dritten Abschnitt dieses Unterkapitels zu sprechen kommen werde. Die Vertreter beider Strömungen beschreiben die Quellen der neuzeitlichen Subjektivität auf heterogene Weise und legen einen bis heute reichenden Widerstreit innerhalb der modernen Subjektivität frei, der von Taylor genealogisch nachgezeichnet wird.

8.3.2 Die Narrative der neuzeitlichen Subjektivität

In den kommenden beiden Abschnitten werde ich die von Taylor mittels affirmativer Genealogie herausgearbeiteten, für das Selbstverständnis neuzeitlicher Subjekte (scheinbar) unhintergehbaren Narrative zur Darstellung bringen. Das Selbstverständnis des modernen Subjekts basiert auf Innerlichkeit, der Bejahung des gewöhnlichen Lebens im Sinne von Produktion und Reproduktion und der Vorstellung der Natur als einer moralischen Quelle. Dabei werde ich die These vertreten, dass Taylors Abblendung der Entzugsmomente von Subjektivität an einigen Stellen zu einer Schließung der Bezugsmomente, also zu einer mangelnden Problematisierung ihrer vorherrschenden Auslegung führt. Das soll insbesondere bei den Narrativen der Innerlichkeit und der Natur als Quelle der Moral sichtbar werden. Die genealogische Vorgehensweise mündet hier zu schnell in eine normative Forderung nach der Bejahung von Selbstverständnissen, die – wie sich in Bezug auf Foucaults genealogische Kritik erwiesen hat – in Prozeduren unterwerfender Subjektivierung eingebunden sind. Im Folgenden sollen die Narrative und deren historische Entwicklung kurz zur Sprache gebracht und mithilfe der Einsichten der Dekonstruktion einer kritischen Prüfung unterzogen werden.³⁴

34 Rosa (1998: 337) merkt treffend an, dass es Taylor nur um die „Rekonstruktion der moralischen Landkarte der Gegenwart und nicht um die Behandlung exegetischer Probleme der Ideengeschichte zu tun ist“. Durch eine Verhandlung einzelner philosophischer Posi-

1. Innerlichkeit

Das *erste* von Taylor genealogisch aufgespürte Narrativ bezeichnet die spezifisch neuzeitliche Vorstellung, dass Subjektivität mit dem Phänomen der Innerlichkeit korreliert: „Unser moderner Begriff des Selbst steht in Zusammenhang mit einem gewissen Gefühl [...] der Innerlichkeit.“ (QS: 207) Dass dies eine spezifisch neuzeitliche Ansicht ist, verdeutlicht Taylor, indem er sie mit dem Selbstverständnis der antiken Subjekte vergleicht. Die Differenzierung zwischen einem Subjekt mit Innerlichkeit, das eine eigenständige Substanz ist, und einer Außenwelt, die vom Subjekt ontologisch getrennt ist, gibt es in der Antike nicht. Gott und Kosmos durchdringen das antike Subjekt und sind ihm nicht äußerlich. Am Beispiel Platons erhellt sich, inwiefern das antike Subjektverständnis von demjenigen der Neuzeit abweicht:

„Die für Platon maßgeblichen Gegensätze sind die zwischen Seele und Leib, zwischen dem Immateriellen und dem Körperlichen sowie zwischen dem Immerwährenden und dem Veränderlichen. Dies sind die Gegensätze, die in Platons Formulierungen das Hauptgewicht tragen. Unter der Voraussetzung seiner Theorie sagen sie über das, was er zu verstehen geben will, offenbar mehr und Treffenderes aus, als mit Hilfe der Terminologie von ‚innen/außen‘ möglich wäre.“ (QS: 225)

Taylors Argument ist, dass die Dichotomie zwischen Seele und Leib grundsätzlich mit der cartesischen – und damit neuzeitlichen – Unterscheidung zwischen *res cogitans* und *res extensa* inkompatibel ist, da nur letztere zwei *Substanzen* benennt. Der Mensch in der Antike ist als Einheit von Seele und Körper Teil der *gesamten* Ordnung des Kosmos: Er ist ein „porous self“ (ASA: 38), das gegenüber der „äußeren“ Welt nicht abgeschlossen ist. Das Gefühl der Tiefe und Innerlichkeit konnte sich für antike Subjekte aus diesem Grund nicht einstellen. Die Quellen der Moral, d.h. diejenigen konstitutiven Güter, die Dingen erst ihre Bedeutung verleihen, liegen außerhalb der Subjekte. So ist bei Platon die *Idee* des Guten die Moralquelle und diese ist nicht Teil der Struktur von Subjekten. Eine Antwort auf die Frage, was eine gute Handlung oder einen guten Charakter auszeichnet, muss mit Verweis auf die Idee des Guten gegeben werden. In diesem Sinne sind die Moralquellen äußerlich: „Die Quellen der Moral, zu denen wir durch die Vernunft gelangen, sind in einem wichtigen Sinne nicht in uns.“ (QS: 228)

Die affirmative Genealogie des neuzeitlichen Subjekts zeigt nun die Stationen auf, an denen ersichtlich wird, wie sich die antike Konzeption des „porösen Subjekts“ zur Vorstellung neuzeitlicher Subjektivität wandelt, für welche die Dichoto-

tionen soll eine bestimmte Entwicklung der neuzeitlichen Identität aufgezeigt werden. Ich greife in meinen nun folgenden Ausführungen aus der Fülle der von Taylor behandelten Autoren nur diejenigen heraus, die für den Argumentationsgang von Bedeutung sind.

mie zwischen Innen und Außen konstitutiv ist. Augustinus ist dabei der wesentliche Philosoph, welcher den *Umschlag* des antiken zum neuzeitlichen Subjektverständnis zur Sprache bringt.³⁵ Prominent wurde das Narrativ der Innerlichkeit nach Taylor erstmals von Descartes artikuliert. Der methodische Zweifel Descartes' mündet bekanntlich in den Beweis der Innenwelt; die Außenwelt wird erst in einem zweiten Schritt durch den Beweis der Existenz Gottes begründet. Indem die Quelle der Moral in das Innen des Subjekts verschoben wird, wird die Bedeutung der Innerlichkeit begrifflich fixiert:

„Die von der Neuzeit vollzogene Wende nach innen, deren Formulierung durch Descartes zu den wichtigsten und einflussreichsten gehört, ist grundverschieden von derjenigen Augustins. Sie siedelt die Quellen der Moral in ganz realem Sinne in unserem Inneren an. Im Verhältnis zu Platon wie auch im Verhältnis zu Augustin bewirkt sie jeweils eine Umstellung, aufgrund deren wir uns nicht mehr – oder zumindest gar nicht mehr in der gleichen Weise – in Verbindung mit außer uns gelegenen Moralquellen sehen. Eine wichtige Kraft ist nach innen verlegt worden.“ (QS: 263)

Die moralischen Quellen entstammen keiner äußeren – göttlichen oder kosmischen – Ordnung mehr, sondern dem erkennenden Subjekt. Dem Subjekt wird seit Descartes die Fähigkeit zugeschrieben, mithilfe der Vernunft erkenntnistheoretische und moralische Wahrheiten zu erfassen. Rationalität wird nicht mehr substantiell im Sinne der Betrachtung einer umfassenden Ordnung, sondern prozedural verstanden, indem „man bestimmten Vorschriften entsprechend denkt“ (QS: 284). Das geht mit der Haltung des Desengagements einher, auf die ich im nächsten Abschnitt noch genauer eingehen werde.

35 Taylor schreibt vor diesem Hintergrund: „Auf dem Weg, der von Platon zu Descartes führt, steht Augustin.“ (QS: 235) Die Philosophie Augustinus' ist als eine Art Durchgangsstadium zwischen Antike und Neuzeit zu verstehen. In erkenntnistheoretischer Hinsicht kommt Gott hier noch immer eine fundamentale Bedeutung zu, jedoch wird selbiger nicht mehr als Teil des Kosmos in der „äußeren“ Welt, sondern vielmehr im Inneren des Subjekts verortet: „Augustin wechselt den Blickpunkt und richtet sein Augenmerk nicht auf den Bereich der erkannten Gegenstände, sondern auf die Tätigkeit des Erkennens selbst; denn hier ist Gott zu finden.“ (QS: 240) Mit dieser Argumentation wird zum ersten Mal innerhalb der Geschichte der Philosophie die Idee artikuliert, der Mensch habe so etwas wie Innerlichkeit, die er erforschen müsse, wenn er die Wahrheit erkennen möchte. Nach Taylor wird damit „die Innerlichkeit der radikalen Reflexion ins Spiel gebracht“ (QS: 243). „Radikale Reflexion“ umfasst einen Denkprozess, der nicht darin besteht, die Perspektive auf eine äußere Ordnung zu lenken, sondern vielmehr die Tätigkeit der Reflexion auf das Subjekt selbst richtet.

An dieser Stelle muss die Frage gestellt werden, inwiefern die von Taylor freigelegte Funktion der Innerlichkeit eine notwendige und unhintergehbare Struktur der neuzeitlichen Subjektivität darstellt. Ich möchte die These vertreten, dass Taylor eine wesentliche Facette unseres modernen Selbstverständnisses herausarbeitet, allerdings in der Annahme ihrer Unhintergebarkeit irrt. Unter Rückgriff auf Derrida lässt sich plausibilisieren, inwiefern Taylor die metaphysische Begründungsfigur der Innerlichkeit übersieht. Für Derrida beruht die Gemeinsamkeit zwischen dem antiken und dem neuzeitlichen Verständnis von Subjektivität in ihrem beiderseitigen Verweis auf ein transzendentes Signifikat (vgl. Kap. 5.1.3). Beide Subjektdeutungen stützen sich auf eine Gründungsfigur, die entweder Subjekten äußerlich ist oder die Struktur der Subjektivität selbst bildet. Bei Platon ist das die Subjekte transzendierende Idee des Guten und bei Descartes das Cogito. Die Trennung zwischen Körper und Seele bei Platon verläuft nach Derrida strukturell analog zu derjenigen zwischen *res extensa* und *res cogitans* bei Descartes. Das soll nicht bedeuten, dass es zwischen beiden Konzeptionen keine wichtigen Abweichungen gibt; beide Unterscheidungen sind jedoch Teil einer supplementären Logik: Der erste Begriff der Dichotomie gilt als natürlich und unverfälscht und der zweite Begriff fungiert als unreines und künstliches Doppel, d.h. als Supplement. Diese Logik wird in ihrer historischen Reichweite von Taylor verkannt. Das Narrativ der Innerlichkeit begründet die Idee des autonomen Subjekts, die wesentlich auf eine Abschließung des Innen und eine Verschließung gegenüber dem unreinen und heteronomen Außen hindeutet. Erst eine Dekonstruktion der Innerlichkeit vermag zu illustrieren, inwiefern die neuzeitliche Trennung zwischen Innen und Außen den ekstatischen und somit heteronomen Charakter von Subjektivität verstellt. Taylors Genealogie lässt hingegen einer Freilegung der herausragenden Bedeutung von Innerlichkeit keine Kritik ihrer Ausschlussmechanismen folgen. Die Konsequenz dieses Versäumnisses wird sichtbar, wenn ich im nächsten Abschnitt darauf eingehe, inwiefern Taylor zwar das cartesische Subjektverständnis kritisiert, jedoch nicht erkennt, dass die affirmierte Strömung des Expressivismus auf dem von Descartes explizierten Narrativ der Innerlichkeit basiert.

2. Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens

Das *zweite* unsere heutige Subjektivität maßgeblich prägende Narrativ umfasst die Bejahung des gewöhnlichen Lebens [affirmation of ordinary life]. Darunter ist zu verstehen, dass Produktion und Reproduktion für neuzeitliche Subjekte eine herausragende Bedeutung besitzen. Auch dieser Punkt erhellt sich bei einem Vergleich mit dem Selbstverständnis antiker Subjekte. In der Antike genießt das „höhere“ Leben der Philosophen, Politiker und Krieger im Gegensatz zum „niedrigeren“ Leben der produzierenden und reproduzierenden Bevölkerung ein deutlich höheres Maß an sozialer Anerkennung (vgl. QS: 374-377). So begreift etwa die aristotelische Ethik das der *theoria* oder der Polis gewidmete Leben als das einzige schlechthin

gute und vollkommene Leben. Alle Aspekte des „gewöhnlichen“, ökonomischen und familiären Lebens sind von Frauen und Sklaven zu übernehmen.

Diese antike Anschauung wird zu Beginn der Moderne nachhaltig erschüttert. Der Umsturz der Hierarchie zwischen einem „höheren“ und einem „niedrigeren“ Leben hängt für Taylor eng mit der Entstehung des Protestantismus zusammen. Der Protestantismus bindet das Individuum direkt an Gott und positioniert nicht mehr länger einen Priester als Vermittler zwischen Mensch und Gott: „Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens findet ihren Ursprung in der jüdisch-christlichen Spiritualität, und der spezielle Anstoß, den sie in der Neuzeit erhält, rührt in allererster Linie von der Reformation her. Ein allen Reformatoren gemeinsamer Hauptgedanke ist ihre Ablehnung vermittelnder Instanzen.“ (QS: 381) Weil die Beziehung zwischen Gott und Mensch im Protestantismus eine unmittelbare ist, kann Erlösung nur durch die *persönliche* Bindung des Einzelnen erreicht werden. Jedes Individuum ist selbst für das Erlangen von Erlösung verantwortlich. Damit geht die Ablehnung gegenüber einer Ethik einher, welche die Bindung des Individuums an den Vollzug einer ethisch bedeutsamen Lebensweise knüpft. Die verschiedenen Tätigkeiten und Lebensführungen werden nun als gleichwertig erachtet. Der Mensch erfüllt den Willen Gottes, indem er einen Teil von dessen Werk zu bewahren versucht: „Die Menschen dienen den Zwecken Gottes, indem sie sich der festgesetzten Mittel bedienen, um das eigene Dasein zu erhalten.“ (QS: 398f.) Die Differenzierung zwischen „höheren“ und „niedrigeren“ Tätigkeiten ist durch die hier erfolgte Verschiebung aufgehoben. Durch die Verrichtung der von Gott zugewiesenen spezifischen Tätigkeit erfüllt der Einzelne seine Aufgabe, die in der Erhaltung der durch Gott gestifteten Ordnung beruht. Der Mensch darf sich nur dann Hoffnung auf Erlösung machen, wenn er die ihm zugewiesene Tätigkeit nach besten Kräften ausübt. Entscheidend ist die *Gesinnung*,³⁶ durch welche die Tätigkeit verübt wird, und nicht die Art der Tätigkeit (vgl. QS: 396).³⁷ An diesem Punkt verbinden sich das Narrativ der Affirmation des gewöhnlichen Lebens und dasjenige der Innerlichkeit: Der Wert einer Tätigkeit wird nicht mehr im Ausgang von einer übergreifenden Ordnung bestimmt, sondern durch die innere Haltung des Subjekts.

36 Hier decken sich Taylors affirmative Genealogie und die „Protestantismusthese“ Max Webers in ihrer Argumentation. Demnach erfolgte in den protestantischen Ländern die Entwicklung des Kapitalismus rasanter, weil nach dem Selbstverständnis der Bevölkerungsmitglieder die Verrichtung effektiver wirtschaftlicher Tätigkeiten dem Willen Gottes entsprach. Der im Entstehen befindliche Kapitalismus korrespondierte mit dieser Vorstellung; die Entwicklungen von Protestantismus und Kapitalismus beschleunigten sich somit wechselseitig.

37 Aus diesem Grund gibt Taylor dem Kapitel, in dem er diesen Gedankengang ausführt, den Titel „Gott liebt Adverbien“. Die Frage, *wie* eine bestimmte Tätigkeit ausgeführt wird, ist entscheidend und nicht die Frage, um *welche* Tätigkeit es sich handelt.

Die Bejahung des gewöhnlichen Lebens als Narrativ neuzeitlicher Subjektivität setzt sich im Verlauf der Moderne nicht nur in den protestantischen, sondern nach und nach auch in allen anderen westlichen Ländern durch. Ein Resultat ist unter anderem die Forderung an die Politik, für das Wohl der *gesamten* Bevölkerung zu sorgen und nicht mehr nur für eine besonders privilegierte Klasse: „Wohltätigkeit [wird] die wichtigste Tugend [the motive of benevolence becomes the key to goodness]“ (QS: 458, engl. 258). Die politische Führung eines Staates hat von diesem Zeitpunkt an für eine „wohlgeordnete“ Gesellschaft zu sorgen. Hier gibt es eine aufschlussreiche Diskrepanz zwischen Taylor und Foucault in der Beantwortung der Frage nach der Entstehung der „Disziplinargesellschaft“. Während Foucault ihre Herkunft an das nicht weiter zu begründende Aufkommen des neuen Machtmodells der „Disziplinarmacht“ koppelt, die Subjekte normiert und individualisiert und in diesem Zuge kontrolliert, versteht Taylor die Disziplinargesellschaft als Effekt einer auf der politischen Ebene durchgesetzten Bejahung des gewöhnlichen Lebens, welche die Forderung des Regierens zum Wohle aller umfasst. Demnach sind grausame Bestrafungen nicht deshalb verpönt, weil sie innerhalb neuer Machtverhältnisse, die auf das gefügig machen der Subjekte zielen, nicht mehr funktionieren, sondern weil sie der im Selbstverständnis der Subjekte verankerten Vorstellung, der Staat müsse dem Wohl aller Menschen dienen, widersprechen (vgl. ASA: 90-145).

Die Konfrontation von Foucaults kritischer Genealogie mit Taylors affirmativer Genealogie lässt hervortreten, wie eine dekonstruktive, auf die unterwerfende Dimension von Subjektivität zielende, und eine hermeneutische, auf das Selbstverständnis von Subjekten fokussierte Geschichtsschreibung, ineinandergreifen können: Sie sind zwei genealogische Verfahren, die deshalb komplementär sind, weil sie sich zusammen an der Geschichte einer *Dekonstruktion* und *Dekonstruktion* des modernen Subjekts beteiligen. Die kritische Genealogie führt vor, wie das neuzeitliche Subjekt durch die Unterwerfung unter Machtverhältnisse produziert wird und destruiert dadurch die Vorstellung der Unhintergebarkeit moderner Identität. Die konstruktive Suche der affirmativen Genealogie arbeitet hingegen heraus, welche Effekte die sich in der Neuzeit ereignenden narrativen Brüche für das Selbstverständnis von Subjekten haben – und derart tief in ihre Seinsweise eingedrungen sind, dass eine kritische Perspektivierung nicht davon abstrahieren kann.

3. Die Natur als Quelle der Moral

Das *dritte* von Taylor genealogisch erschlossene Narrativ neuzeitlicher Subjektivität umfasst die Transformation der Natur zu einer Quelle der Moral. Mit „Natur“ wird ab dem 18. Jahrhundert nicht mehr nur eine Umwelt verstanden, die sich der Mensch instrumentell anzueignen vermag, sondern auch die Vorstellung, dass Subjekte selbst eine Quelle der Moral darstellen: „Das moderne Subjekt muss seine Ziele in der Natur finden, das heißt, so wie Natur nun verstanden wird, in sich selbst.“ (1985a: 257) Das von Descartes erstmalig zur Sprache gebrachte Narrativ

der Innerlichkeit wird durch die Vorstellung der Natur als Quelle der Moral radikalisiert, indem das Innen des Subjekts jetzt eine Bedeutung generierende Funktion erhält:

„Zum Bewusstsein der Bedeutsamkeit gelangen wir durch unsere innere Natur. Da das Wohl, dem die Natur dient, nun ein rein natürliches, in sich abgeschlossenes Gut ist, und da die nächstliegende Moralquelle eine selbstständige Ordnung ineinander greifender Wesen ist, zu deren Prinzipien wir in unserem Inneren Zugang haben, sind die Voraussetzungen geschaffen für eine weitere unabhängige Ethik, in deren Rahmen die Natur selbst, ohne ihren Urheber, zur wichtigsten Moralquelle wird.“ (QS: 557)

Die Aufwertung der Natur kann bereits bei den britischen Philosophen Hutcheson und Shaftesbury diagnostiziert werden. David Hume ist in der Folge der prominenteste Vertreter einer naturalistischen Ethik, die den Gefühlen einen fundamentalen Status bei der Konstitution moralischer Urteile zuweist. Mit Jean-Jacques Rousseau bekommt die Anschauung der Natur als Quelle der Moral schließlich ihre umfassendste philosophische Ausarbeitung:³⁸ Die Natur wird als *entscheidender* normativer Maßstab interpretiert. Rousseaus politische Philosophie geht bekanntlich von einem Naturzustand aus, in dem die Menschen noch nicht sozialisiert sind und über eine unmittelbare Nähe zur Natur verfügen. Mit der Entstehung der Gesellschaft ist die Stimme der Natur versiegt – der vergesellschaftete Mensch ist „unmoralisch“, weil er die Stimme der Natur nicht mehr hört.

Für Taylor nimmt Rousseau eine entscheidende Rolle bezüglich der Artikulation moderner Subjektivität ein, da er der Ausgangspunkt eines heterogenen Feldes widerstreitender Selbstverständnisse ist: „Rousseau steht am Ursprung sehr vieler Bereiche der heutigen Kultur, der philosophischen Theorien der Selbsterkundung ebenso wie jener Überzeugungen, denen die Freiheit durch Selbstbestimmung als Schlüssel zur Tugend gilt.“ (QS: 631) Zu diesem historischen Zeitpunkt entstehen zwei konfligierende Strömungen. Die erste Strömung, die Taylor als „Expressivismus“ bezeichnet, legt ihren Fokus auf die Selbsterkundung und Authentizität des Subjekts. Dieser Richtung werde ich mich im nächsten Abschnitt noch genauer zuwenden. Bei der zweiten Strömung steht die Idee der Freiheit als Autonomie im Vordergrund. Kant geht den von Rousseau eingeschlagenen Weg weiter, indem er die Subjektivierung des Moralgesetzes radikalisiert.³⁹ Die Verbindung zwischen

38 Vgl. QS: 642: „Das, was ich mit meinen Ausführungen über die Natur als innere Quelle andeuten möchte, ist der subtile, aber wichtige Unterschied zu den früheren Anschauungen, der in der Rousseauschen Vorstellung liegt, unser Zugang zu dieser Ordnung sei in erster Linie ein innerer.“

39 Vgl. QS: 634: „Der von Rousseau in Gang gesetzten Subjektivierung oder Verinnerlichung der Moralquellen verleiht Kant eine feste, aber ganz neue Basis. Das Moralgesetz

dem kantischen Moralgesetz und der Vorstellung der Natur als Quelle der Moral basiert nach Taylor darauf, dass das Fundament des kategorischen Imperativs in der Natur des Menschen liegt, denn wenn „die Maxime meines Handelns allgemein befolgt wird, tue ich im Grunde nichts weiter, als dass ich als rational handelndes Wesen meiner wahren Natur gerecht werde“ (QS: 632). Bei Kant enthüllt sich der immanente Charakter der Moralquellen am deutlichsten, weil der Wert einer moralischen Handlung ausschließlich durch ein Moralgesetz konstituiert wird, das sich der Handelnde selbst gibt.

Taylors Leistung in *Quellen des Selbst* ist es, das Ereignis an die Oberfläche zu bringen, welches die Idee des autonomen Subjekts diskursiv befeuert: Die affirmative Genealogie deckt auf, in welchem Moment sich die Narrative der Innerlichkeit und der Natur als Quelle der Moral zusammenschließen. Wie es jedoch auch bezüglich des Narratives der Innerlichkeit der Fall ist, versäumt es Taylor an dieser Stelle, den metaphysischen Boden des modernen Naturverständnisses zu problematisieren. So lässt sich mithilfe der Dekonstruktion veranschaulichen, inwiefern der neuzeitliche Naturbegriff, der sowohl dem Expressivismus als auch Kant zugrunde liegt, das Subjekt als autonome und sich selbst transparente Substanz fundiert. Die Dichotomie zwischen einer „reinen“ Natur und ihrem „unreinen“ Doppel wird bei Kant und Rousseau auf die gleiche Weise begründet. Die „wahre Natur“ des Menschen – von der im obigen Zitat die Rede ist – fungiert bei Kant als Begründungsfigur der Moral: Sie konstituiert im Sinne der Vernunft die Autonomie des Subjekts und wird einer (heteronomen) Natur gegenübergestellt, die dem Subjekt äußerlich ist und über die es zu herrschen hat. Das Subjekt muss sich der Affizierung durch die Natur erwehren, um die Reinheit seiner Subjektivität und somit seine Handlungsfähigkeit und Identität zu bewahren. Bei Rousseau lässt sich ein sehr ähnliches Argument konstatieren: Eine reine und unverfälschte Natur wird einer unreinen, verdorbenen und künstlichen Kultur gegenübergestellt.⁴⁰ Die Autonomie des Subjekts wird durch die Stimme einer unverdorbenen Natur garantiert. Es ist genau diese dichotome Struktur zwischen „reiner“ und „unreiner“ Natur, die dem Narrativ der Natur als Quelle der Moral zugrunde liegt und von Taylor in ihrer historischen Vormachtstellung unterschätzt wird. Die affirmative Genealogie problematisiert nicht ausreichend, inwiefern der neuzeitliche Naturbegriff mit einer Begründung von Autonomie und einer Abwertung von Heteronomie verbunden ist.

lässt sich nicht mehr durch eine äußere Ordnung definieren, sondern es kommt aus dem Inneren.“

40 Diese Kritik an Rousseau wurde bereits in meiner Auseinandersetzung mit Derridas Dekonstruktion des Phozentrismus vorgestellt (vgl. Kap. 5.1.2).

8.3.3 Die Interpretation der Narrative durch die Strömungen des Naturalismus und Expressivismus

Es hat sich bereits anhand des Narratives der Natur als Quelle der Moral herauskristallisiert, dass die Selbstbezüge neuzeitlicher Subjekte durch unterschiedliche philosophische Strömungen⁴¹ thematisiert werden. Im Einzelnen sind das Theismus, Naturalismus⁴² und Expressivismus. Der Widerstreit dieser Strömungen ist nach Taylor für eine Spannung innerhalb der modernen Identität verantwortlich. Der Theismus ist die hegemoniale Strömung bis zur Renaissance und verortet die Antwort auf die Frage nach den moralischen Quellen des Subjekts in Gott und der kosmischen Ordnung. Das Subjekt wird demnach durch eine Kraft subjektiviert, die nicht ihm selbst liegt, sondern die Immanenz der Welt transzendiert. Diese starke Form des Theismus büßt zu Beginn der Moderne ihre Vorherrschaft und Legitimation ein und differenziert sich in eine Pluralität heterogener Strömungen aus:

„Am Anfang steht die theistische Grundlegung dieser Normen; darauf folgt eine zweite Fundierung, in deren Mittelpunkt ein Naturalismus der desengagierten Vernunft steht, der heutzutage szientistische Formen annimmt; ferner gibt es eine dritte Gruppe von Ansichten, die ihre Quellen im Expressivismus der Romantik oder in einer der modernen Nachfolgeanschauungen findet. Die ursprüngliche Einheit des theistischen Horizonts ist zersplittert, und die Quellen können nun in verschiedenen Grenzbereichen geortet werden, zu denen der Bereich unserer eigenen Kräfte ebenso gehört wie der der Natur.“ (QS: 856)

Bevor ich mich einer genaueren Analyse von Taylors Genealogie des Naturalismus und Expressivismus widme, möchte ich darauf hinweisen, dass die Vorgehensweise der affirmativen Genealogie in zwei wichtigen Punkten von der Genealogie Foucaults abweicht. *Erstens* diagnostiziert Taylor im Gegensatz zu Foucault *keinen*

41 Stephen White (2000: 50) bezeichnet diese von mir als „Strömungen“ benannten Richtungen als „ontological constellations“ und unterstreicht damit ihren ontologischen Status als Interpretationen des modernen Selbstverständnisses. Rosa (1998: 338) weist mit Recht darauf hin, dass eine Schwierigkeit in *Quellen des Selbst* die undurchsichtige Verbindung zwischen den drei Narrativen und den drei Strömungen betrifft.

42 Rosa (1998: 341) arbeitet bei Taylor zwei Begriffe von „Naturalismus“ heraus: Einerseits wird unter „Naturalismus“ eine in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts wirkmächtige wissenschaftstheoretische Richtung verstanden, die den Menschen in naturwissenschaftlichen Kategorien denkt und von Taylor unter Rückgriff auf die Komponenten der Anthropologie des Menschseins verworfen wird; andererseits bezeichnet „Naturalismus“ eine der drei Strömungen der Interpretation neuzeitlicher Subjektivität, die trotz ihrer metaphysischen Implikationen nicht vollständig verworfen werden kann.

epistemischen Bruch zwischen Renaissance und Moderne, sondern bindet die Strömungen des Naturalismus und Expressivismus an den Theismus: Der Theismus ist die „ursprüngliche“ Strömung, in deren Folge Naturalismus und Expressivismus erst ihre Wirkungen entfalten.⁴³ Weil Naturalismus und Expressivismus nur auf dem Boden des Theismus gedeihen konnten, bleibt ihre Subjektivität konstituierende Kraft mit Letzterem verflochten. Das legitimiert Taylor *zweitens*, wie sich später ergeben wird (Kap. 8.3.4), die theistischen Quellen als konstitutives Element moderner Identität zu *affirmieren*.

Für die Gewordenheit der neuzeitlichen Subjektivität ist jedoch primär nicht der Theismus verantwortlich; vielmehr spielen vor allem die philosophischen und allgemein in der Kultur der Moderne sich ausbreitenden Strömungen des Naturalismus und Expressivismus eine ausschlaggebende Rolle: „Diese beiden großen und facettenreichen Umgestaltungen der Kultur – die Aufklärung und die Romantik samt der mit ihr einhergehenden expressiven Auffassung des Menschen – haben uns zu dem gemacht, was wir sind.“ (QS: 683)⁴⁴ Taylors These ist, dass beide Strömungen die Identität neuzeitlicher Subjekte ausdrücken und wesentlich konfigurieren. Es ist somit nicht möglich, eine der beiden Strömungen – oder gar beide – zu verwerfen. Die von Taylor entwickelte Subjektkritik beruht vielmehr in einer neuen Interpretation des Verhältnisses zwischen Naturalismus und Expressivismus. Dieses Unternehmen fußt auf zwei Argumentationssträngen. *Erstens* folgt Taylor (implizit) der Dekonstruktion in Hinblick auf den Abbau verfehlter Subjektverständnisse. Das zeigt sich vor allem anhand der Kritik philosophischer Theorien, die das Subjekt verdinglichen, individualisieren und als ursprünglich autonom fundieren. In der Problematisierung solcher Subjektformationen beruht der *kritische* Impuls der affirmativen Genealogie. *Zweitens* schließt sich an die Kritik verfehlter Selbstverständnisse eine Affirmation gelingender Identitätsbildung an. Taylor geht über die Dekonstruktion hinaus, indem er die Frage nach dem *Gehalt* von Identität stellt, den Subjekte bejahen müssen, um sich als Akteure zu verstehen, die innerhalb der spezifisch neuzeitlichen moralischen Ontologie existieren. Die Quellen einer gelingenden Konstitution des Selbst werden innerhalb der Strömung des Expressivismus

43 Der Theismus zerfällt zunächst in eine Form des Deismus, der im Naturalismus der Aufklärung und im Expressivismus, zu dem nicht nur die Autoren der Romantik, sondern auch die britischen „Gefühlsethiker“ Hutcheson, Shaftesbury und Hume zählen, weiter existiert (vgl. QS: 471). Der Einfluss des Theismus auf die neuzeitliche Subjektivität ist daher nicht völlig versiegt.

44 Wie das Zitat beweist, setzt Taylor an bestimmten Stellen in *Quellen des Selbst* „Naturalismus“ mit „Aufklärung“ gleich. Ich halte diesen Schritt jedoch für irreführend, da manche Autoren der Aufklärung, wie beispielsweise Hume, der expressivistischen Strömung zugeschrieben werden und Kant als eine Mischposition aus beiden Strömungen gilt.

aufgespürt. Dieses zweischneidige genealogische Verfahren gilt es im Folgenden vorzustellen und auf seine Stichhaltigkeit zu prüfen.

1. Naturalismus

Die Strömung des Naturalismus ist nach Taylor wesentlich für die Fundierung eines autonomen Subjektverständnisses verantwortlich. Mit ihr sind die drei Komponenten des „desengagierten Subjekts [disengaged subject]“, des „punktförmigen Selbst [punctual self]“ und des „Atomismus [atomism]“ verknüpft (1987: 7f.). Die Haltung des Desengagements hat erstmals durch Descartes eine namhafte philosophische Stellung erfahren. Sie umfasst die Fähigkeit des Subjekts zum Rückzug in seine im Inneren verortete Subjektivität sowie die Abschließung gegenüber äußeren heteronomen Einflüssen. Descartes' Zweifelsoption in den *Meditationes de prima philosophia* führt diese Haltung aus, indem sie die Suche nach dem Fundament der Erkenntnis an die reflexive Verfügungsgewalt des Subjekts kettet. Das Subjekt ist nicht „in“ der Welt; es ist vielmehr immer schon befähigt, sich gegenüber der Affizierung der Welt zu verschließen. Die Vorstellung desengagierten Handelns kulminiert nach Taylor in einer Konzeption instrumenteller Vernunft⁴⁵, die eine Beherrschung der materiellen Welt und der Leidenschaften umfasst:

„Mit dem neuen, von Descartes vorgelegten Modell der Herrschaft durch Vernunft beruht diese auf instrumenteller Kontrolle. Freiheit von der Täuschung, welche Geist und Materie miteinander verquickt, bedeutet, dass man die Materie in einer Weise begreift, die ihre Kontrolle erleichtert. Ebenso bedeuten Befreiung von den Leidenschaften und Unterwerfung unter die Vernunft, dass man die Leidenschaften instrumenteller Leitung unterstellt.“ (QS: 273)

Die oberste Aufgabe der instrumentellen Vernunft ist die Kontrolle aller heteronomen Einflüsse. Ziel ist die Bewahrung von Autonomie, die nur dann möglich ist, wenn alles, was nicht zur Struktur des Subjekts gehört, von selbigem angeeignet und objektiviert wird. Gefühle sind nicht Teil der Subjektstruktur, weil sie die Einheit der Vernunft bedrohen: Sie gilt es folglich unter die Aufsicht der Rationalität zu stellen. Die „äußere“ Welt stellt das Material bereit, welches der Verwirklichung des wollenden Subjekts zu dienen hat. Die Haltung des Desengagements treibt dabei auch die Entwicklung der Naturwissenschaften voran: Die Natur wird jetzt als Einheit von Kausalgesetzen begriffen und kann mit naturwissenschaftlichen Me-

45 Taylor definiert *instrumentelle Vernunft* „als die Art von Rationalität, auf die wir uns stützen, wenn wir die ökonomischste Anwendung der Mittel zu einem gegebenen Zweck berechnen“ (UM: 11).

thoden objektiv, d.h. durch Abstraktion der Perspektive des erkennenden Subjekts, erfasst werden.⁴⁶

Eine Radikalisierung erfährt Descartes' Konzeption desengagerter Subjektivität durch das „punktförmige Selbst“ bei John Locke. Der normative Kern dieser Vorstellung liegt darin, dass das Subjekt nicht nur die Welt und seine Gefühle zu objektivieren vermag, sondern auch sich selbst:

„Die hier als punktförmiges Selbst bezeichnete moderne Gestalt geht in ihrem Desengagement noch viel weiter und wird durch die gleiche Mischung von Motiven dazu angeregt, nämlich durch das Streben nach Kontrolle in seiner Verflechtung mit einer bestimmten Auffassung von Erkenntnis. Das Desengagement wird noch weiter getrieben, indem es durch eine neue Wendung auf das Subjekt selbst bezogen wird.“ (QS: 292)

Descartes schreibt dem Subjekt noch explizit den Status eines „Dings“ zu: Das Subjekt ist als denkendes Wesen ein denkendes Ding, das sich substanziell von ausgedehnten, materiellen Dingen unterscheidet. Für Locke ist das Subjekt hingegen kein Ding mehr. Dem punktförmigen Selbst kommt nur noch eine *formale* Eigenschaft zu, nämlich das „Vermögen, Dinge als Objekte zu fixieren“ (QS: 309). Es objektiviert die Welt, seine Gefühle und auch seine eigene Subjektivität. Dieser Prozess vollzieht sich von einem Punkt aus, der selbst nicht mehr in der Welt ist. Das punktförmige Selbst hat die Fähigkeit des Desengagements zur höchsten Perfektion getrieben, da es sich von jeglichem Engagement in der Welt gelöst hat. Die Konsequenz dieser Haltung ist eine „radikal subjektivistische Auffassung der Person“ (QS: 310). Das Subjekt hat bei Locke nicht nur die Beziehung zum Kosmos und zu Gott verloren, sondern auch diejenige zur Natur und zu seiner Mitwelt – kurz zu allem, was sich außerhalb der formalen Fähigkeit der Objektivierung befindet. Es ist in keiner Weise mehr situiert.⁴⁷

46 Vgl. QS: 294: „Zum Desengagement gehört auch, dass wir die Haltung der ersten Person hinter uns lassen und uns mit einer Theorie oder zumindest mit einer Mutmaßung versehen, die angibt, wie die Dinge funktionieren.“

47 Taylors Interpretation der Philosophie Lockes widerspricht Jerrold Seigel (2005: 87-110). Nach Seigel schafft es Locke vielmehr eine reflexive, relationale und verkörperte Dimension des Selbst anzuerkennen. Seigel verkennt jedoch die Ursprungshaftigkeit des punktförmigen Selbst, die Taylor in *Quellen des Selbst* überzeugend zur Darstellung bringt. Demnach erkennt zwar auch Locke an, dass das Selbst in der Realität eine relationale Bindung zu anderen Subjekten eingeht und verkörpert ist; jedoch stellt das für ihn nicht die Vorstellung infrage, dass das Selbst einen punktförmigen *Ursprung* besitzt, in deren Ausgang es alles, einschließlich sich selbst, objektivieren kann.

An die Konzeptionen des desengagierten Subjekts und des punktförmigen Selbst schließt nun eine politische Theorie an, die Gesellschaft als Summe von vereinzelter Individuen versteht und von Taylor als „Atomismus“ bezeichnet wird:

„The term ‚atomism‘ is used loosely to characterize the doctrines of social contract theory which arose in the seventeenth century and also successor doctrines which may not have made use of the notion of social contract but which inherited a vision of society as in some sense constituted by individuals for the fulfillment of ends which were *primarily individual*. Certain forms of utilitarianism are successor doctrines in this sense. The term is also applied to contemporary doctrines which hark back to social contract theory, or which try to defend in some sense the priority of the individual and his rights over society, or which present a *purely instrumental view* of society.“ (1979a: 187; Hervorhebungen von mir)

Die unter dem Terminus des Atomismus versammelten politischen Philosophien propagieren eine Ontologie sozialer Praktiken, die im Wesentlichen auf zwei Prämissen fußt. Gesellschaft wird *erstens* individualistisch, d.h. als Zusammenschluss vereinzelter Individuen („Atome“) interpretiert. In einem nominalistischen Sinne ist „Gesellschaft“ der Name für eine Menge von Individuen. Gesellschaft kommt kein ontologischer Gehalt mehr zu, da ihre Konstitution im Ausgang von den Intentionen der Individuen gedacht wird. Aus diesem Grund wird für die Gesellschaftsvertragstheoretiker Hobbes und Locke die Frage wichtig, wie soziale Herrschaft überhaupt legitimiert werden kann. Die Antwort auf diese Frage – und hier kommt die *zweite* Prämisse des Atomismus ins Spiel – ist instrumentalistisch: Die Gesellschaft ist ein Instrument für die Bedürfnisbefriedigung der Individuen. Politische Institutionen haben die Funktion, diesen Bedürfnissen zu dienen. Die Existenz sozialer Praktiken ist somit dem Erscheinen von Subjekten nachgeordnet: Die Subjekte erschaffen eine soziale Welt, sie sind ihr *Ursprung*, und die gesellschaftlichen Realitäten sind nur in Bezug auf diesen Ursprung zu beschreiben, zu verstehen und zu rechtfertigen. Zugleich treten die sozialen Praktiken den Subjekten allerdings wieder als eigenständige Realität gegenüber, deren Logik die Autonomie der Akteure bedroht. Es ergibt sich eine Kluft zwischen dem Subjekt und der Welt, die philosophisch und politisch wieder zu schließen ist. Die vom politischen Diskurs artikulierte normative Forderung lautet dann, dass soziale Herrschaft nur in dem Falle legitim ist, wenn Subjekte als autonome Akteure anerkannt werden und ihnen die Möglichkeit selbstbestimmten Handelns gewährt wird.

Die Gemeinsamkeit der drei subjektphilosophischen Implikationen des Naturalismus – und zugleich ihre kritikwürdige Prämisse – basiert für Taylor in der Leugnung der moralischen Ontologie des Subjekts. Subjekte können gemäß dem Naturalismus nur dann eine gelingende Identität ausbilden, wenn sie sich mit einer Welt identifizieren, die sie selbst geschaffen haben. Die Diskrepanz zwischen Subjekt und Welt bedingt jedoch, dass diese Identifizierung grundsätzlich scheitert. In die-

sem Falle bleibt dem autonomen Subjekt nichts anderes übrig, als sein Selbstverständnis aus der Negation all dessen zu schöpfen, was es nicht ist. Das Subjekt duldet nichts, was sich seiner Verfügungsgewalt entzieht und verwirft aus diesem Grund alle Affizierungen, die einer mit Anderen geteilten Welt entstammen. Das Resultat ist letztendlich „die reine Nicht-Identität mit allem“ (Schaupp 2003: 161). Die Vorherrschaft des Naturalismus als hegemonialer Strömung in der Moderne verstellt dem Subjekt folglich die Möglichkeit einer gelingenden Identitätsbildung, weil die Situierung des Subjekts in der Welt verkannt wird.

2. Expressivismus

In der Moderne formiert sich nach Taylor nun aber mit dem Expressivismus eine Gegenbewegung zum Naturalismus, welche die Vorstellungen des desengagierten Subjekts, des punktförmigen Selbst und der atomistischen Gesellschaftsauffassung herausfordert.⁴⁸ Die ersten Spuren der expressivistischen Strömung lassen sich bei Montaigne ausfindig machen und die Entwicklung verläuft über die britischen Philosophen Hutcheson, Shaftesbury und Hume, die dem Gefühl einen fundamentalen Status als Quelle der Moral zuweisen. Rousseau beschleunigt die theoretische Entwicklung des Expressivismus, indem er der Natur eine normative Kraft zuspricht. In der deutschen Philosophie wird der Expressivismus mit der sogenannten „Ausdrucksanthropologie“⁴⁹ Herders verknüpft und von der gesamten Romantik besetzt. Schließlich führt die Entwicklung zu Hegel, der zugleich für eine Versöhnung zwischen der naturalistischen und der expressivistischen Strömung eintritt.⁵⁰ Es sind vor allem die vier Komponenten der Engagiertheit und Artikulationsfähigkeit des in der Welt seienden Subjekts sowie diejenigen der Originalität und Authentizität des Menschen, die Taylor als affirmative Momente des Expressivismus gegen den Naturalismus ins Feld führt. Diese gilt es im Folgenden kurz vorzustellen und einer kritischen Prüfung zu unterziehen.

48 Taylor spricht in einer früheren Arbeit aus dem Jahre 1985 auch von „romantisch-expressiv“ (1985a: 271), was die dichte Verbindung zwischen Expressivismus und Romantik zum Ausdruck bringt. Ich halte diese Bezeichnung aber nicht für optimal, da sie nicht auf alle Vertreter des Expressivismus, wie beispielsweise die britischen Empiristen, zutrifft.

49 Vgl. zur Ausdrucksanthropologie HE: 27-49. Die zentrale Behauptung der Ausdrucksanthropologie beruht für Taylor darin, dass der Mensch ein Wesen ist, welches sich ausdrücken muss.

50 Demnach versucht Hegel „diejenige Synthese zu realisieren, nach welcher die romantische Generation suchte und nach welcher sich das gesamte Zeitalter sehnte, nämlich: die sich selbst ihr Gesetz gebende rationale Freiheit des Kantischen Subjekts mit der im Menschen vorhandenen Einheit des Ausdrucks und mit der Natur zusammen zu bringen“ (HE: 707).

Erstens stellt nach Taylor die Strömung des Expressivismus der Haltung des Desengagements die Engagiertheit des Subjekts in der Welt gegenüber. Das vom Naturalismus nicht erörterte dritte Narrativ der Natur als Quelle der Moral verschmilzt mit dem ersten Narrativ der Innerlichkeit: „Meine These besagt, dass die Idee der Natur als innerer Quelle mit einer expressiven Anschauung des menschlichen Lebens einhergeht.“ (QS: 652) Die Vorstellung von Innerlichkeit wird durch den Expressivismus anders interpretiert, als es bei den naturalistischen Vertretern – allen voran Descartes und Locke – der Fall ist. Der ontologische Status der Innerlichkeit wird mit der im Subjekt vorliegenden und zu artikulierenden Natur verknüpft: „Seit der Formulierung des expressivistischen Gedankens der Artikulation unserer inneren Natur sehen wir tatsächlich die Gründe dafür, dieses Innere als etwas mit *Tiefe* zu deuten, d.h. als einen Bereich, der mehr umfasst, als wir je artikulieren können, und der sich noch über den entferntesten Punkt unserer klaren Ausdrucksmöglichkeiten hinaus erstreckt.“ (QS: 677) Der Expressivismus versteht Bedeutung als eine solche, die durch den Vorgang der Artikulation erst konstituiert wird. Subjekte nehmen durch die Artikulation ihres Selbstverständnisses und ihrer Seinsweise an der Formung ihrer Subjektivität teil und diese Artikulation findet immer in einer (Mit-)Welt statt. Hierbei kann Artikulation niemals umfassend sein, weil das Innen der Subjekte nicht begrifflich fixiert werden kann, sondern aufgrund seiner uneinholbaren Tiefe jede konkrete Artikulation übersteigt.⁵¹

Auch wenn der Expressivismus den objektivierenden Subjektbegriff des Naturalismus aufbricht, versäumt es Taylor, die metaphysischen Implikationen der Verschmelzung zwischen den Narrativen der Innerlichkeit und der Natur als Quelle der Moral zu problematisieren. Aus dekonstruktiver Perspektive konnte bereits gezeigt werden, dass beide Narrative wesentlich auf einer Dichotomie zwischen Innen und Außen und also auf einer Abschließung des Innen gegenüber einem heteronomen Außen beruhen (vgl. Kap. 8.3.2). Diese Schließung wird vom Expressivismus, wie ihn Taylor versteht, weitergetragen: Sie steht im Kontext der bei Rousseau verteidigten Vorstellung von der im Inneren des Subjekts verborgenen je spezifischen Natur. Dieses Problem zeigt sich anhand der zweiten Komponente des Expressivismus noch nachdrücklicher.

Zweitens verbindet sich nämlich mit dem Expressivismus die Ansicht, jeder Mensch verfüge über eine einzigartige innere Natur, die sich von derjenigen jedes anderen Menschen abhebe: „Der Expressivismus ist die Grundlage eines neuen und umfassenderen Individuationsbegriffs, also der im achtzehnten Jahrhundert aufkommenden Vorstellung, wonach jedes Individuum anders und etwas Ureigenes ist und durch seine Originalität darauf festgelegt wird, wie es leben sollte.“ (QS: 653)

51 Dieser Interpretation des Expressivismus kommt eine Nähe zu Taylors eigener Anthropologie des Menschseins zu, vor allem bezüglich Interpretation, Artikulation und des Verständnisses von Sprache (vgl. Kap. 8.1.1 und 8.1.3).

Das von Taylor vor allem bei Herder aufgespürte Verständnis des Subjekts als einzigartiges Individuum wird mit der Forderung nach Anerkennung der je spezifischen Identität eng geführt. Ein Streben nach Anerkennung der authentischen Identität gibt es vor der Moderne nicht: „In den Gesellschaften früherer Zeiten war das, was wir heute Identität nennen, weitgehend durch die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen festgelegt.“ (MPA: 19) Den Subjekten wurde Anerkennung gemäß ihrer Position innerhalb einer hierarchischen Gesellschaftsordnung zugewiesen. Ein „Kampf um Anerkennung“ konnte nicht aufbrechen, weil diejenigen Subjekte, denen keine oder nur wenig Anerkennung zuteilwurde, ihren Platz innerhalb der Gesellschaft als von einer höheren Ordnung legitimiertes Schicksal deuteten und nicht für weitere Rechte kämpften. Mit dem an der Schwelle zur Neuzeit einsetzenden Zusammenbruch der hierarchischen Ordnung klagten schließlich immer mehr Menschen die Anerkennung ihrer besonderen Identität auf der sozialen und rechtlichen Ebene ein.⁵² Das „Bedürfnis nach Anerkennung“ ist durch das Selbstverständnis der Individuen als einzigartiger Persönlichkeiten aufgekommen und dieses Bedürfnis kann erst jetzt unerfüllt bleiben:

„Die aus dem Inneren begründete, unverwechselbar persönliche Identität genießt diese selbstverständliche Anerkennung nicht. Sie muss Anerkennung erst im Austausch gewinnen, und dabei kann sie scheitern. Neu ist daher nicht das Bedürfnis nach Anerkennung, neu ist vielmehr, dass wir in Verhältnissen leben, in denen das Streben nach Anerkennung scheitern kann. Deshalb wird dieses Bedürfnis heute zum ersten Mal tatsächlich wahrgenommen.“ (MPA: 22)

Subjekte klagen von nun an das Recht auf eine Lebensführung ein, die in ihrer Originalität anerkannt werden soll. Taylor begreift den Expressivismus vor diesem Hintergrund als Gegenbewegung zur durch den Naturalismus propagierten Vorstellung der Gesellschaft als Ansammlung einzelner (atomistischer) Individuen. Der Expressivismus äußert das Bedürfnis der Gesellschaftsmitglieder nach intersubjektiver Anerkennung, dem der Naturalismus keine Stimme verleihen kann. Die „Überlegenheit“ des Expressivismus gründet innerhalb Taylors affirmativer Genealogie des Subjekts in *Quellen des Selbst* darin, dass jener das Selbstverständnis von Subjekten besser als der Naturalismus an die Oberfläche zu bringen vermag. Letzterer stellt Subjekten die Möglichkeit einer gelingenden Selbstinterpretation, indem er sie verdinglicht und darin scheitert, ihre Beziehung zur Welt und zu Anderen adäquat zu fassen. Ist eine solche Affirmation des Expressivismus aber wirklich

52 Im Gegensatz zu Honneths *Kampf um Anerkennung* (1992) geht es Taylor nicht vorrangig um die normativen Grundlagen einer Theorie der Anerkennung und ihrer politischen Konsequenzen, sondern um eine *Explikation* des menschlichen Bedürfnisses nach Anerkennung, wie es in der Moderne entsteht (vgl. dazu 2002: 133f.).

ausreichend, um eine überzeugende Antwort auf die Frage nach den zu bejahenden Selbstbezügen neuzeitlicher Subjekte zu formulieren?

8.3.4 Der Konflikt zwischen Theismus, Naturalismus und Expressivismus und die Grenzen der affirmativen Genealogie

Taylors systematische These ist, dass der Konflikt zwischen der naturalistischen und der expressivistischen Strömung unsere heutige Subjektivität entscheidend prägt. Es existiert der „weiterhin statt findende Kampf zwischen Aufklärung und Romantik“ (QS: 720f.).⁵³ Die Spannung zwischen Naturalismus und Expressivismus und die Rolle, die der Theismus entlang dieser Spannung einnimmt, birgt jedoch auch Probleme für Taylors eigenes philosophisches Projekt. Es muss an dieser Stelle daran erinnert werden, dass es nicht Taylors primäres Bestreben ist, eine Strömung als die einzige unverstellte auszuzeichnen, sondern um ein Aufzeigen der Pluralität der verschiedenen Strömungen (vgl. White 2000: 48, 63).⁵⁴ Diese Freilegung ist der wesentliche Ertrag, den Taylors affirmative Genealogie in Bezug auf ein Verständnis heteronomer Subjektivität leistet. Sie expliziert, dass die durch die Vernunft konstituierten Güter der Freiheit als Autonomie, der Gleichheit und des Universalismus der Rechte auf Seiten des Naturalismus sowie die von der inneren Natur des Menschen geforderte Anerkennung von Authentizität auf Seiten des Expressivismus unsere Subjektivität tiefgehend durchdringen (vgl. QS: 194). Um ge-

53 Taylor merkt an, dass sich diese Spannung im Leben der Subjekte auf sehr konkrete Weise äußert. Im Beruf und in der Öffentlichkeit ist die naturalistische Strömung vorherrschend, im Privatleben ist es die expressivistische: „In gewissem Sinne sind wir in unserem Privatleben Romantiker, unser Liebesleben ist von der romantischen Vorstellung wechselseitigen Entdeckens vorgezeichnet, wir streben nach Erfüllung in unseren Hobbies, in unserer Erholung; während die ökonomischen, rechtlichen und politischen Strukturen, in denen wir zusammenleben, weithin instrumentell begründet sind.“ (1985a: 276) Der Expressivismus wurde in die Privatsphäre gedrängt, die politischen und sozialen Strukturen unterliegen hingegen einer Ontologie, die Subjektivität objektiviert. Jene Strukturen werden in der Moderne zwar immer wieder herausgefordert, erhalten aber ihre Legitimität dadurch, dass sie das „Ausleben“ expressivistischer Vorstellungen im Privatleben unterstützen. So ermöglicht eine zufriedenstellende ökonomische Situation die Verwirklichung romantischer Lebensformen im Privaten und dämpft zugleich die Kritik des Naturalismus – und damit des Liberalismus – ein.

54 Die Idee des Expressivismus ist auch nach Taylor von Ambivalenzen durchdrungen. In den *Quellen des Selbst* werden im Anschluss an das Aufkommen des Expressivismus philosophische Strömungen aufgedeckt, die als „subjektivistischer Expressivismus“ bezeichnet werden (vgl. QS: 874–878; UM: 77–81).

genüber der Hegemonie des Naturalismus zu demonstrieren, dass das Selbstverständnis neuzeitlicher Subjekte auch anders interpretiert werden kann, schreibt Taylor eine Gegengeschichte, indem er die Spuren des expressivistischen Denkens verfolgt. Hier begnügt er sich jedoch nicht mehr mit einer bloßen Freilegung, sondern ergänzt die genealogische Arbeit um eine stärkere normative These, wonach sich Subjekte dann *besser* interpretieren, wenn sie die durch den Expressivismus artikulierten Selbstverständnisse bejahen. Gerechtfertigt wird dieses Unternehmen mit dem Hinweis darauf, dass der Expressivismus im Gegensatz zum Naturalismus die Existenz des Subjekts innerhalb einer moralischen Ontologie zur Sprache bringt: Er ermöglicht den Entwurf einer an die Ontologie gebundenen Anthropologie.

Taylor geht allerdings noch einen Schritt weiter und damit deutlich über ein genealogisches Unternehmen hinaus. Er affirmiert nicht nur die Anthropologie des Menschseins als formaler Rahmung einer Hermeneutik des Subjekts, sondern naturalisiert historisch kontingente Selbstverständnisse. Verkannt werden die Risse innerhalb der Narrative der Innerlichkeit und der Natur als Quelle der Moral. In direkter Konfrontation mit Foucaults kritischer Genealogie wird sichtbar, an welchen Punkten die affirmative Genealogie nicht kritisch genug agiert. Taylors fehlende Problematisierung der Narrative der Innerlichkeit und der Natur als Quelle der Moral kulminiert in einer vorschnellen Affirmation des Expressivismus und dessen Vorstellung von Authentizität. Die Behauptung, im „Inneren“ eines Subjekts liege die unverwechselbare Persönlichkeit des Einzelnen, ist gerade an das von Taylor nicht problematisierte Narrativ der Innerlichkeit gekettet. Mit Foucaults kritischer Genealogie lässt sich demonstrieren, inwiefern die subjektivierende Disziplinarmacht genau diese Vorstellung des einzigartigen und authentischen Subjekts produziert und besetzt. Taylor verfolgt nicht ausreichend, inwiefern die neuzeitliche Subjektivität innerhalb spezifischer Machtverhältnisse konstituiert wird und inwiefern diese Verhältnisse zugleich dadurch reproduziert werden, dass sich Subjekte als authentisch, einzigartig und originell interpretieren.

Die mangelhafte kritische Ausrichtung der affirmativen Genealogie offenbart sich besonders nachdrücklich in Taylors Verteidigung eines Gottesbegriffs.⁵⁵ In *Quellen des Selbst* wird die These vertreten, dass die von Subjekten zu affirmierenden Quellen der Moral notwendigerweise auf die Rolle Gottes verweisen: „Alles hängt davon ab, welche Moralquellen im höchsten Maße von Illusionen frei sind, und mir scheint, dass diese einen Gott beinhalten.“ (QS: 600) Da jedoch ein „star-

55 Kerr (2004: 101f.), Larmore (1991: 161) und Schneewind (1991: 423-425) unterstellen Taylor eine mehr oder weniger starke Affirmation der theistischen Moralquellen. Joas (1997: 218-221) erblickt eine der zentralen Schlussfolgerungen der *Quellen des Selbst* in der Unverzichtbarkeit der theistischen Moralquellen und eines Gottesbegriffs in der heutigen Zeit. White (2000: 62-69) argumentiert zurückhaltender, indem er den Theismus als *eine* der ontologischen Quellen des modernen Selbst ansieht und nicht als die wichtigste.

ker“ Theismus, der Gott als ausgezeichnete, ursprüngliche Quelle der Moral begreift, in der Gegenwart nicht mehr gerechtfertigt werden kann, bemüht sich Taylor im fünften Teil der *Quellen des Selbst* um ein schwächeres Verständnis von Theismus, das er als „subtilere Sprache“ in Kunst und Religion lokalisiert.⁵⁶ Eine Bejahung der neuzeitlichen Identität muss demnach die Berücksichtigung eines Gottesbegriffs beinhalten, weil die Strömungen des Naturalismus und Expressivismus ursprünglich ihren Ausgang von einem theistischen Paradigma nahmen. Hier wird es freilich schwer, die affirmative Genealogie noch als Variante einer heideggerischen Destruktion zu interpretieren – geschweige denn als *Genealogie*: Die mit der Aufdeckung kontingenter Formationen neuzeitlicher Subjektivität verbundene Genealogie verschwindet hinter der Affirmation einer teleologischen Geschichtsschreibung, gemäß derer sich historische Ereignisse im Ausgang von einem Ursprung entwickeln. Das verhindert eine umfassende Problematisierung des Konstitutionsprozesses neuzeitlicher Subjektivität und befördert eine Naturalisierung hegemonialer Selbstverständnisse.

Seyla Benhabib (1995: 15) hat daher nicht unrecht, wenn sie schreibt, dass „Taylors Selbst Gefahr laufen, in der Zeit zu erstarren, da sie an ein Set von grundlegenden Werten und Idealen gebunden bleiben, das sie weder radikal in Frage stellen noch revidieren [können]“. Die Aneignung des Expressivismus befeuert zwar die Freilegung anthropologischer und ontologischer Komponenten von Subjektivität; da bestimmte historisch kontingente Errungenschaften jedoch als unüberschreitbar gesetzt werden, wird der *temporale* Charakter des Konstitutionsprozesses von Subjektivität in den *Quellen des Selbst* nicht hinreichend anerkannt. Taylor berücksichtigt nicht ausreichend, dass die Narrative neuzeitlicher Subjektivität, weil sie von Subjekten *immer wieder* erzählt werden *müssen*, auch immer *anders* erzählt und also verschoben werden. Im Vollzug einer wiederholenden Artikulation verschiebt sich ihr Gehalt und öffnet das Selbstverständnis der Subjekte auf andere Auslegungen. Die Kontingenz historisch spezifischer Selbstverständnisse impliziert zwar *auch*, dass die Narrative von Subjekten *nicht vollständig* verworfen werden können; das darf aber nicht dazu führen, dass eine Auseinandersetzung mit der diskursiven Kraft der moralischen Quellen der Moderne bestimmte Selbstverständnisse von einer Problematisierung ausnimmt. Die Kritik muss der *Hegemonie* historischer Narrative gelten und kann daher nicht das Ziel ihrer Verwerfung haben. Sie muss immer dann aktualisiert werden, wenn sich Selbstverständnisse derart manifestieren, dass sie den Schein einer Unhintergebarkeit und die Verschleierung ihrer unterwerfenden Funktion annehmen. Taylors Affirmation des Expressivismus begreift sich zwar als eine Gegengeschichte zur vorherrschenden Strömung des Natu-

56 Eine Rekonstruktion dieses Teils in Hinblick auf die Frage, wie der Anthropozentrismus durch eine „Selbsttranszendenz“ abgelöst werden kann, die nicht strikt immanent, sondern im Sinne eines schwachen Theismus fungiert, gibt Kühnlein (2008: 92-130).

ralismus und vermag so eine innerhalb der modernen moralischen Ontologie weniger sichtbare Diskurslinie aufzuspüren; sie teilt dabei jedoch ein wesentliches Problem mit Foucaults Genealogie der antiken Selbstsorge: Während es Foucault nämlich versäumt, innerhalb der Selbstsorge subversive Diskurse zur Sprache zu bringen, welche die individualistische Auslegung jener Praktiken herausfordern, entgeht Taylor eine hinreichend kritische Auseinandersetzung mit den Leitgedanken des Expressivismus. Antike Selbstsorge und Expressivismus – so verschieden ihre Logiken auch sind – werden von Foucault bzw. Taylor als Gegengeschichten zur modernen Erzählung autonomer und verdinglichter Subjektivität entworfen; verkannt werden jedoch die *Brüche* innerhalb der von beiden Geschichtsschreibungen artikulierten Existenzweisen und somit ihr konstitutives Außen.

8.4 RESÜMEE

Ziel dieses Kapitels war es auszuloten, bis an welche Grenzen eine hermeneutische Wendung der heideggerschen Subjektkritik getrieben werden kann. Der wesentliche, bereits von Ricœur herausgearbeitete und von Taylor weiter freigelegte Ertrag liegt darin, die von Heidegger und der Dekonstruktion ausgeblendete Komponente des Selbstverständnisses von Subjekten wieder neu zu thematisieren. Heideggers Kritik am Humanismusbegriff wird von Taylor zunächst als Sprungbrett verwendet, um die Frage nach der Menschlichkeit des Menschen zu reformulieren. Selbstinterpretationen, starke Wertungen und Sprache als drei Komponenten einer Anthropologie des Menschseins entgehen einem Rückfall in den Humanismus der Metaphysik, da jene auf eine moralische Ontologie hindeuten. Unter Ontologie ist hierbei nicht das abstrakte Sein Heideggers zu verstehen, sondern eine konkrete historische Praxis, innerhalb derer sich Güter und Selbstverständnisse formieren. Erst eine Geschichte der Narrative neuzeitlicher Subjektivität bringt dann genealogisch die inhaltliche Konfiguration der Seinsweise des modernen Subjekts an die Oberfläche. Durch diesen Schritt wird der Gehalt der anthropologischen Komponenten gerechtfertigt: Die Anthropologie erhält ihre philosophische Legitimation nicht durch einen vermeintlich universalistischen Anspruch, sondern durch ihre Bindung an eine genealogische Geschichtsschreibung und damit – so ließe sich vielleicht mit Foucault sagen – an eine *historische Ontologie*. Diese Bindung verweist sogleich auf eine Entbindung: Selbstinterpretationen, starke Wertungen und Sprache sind Vermögen, die jedem Subjekt, unabhängig des historisch und kulturell je spezifischen moralischen Raums, in dem sie existieren, formal zukommen. Sie sind Bedingungen der Möglichkeit von Selbstbezügen. Das ist die quasi-universalistische Pointe des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität.

Auch wenn Taylors historische Vorgehensweise genealogisch ist und als Variante der heideggerschen Destruktion interpretiert werden kann, steht im Gegensatz zur kritischen Genealogie Foucaults eine affirmative Perspektivierung im Vordergrund. Dabei habe ich zu problematisieren versucht, inwiefern Taylor bestimmte Narrative und Strömungen neuzeitlicher Subjektivität vorschnell als unhintergebar ausweist und die Möglichkeiten einer Überschreitung nicht hinreichend ausmisst. Hier besitzt die Dekonstruktion gegenüber der taylorschen Hermeneutik einen Vorzug: Sie macht nämlich ersichtlich, auf welchen ontologischen Kräfteverhältnissen die Herausbildung der Dichotomie zwischen Innen und Außen gründet *und* inwiefern sich das auf dieser Opposition basierende Selbstverständnis moderner Subjekte verschieben lässt. Mit Foucault konnte aufgedeckt werden, dass die Komponenten der Originalität und Authentizität, die der Expressivismus gegen den Naturalismus geltend macht, einer historisch spezifischen Formation von Machtverhältnissen entstammen, die das Subjekt unterwerfen, indem sie es individualisieren und ihm so den Schein einer einzigartigen Existenz verleihen.

Dass sich Taylor einer solch kritischen Befragung versperrt, ist auch der Tatsache geschuldet, dass er der Dekonstruktion das Anliegen einer Auflösung von Selbstverständnissen unterstellt. Es hat sich jedoch in meiner Auseinandersetzung mit Levinas und Derrida ergeben, dass der Begriff der Identität neu ausgerichtet werden kann, indem Identität als – einer ethischen oder strukturellen – Andersheit ausgesetzt gedacht wird. Der blinde Fleck der Dekonstruktion, und hier liegt Taylor richtig, beruht allerdings darin, die Innenperspektive des Subjekts und die Rolle von Selbstinterpretationen nicht mehr einzuholen. Hier schließt Taylors Hermeneutik des Subjekts eine Lücke innerhalb eines heteronomen Subjektverständnisses: Sie lässt einer Kritik unterwerfender Subjektivierungsverhältnisse und einer Delegitimation der Gewordenheit von Subjektivität eine affirmative Suche nach den Möglichkeiten eines gelingenden Selbstverständnisses folgen. Ich möchte vor diesem Hintergrund auf dem *Möglichkeitscharakter* von Selbstverständnissen beharren: Eine Hermeneutik des Subjekts ist dann erfolgreich, wenn sie die *Heterogenität* von – einander durchaus auch widersprechender – Verständnisformationen zur Sprache bringt, die den Subjekten unterschiedliche Existenzmöglichkeiten offenlassen. Weil diese Möglichkeiten allerdings immer ein Effekt hegemonialer Machtverhältnisse und damit niemals „unschuldig“ sind, verweist die Hermeneutik stets wieder auf die Dekonstruktion. Nur eine dekonstruktive Ausrichtung ist befähigt, die hermeneutischen Selbstentwürfe auf ihre Herkunft hin zu prüfen und in dem Falle einzugreifen, wenn diese Entwürfe die Ausgesetztheit des Subjekts gegenüber Anderen und die Möglichkeit alternierender Seinsweisen nicht hinreichend respektieren.

9. Heteronome Subjektivität

In diesem abschließenden Kapitel sollen die verschiedenen Spielformen einer affirmativen Wendung der heideggerschen Subjektkritik zusammengeführt werden, um ihr Potenzial in Hinblick auf ein heteronomes Subjektverständnis offen zu legen. Ziel ist es, den klassischerweise mit Subjektivität verbundenen Dimensionen der Handlungsfähigkeit, Verantwortlichkeit und des Selbstverständnisses, die Heidegger in seine Philosophie nicht mehr zu integrieren vermochte, einen neuen Ort zuzuweisen. Ein heteronomes Subjektverständnis grenzt sich zu einer Konzeption autonomer Subjektivität dahingehend ab, dass Subjekte nicht mehr von Natur aus über Fähigkeiten, Vermögen und Verstehen verfügen. Subjekte besitzen keine ursprüngliche Kraft in ihrem Inneren, die es ihnen ermöglicht, Handlungen in der Welt zu bewirken und autonom Entscheidungen zu treffen und auch keinen Kern, der niemand anderem als ihnen selbst gehört. Die wesentliche Einsicht von Dekonstruktion und Hermeneutik, die es in diesem Kapitel systematisch zu entfalten gilt, ist vielmehr, dass Fähigkeiten, Vermögen und Verstehen positive Bezugsmomente von Subjektivität benennen, die sich im Ausgang und Umschlag von negativen Entzugsmomenten konstituieren. Negativ sind diese Momente deshalb, weil sie Subjekte unterwerfen und eine vollständige Schließung ihrer Identität verhindern. Subjektivität ist an eine Berührung gegenüber dem Heteronomen, Äußeren und Fremden gebunden – oder in anderen Worten: Es gibt sie nur in ihrer Differenz. In diesem Sinne ist Negativität die Bedingung von Positivität. Die entscheidende Pointe lautet, dass mit der Identität von Subjekten nicht länger das Verharren einer Substanz in der Zeit bezeichnet wird, sondern Identität vom Anderen, Fremden und folglich Heteronomen durchzogen und daher niemals bei sich selbst zu Hause ist. Eine Antwort auf die Frage nach den gelingenden und misslingenden Formen der Identitätsbildung ergibt sich erst in dieser Ausgangslage.

Um dieses Argument zu entwickeln, setze ich mich zunächst noch einmal mit der metaphysischen Logik der Subjektphilosophie auseinander. Ein heteronomes Subjektverständnis gibt sich nicht der Illusion hin, Metaphysik und Subjektphilosophie hinter sich lassen zu können, sondern kritisiert deren Bewegung und Vokabu-

lar im Zuge einer Durchschreitung und Abarbeitung. Die Kritik des fundamentalistischen, autonomen und nach außen hin abgeschlossenen Subjekts der Subjektphilosophie verbindet sich mit einer Antwort auf die Frage, wie es überhaupt dazu kommt, dass sich Subjekte *als Subjekte* und somit als handlungsfähige und verantwortliche Akteure zu identifizieren vermögen.

Im Anschluss daran möchte ich den drei Schritte umfassenden Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis vorstellen, der auf zwei Entbindungen und ein Paradox verweist. Die erste Entbindung, welche an die Umkehrung von Sein und Dasein nach Heideggers Kehre anknüpft, löst die Explikation der konstituierenden Kräfteverhältnisse vom Subjekt ab und setzt jene in eine (Nicht-)Beziehung der (konstitutiven) Äußerlichkeit. Die Figur Heideggers, an der dieser Schritt am nachdrücklichsten sichtbar wird, ist diejenige des Ab-grunds. Heideggers wesentliches Verdienst ist es, eine Explikation des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität dadurch ermöglicht zu haben, indem die Kraft des Ab-grunds als beziehend (gründend) und entziehend (entgründend) verstanden wird. Über den deutschen Philosophen hinausgehend gilt es dann, das Subjekt in die Bewegung des Ab-grunds einzuschreiben und es damit als ausgesetzt zu denken. Hier schließt das „Paradox der Subjektivierung“ an, welches den Akt der Unterwerfung zugleich als einen Akt der Ermöglichung begreift. Die zweite Entbindung verläuft zwischen Geschichtlichkeit und Temporalität. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität ist ein temporales, in Vergangenheit und Zukunft eingespanntes, aber nicht-geschichtliches Phänomen, weil Subjektwerdung *unabhängig von ihrer spezifischen Situierung* als heteronom gedacht werden muss. Darin beruht ihr quasi-ahistorischer Gehalt.

Nachdem die wichtigsten Schritte auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis herausgearbeitet wurden, gilt es zu analysieren, in welchem Sinne die negativen, *ab*-gründigen Entzugsmomente positive, *gründende* Effekte produzieren. Hier soll zunächst ein Überblick darüber geschaffen werden, welche Bezugs- und Entzugsmomente die dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren im Einzelnen an die Oberfläche gebracht haben. Levinas' Explikation des Konstitutionsprozesses von Subjektivität dient dabei als Folie, vor der die Stichhaltigkeit der anderen Positionen erörtert wird. Dabei konzentriert sich die Dekonstruktion mehr auf eine Freilegung der Entzugsmomente und die Problematisierung des sich selbst transparenten und ursprünglich selbst bestimmenden Subjekts, während die Hermeneutik ihren Blick auf eine Explikation der Bezugsmomente und den Versuch einer Stabilisierung der stets brüchigen Formationen von Identität legt. Das sind keine gegenläufigen Verfahren, sondern zwei Perspektivierungen, die jeweils unterschiedliche Dimensionen von Subjektivität ein- und ausblenden, und ihre Stärken

aus dieser partiellen Beleuchtung ziehen.¹ Beide Perspektivierungen sind sich deshalb nahe, weil sie die Möglichkeit der Selbstbezüge an die Unmöglichkeit von Subjekten, über sich zu verfügen, binden. Die Nähe der Dekonstruktion zur Hermeneutik soll sich dann insbesondere anhand der unmöglichen Möglichkeit des Verstehens erweisen.

Schließlich werden die Konsequenzen des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität für die Identität von Subjekten in den Mittelpunkt gerückt. Es soll plausibel gemacht werden, dass der Identitätsbegriff nicht verabschiedet werden muss, sondern dekonstruiert werden kann, indem die Möglichkeit der Selbstbeschreibung als Effekt der Ausgesetztheit von Subjekten interpretiert wird. Subjekte schöpfen „ihre“ Freiheit nicht aus sich selbst, sondern lassen sie „kommen“, indem sie sich dem Fremden aussetzen. Ein solches Freiheitsverständnis setzt die Idee der Autonomie ab. Daran lässt sich ein Ausblick auf die „quasi-normativen“ Implikationen eines heteronomen Subjektverständnisses anschließen. Die kritische Perspektive problematisiert die Sedimentierung von Entzugsmomenten und den Umschlag von Unterwerfung in eine solche Beherrschung, die Subjekte versklavt. Die affirmative Perspektive erinnert hingegen daran, dass sich Entzugsmomente immer auch sedimentieren müssen und die Identität von Subjekten auf einen Halt angewiesen ist. Affirmation und Kritik sind folglich zwei integrale Komponenten einer Explikation von Subjektivität, die sich im Anschluss an Heidegger verortet.

9.1 DIE ABARBEITUNG AN METAPHYSIK UND SUBJEKTPHILOSOPHIE

Ein erster wichtiger Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis beruht in der Auseinandersetzung mit der traditionellen Subjektphilosophie, der es um die Fundierung und Verteidigung des mit sich selbst identischen und sich selbst bestimmenden Subjekts geht. Die Subjektphilosophie überträgt die klassische Logik der Metaphysik, welche auf die Bestimmung des Seins des Seienden zielt, auf das Subjekt. Das Resultat ist die Auslegung des Subjekts als Substanz. Damit der Ertrag einer Abarbeitung an Metaphysik und Subjektphilosophie deutlich wird, möchte ich zunächst noch einmal kurz auf die wesentliche Bewegung metaphysischen Denkens zu sprechen kommen. Elegant und bündig erscheint mir hier die Definition von Marchart: „Metaphysik ist der Name für Grundlegungsdiskurse schlechthin. Metaphysisch wird der sich entziehende, abwesende Grund zum stabilen, anwesenden

1 Den Versuch einer systematischen Annäherung und Vermittlung zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik hat aus der Perspektive der analytischen Philosophie Georg Bertram (2002) vorgelegt.

Fundament.“ (Marchart 2013: 47)² Die Metaphysik beseitigt das Entzugsmoment des Grundes und verschreibt sich seiner Verdichtung zum Fundament. Metaphysisch ist eine Philosophie dann zu nennen, wenn sie ihre Arbeit der Suche nach einer Begründungsfigur des philosophischen Wissens widmet. Der Anspruch der Metaphysik ist die Angabe eines letzten Grundes, der die Schließung eines philosophischen Systems garantiert. Die subjektphilosophische Logik der Metaphysik wendet diese Bewegung auf das Subjekt an: Sie versucht sich an der Begründung des autonomen und gegenüber äußeren Affizierungen geschlossenen Subjekts, indem sie die Subjektivität des Subjekts als Fundament in seinem Inneren verortet. Seit Descartes ist das Subjekt *das* Gründungsmoment des Wissens – es fundiert epistemische Urteile, ist selbst aber nicht gegründet. In praktischer Hinsicht besitzt das Subjekt die göttliche Fähigkeit der Verursachung, die selbst nicht mehr auf eine andere Ursache zurückgeführt wird. Um diese Funktion erfüllen zu können, muss das Subjekt all dasjenige von sich weisen, was seine Reinheit und Autonomie gefährdet. Ein heteronomes Subjektverständnis löst das Subjekt aus dieser Umklammerung, indem es expliziert, dass diejenigen Kräfteverhältnisse, welche die Reinheit von Subjektivität bedrohen, zugleich die Bedingungen der Existenz sind.

Um diesen Gedanken zu entfalten, muss noch einmal auf die wichtige Unterscheidung zwischen einem ontologischen und einem konstitutiven Außen eingegangen werden. Der Ausdruck „ontologisches Außen“ deutet auf einen Dualismus zwischen Innen und Außen hin und entstammt dem subjektphilosophischen Kontext der Metaphysik. Das Subjekt wird als ein solches Wesen begriffen, dessen Subjektivität in seinem Inneren vorliegt und das aus diesem Grund von „Natur aus“ über Autonomie verfügt. Vor diesem Hintergrund haben philosophische Theorien die Aufgabe zu übernehmen, die Autonomie des Subjekts gegenüber seinem heteronomen, die Innerlichkeit angreifenden Außen zu verteidigen und darzulegen, wie eine unüberwindliche Abgrenzung möglich ist. Dem Subjekt und seinem Außen werden dabei stets zwei separate ontologische Sphären zugewiesen. So ist das Subjekt bei Descartes eine denkende Substanz, die grundsätzlich von seinem Außen, der ausgedehnten Substanz, zu trennen ist und in der Philosophie Kants wird ontologisch zwischen einer Welt der Erscheinungen (phänomenale Welt) und einer Welt der Dinge an sich (noumenale Welt) unterschieden.³

Eine Subjektkritik im Anschluss an Heidegger vermag nun ersichtlich zu machen, dass die ontologische Trennung entlang der Achse zwischen einem autono-

2 Marchart weist hiermit bereits auf die Figur des Ab-grunds hin, welche in Kap. 9.2.1 im Mittelpunkt stehen wird.

3 Dabei ist es irrelevant, ob es sich bei Kant um eine „Zwei-Welten-Lehre“ oder um eine „Zwei-Aspekte-Lehre“ handelt. In beiden Fällen wird eine *ontologische* Trennung zwischen den beiden Welten bzw. Aspekten vollzogen.

men Subjekt und seinem heteronomen Außen in eine Aporie mündet.⁴ Die Konstruktion eines reinen, autonomen Innen verlangt notwendigerweise den Ausschluss des Heteronomen, Fremden und Anderen, welches die Selbstgesetzgebung des Subjekts bedroht. Um die Schließung der Innerlichkeit und die Bewahrung von Autonomie zu gewährleisten, ist die Geste des Ausschlusses somit *konstitutiv*. In diesem Moment hat sich allerdings der Übergang vom ontologischen zum konstitutiven Außen bereits ereignet: Das Außen kann gar nicht ontologisch vom Subjekt getrennt sein, da es *notwendigerweise* gebraucht wird, damit sich das Subjekt als autonom interpretieren kann. Die ontologische Trennung zwischen Innen und Außen lässt sich nicht durchhalten, sie dekonstruiert sich selbst. Das Wort „konstitutives Außen“ zeigt den paradoxen Gehalt des Außen an: Das Außen ist der Verfügungsgewalt des Subjekts entzogen, es ist „ein Außen, entfernter als alle Äußerlichkeit und daher unendlich näher“ (Deleuze 2013: 120) und konstituiert gerade aufgrund dieser Nähe das Subjekt. Es handelt sich um ein Außen, dessen Äußerlichkeit räumlich nicht verortbar ist, das sich einem verfügenden Zugriff entzieht und das aufgrund dieses Entzugs das Subjekt berührt. Die Gleichzeitigkeit von Nähe und Distanz, von Affizierung und Zurückweichen lassen das Subjekt als existierendes in Erscheinung treten und bedingen zugleich, dass es vom Außen nicht determiniert wird.

Die Dekonstruktion des ontologischen Außen steht beispielhaft für die Form der Abarbeitung, welche ein heteronomes Subjektverständnis an der subjektphilosophischen Logik der Metaphysik praktiziert. Eine Subjektkritik im Anschluss an Heidegger muss Problematisierung als Abarbeitung verstehen: Sie muss darum wissen, dass die Subjektphilosophie kein schlicht zu korrigierender Irrweg ist, den die Philosophie aufgrund einer falschen, von Platon verursachten Abzweigung beschritten hat. Affirmation und Kritik sind vielmehr zwei irreduzible Komponenten eines heteronomen Subjektverständnisses: Die Erschließung der Bewegungen von Metaphysik und Subjektphilosophie ist eine Voraussetzung für eine Kritik, der es nicht um die bloße Beseitigung von Fehlinterpretationen, sondern um einen Abbau hegemonialer Deutungen geht. Es gilt daher nicht, der neuzeitlichen Subjektphilosophie einen Alternativvorschlag für das „richtige“ Verständnis von Subjektivität zu unterbreiten, sondern innerhalb ihrer Logik diejenigen Spuren aufzudecken, die bereits über sie hinaus und also auf die Möglichkeit heteronomer Subjektivität verweisen.

Ein heteronomes Subjektverständnis arbeitet sich aber nicht nur an der klassischen, um Descartes, Kant und Fichte zentrierten Subjektphilosophie ab, sondern

4 In *Kant und das Problem der Metaphysik* versucht Heidegger diese Trennung durch eine Analyse des Begriffs der Einbildungskraft aufzubrechen. Ähnlich geht Hamacher (1998b: 53-77) vor, der die paradoxe, ab-gründige und auf ein anderes verweisende Struktur des Gesetzesbegriffs als Bedingung von Kants Theorie praktischer Subjektivität auffasst.

auch an der Dialektik. Die Dialektik bemüht sich zwar ebenso um eine Kritik des fundamentalistischen und ursprünglich autonomen Subjekts, fällt jedoch durch ihre Verteidigung eines philosophischen Systems und des damit verbundenen Ausschlusses von Entzugsmomenten hinter die Radikalität einer dekonstruktiven und hermeneutischen Subjektkritik zurück, die sich an den Einsichten Heideggers orientiert.⁵ Während ein heteronomes Subjektverständnis das Subjekt und die es konstituierenden Kräfteverhältnisse in eine (Nicht-)Beziehung der Asymmetrie versetzt, insistiert die Dialektik auf der Symmetrie und versucht sich an einer *Vermittlung* zwischen Subjekt und Kräfteverhältnissen. Sie geht von der *wechselseitigen* Konstitution des Subjekts und der es affizierenden Kräfteverhältnisse aus. Unklar bleibt jedoch, wie Subjekt und Außen in eine Beziehung treten können. Die Dialektik weist dem Subjekt von vornherein bestimmte Fähigkeiten zu, die nicht das Produkt des Konstitutionsprozesses sind, sondern Voraussetzung dafür, dass der dialektische Prozess überhaupt erst in Bewegung gerät. Somit gibt es kein Moment innerhalb des dialektischen Prozesses, das sich der Struktur des Subjekts entzieht – die Dialektik kann das *Entzugsmoment* des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität und die Ausgesetztheit des Subjekts nicht denken. Ein Resultat ist schließlich, dass sich auch Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis als positive Dimensionen von Subjektivität nicht überzeugend bestimmen lassen, weil der Bezug zu ihren negativen Entzugsmomenten nicht untersucht wird.⁶

Aus der Abarbeitung an der klassischen Subjektphilosophie und an der Dialektik lassen sich nun zwei Konsequenzen ziehen. Die *erste* Konsequenz lautet, dass die Metaphysik die Möglichkeiten ihrer Kritik selbst bereitstellt. Anknüpfend an den späten Heidegger hat sich besonders bei Derrida herauskristallisiert, wie mit dem Vokabular der Metaphysik gespielt und diese auf ihr Anderes hin geöffnet werden kann. So schreibt Derrida: „*Es ist sinnlos*, auf die Begriffe der Metaphysik zu verzichten, wenn man die Metaphysik erschüttern will.“ (Derrida 1966b: 425) In dieser Aussage kommen das Paradox *und* der Ertrag des dekonstruktiven Denkens zur Geltung. Eine Dekonstruktion des autonomen Subjekts muss sich immer mit der Sprache der Metaphysik auseinandersetzen, indem sie illustriert, wie sich der Gehalt ihrer Begriffe und Bewegungen überschreiten lässt.⁷ Das Denken der Dekon-

5 So gibt Adorno etwa den Begriff der Autonomie nicht auf, sondern versucht ihn innerhalb seiner Negativen Dialektik neu auszurichten. Die im Folgenden entwickelte Kritik lässt sich auch auf die Systemtheorie Luhmanns beziehen, welche sich zwar von der synthetisierenden Bewegung der Dialektik abgrenzt, jedoch sowohl die Idee des Systems als auch diejenige der (operativen) Schließung übernimmt.

6 In Kap. 7.3.4 habe ich die Grenzen eines dialektischen Subjektverständnisses im Falle Ricœurs aufzuzeigen versucht.

7 Stefan Majetschak verweist auf diese Notwendigkeit in Bezug auf das Phänomen der Übersetzung: „Wenn man Derrida interpretiert, übersetzt man ihn freilich in die Sprache

struktion streicht Wörter nicht einfach aus und setzt an ihrer Stelle neue ein; es bemüht sich vielmehr, die sprachlichen Möglichkeiten bis an ihre äußersten Grenzen auszuschöpfen.⁸ Die Dekonstruktion operiert aus dem Inneren der Metaphysik heraus, wiederholt die Bewegung ihrer Gründungsgeste und versucht so die Kraft der Metaphysik gegen selbige zu kehren. Eine solche Arbeit ist notwendig, um den Horizont der Metaphysik zu durchschreiten: Ein Denken, das die Metaphysik abbauen möchte, darf sich nicht vorschnell vor ihrer hegemonialen Wirkung zurückziehen.

Die *zweite* Konsequenz besagt, dass die Metaphysik eine – wenn auch einseitig dargestellte – Komponente von Subjektivität zur Sprache bringt, die es ernst zu nehmen gilt: Die Gründung von Subjekten. Die doppelte Bewegung des Bezugs und Entzugs bedingt, dass Entzugsmomente im Moment ihres Bezugs immer auch eine gründende Kraft ausüben. Es handelt sich um den paradoxen Akt des gleichzeitigen Entzugs und Bezugs, dem eine negative und eine positive Pointe zukommt: Formuliert man es nämlich negativ, bedingt der sich stets ereignende Entzug, dass sich Subjektivität nicht schließt, d.h. dass Subjekte nicht über sich verfügen und ihnen die Fähigkeit der Autonomie genommen ist. Positiv ausgedrückt stellt die Unmöglichkeit der Schließung jedoch die Möglichkeit von Subjektivität dar: Erst mit der Durchkreuzung des mit sich identischen Subjekts kann Subjektivität ein Thema der philosophischen Befragung sein und erst mit der Absetzung des autonomen Subjekts lassen sich die Selbstbezüge im Sinne von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis untersuchen. Die Option, Subjektivität als Substanz zu interpretieren und die Ausgesetztheit des Subjekts zu vergessen, gibt es nur deshalb, weil dem zur Substanz geronnenen Subjekt eine Affizierung vorausgeht, die substantiiert und damit vergessen werden kann. Das Versäumnis der Metaphysik besteht folglich darin, *ausschließlich* das Gründungsmoment von Subjektivität zu betrachten. Der Schein, Subjekte seien autonom Handelnde, die ihre Handlungsfähigkeit aus sich selbst schöpfen, ist an ein Vergessen der Herkunft von Subjektivität gebunden. Dieses Vergessen ist jedoch kein bloß zu korrigierender Fehler, sondern selbst Teil der Existenzweise von Subjekten: Ihr Selbstverständnis gründet nämlich *auch* darauf, dass die Fragilität ihrer Seinsweise vergessen wird. Ein heteronomes Subjektverständnis muss diesen Aspekt berücksichtigen. Auch wenn Selbstbezüge stets zu problematisieren und somit vorläufig sind, ist eine partielle Stabilisierung, eine Rahmung von Identität nötig, damit Subjekte überhaupt Selbstverständnisse

der Metaphysik zurück. Und sofern Derridas Text überhaupt kommunikel bleibt, ist er schon im Diskurs der Metaphysik. Doch Derrida weiß dies.“ (Majetschak 1993: 171)

- 8 Vincent Descombes betont die Operation der Dekonstruktion an der Grenze der Sprache: „Die Strategie der *Dekonstruktion* ist die List, die noch da zu sprechen erlaubt, wo es ‚letzten Endes‘ nichts mehr zu sagen gibt, weil der absolute Diskurs vollendet ist.“ (Descombes 1981: 164)

ausbilden und sich als Subjekte identifizieren können. Darin liegt die „Wahrheit“ der Subjektphilosophie.

9.2 AUF DEM WEG ZU EINEM HETERONOMEN SUBJEKTVERSTÄNDNIS

Die Bewegung des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität soll nun genauer unter die Lupe genommen werden. Drei Schritte sind auf diesem Weg entscheidend. Den *ersten* Schritt macht Heidegger im Rahmen seiner nach *Sein und Zeit* vollzogenen Kehre. Die Umkehrung der Beziehung zwischen Dasein und Sein zu derjenigen zwischen Sein und Dasein möchte ich als Entbindung des Seins vom Dasein auslegen. Im Gegensatz zu *Sein und Zeit* lässt sich das Sein nach der Kehre nicht mehr länger vom Dasein aus erschließen, sondern ist dem Dasein konstitutiv äußerlich. Dasein und Sein stehen nicht mehr in einem Verhältnis der Symmetrie, sondern in einem der Asymmetrie: Die (Nicht-)Beziehung zwischen Sein und Dasein wird jetzt als ab-gründig beschrieben. Die Rede vom Ab-grund besagt, dass Subjekte durch eine Kraft gegründet werden, die eine affizierende und *konstituierende* Wirkung ausübt und sich ihnen zugleich entzieht und also *äußerlich* ist. Daher ist es möglich, den Ab-grund als konstitutives Außen zu interpretieren.

Angesichts der paradoxen Bewegung von Entzug und Bezug ist es in einem *zweiten* Schritt möglich, das von Heidegger verworfene Subjekt wieder in die Figur des Ab-grunds einzuschreiben, indem es als dem Äußeren, Anderen und Fremden ausgesetzt gedacht wird. Die Pointe beruht darin, dass Subjekte zwar von Kräfteverhältnissen durchdrungen, jedoch nicht determiniert werden. Das Verhältnis zwischen dem Subjekt und den es affizierenden Kräfteverhältnissen ist somit eines der Bestimmung und Nicht-Bestimmung. Subjektivität konstituiert sich im Moment der Unterwerfung unter äußere Kräfteverhältnisse, welche die Entzugsmomente von Subjektivität sind. Die positiven Dimensionen von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis sind somit Produkte der Entzugsmomente. Letztere affizieren das Subjekt nicht bloß ein einziges Mal, sondern gründen und durchziehen die Bezugsmomente – und existieren damit in ihrer Differenz. Das von Butler so betitelte „Paradox der Subjektivierung“ lautet folglich, dass die Unmöglichkeit des autonomen Subjekts zugleich die Bedingung der Möglichkeit von Subjektivität – als nun heteronom – ist.

In einem dritten Schritt werden schließlich weitere Konsequenzen aus der heideggerschen Figur des Ab-grunds gezogen, indem eine zweite Entbindung vorgenommen wird, die zwischen Geschichtlichkeit und Temporalität verläuft. Weil in dieser Arbeit Heteronomie als Seinsweise von Subjekten begriffen wird und nicht nur von bestimmten Subjekten in spezifischen historischen Epochen und Kulturen

gesprochen wird, müssen sich quasi-ahistorische und quasi-universalistische Implikationen eines solchen Subjektverständnisses artikulieren lassen. Die ab-gründige (Nicht-)Beziehung zwischen dem Subjekt und den konstitutiv äußeren Kräfteverhältnissen ist zwar erst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt denkbar geworden; das Phänomen von Subjektivität kann jedoch gar nicht anders als heteronom interpretiert werden. Mit der Entbindung der Temporalität von der Geschichte ist nun gemeint, dass der Konstitutionsprozess von Subjektivität zwar temporal verläuft, indem er einer uneinholbaren Vergangenheit entstammt und auf eine zu kommende Zukunft verweist, jedoch nicht auf einen spezifischen historischen Kontext reduziert werden kann. Der temporale und damit heteronome Charakter ist vielmehr ein irreduzibles Moment von Subjektivität.

9.2.1 Sein und Subjekt – Die erste Entbindung

Den ersten entscheidenden Schritt auf dem Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis sehe ich in der wesentlichen Verschiebung, die bei Heidegger zwischen *Sein und Zeit* und den Schriften nach der Kehre erfolgt. In *Sein und Zeit* wird die Seinsfrage im Ausgang vom Seinsverständnis des Daseins gestellt. Aus diesem Grund konzentriert sich die Analyse in den ersten beiden veröffentlichten Teilen von *Sein und Zeit* auf eine Explikation der Existenzweise des Daseins. Die ontologischen Phänomene, deren Freilegung die Daseinsanalyse dienen soll, sind *Strukturmomente* des Daseins. Das Scheitern von *Sein und Zeit*, eine Auslegung der Temporalität als Sinn von Sein zu entwickeln, führt Heidegger nach der Kehre auf die mangelnde Lösung der Daseinsanalyse von der Tradition der Subjektphilosophie zurück. Das Dasein wird noch nicht als ausgesetzt, sondern als sich selbst begründend gedacht (vgl. Kap. 2.3.3). Die entscheidende Instanz, welche die Handlungsfähigkeit des Daseins initiiert, nämlich das Gewissen, wird im Dasein verortet, nicht aber als dem Dasein konstitutiv äußerlich begriffen. Die Seinsfrage bleibt an das Dasein *gebunden* – und daher misslingt Heidegger der Übergang vom Dasein zum Sein. Die maßgebliche Implikation der Kehre liegt nun darin, eine Untersuchung der Bewegung des Seins vom Dasein zu lösen. Diese Entbindung, die bei Heidegger mit der Verabschiedung des Subjektbegriffs verknüpft ist, ist zugleich die Möglichkeit eines heteronomen Subjektverständnisses. Erst hierdurch können die Konstitutionsmomente von Subjektivität als Entzugsmomente gedacht werden.

Die Figur, mit der Heidegger nach der Kehre die Entbindung des Seins vom Dasein illustriert, ist diejenige des Ab-grunds (vgl. Kap. 3.2.1). Durch die Einführung des Ab-grunds möchte Heidegger der Aporie aus dem Weg gehen, den Grund entweder selbst als Fundament oder als von einem weiteren Fundament gegründet ausulegen. Im ersten Fall würde der Grund als Gründungsmoment fungieren, im zweiten Fall auf ein weiteres Gründungsmoment verweisen. Der Grund muss folglich

selbst dekonstruiert werden. Er ist nicht mehr ein klar zu verortender, kausal wirksamer, sondern ein in sich brüchiger, stets zurückweichender Grund, der aber dennoch etwas bewirkt. Der Ab-grund ist der Name für eine solche zugleich entziehende und beziehende Kraft. Er bezeichnet die (Nicht-)Beziehung zwischen Sein und Dasein, innerhalb derer sich das Sein dem Dasein zwar *entzieht*, aufgrund des Aktes der Gründung jedoch *nicht völlig* abwesend ist. Der Ab-grund ist dem Dasein *konstitutiv* äußerlich. Darin besteht seine paradoxe Dynamik. Im Moment des Bezugs, d.h. der Gründung, sedimentieren sich die entziehenden Kräfte in der Wirklichkeit. Dem Ab-grund kommt somit eine produktive Dimension zu und sein Produkt ist das Dasein. Das Dasein ist auf die Kraft des Ab-grunds angewiesen, um existieren zu können.

Was Heidegger nun allerdings versäumt, ist die Einschreibung des Subjekts in die Bewegung des Ab-grunds – stattdessen verabschiedet er es als wichtigen Begriff des philosophischen Denkens. Die Folge ist, dass die Dimensionen der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und des Selbstverständnisses keiner Neubestimmung mehr unterzogen werden. Heidegger verbleibt bei einer Explikation der *ontologischen* Bewegung des Ab-grunds, ohne seinen produzierenden und damit affizierenden Effekt zur Sprache zu bringen. Es hat sich jedoch in meiner Auseinandersetzung mit den Autoren der Dekonstruktion herausgestellt, dass die Figur des Ab-grunds in Hinblick auf eine affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik fruchtbar gemacht werden kann. Wenn das Subjekt als ab-gründig gedacht wird, kann gerade der Bezug *zwischen* Subjekt und denjenigen Kräften, die es gründen und im Moment ihres Entzugs stets wieder entgründen und damit von ihm *ablassen*, in eine Erörterung des Phänomens von Subjektivität eingefaltet werden. Die Dekonstruktion transformiert das bei Heideggers Freilegung des Ab-grunds im Mittelpunkt stehende Sein auf die Ebene der Ethik und Praxis, indem dieses durch die Phänomene der Spur und des Rufes des Anderen (Levinas), der Différance (Derrida) und der Wissens- und Machtverhältnisse (Foucault) supplementiert wird. Subjekte werden von Kräfteverhältnissen gegründet, die von ihnen im Moment der Gründung wieder ablassen; sie konstituieren also Subjektivität, determinieren sie aber nicht. Die Supplementierung impliziert zugleich eine Aufspaltung: Die Einfügung des Subjekts in die Figur des Ab-grunds bedingt, dass die einheitliche ontologische Bewegung auf ihre Alterität hin geöffnet wird. Aufgegeben wird die Einheit des Subjekts, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* in Hinblick auf die Sorgestruktur des Daseins noch verteidigt. Die Dekonstruktion vollzieht somit zwei entscheidende Verschiebungen gegenüber Heidegger: Sie verschiebt die ontologischen Entzugsmomente auf die Ebene der Ethik bzw. Praxis und interpretiert Subjekte als diesen Momenten ausgesetzt.

Auch wenn die Hermeneutik sich im Gegensatz zur Dekonstruktion nicht der Freilegung des ab-gründigen Konstitutionsprozesses von Subjektivität widmet, lässt sich auch bei Ricœur und Taylor eine Entbindung des Subjekts von den Konstituti-

onsmomenten aufspüren. Das Subjekt wird hier ebenfalls nicht als Strukturganzheit gedacht, d.h. als ein Phänomen, das sich selbst gründet. Ricœur folgt Heidegger darin, Temporalität von der Struktur des Selbst zu lösen. Auch wenn durch die Dialektik zwischen Selbigkeit und Selbstheit das Selbst in eine symmetrische Bewegung überführt wird, lässt sich Temporalität nicht nahtlos in diese Bewegung integrieren: Sie ist das Entzugsmoment, das die Sedimentierung der Selbstheit als Selbigkeit und die narrative Identität des Selbst bedingt (vgl. Kap. 7.3.2). Bei Taylor löst sich am Ort der moralischen Ontologie die Zeit vom Selbst ab. Der Konstitutionsprozess der Güter und Selbstverständnisse, die innerhalb einer moralischen Ontologie produziert werden, entstammt einer Vergangenheit und muss auf die Zukunft hin reproduziert werden. Folglich kommt der moralischen Ontologie ein temporaler Gehalt zu. Güter und Selbstverständnisse haben eine Geschichte; *dass* Subjekte stets von einer moralischen Ontologie gerahmt sind, ist jedoch kein historisch kontingentes Faktum, sondern gehört zum Phänomen von Subjektivität. Subjekte als Subjekte beschreiben zu können, ist daran gekettet, sie in Verbindung zu einem Raum zu setzen, der die Modalitäten ihrer Existenzweise bereitstellt. Mit Ricœur und Taylor lässt sich also demonstrieren, dass auch die Hermeneutik an Heideggers Entbindung von Sein und Subjekt anknüpft, auch wenn sie im Gegensatz zur Dekonstruktion nicht den Weg bis zum Ab-grund der Subjektwerdung mitgeht.

9.2.2 Das Paradox der Subjektivierung

Durch die Einschreibung des Subjekts in die Figur des Ab-grunds und durch die gleichzeitige Transformation dieser Gründungs- und Entgründungsfigur von der seinsgeschichtlichen auf die praktische Ebene ist es möglich, den Konstitutionsprozess von Subjektivität als heteronom zu denken. Die doppelte Bewegung von Entzug und Bezug, welche den Konstitutionsprozess von Subjektivität durchdringt, verweist dabei auf die Rolle des Paradoxes. Zunächst ist es wichtig, den Begriff des Paradoxes von zwei anderen philosophischen Begriffen zu unterscheiden – dem Widerspruch und der Aporie. Deleuze schreibt vor diesem Hintergrund: „Die Kraft der Paradoxa besteht darin, dass sie nicht widersprüchlich sind, sondern uns der Entstehung des Widerspruchs beiwohnen lassen.“ (Deleuze 2014: 101) Bezeichnet man den Prozess der Subjektivierung als Paradox, so können auf dieser Ebene keine Widersprüche existieren: Widersprüche gibt es nur dort, wo sich Kräfteverhältnisse (ontisch) abgelagert haben und es zu identifizierbaren Sedimentierungen gekommen ist. Die Möglichkeit, Subjektivität als geronnene Substanz zu identifizieren, ist jedoch gerade ein Effekt des heteronomen Werdens und somit eine Konsequenz des paradoxen Konstitutionsprozesses. Das Verhältnis von Konstitution und Destitution ist gerade *nicht* widersprüchlich, sondern der Name für die Bewegung einer Begrenzung als Ermächtigung. Nicht weniger wichtig ist es, das Paradox von der Apo-

rie zu trennen. Während Aporien das Resultat der Ausweglosigkeit von philosophischen Positionen sind, enden Paradoxien nicht in Sackgassen, sondern lassen neue Möglichkeiten der Bearbeitung philosophischer Probleme aufleuchten. Dieser Sachverhalt soll im Folgenden am Phänomen der Subjektivierung genauer illustriert werden.

Das von Judith Butler so benannte „Paradox der Subjektivierung“ zeigt an, inwiefern das beschränkende, negative Entzugsmoment von Subjektivität die Bedingung der Möglichkeit von positiven Bezugsmomenten ist:

„Das Paradox der Subjektivierung [assujettissement] besteht genau darin, dass das Subjekt, das sich solchen Normen widersetzt, selbst von solchen Normen befähigt, wenn nicht gar hervorgebracht wird. Obgleich dieser konstitutive Zwang die Möglichkeit der Handlungsfähigkeit nicht von vornherein ausschließt, verortet er dieses Handlungsvermögen in einer ständig wiederholenden oder reartikulierenden Praxis, die der Macht immanent ist, und nicht als eine Beziehung des von außen gegen die Macht geführten Widerstandes.“ (Butler 1997: 39f.)

Der paradoxe Akt der Subjektivierung muss als ein Akt der Begrenzung gedacht werden. Diese Beschränkung ist aber nichts, was sich einem ursprünglich freien Subjekt entgegensetzt⁹ und ihm von vornherein offenstehende Handlungsmöglichkeiten raubt. Der Konstitutionsprozess von Subjektivität unterwirft das Subjekt vielmehr unter eine ihm fremde Macht und verleiht ihm in diesem Zuge erst Subjektivität. In Hinblick auf Handlungsfähigkeit lautet die entscheidende Konsequenz des Paradoxes der Subjektivierung, dass die Angewiesenheit auf etwas Äußeres und Fremdes das Subjekt *primär* nicht in seiner Freiheit beschränkt, sondern dass der Akt der Beschränkung erst die Möglichkeit der Freiheit ist. Das Paradox der Subjektivierung lässt sich folglich negativ und positiv auslegen: Negativ gesprochen ist der Prozess der Subjektwerdung ein Akt der Verhinderung und verunmöglicht die Existenz eines ursprünglich selbstbestimmten Subjekts. Positiv ausgelegt kann das Subjekt allerdings ohne eine Rahmung seiner Existenzmöglichkeiten gar nicht lebensfähig sein. Die Begrenzung des Selbst – und damit die (stets vorläufige) Unter-

- 9 Die traditionelle Subjektphilosophie hat – in Form von Fichte – dem Ich ein Nicht-Ich entgegengesetzt. Das Ich muss sich von etwas unterscheiden, das es nicht *ist*, um im Vollzug dieser Unterscheidung sich selbst als Ich zu begreifen. Diese Unterscheidung erhebt den Anspruch auf eine feste Grenzziehung: Das Subjekt *ist* etwas, was der/das andere nicht ist; es verfügt über Subjektivität, die nur ihm und niemand anderem zukommt. Die notwendige Angewiesenheit auf ein Anderes durchkreuzt die Möglichkeit einer unverrückbaren Grenze jedoch. Das Subjekt muss auf etwas *bezogen* sein, da es sonst gar nicht Subjekt sein kann; es *soll* sich aber zugleich vom Anderen radikal unterschieden, weil es andernfalls nicht *autonomes* Subjekt sein kann. Darin besteht die Aporie der Subjektphilosophie.

scheidung zwischen einem Innen und einem Außen – macht es erst möglich, dass sich Subjekte zu sich selbst verhalten, Handlungen in der Welt vollziehen und Verantwortung für diese Handlungen übernehmen können. Das Subjekt wird im Moment des *Umschlags* von negativen Entzugsmomenten in positive Bezugsmomente erzeugt, aber nicht auf eine unüberschreitbare Subjektivität festgelegt. Nicht-Identität, Nicht-Verortbarkeit und Unabgeschlossenheit des heteronomen Außen verhindern, dass das Subjekt determiniert ist. Wenn der Konstitutionsprozess immer wieder vom Subjekt ablässt und die konstituierende Kraft von Unterbrechungen gezeichnet ist, dann ist nicht nur das Subjekt als Produkt des Konstitutionsprozesses ein heteronomes, unabgeschlossenes und stets aufgeschobenes, sondern auch der Konstitutionsprozess selbst. Die ab-gründige, sich entziehende Kraft bewirkt, dass sich Subjektivierung stets neu ereignet und somit ein Subjekt eingesetzt wird, das weder in sich geschlossen noch völlig zerrissen ist.

Die soeben dargelegte Verknüpfung des Paradoxes der Subjektivierung mit der Figur des Ab-grunds ist eine Geste der Dekonstruktion. Das bedeutet aber nicht, dass sich einer Dekonstruktion des Subjekts keine Hermeneutik mehr anschließen lässt. Während die Dekonstruktion ihr Augenmerk *eher* auf die entziehenden Dimensionen der Subjektwerdung legt, stehen bei der Hermeneutik *mehr* die beziehenden Dimensionen, d.h. die positiven Effekte des negativen Entzugsmoments, im Vordergrund. Hier ist die Frage zentral, wie das Selbstverständnis interpretierender, handelnder und wertender Subjekte in der Aussetzung gegenüber Entzugsmomenten neu thematisiert werden kann. Die Hermeneutik kürzt dabei die Explikation des Umschlags von Entzugs- in Bezugsmomente ab, indem sie sich *vorwiegend* einer Interpretation der Bezugsmomente widmet. Bei Ricœur vollzieht sich das wesentlich über den Begriff der narrativen Identität, der den Umschlag zwischen der Temporalität und dem Selbstverständnis der Subjekte anzeigen soll. Bei Taylor wird die Neubestimmung der Anthropologie über eine moralische Ontologie entwickelt. Sowohl Ricœur als auch Taylor gelingt es durch die „Abkürzung“ des Weges zu den positiven Dimensionen von Subjektivität, die Realisierung von Handlungsfähigkeit und die inhaltliche Konfiguration des Selbstverständnisses von Subjekten in den Fokus zu bekommen. Während die Dekonstruktion nur die *Möglichkeit* von Handlungsfähigkeit innerhalb eines heteronomen Subjektverständnisses aufgreift, zeigt die Hermeneutik durch die Anbindung der Handlungsfähigkeit an das Selbstverständnis von Subjekten genauer auf, was es *für* ein Subjekt bedeutet, sich als selbstinterpretierend, reflektierend, wertend und sprechend zu verstehen. Sie nimmt dabei die von der Dekonstruktion ausgeblendete Perspektive des Subjekts wieder auf und befasst sich mehr mit der *gründenden*, verstetigenden Dimension des Ab-grunds. Mit dieser Arbeit ist sie jedoch nur dann erfolgreich, wenn sie darum weiß, dass Subjektivität nur partiell gegründet wird und der Prozess der Gründung stets auf die Dimension des Entzugs verweist. Eine Affirmation des Gehalts von Subjek-

tivität gilt es damit immer auf eine Problematisierung verfehlter, weil dominierenden Sedimentierungsformen offen zu halten.¹⁰

9.2.3 Geschichtlichkeit und Temporalität – Die zweite Entbindung

Nachdem in Abschnitt 9.2.1 auf die erste Entbindung zwischen dem Subjekt und den konstituierenden Kräfteverhältnissen eingegangen wurde, möchte ich nun eine zweite Entbindung zur Darstellung bringen. Der Weg zu einem heteronomen Subjektverständnis führt über eine Ablösung der Temporalität von der Geschichtlichkeit. Diese Entbindung radikalisiert die Figur des Ab-grunds und plausibilisiert zugleich die Rede vom quasi-ahistorischen und quasi-universalistischen Charakter heteronomer Subjektivität. Wenn der Konstitutionsakt von Subjektivität als grundsätzlich heteronom begriffen wird, dann kann er nicht auf eine bestimmte historische und kulturelle Situierung zurückgeführt werden – Subjektivität lässt sich vielmehr nicht anders als durch die paradoxe Bewegung des Bezugs und Entzugs beschreiben.

Um diesen Gedanken zu entfalten, muss plausibilisiert werden, dass Temporalität ein phänomenaler Gehalt zukommt, der sich von einer historischen Konfiguration ablösen lässt. Der Aufweis eines solchen Verständnisses von Temporalität ist das primäre Bestreben von *Sein und Zeit*. Die Zeit als Sinn von Sein unterläuft die Substanzmetaphysik der Subjektphilosophie, indem sie das Subjekt aus einer Fixierung auf die Gegenwart löst. Eine Kritik der Subjektphilosophie ist damit an eine Freilegung des dreidimensionalen Charakters von Temporalität gebunden. Dieses Unternehmen erfährt aber erst nach Heideggers Kehre eine konsequente Ausarbeitung: Erst jetzt wird an die ontologische Analyse die Forderung gerichtet, die *Bewegung* von Zeitlichkeit aufzuspüren. Die Ablösung der Temporalität von der Geschichtlichkeit wird in den 30er Jahren an Heideggers Explikation des Ereignisses besonders gut sichtbar. Das Ereignis ist die nicht-historische Struktur der Geschichtlichkeit, da sie Zeit und Sein erst erscheinen lässt (vgl. Kap. 3.2.3). Wie sich Zeit und Sein dem Menschen hingeben, ist Thema der Seinsgeschichte; *dass* der Mensch vom Sein affiziert wird, haben jedoch alle spezifischen Epochen der Seinsgeschichte gemeinsam. Die Gabe von Sein und Zeit ist ein quasi-ahistorischer Akt: Die Konstitution des Menschen kann nach Heidegger gar nicht anders als in der Aussetzung des Seins gedacht werden. Die Zeit als Sinn von Sein ist die Bedingung der Existenz des Menschen.

Erstaunlicherweise folgen Dekonstruktion und Hermeneutik diesem Verständnis von Temporalität selbst dort, wo sie um eine radikale Kritik des mittels Temporalität doch erst freizulegenden Phänomens bemüht sind – dem Sinn von *Sein*. Wenn

10 Zu einem solchen Verfahren der Kritik werde ich in Abschnitt 9.4.2 mehr sagen.

etwa Levinas Heidegger eine philosophische Verteidigung von Totalität unterstellt – und auch nachweist –, wodurch die Erfahrbarkeit des Anderen in seiner Andersheit nicht mehr möglich ist, schließt er an die Bewegung der Temporalität an, um die Berührung des Subjekts durch den Anderen zu erschließen. Das heideggersche Denken wird dekonstruiert, indem ihr ein elementares Moment entnommen wird, das gegen ihre ontologischen und seinsgeschichtlichen Implikationen gerichtet wird. Die Entbindung der Temporalität von der Geschichtlichkeit als *systematische* Einsicht eines heteronomen Subjektverständnisses überlappt die unterschiedlichen dekonstruktiven, genealogischen und hermeneutischen Anschlüsse an Heideggers Subjektkritik. Am nachdrücklichsten wird sie freilich von Levinas und Derrida vertreten. Beide greifen auf das Bild der Spur zurück, um den Konstitutionsprozess von Subjektivität zu artikulieren. Die Spur ist kein geschichtlich kontingentes, sondern ein temporales Moment eines jeden Konstitutionsprozesses von Subjektivität. Sie entstammt einer uneinholbaren Vergangenheit, die bei Levinas der Subjekte berührende und anrufende Andere und bei Derrida die Subjektivität durchziehende Struktur der Différance sind. Auch wenn Derridas Arbeiten, insbesondere seine Kritik des Phonozentrismus und Logozentrismus, in starkem Maße historisch ausgerichtet sind, ist die Différance ein nicht-historisches Phänomen, weil sie die Bedingung der Möglichkeit *aller* Phänomene und Sinnhorizonte und somit auch von Geschichte ist (vgl. Kap. 5.2.2). Das räumliche und temporale Spiel der Différance als Aufeinanderverweisen von Zeichen ist die quasi-transzendente Struktur von Subjektivität: Ohne den durch die Différance gegebenen Sinn, ohne die Kraft der Nicht-Identität, werden Subjekte nicht geraht und *damit nicht zu Subjekten*.

Dieses quasi-ahistorische Temporalitätsverständnis ist selbst in solchen Arbeiten noch anzutreffen, in denen die historische Kontingenz von Strukturmomenten und Subjektwerdung im Vordergrund steht. Das gilt auch für Foucault, der vor systematischen Aussagen in Hinblick auf seine genealogischen Untersuchungen weitestgehend zurückschreckt. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass auch in die genealogische Geschichtsschreibung ontologische Implikationen eingewoben sind. Das Kräfteverhältnis der Macht, die Dynamik ihrer Wirkungsweise, übersteigt jede historisch konkrete Machtformation: Machtverhältnissen kommen stets die drei Komponenten der Diffusion, Relation und Produktion zu – unabhängig davon, ob Macht genealogisch als Souveränitätsmacht, Disziplinarmacht oder Biomacht beschreibbar ist (vgl. Kap. 6.2.2). Macht als diffuses, relationales und Sedimentierungen produzierendes Kräfteverhältnis unterwirft Subjekte und setzt sie zugleich als handlungsfähige und widerständige Akteure ein. Machtverhältnisse, denen Selbstpraktiken als ihre Bezugsmomente korrelieren, sind also Bedingungen der Möglichkeit von Subjektivität – und in diesem Sinne üben sie eine quasi-transzendente Funktion aus.

Auch innerhalb der Hermeneutik Taylors und Ricœurs lässt sich eine Ablösung der Temporalität von der Geschichtlichkeit diagnostizieren. Bei Taylor hat sich dies vor allem anhand der Anthropologie des *Menschseins* erwiesen: Die Fähigkeiten

der Selbstinterpretation, der starken Wertungen und des Sprechens sind quasi-ahistorische Bezugsmomente von Subjektivität (vgl. Kap. 8.1.1-8.1.3). Sie verweisen zwar auf die Situierung des Subjekts in einer (konkreten) moralischen Ontologie; jedoch sind sie selbst keine *historisch kontingenten* Bezugsmomente. Auch wenn ihre Explikation erst zu einem spezifischen Zeitpunkt philosophisch möglich ist, kann das Selbstverständnis von Subjekten nur vor dem Hintergrund dieser anthropologischen Komponenten thematisiert werden. Eine ähnliche Argumentation bezüglich der Perspektive des Subjekts verfolgt Ricœur: Die Phänomene des Sprechens, der Reflexion, der Selbst-Ständigkeit und die Einschreibung der Andersheit in die Selbstheit sind integrale Momente des Selbstverständnisses *aller* Subjekte. Insbesondere in Bezug auf die Komponente der Selbst-Ständigkeit des Selbst konnte herausgearbeitet werden, inwiefern ein heteronomes Subjektverständnis auf eine Entbindung der Temporalität von der Geschichtlichkeit zurückgreift: Selbst-Ständigkeit ist eine Sedimentierung des temporalen Charakters der Selbstheit (vgl. Kap. 7.3.2). Identitätsbildung impliziert die Verortung innerhalb einer Welt, die sich Subjekte erzählend erschließen (müssen). Narrative Identität ist allerdings eine Komponente von Subjektivität, die *nicht* an eine historisch spezifische Welt gebunden ist, sondern Teil der *Existenzweise* von Subjekten ist.

Auch wenn die dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren in ihren jeweiligen Arbeiten ganz unterschiedliche Wendungen der heideggerschen Subjektkritik einschlagen, gehen sie zunächst einen gemeinsamen Weg: Sie widmen sich einer Explikation von solchen Affizierungen, Kräfteverhältnissen und Praktiken, die nicht der Aneignung und Struktur von Subjektivität unterliegen, sondern Subjektivität erst konstituieren (1. Entbindung). Der Prozess der Gründung und Entgründung des Subjekts ist sowohl ein Akt der Unterwerfung, als auch ein solcher der Ermächtigung; er versetzt Subjekte in ein Abhängigkeitsverhältnis, ohne welches sie nicht frei sein können (Paradox der Subjektivierung). Zugleich begreifen Dekonstruktion und Hermeneutik den Konstitutionsprozess als quasi-ahistorisch, indem sie die temporale Dimension dieses Prozesses im Sinne einer nicht-historischen Ereignung interpretieren (2. Entbindung). Diese drei Schritte ermöglichen es nun, Dekonstruktion und Hermeneutik in ein Gespräch miteinander zu bringen.

9.3 DEKONSTRUKTIVE UND HERMENEUTISCHE SPIELFORMEN HETERONOMER SUBJEKTIVITÄT

Die dekonstruktiven und hermeneutischen Spielformen heteronomer Subjektivität loten den durch die heideggersche Subjektkritik bereitgestellten Raum einer Neubestimmung des Subjektbegriffs auf je unterschiedliche Weise aus. Meine zentrale These ist, dass Dekonstruktion und Hermeneutik ineinandergreifen, indem sie

Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis als *positive* Effekte negativer Entzugsmomente von Subjektivität begreifen. Der Dekonstruktion geht es folglich *nicht nur* um die Durchkreuzung des mit sich selbst identischen und autonomen Subjekts und der Hermeneutik *nicht nur* um die Stabilisierung und Rahmung von Identität und Selbstverständnis: Durchkreuzung und Rahmung sind vielmehr zwei Momente, denen sich sowohl die Hermeneutik als auch die Dekonstruktion annimmt. Natürlich ist es unbestritten, dass die Dekonstruktion *mehr* die destabilisierenden und die Hermeneutik *mehr* die stabilisierenden Momente von Subjektivität betont. Wichtiger ist es mir aber nachzuweisen, dass das Zusammenspiel von Abbau und Aufbau sowie Dekonstruktion und Konstruktion bei beiden philosophischen Strömungen jeweils auf ein heteronomes Subjektverständnis hindeutet.

Nach meiner Erörterung Heideggers in den Kapiteln zwei und drei dieses Buches hat sich ergeben, dass sich ein heteronomes Subjektverständnis nach zwei Seiten abgrenzen muss: Es muss die Motive der Kritik am selbstbewussten, sich selbst transparenten und sich selbst bestimmenden Subjekt aufnehmen und zugleich der Versuchung widerstehen, die philosophische Kategorie des Subjekts aufzulösen. Im Folgenden möchte ich zunächst anführen, welche negativen und positiven Dimensionen von Subjektivität die dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren jeweils herausgearbeitet haben. Levinas' Radikalisierung der heideggerschen Subjektkritik, welche die Ausgesetztheit des Subjekts sowie die Reartikulation von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität zur Sprache gebracht hat, ist dabei der Ausgangspunkt, vor welchem die anderen Positionen beurteilt werden. Im Anschluss daran werde ich die Berührungspunkte zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik am Phänomen des Verstehens ersichtlich machen. Hier wird sich zeigen, dass die Dekonstruktion nicht bloß die Möglichkeit des Verstehens, auf welche die Hermeneutik vermeintlich abzielt, zerschießt, sondern dass Dekonstruktion *und* Hermeneutik die Möglichkeit des Verstehens an die Unmöglichkeit eines *erschöpfenden* Verstehens knüpfen.

9.3.1 Negative und positive Dimensionen von Subjektivität

Die Positionen der Dekonstruktion und der Hermeneutik wurden in den Kapiteln vier bis acht dieser Arbeit gemäß ihrer Radikalisierung der heideggerschen Subjektkritik vorgestellt. Ein Leitmotiv meiner Auseinandersetzung war dabei stets die Frage, inwiefern die durch Levinas zur Sprache gebrachte Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen und die damit verbundene ethische Dimension von Subjektivität bei den anderen dekonstruktiven und hermeneutischen Autoren Berücksichtigung findet. Alle fünf Philosophen arbeiten unterschiedliche positive und negative Dimensionen von Subjektivität heraus und beleuchten das Phänomen der Subjektivität aus

verschiedenen Blickwinkeln. Fügt man sie zusammen, gewinnt man ein weiträumiges Verständnis heteronomer Subjektivität. Im Auge zu behalten ist jedoch stets die Tatsache, dass diese Zusammenführung nicht im Sinne einer Synthese begriffen werden darf. Die *Radikalität* der jeweiligen Positionen ist eine Notwendigkeit für die Freilegung der entsprechenden Entzugs- und Bezugsmomente von Subjektivität – und sie versperrt damit zugleich die Möglichkeit einer umfassenden Integration. So ist etwa Levinas' Primat einer ethischen Affizierung mit Foucaults diskursanalytischer Vorgehensweise der 70er Jahre nicht vereinbar, weil bei Levinas der Andere und bei Foucault die Macht das konstitutive Außen des Subjekts sind. Die Vorrangstellung der Ethik (Levinas) und diejenige der Struktur (Foucault) lassen sich nicht in ein Modell überführen, das der Reichweite beider Positionen Anerkennung widerfahren lässt. Es müssten entscheidende Bausteine der jeweiligen philosophischen Entwürfe verändert werden, um die beiden Positionen einander anzugleichen. Weil dies einer Explikation heteronomer Subjektivität im Wege steht, musste und muss es vielmehr darum gehen, die entscheidenden Einsichten der einzelnen Ansätze in ihrer vollen Konsequenz nachzuzeichnen. Der Ertrag, der sich daraus ergibt, ist dann keine *letztgültige Theorie* heteronomer Subjektivität, sondern eine *heterogene Perspektivierung*, die in sich genauso unabgeschlossen ist, wie es die Arbeiten ihrer Referenzautoren sind.

Die Freilegung der Ausgesetztheit des Subjekts ist das wesentliche Verdienst der philosophischen Arbeiten Levinas'. In zwei Punkten lässt es sich zusammenfassen. *Einerseits* gelingt es Levinas, den heteronomen Konstitutionsprozess von Subjektivität ausgehend von Heidegger in seiner radikalsten Form zu denken und *andererseits* dem Subjekt – im Gegensatz zu Heidegger – innerhalb dieser Bewegung wieder einen Ort zuzuweisen. In anderen Worten: Die stärkere Fokussierung auf die Entzugsmomente hat die Neubestimmung der Bezugsmomente befeuert. Levinas' grundlegende These ist, dass Subjektivität in der Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen konstituiert wird. Die Berührung und der Ruf des Anderen sind diejenigen Kräfte, die das Subjekt *als Subjekt* einsetzen. Es gibt keine Fähigkeit, keinen Rest an Subjektivität, der sich diesen Kräften entzieht und ihnen vorausgeht. Handlungsfähigkeit und die Möglichkeit der Übernahme von Verantwortung verdankt das Subjekt der Affizierung des Anderen. Der kompromisslose Zugang zum Subjektbegriff zeigt sich im Falle Levinas' auch darin, dass der Konstitutionsakt keine praktisch-politische Dimension, sondern nur eine *ethische* Kraft umfasst. Alle weiteren Kräfteverhältnisse, denen Subjekte ausgesetzt sind, sind der ethischen Affizierung nachgeordnet und werden daher innerhalb seiner Philosophie vernachlässigt. Levinas geht es um nichts weniger als eine Vermittlung von Ethik und Ontologie – sei diese Ontologie auch als strukturelle (Derrida), diskursive (Foucault) oder historisch-moralische (Taylor) gefasst –, sondern um das Insistieren auf der Ethik als primärer philosophischer Disziplin, um die eine Analyse des Subjekts kreisen muss.

An der Radikalisierung und Wendung der heideggerschen Subjektkritik durch Levinas gilt es die anderen Denker zu messen. Dabei ist es nicht mein Ziel zu zeigen, dass die Ausgesetztheit gegenüber dem Anderen die *einzig* Konstitutionsbedingung von Subjektivität ist und somit die philosophische Disziplin der Ethik den *ausschließlichen* Zugang zu einem heteronomen Subjektverständnis besitzt. Es muss vielmehr offengelegt werden, wie im Ausgang von jener Ausgesetztheit *weitere* Entzugs- und Bezugsmomente von Subjektivität erschlossen werden können. Die Radikalität von Levinas' Explikation des heteronomen Konstitutionsprozesses ist an ein Abblenden bestimmter Dimensionen von Subjektivität gebunden, die es wieder einzuholen gilt.

Derrida ist der Denker mit der größten philosophischen Nähe zu Levinas. Das schlägt sich auch in der Verwendung identischer Ausdrücke nieder, wie beispielsweise demjenigen der Spur.¹¹ Derrida erweitert die Analyse des heteronomen Konstitutionsprozesses von Subjektivität, indem er sich dessen nicht-identischer Struktur zuwendet. Die Différance setzt das Subjekt ein und bedingt, dass dessen Identität stets einer Nicht-Identität ausgesetzt ist. Im Gegensatz zu Levinas kommt der Ethik innerhalb dieses Prozesses allerdings kein Primat zu. Auch wenn der Andere bei Levinas ebenfalls nicht-identisch und von denselben Momenten, wie es bei der Différance der Fall ist, durchzogen ist, so ist es nicht die Différance, sondern die in sich differentielle Spur *des Anderen*, die nach Levinas das Subjekt einsetzt. Bei Derrida ist das konstitutive Außen des Subjekts die Spur *als Urschrift*, deren differentielle, temporale und räumliche Struktur ethisch neutral ist. Ethische Phänomene werden genauso von der Différance konstituiert, wie es bei Begriffen, Praktiken und Selbstverständnissen zutrifft. Es hat sich innerhalb meiner Lektüre jedoch erwiesen, dass Derrida aufgrund des Insistierens auf der strukturellen Komponente der Subjektwerdung nicht erklären kann, wie Subjekten im Vollzug einer Berührung Existenz verliehen wird. Die Gesten des Berührens und Anrufens sind nicht zu begreifen, wenn sie nicht im Modus der Ethik interpretiert werden. Was Derrida durch die Analyse der Kraft der Différance aber in den Blick bekommt, ist die doppelte Bewegung von Wiederholung und Verschiebung, durch welche der Prozess der Subjektwerdung ausgezeichnet ist.

Bei Foucault erhält die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik zum ersten Mal einen praktischen und auch politischen Zug. Foucaults entscheidendes Verdienst liegt in der Transformation der ontisch-ontologischen Differenz und der Seinsgeschichte Heideggers auf die Ebene der Praxis in Form von Wissens- und Machtverhältnissen. Die ethische und strukturelle Explikation von Subjektivierung wird um eine Untersuchung der Frage erweitert, wie Subjekte im Akt ihrer Unterwerfung unter Wissens- und Machtverhältnisse erzeugt werden. Die Produkte von Machtverhältnissen, deren Formationen stets historisch aktualisiert werden,

11 Vgl. zur Spur bei Levinas Kap. 4.2.1 und bei Derrida Kap. 5.2.5.

sind handlungsfähige und widerständige Subjekte. Wegen dieser produzierenden, ermächtigenden Dimension sind Subjekte der Macht nicht hilflos ausgesetzt, sondern zugleich befähigt, eine widerständige Haltung einzunehmen und sich also an der Formung ihres Selbst zu beteiligen. In Hinblick auf dieses Selbstverhältnis ver-säumt es Foucault jedoch, die Rolle des Anderen zu thematisieren: Zwischen einer Kritik der unterwerfenden Macht und einer Artikulation von Selbstbezügen wird die Berührung durch den Anderen nicht mehr berücksichtigt.

Im Vergleich zur Dekonstruktion stehen bei der Hermeneutik vorwiegend die Bezugsmomente von Subjektivität im Fokus der philosophischen Arbeit. Der entscheidende Unterschied beruht in der Thematisierung der Binnenperspektive des Subjekts. Ricœurs wesentliche Leistung ist es, diejenigen Dimensionen eines heteronomen Subjektverständnisses zur Sprache gebracht zu haben, welche um die Begriffe der Selbstheit und der Identität kreisen. Die positiven Dimensionen des Sprechens, der Reflexion und die (vorläufige) Beständigkeit der Identität werden als Selbstbezüge von Subjekten ausgelegt. Die narrative Identität stellt die Schnittstelle dar, an welcher die Temporalität in den Konstitutionsprozess von Subjektivität eindringt: Die Komponenten von Selbigkeit und Selbstheit werden als temporale Bezugsmomente neu interpretiert. Resultat ist ein Verständnis von Identität, das nicht mehr auf eine Gleichheit mit sich selbst und damit auf den Primat der Präsenz verweist. Mit der Dialektik zwischen Selbstheit und Andersheit gelingt es Ricœur schließlich, zwischen einer ethischen und einer ontologischen Perspektivierung von Subjektivität zu vermitteln; das Selbst wird jedoch im Gegensatz zu Levinas nicht als dem Anderen ausgesetzt gedacht. Ricœur begreift die Empfänglichkeit für die Affizierung des Anderen als Voraussetzung des dialektischen Prozesses zwischen Selbstheit und Andersheit, deren Konstitution philosophisch nicht mehr eingeholt wird.

Die hermeneutische Erschließung des Subjekts verbindet sich bei Taylor mit der Neubestimmung der durch Heidegger und die Dekonstruktion wohl am schärfsten kritisierten Disziplin der Philosophie: Der Anthropologie. Deren Aufgabe ist nun aber nicht mehr die Bestimmung der Essenz des Menschen, sondern die Artikulation des Menschseins. Die Anthropologie beschreibt, inwiefern sich Subjekte als handelnd, wertend und sprechend interpretieren können. Den inhaltlichen Gehalt möglicher Selbstinterpretationen arbeitet Taylor mithilfe einer affirmativen Genealogie heraus, die sich der Genese der spezifisch neuzeitlichen Identität zuwendet. Die beiden Ebenen der Anthropologie und Genealogie werden durch die Konzeption der moralischen Ontologie zusammengehalten. Das Konzept der moralischen Ontologie transformiert die Seinsweise des In-der-Welt-seins auf die Ebene der Praxis – und mit dieser Geste ist Taylor Foucault nicht fern. Die moralische Ontologie ist der Raum, innerhalb dessen sich solche Narrative formieren, die Subjekte als Modalitäten ihrer Existenz affirmieren oder negieren können. Da Taylor jedoch – im Gegensatz zu Foucault – innerhalb seiner Genealogie die stabilisierenden

Momente von Identität überbetont, zeichnet er historisch kontingente Sedimentierungen von Identität vorschnell als unhintergebar aus. Dadurch wird verkannt, dass die Narrative der neuzeitlichen Identität nicht den unüberschreitbaren Horizont unseres gegenwärtigen Selbstverständnisses darstellen, sondern in sich brüchig und von einem konstitutiven Nicht-Identischen durchzogen sind. Die Affirmation gelingender Selbstbezüge, die Taylor anstrebt, verweist folglich auf die Notwendigkeit einer dekonstruktiven Kritik und auf die Erinnerung, dass Bezugsmomente stets die Rückseite von Entzugsmomenten sind.

9.3.2 Das hermeneutische Moment der Dekonstruktion und der dekonstruktive Impuls der Hermeneutik

Noch nicht hinreichend deutlich geworden ist bis jetzt, wie Dekonstruktion und Hermeneutik bei der Freilegung von Entzugs- und Bezugsmomenten genau ineinandergreifen. Wie bereits offengelegt wurde, darf die Dekonstruktion nicht auf die Explikation der Entzugsmomente und die Hermeneutik nicht auf diejenige der Bezugsmomente festgelegt werden. Wäre das der Fall, würden beide philosophischen Strömungen auf eine Aporie zusteuern, da ja die Entzugsmomente die Bezugsmomente bedingen und sich erstere erst über letztere erschließen lassen. Überzeugender scheint mir in diesem Zusammenhang zunächst die Argumentation Albrecht Wellmers zu sein, wonach es sich bei der Dekonstruktion um eine *Radikalisierung* bestimmter hermeneutischer Einsichten handelt, welche die Hermeneutik dennoch nicht obsolet werden lässt:

„Diese Radikalisierung der hermeneutischen Reflexion, deren explizite Durchführung sicherlich nicht zuletzt Derrida zu verdanken ist, bedeutet keine Verabschiedung der Hermeneutik zugunsten der Dekonstruktion, sie macht vielmehr deutlich, dass Hermeneutik und Dekonstruktion notwendigerweise ineinander spielen: So wie die Hermeneutik von der Dekonstruktion lernen kann, bleibt der Dekonstruktion notwendigerweise ein hermeneutisches Moment eingeschrieben.“ (Wellmer 2002: 214)

Das wesentliche hermeneutische, aus *Sein und Zeit* übernommene Motiv der Dekonstruktion ist das Verstehen. Hier muss zunächst das verbreitete Missverständnis ausgeräumt werden, der Dekonstruktion gehe es lediglich um den Aufweis der Unmöglichkeit des Verstehens.¹² Der Rede von der Unmöglichkeit kommt in diesem

12 Vgl. zu einer solchen Position etwa diejenige Ruth Sondereggers: „Ästhetik der Dekonstruktion, die dem wahrheitsorientierten Verstehen der hermeneutischen Ästhetik die Nichtverstehbarkeit der Signifikanten sowie die Nichtverstehbarkeit der nach den Ord-

Kontext nämlich ein anderer Sinn zu. Wenn in der Dekonstruktion von einer *grundsätzlichen* Unmöglichkeit des Verstehens gesprochen wird, dann bezieht sich diese Unmöglichkeit auf die Möglichkeit eines vollkommen gelingenden Verstehens. Ein Ziel der Dekonstruktion basiert hingegen in der Freilegung der Bedingungen von Verstehen *und* Nichtverstehen.

Dieser Anspruch lässt sich am Phänomen des Sinns illustrieren. Wie ich herausgearbeitet habe, begreift Derrida die *Différance* als sinngebende Alterität (vgl. Kap. 5.2.2). Sie ist Bedingung der Unmöglichkeit des Sinns, da jeder Sinn immer schon von der Struktur der Alterität durchzogen und somit nicht mit sich selbst identisch ist – unmöglich ist also die *Schließung* des (vollendeten) Sinns.¹³ Die *Différance* gibt sich dem Sinn hin – sie verhindert aber zugleich, dass der Sinn vollkommen erschlossen und damit verstanden werden kann. Das Verstehen bezieht sich stets auf ein Nicht-Verstehen, welches jenes initiiert und durchdringt. Das Nicht-Verstehen durchkreuzt die Möglichkeit eines vollständig gelingenden Verstehens, einer Entschlüsselung und Fixierung des Sinns. Die *Différance* ist allerdings zugleich, und darin beruht die positive Wendung, Bedingung der Möglichkeit des Verstehens. Sie ist das Entzugsmoment des Sinns oder wie es Nancy formuliert: „Der Sinn des Sinns ist es, sich zu entziehen.“ (Nancy 2014a: 37) Die alteritäre Struktur der *Différance* bedingt, dass es (partiell) Verstehen und (aufgeschobenen) Sinn überhaupt erst gibt. Subjekte sind nur deshalb befähigt, sich selbst als Akteure zu verstehen, weil ihnen die Möglichkeit eines umfassenden Verstehens, d.h. diejenige einer Selbsttransparenz, genommen ist. Diese Verhinderung und Beschränkung ist ein zentrales Moment ihres Selbstverständnisses. Eine dekonstruktive Annäherung an das Verstehen – und somit eine Dekonstruktion, in die immer schon ein herme-

nungen von Variation und Wiederholung funktionierenden Beziehungen der Signifikanten entgegenhält.“ (Sonderegger 2000: 7)

- 13 Ich stimme mit Hamacher darin überein, dass sich Verstehen nur denken lässt, wenn die Unmöglichkeit des Verstehens – als deren konstitutives Außen – der Ermöglichungs(ab)grund des Verstehens ist. Hamacher schreibt: „Der Satz vom Verstehen, der seine Selbstermöglichung postuliert, trifft also in sich selber auf etwas anderes, auf etwas, das dem Verstehen nicht korrespondiert und sich ihm nicht assimilieren lässt – er trifft auf etwas Unverstandenes und Unverständliches, auf ein Unvermögen und eine Unmöglichkeit. Von diesem anderen, dem Unmöglichen, ist nicht nur das Privileg der Technik, die Regulierbarkeit und Methodologisierbarkeit des Verstehens erschüttert, erschüttert ist darüber hinaus die Möglichkeit des Verstehens überhaupt, seine Fähigkeit, an ihm selbst seine Prämisse zu finden, selber sein Verstehen verstehen, ihm *vorstehen* und somit überhaupt *Verstehen sein* zu können.“ (Hamacher 1998a: 9) Im Unterschied zu mir vermag Hamacher allerdings der Hermeneutik (die er „nur“ in Form von Schleiermacher, Dilthey, dem Heidegger von *Sein und Zeit* und Gadamer erörtert) innerhalb eines solchen dekonstruierten Verstehens keinen Ort mehr zuzuweisen.

neutisches Moment eingeschrieben ist – setzt Verstehen einer alteritären Kraft aus und kettet die Möglichkeit des Verstehens an seine Unmöglichkeit.¹⁴

Genauso wenig wie sich Dekonstruktion und Hermeneutik anhand der Dichotomie von Verstehen und Nichtverstehen ausrichten lassen, wird auch die Unterstellung eines Dualismus zwischen einer Auflösung des Subjekts und seiner vollständigen Stabilisierung keiner der beiden Strömungen gerecht. Unter dem Strich lässt sich resümieren, dass es der Dekonstruktion *mehr* um die Freilegung der Subjektivität destabilisierenden Entzugsmomente und der Hermeneutik *mehr* um die Herausarbeitung der Subjektivität stabilisierenden Bezugsmomente geht. In diesem Sinne ist die Hermeneutik *konstruktiver* als die Dekonstruktion. Sie legt mehr Wert auf die Erinnerung, dass Subjektivität geraht werden muss und bemüht sich aus diesem Grund, die strukturellen und historischen Möglichkeiten von Selbstbezügen und Identitätsbildung herauszuarbeiten. Zugleich muss die Hermeneutik jedoch die Vorläufigkeit und Brüchigkeit ihrer konstruktiven Suche nach der Stabilität von Selbstverständnis und Identität im Auge behalten. Der Erfolg ihrer Arbeit hängt auch davon ab, dass sie Selbstbezüge als offen gegenüber Reartikulationen und Transformationen begreift. Die Dekonstruktion versucht sich hingegen an einer tieferen, radikaleren Freilegung der Entzugsmomente von Subjektivität, indem sie aus unterschiedlichen Perspektiven die Ausgesetztheit des Subjekts – gegenüber dem Anderen, der Nicht-Identität und den Wissens- und Machtverhältnissen – zur Sprache bringt. Die „Radikalisierung der hermeneutischen Reflexion“, von der Wellmer in obigem Zitat spricht, meint genau das. Eine dekonstruktive Befragung ist allerdings auch darauf angewiesen, diejenigen Selbstbezüge einzuholen, ohne welche sich Subjekte nicht als handelnde und verantwortliche Akteure verstehen können. Ohne eine Berücksichtigung von Spuren der (vorläufigen) Identifizierung befindet sich eine Erschließung heteronomer Subjektivität im Ungleichgewicht. Die Dekonstruktion ist deshalb keine „Hermeneutik mit negativem Vorzeichen“ (Sonderegger 2000: 8). Dies würde bedeuten, dass sich ihre Arbeit *ausschließlich* auf die Freilegung der negativen Entzugsmomente beschränkt.¹⁵

-
- 14 Emil Angehrn unterstreicht diese konstruktive, auf das Verstehen zielende Dimension der Dekonstruktion: „Dekonstruktion erschöpft sich nicht in den Operationen des Zerstreuens und Neugestaltens von Sinn. Sie ist darin, trotz der oft proklamierten Opposition, von einem hermeneutischen Impuls, einem Interesse am Verstehen getragen.“ (Angehrn 2002: 188) Toni Tholen (1999: 181) bemerkt, „dass Derrida die hermeneutische Sinnanstrengung nicht einfach ablehnt, sondern sie – dekonstruktiv – wiederholt, um in dieser Wiederholung eine Öffnung (einen Riss) zu finden, der die hermeneutische Lesart delimitiert“.
- 15 Der Aufgabe der Dekonstruktion, die Pirmin Stekeler-Weithofer (2002: 20) darin erblickt, „verstellende Schichten der Selbstdeutung abzuräumen“, widmen sich in dieser Hinsicht auch Ricœur und Taylor.

Komplementär sind die von Dekonstruktion und Hermeneutik praktizierten Untersuchungen, weil sie unterschiedliche Dimensionen von Subjektivität ein- und ausblenden. Das lässt sich an den genealogischen Verfahren Foucaults und Taylors veranschaulichen. Die starke Fokussierung auf den unterwerfenden Charakter der Macht bei Foucault befeuert eine Kritik an der These von der Unhintergebarkeit neuzeitlicher Subjektivität und öffnet die Identität von Subjekten auf andere Möglichkeiten der Existenz. Taylors affirmative Genealogie widmet sich hingegen der Suche nach den gelingenden Selbstverständnissen moderner Subjekte, indem sie die Narrative der Innerlichkeit, der Affirmation des gewöhnlichen Lebens und der Natur als Quelle der Moral in ihrer Gewordenheit verfolgt. Dass diese Selbstverständnisse von Taylor dann als unhintergebar ausgezeichnet werden, lässt die Notwendigkeit erkennen, aus kritischer Perspektive auf der Vorläufigkeit jeder Identitätsbildung zu bestehen. Das hier stattfindende Gespräch zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik darf aber nicht dahingehend gedeutet werden, dass beide philosophischen Entwürfe die blinden Flecken der jeweils anderen Position beheben sollen – die Radikalität der zwei Perspektivierungen ist vielmehr konstitutiv für ihre Mängel, d.h. für das Abblenden bestimmter Dimensionen von Subjektivität. Auch hier würde der Anspruch einer Synthese beide genealogischen Verfahren um die Früchte ihrer Arbeit bringen.

9.4 IDENTITÄT, FREIHEIT, KRITIK

Es ist nun an der Zeit, explizit auf den Begriff der Identität zu sprechen zu kommen, welcher innerhalb der Auseinandersetzung zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik für Spannungen sorgt. Die Verführung, den Identitätsbegriff innerhalb eines heteronomen Subjektverständnisses zu verwerfen, ist besonders groß, da mit Identität gemeinhin die Gleichheit von einem Gegenstand oder einem Phänomen mit sich selbst und sein Verharren in der Zeit benannt werden. Innerhalb der klassischen Subjektphilosophie bezeichnet „Identität“ in der Regel den Kern des Selbstverständnisses von Subjekten: Sie ist der Name für ein Verständnis verhärteter Selbstbezüglichkeit, die gegen all diejenigen äußeren Einflüsse ankämpft, welche die Reinheit des Subjekts bedrohen. Identität wird in diesem Kontext in ein dichotomes Verhältnis zu Andersheit gesetzt: Der Andere muss zum Subjekt auf Distanz gehalten werden, damit Letzteres zu sich selbst kommen und seine eigene Identität ausbilden kann. Gegen eine solche Interpretation von Identität bringt ein heteronomes Subjektverständnis seine philosophischen Werkzeuge zum Einsatz. Die umfassendste Kritik am Identitätsbegriff leistet dabei Foucault: Das Verfahren der kritischen Genealogie widmet sich der „Zerstörung“ der Geltung von Identität durch die Darlegung ihrer Herkunft (vgl. Kap. 6.2.4). Die Genealogie zerschießt die Selbst-

verständlichkeit hegemonialer Identitätsauslegungen, indem sie diejenigen Ausschlussmechanismen an die Oberfläche bringt, welche Subjekte auf eine bestimmte Identität *festlegen*. Eine Kritik der Identität beinhaltet dann eine Einbeziehung all derjenigen Selbstverständnisse, welche durch die herrschenden Machtverhältnisse verworfen werden und öffnet Subjektsein auf Möglichkeiten einer anderen Existenzweise.

Die von Foucault erprobte und durchgeführte Kritik muss aber nicht notwendigerweise dazu führen, dass dem Identitätsbegriff innerhalb eines heteronomen Subjektverständnisses kein Ort mehr zugewiesen werden kann. Eine Neubestimmung von Identität konnte bereits bei Levinas und Derrida erblickt werden, indem jene als dem Anderen (Levinas) bzw. der Nicht-Identität (Derrida) ausgesetzt gedacht wird (vgl. Kap. 4.4 und Kap. 5.3.2). Der Identitätsbegriff lässt sich dezentrieren, indem Identität als partielle, stets nur vorläufige Stabilisierung von Subjektivität begriffen wird, welche durch diejenigen Momente, denen Subjekte ihre Befähigungen verdanken, immer wieder destabilisiert und verschoben wird. Die Dekonstruktion öffnet damit den Identitätsbegriff auf ihr Anderes hin und schafft zugleich den Raum für eine hermeneutische Arbeit, die sich der Frage widmet, was es bedeutet, dass sich Subjekte als Subjekte, aber *nicht* als sich selbst transparente Substanzen identifizieren. Auf hermeneutischer Seite hat vor allem Ricœur ausgeführt, inwiefern ein substanzieller Identitätsbegriff durch die Einführung einer Konzeption narrativer Identität aufgebrochen werden kann. Die narrative Identität macht auf die temporale Komponente der Identitätsbildung aufmerksam und schiebt somit die Reduktion von Identität auf Gegenwärtigkeit auf. Eine solche Bewegung ermöglicht es, das Selbstverständnis und die von der Dekonstruktion ausgeklammerte Perspektive von Subjekten einzubeziehen. Dass sich Subjekte als handlungsfähige, widerständige und verantwortliche Akteure interpretieren, impliziert, dass sie eine Identität ausgebildet haben, das heißt sich als dieselben Subjekte identifizieren können. Dekonstruktion und Hermeneutik beziehen sich gleichermaßen auf das affirmative Potenzial des Identitätsbegriffs, indem sie offenlegen, dass Subjektsein immer auf Identifizieren hindeutet.

In den folgenden beiden Abschnitten sollen die Verbindungen zwischen heteronomer Freiheit und gelingender Identitätsbildung herausgearbeitet werden. Ein Freiheitsverständnis, das die Ausgesetztheit des Subjekts zu seiner Möglichkeitsbedingung hat, begreift Freiheit als von außen kommend. Im Anschluss daran ist es möglich, quasi-normative Konsequenzen heteronomer Freiheit zu entwickeln, die sich in einer kritischen und einer affirmativen Perspektive auslegen lassen. Die kritische Perspektive, der sich vorwiegend – aber nicht ausschließlich – die Dekonstruktion zuwendet, problematisiert den Umschlag der Entzugsmomente in Bezugsmomente, indem sie immer dann eingreift, wenn sich Kräfteverhältnisse verfestigen, naturalisieren und somit eine hegemoniale Funktion ausüben, in deren Folge vergessen wird, dass ihre Realisierung auch anders möglich ist. Die affirma-

tive Perspektive, der sich vor allem – aber nicht nur – die Hermeneutik annimmt, insistiert darauf, dass Identität stets einen „Halt“ benötigt, und zeigt auf, inwiefern Subjekte in ihrer Seinsweise auf die Verfestigung von Entzugsmomenten angewiesen sind. Auch vor diesem Hintergrund gilt es daran zu erinnern, dass sich beide Perspektiven aufgrund ihrer Heterogenität nicht synthetisieren lassen. Sie machen uns aber gerade aufgrund ihrer beiden unterschiedlichen Gesten und ihrer jeweiligen Ein- und Abblendungen ersichtlich, welche Aspekte von Identität, Freiheit und Kritik ein nach Heidegger zu verortendes Subjektverständnis zur Darstellung bringen kann.

9.4.1 „Die Freiheit kommt von außen“

Wie kann der auf den ersten Blick so problematische Begriff der Identität genau in ein heteronomes Subjektverständnis eingeschrieben werden? Die Antwort auf diese Frage liegt darin, dass die Identität von Subjekten wesentlich an den ab-gründigen Prozess ihrer Genese gebunden ist, weil jene ein Effekt der negativen Entzugsmomente von Subjektivität ist. Ein heteronomes Subjektverständnis verbindet einen dezentrierten Identitätsbegriff mit der *Unmöglichkeit* von Autonomie, die im selben Atemzug auf die *Möglichkeit* der Freiheit verweist. Das bedeutet, dass die Freiheit des Subjekts nicht in seinem Inneren beheimatet ist, sondern in einer ganz bestimmten Weise „von außen“ kommt:

„Die Freiheit kommt zum Subjekt von außerhalb seiner selbst, denn frei ist es zuallererst außerhalb seiner selbst, außerhalb einer bereits gegebenen Eigenschaft oder Eigenheit. Die Freiheit ist ziemlich genau die Bewegung, sich außerhalb aller gegebenen Eigenheit auf eigent lichste Weise sich selbst anzueignen. Sie kommt von außen und sie geht nach außen, sie ist in gewisser Weise Exponierung – das Heideggersche Aussein –, aber sie ist es letzten Endes weniger im Sinne eines Hinaus-gesetzt-seins oder Dem-Außen-dargeboten-seins als vielmehr im viel radikaleren Sinne von: ein Außen setzen und sich selbst als Außen setzen. Es gibt kein ‚Außen‘ für ein ‚Innen‘, das ihm präexistent wäre und sich diesem Außen öffnen würde, um sich in ihm zu exponieren, wie man an den Strand geht, um sich der Sonne auszusetzen.“ (Nancy 2014d: 163)

Dem konstitutiven Außen kommt in Hinblick auf die Freiheit des Subjekts eine doppelte Funktion zu: Es bedingt, dass die Setzung eines autonomen Innen aporetisch endet, weil das Innen immer schon durch ein Außen eingesetzt wird, welches die Innerlichkeit durchzieht, aufbricht und aussetzt. In den Worten Butlers: „Das konstitutive Außen bedeutet, dass Identität immer genau das erfordert, was sie nicht dulden kann.“ (Butler 1997: 260) Das impliziert aber gerade, dass Identität als Bezugsmoment, als positive Dimension von Subjektivität neu bestimmt werden kann,

indem sie als Produkt der negativen Entzugsmomente gedacht wird. Der sich permanent wiederholende Bezug des heteronomen Außen zum Subjekt führt zu stets wieder neu ablaufenden Gründungen von Identität, die sich zwar niemals auf die gleiche Weise vollziehen, jedoch den „Anschein“ – oder wie Derrida schreibt: die „Silhouette“ (LI: 184) – einer Identität entstehen lassen. Wir verstehen uns als Akteure, weil wir immer wieder – aber niemals gleich – als Subjekte gegründet werden. Identität bezeichnet nun nicht mehr die Gleichheit eines Subjekts mit sich selbst, sondern die (partielle) Verstetigung eines Konstitutionsprozesses, der sich stets neu ereignet. Das (partielle) Vergessen dieses Prozesses ist dabei Teil von Identitätsbildung. Identität muss sich setzen, auch wenn sie gleich wieder abgesetzt wird.

In diesem Falle ist „Identität“ nicht mehr der Name für den Kern, die substantielle Unverwechselbarkeit des Subjekts, sondern ein dynamisches und temporales Phänomen: Sie benennt die für die Existenzweise von Subjekten notwendige Sedimentierung des Selbstverständnisses. Damit ist gemeint, dass sich die Subjekten offenstehenden Existenzmöglichkeiten im Vollzug ihrer Realisierung begrenzen müssen. Um lebensfähig zu sein, muss sich die Menge diffuser Möglichkeiten verdichten und dazu gehört auch, dass Subjekte Verhältnisse zu sich selbst ausbilden. Identifizierungen sind dann zugleich möglich und unmöglich: Sie sind möglich, insofern Subjekte aufgrund ihrer Ausgesetztheit gegenüber heteronomen Kräfteverhältnissen erst befähigt sind, sich als Subjekte und damit als handlungsfähige und verantwortliche Wesen zu identifizieren. Identifizierung ist jedoch im strengen Sinne unmöglich, weil das Subjekt auf keinen Kern mehr zeigen kann, der die Substanz seiner Selbstheit ausmacht. Es gibt keinen Herd, aus welchem ein Subjekt seine Fähigkeiten schöpft.

Wenn Identität auf die soeben skizzierte Weise reaktualisiert wird, lässt sich auch der Freiheitsbegriff leichter spezifizieren. Autonomie ist dann eine solche Form der Selbstinterpretation, die nur die eine Seite des Gründungsprozesses betrachtet, nämlich die Sedimentierung von Handlungsfähigkeit. Das Subjekt versteht sich als einen solchen Akteur, der selbst alle Handlungsoptionen in der eigenen Hand hält. Das autonome Subjekt der Subjektphilosophie, welches Identität nur aus der Selbstgesetzgebung seiner Vernunft gewinnt, kann jedoch gar keine Identität ausbilden, weil es das heteronome Außen als einen zu bekämpfenden Eindringling betrachtet. Anders gesagt, besteht seine Identität in einer permanenten Verweigerung, einem Anlaufen gegen das ihm Fremde, welches letztlich zu einem Verlust aller affirmativen Selbstbezüge führt. Das Außen wird zu einem künstlichen, unreinen und Unbehagen hervorrufenden Doppel, das gebändigt werden soll, aber letztendlich nicht gebändigt werden kann. In diesem Sinne ist der Konstitutionsprozess des „autonomen“ – letztendlich aber gar nicht autonomen, da vom Heteronomen immer schon durchzogenen – Subjekts rein negativ: Das Subjekt schöpft seine Identität aus einer Negation all dessen, was es nicht ist. Dieser Schöpfung liegt ein

Akt des Verleugnens zugrunde: Das Subjekt verleugnet die konstitutive Abhängigkeit seiner Existenz. Es möchte ein autonomes Subjekt sein, das es nicht sein kann und es erblickt sich in einer konstitutiven Abhängigkeit, die es sich nicht eingestehen will. Durch seine Bindung an die Kraft des Heteronomen ist seine Autonomie stets verhindert und abgesetzt. Eine Kritik des autonomen Subjekts zeichnet somit lediglich nach, in welche Aporien sich jede Theorie verstrickt, die Autonomie durch eine ontologische Trennung zwischen Innen und Außen zu begründen versucht.¹⁶ Sie ist aufgrund ihres Verfahrens der Abarbeitung nicht auf einen substanziellen Gegenvorschlag angewiesen.

Was bedeutet die Herkunft der Freiheit aus dem konstitutiven Außen nun aber für eine gelingende Subjektwerdung? Wie ist das Verhältnis zwischen Selbstheit und Fremdheit zu verstehen? Nancy gibt zu bedenken, wie Ausgesetztheit den Platz einer Subjektivität einnehmen kann, die stets „bei sich selbst“ ist:

„Das Subjekt der Erfüllung, oder besser gesagt der Praxis, des Vollzugs ist nicht mehr jenes Subjekt (der Geschichte, des Wissens, der Menschheit), das sich erfüllt, indem es auf sich selbst hinausläuft beziehungsweise zurückkommt. Es verschiebt sich, höhlt seine Selbstbezüglichkeit (seine Eigentümlichkeit, seine Authentizität, seine Reinheit) mit einer Fremdheit aus, die ihm näher ist als jedes Selbstsein oder jedes Bei-sich-sein.“ (Nancy 2014e: 171)

Die „Aushöhlung“ der Selbstheit durch eine Andersheit, des Identischen durch ein Fremdes, ist keine Ausleerung. Das Subjekt ist nicht jeder Identität beraubt, ihm sind nicht alle Selbstbezüglichkeiten verloren gegangen. Mit Ricœur und Taylor (vgl. Kap. 7.3.2 und Kap. 8.2) habe ich gezeigt, dass der Identitätsverlust als Preisgabe aller Selbstbezüge eine Gefahr für die Integrität eines Subjekts darstellt – und diese Gefahr muss ein heteronomes Subjektverständnis ernst nehmen. Die Befähigung des Subjekts, „ich“ zu sagen, ist keine gegebene formale Fähigkeit, keine Voraussetzung von Identität, sondern selbst bedingt. Nur das ihm Fremde kann dem

16 Man könnte das hier entwickelte Argument von der Absetzung der Autonomie als eine Radikalisierung der transzendentalen Dialektik Kants in der *Kritik der reinen Vernunft* deuten, vor der Kant selbst zurückschreckte. Bekanntlich beweist Kant in den Antinomien der reinen Vernunft, dass wir notwendigerweise in eine Aporie gelangen, wenn wir den selbstgesetzgebenden Charakter der Vernunft philosophisch zu begründen versuchen. Anstatt jedoch den autonomen Vernunftbegriff selbst zu problematisieren, entscheidet sich Kant für das Postulat der Freiheit im Rahmen seiner Grundlegung der Moralphilosophie. Kant schreckt, so möchte ich schlussfolgern, vor einem heteronomen Subjektverständnis zurück und widmet sich der Wiederaufnahme der metaphysischen Figuren der Seele und Gottes, um aus der Aporie zu flüchten. Den Versuch, dieser Aporie mittels eines Bezugs auf den Begriff des Lebens zu entfliehen, wie er sich vor allem in der *Kritik der Urteilskraft* rekonstruieren lässt, hat jüngst Khurana (2017) unternommen.

Subjekt Selbstheit und Identität reichen. Die „gesetzte“ Identität ist der Effekt seiner stets wiederholenden Absetzung. Das ist kein Identitätsverständnis „zweiter Klasse“, welches aufgrund der Durchkreuzung durch das Heteronome den letzten Ausweg bei der Bewahrung des Identitätsbegriffs darstellt. Das Subjekt kann vielmehr die Möglichkeiten seiner Existenz nur dann ergreifen, wenn es versteht, dass es die Vertrautheit mit sich selbst nur über eine Nähe zum Anderen gewinnt. In diesem Sinne kommt ihm die *Möglichkeit der Positionierung* zu, die zugleich auf die Frage nach den gelingenden und misslingenden Formen von Subjektwerdung verweist. Das autonome Subjekt kann das nicht, weil es sich vom Fremden zu distanzieren versucht.

9.4.2 Affirmation und Kritik

Ein heteronomes Subjektverständnis kann sich nicht mit einer Explikation der Ausgesetztheit des Subjekts begnügen. Es muss zugleich verhandeln, wie Entzugsmomente zu misslingenden und gelingenden Existenzweisen führen können und inwiefern konkrete, manifestierte Abhängigkeiten zu problematisieren sind. Es gilt folglich, aus der Ausgesetztheit quasi-normative Konsequenzen zu ziehen. „Quasi-normativ“ sind sie deshalb, weil die Suche nach Formen des Misslingens und Gelingens nicht mit der Begründung von Sollens-Sätzen verbunden wird, sondern im Sinne der heideggerschen Destruktion als Abbau und Aufbau zu deuten ist. Ein heteronomer Zugang zum Subjektbegriff, der die Frage nach den gelingenden und misslingenden Formen der Subjektivierung stellt, muss dabei Kritik und Affirmation gleichermaßen berücksichtigen. Auch wenn im Folgenden die Dekonstruktion der Seite der Kritik und die Hermeneutik der Seite der Affirmation zugeschlagen werden, gilt auch in diesem Falle, dass Kritik und Affirmation nicht in einem dichotomen Verhältnis stehen, sondern Dekonstruktion und Hermeneutik lediglich einer der beiden Seiten mehr Gewicht verleihen. Die sich der Freilegung der Entzugsmomente verschreibende Dekonstruktion übt immer dann Kritik, wenn die Entzugsmomente von Subjektivität vergessen, verdinglicht und naturalisiert werden. Sie widmet sich jedoch auch einer Kritik der Bezugsmomente, und zwar dann, wenn diese als ursprüngliche Befähigungen verstanden werden, d.h. wenn übergangen wird, dass Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis Effekte der Entzugsmomente und keine Attribute von Subjektivität sind. Die sich einer Artikulation der Bezugsmomente verschreibende Hermeneutik bringt hingegen zum Vorschein, dass sich Entzugsmomente stets materialisieren und Subjekte immer auch einen „Halt“ benötigen. Die Hermeneutik zeigt in historischer Perspektive auf, welche „Haltestellen“ Subjekte affirmieren müssen, um sich überhaupt als handelnd, verantwortlich und sich selbst interpretierend begreifen zu können.

Es hat sich bereits in Abschnitt 9.1 erwiesen, dass eine Philosophie, die einem heteronomen Subjektverständnis folgt, Kritik nicht als Beseitigung, sondern als Abarbeitung auslegt. Kritik muss herausarbeiten und zugleich problematisieren, inwiefern Entzugsmomente als Bedingungen der *Möglichkeit* von Subjektwerdung zu nicht mehr aufschiebbaren und also verhärteten *Wirklichkeiten* werden. Die Dekonstruktion erinnert vor diesem Hintergrund daran, dass Wirklichkeiten immer Begrenzungen und Verdichtungen von Möglichkeiten sind und ihnen folglich nicht vorausgehen. Sie setzt ihre Kritik dort an, wo Entzugsmomente nicht mehr in Bezugsmomente umschlagen, nämlich dann, wenn die Unterwerfung des Subjekts zu seiner Versklavung und nicht zur Ermöglichung von Freiheit führt. An diesen Gedanken anknüpfend lassen sich im Anschluss an Levinas all diejenigen Formen von Gewalt problematisieren, bei denen die Ausgesetztheit von Subjekten gegenüber Anderen in Auslieferung und Beherrschung münden und Subjekte weder Handlungsfähigkeit und Verantwortlichkeit noch ein Verständnis von sich als handelnde und verantwortliche Akteure ausbilden können. Ausgehend von Derrida lässt sich die prinzipielle Ambivalenz von Identifizierungen herausarbeiten. Dabei wird Identifizierung nicht als an sich problematisch begriffen, sondern Kritik immer dann aktualisiert, wenn die Durchzogenheit der Identität durch das Nicht-Identische und die Verschiebung von Identität im Moment ihrer Fixierung vergessen werden. Im Fahrwasser Foucaults kann schließlich problematisiert werden, inwiefern sich Macht- und Wissensverhältnisse manifestieren, den Schein von Beständigkeit annehmen und Subjekte ihnen dadurch ausgeliefert sind. Die Kritik gilt nicht dem unterwerfenden Charakter der Macht, sondern immer konkreten, sedimentierten Machtverhältnissen. Indem auf die historisch kontingente Formation von Macht und Wissen hingewiesen wird, wird zugleich ins Gedächtnis gerufen, dass sich Macht *niemals* in einer *bestimmten* Wirkungsweise entäußern muss. Konkret greift politische Kritik dort ein, wo Machtstrukturen in Herrschaftsstrukturen umschlagen und Subjekte aus diesem Grund nicht mehr handlungsfähig und widerständig sind. Der Raum der Möglichkeiten, der immer beschränkt sein muss, damit Subjekte Selbstbezüge ausformen können, hat sich dann derart verdichtet, dass er von den betroffenen Subjekten als Zwang erfahren wird. Die Dekonstruktion widmet sich somit dem *Abbau* von Herrschaft, weil sie darum weiß, dass Beherrschung nicht völlig abgeschafft, sich an ihr jedoch abgearbeitet werden muss. Die quasi-normative Stoßrichtung einer Dekonstruktion als Kritik gilt dem Insistieren auf der Handlungsfähigkeit, Verantwortung und dem Selbstverständnis von Subjekten. Wo Subjekte diese Bezüge nicht mehr ausbilden können, muss Kritik zum Einsatz kommen.

Eine Kritik der Sedimentierung von Entzugsmomenten muss allerdings berücksichtigen, dass sich die *ab-gründige* Kraft der Entzugsmomente stets *auch* abgelagert. Sie muss anerkennen, dass Möglichkeiten notwendigerweise in Wirklichkeiten umschlagen. Subjekte sind auf diese Wirklichkeiten als „Haltestellen“ ihrer Identität angewiesen. Die Hermeneutik perspektiviert vor diesem Horizont Bezugsmomente

insbesondere in Hinblick auf die Affirmation gelingender Selbstverständnisse. In meiner Auseinandersetzung mit Ricœur hat sich herauskristallisiert, dass Selbigeit als Komponente des Selbstbezugs, die sich innerhalb der Dialektik zwischen Selbstheit und Selbigeit konstituiert, ein notwendiges Moment von Identität ist (vgl. Kap. 7.3.2). Diese Einsicht erfordert eine Antwort auf die Frage nach den gelingenden Formen von Identifizierungen. Mit Taylor ließ sich dann der inhaltliche Gehalt des Selbstverständnisses neuzeitlicher Subjekte an die Oberfläche bringen. Weil Subjekte in einer bestimmten Welt subjektiviert werden, müssen sie Güter und Selbstverständnisse bejahen, die sich in dieser Welt sedimentiert haben. Das müssen dann natürlich nicht die diskursiv vorherrschenden Selbstverständnisse sein – auch der Entwurf heteronomer Subjektivität wird ja im Raum einer bestimmten Welt möglich, begreift sich aber zugleich als Gegenentwurf zu hegemonialen Selbstdeutungen. Wichtig bleibt es aber zu unterstreichen, dass die Möglichkeit von Identität daran gebunden ist, dass Subjekte etwas bejahen, das nicht Produkt ihres Willens und ihnen (konstitutiv) äußerlich ist. Eine Bejahung von Autonomie ist in dieser Folge eine leere Selbstzuschreibung, da Subjekte hiermit nichts zu affirmieren vermögen, was sich außerhalb der Verfügungsgewalt ihres Selbst liegt. Genealogisch hat sich bei Taylor ergeben, dass die Narrative der Innerlichkeit, der Bejahung des gewöhnlichen Lebens und der Natur als Quelle der Moral das Selbstverständnis neuzeitlicher Subjekte tiefgehend prägen. Wie ich bereits erwähnt habe, müssen sich Subjekte innerhalb dieser Narrative positionieren, d.h. sie müssen sich an ihnen abarbeiten. Die innerhalb der moralischen Ontologie konstituierten Selbstbeschreibungen können nicht vollständig verworfen werden, weil Subjekte ihnen gerade das Vermögen des Problematisierens verdanken. Umgekehrt zieht die Unmöglichkeit der Verwerfung aber auch nicht die Notwendigkeit einer vollständigen Bejahung nach sich. Dass Taylor nicht hinreichend beachtet, inwiefern Selbstverständnisse angesichts ihres ab-gründigen Charakters einer permanenten Transformation ausgesetzt sind, verweist erneut auf die Notwendigkeit der Kritik.

Auch in Hinblick auf die Rolle von Affirmation und Kritik greifen Hermeneutik und Dekonstruktion also ineinander – auch wenn jede ihren eigenen „Arbeitsbereich“ hat. Der Frage nach der Affirmation der Gewordenheit unserer Identität muss immer auch diejenige der Kritik gegenübergestellt werden, damit nicht vorschnell historisch kontingente Entwicklungen als unhintergebar ausgezeichnet werden. Das Zugeständnis einer konstitutiven Abhängigkeit von Subjektivität darf nicht in eine völlige Unterwerfung und kritiklose Akzeptanz des Heteronomen münden. So darf auch die Anerkennung des Anderen als Ermöglichungsmoment von Subjektivität nicht dazu führen, dass sich Subjekte in eine völlige Abhängigkeit gegenüber Anderen begeben. Vielmehr geht es darum, dass sich Subjekte *positionieren*: Hinsichtlich der Erfahrung einer Affizierung von außen steht Subjekten die Möglichkeit offen, sich gegenüber diesen Berührungen auf unterschiedliche Weise zu verhalten. Eine solche Positionierung muss stets das Eingeständnis der Abhängigkeit

beinhalten, aber auch die Einsicht, dass diese Abhängigkeit keine Determination nach sich ziehen darf. Das tut sie aber nur dann nicht, wenn die Rahmungen von Identität stets als vorläufig, aufschiebbar und kritikbedürftig verstanden werden.

9.5 EXTRO

Das in diesem Buch verteidigte Verständnis heteronomer Subjektivität begreift sich als eine Gegengeschichte, deren Erzählung ersichtlich machen soll, dass Subjekte nicht notwendigerweise als selbstgesetzgebende Akteure interpretiert werden müssen. Sie versucht sich an einem Aufbrechen des hegemonialen – philosophischen und öffentlichen – Diskurses vom über sich selbst herrschenden Subjekt, indem sie die Bruchstellen einer solchen Erzählung ans Licht bringt. Zugleich grenzt sie sich gegen einen – vermeintlich postmodernen – Trend ab, Subjektivität als eine Leerstelle zurückzulassen, die sich in Hinblick auf die Selbstbezüge von Subjekten nicht mehr affirmativ wenden lässt. Ein heteronomes Subjektverständnis versucht demgegenüber diejenigen (Nicht-)Orte aufzuspüren, an denen die Entzugsmomente von Subjektivität – ihre Leerstellen – in Bezugsmomente umschlagen. Die Thematisierung von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Selbstverständnis teilt es dabei mit der traditionellen Subjektphilosophie. Damit die Bezüge von Subjektivität überzeugend zur Sprache gebracht werden können, ist jedoch eine Kritik des autonomen und sich selbst transparenten Subjekts unumgänglich: Erst eine solche Abarbeitung legt offen, dass die Verfügung über ihr Selbst Subjekte in ihrer Freiheit erstickt.

In diesem Sinne bleibt der Subjektbegriff ein wichtiger, unaufgebbarer und unabstoßbarer Begriff des philosophischen Denkens. Das gilt sowohl für die theoretische als auch für die praktische Philosophie. Der heteronome Konstitutionsprozess von Subjektivität geht der Differenz zwischen einem erkennenden Subjekt und einem ethisch und politisch handelnden Subjekt voraus. Nur wenn Subjekte als heteronom anerkannt werden, lassen sich politische, sozialphilosophische und sozialwissenschaftliche Positionen entwickeln, welche die Ausgesetztheit von Subjekten zum Ausgangspunkt einer Kritik und/oder einer affirmativen Neubestimmung politischer Praktiken und Widerstandsformen machen. Vor diesem Hintergrund ist es ein entscheidender Unterschied, ob Subjekte als ursprünglich autonom oder als heteronom interpretiert werden. Der Unterschied ist deshalb entscheidend, da er nicht bloß wissenschaftstheoretische Konsequenzen hat, sondern das Selbstverständnis von in Raum und Zeit verorteten Subjekten betrifft. Liegt einer sozialphilosophischen oder politischen Konzeption die Vorstellung autonomer Subjektivität zugrunde, so wird der Sinn der Politik an die Frage nach der *Befreiung* von Subjekten gekoppelt sein. Politik ist dann legitim, wenn sie die Autonomie der Subjekte respektiert, d.h. wenn sie die ursprüngliche Befähigung zur Selbstgesetzgebung för-

dert. Soziale Ungleichheiten und der Mangel an Anerkennung werden durch den Hinweis gerechtfertigt, dass Subjekte selbst für ihre soziale Stellung verantwortlich sind, weil es an ihnen liegt, die ihnen innewohnenden und bei jedem gleich ausgeprägten Vermögen zu verwirklichen. Eine solche Politik der Befreiung verkennt jedoch, dass es nicht in der Macht der Subjekte liegt, den Prozess ihrer Gewordenheit zu wählen. Das bedeutet nicht nur, dass sich Subjekte nicht selbst ausgesucht haben, in welcher Gesellschaft sie geboren wurden und über welche anfänglichen Güter und Fähigkeiten sie verfügen.¹⁷ Es impliziert auch, dass Subjekte nicht entscheiden können, welcher subjektivierenden Kraft sie ausgesetzt sind. Wie können sie dies auch bestimmen, wenn sie die Möglichkeit ihrer Existenz äußeren Kräfteverhältnissen verdanken? Die Kraft der Unterwerfung kann von einer Theorie des autonomen Subjekts nicht aufgespürt werden – der Akt der *Verleugnung* ist für ihre Theoriebildung *entscheidend*. Eine solche Konzeption vermag nicht zu problematisieren, inwiefern die Voraussetzung einer ursprünglichen Gleichheit gerade einen Ausschluss all derjenigen Subjekte befeuert, die einem auf abstrakter Gleichheit gründenden Autonomieverständnis nicht entsprechen. Eine politische Theorie autonomer Subjektivität unterstützt all diejenigen in ihrem Selbstverständnis, die *vergessen und verdrängen*, dass sie ihre grundlegenden menschlichen Fähigkeiten Anderen verdanken.

Im Ausgang eines heteronomen Subjektverständnisses lassen sich vielfältige, vor allem sozialwissenschaftliche Forschungen anschließen, die sich der Aufdeckung von spezifischen Abhängigkeiten widmen. Wenn evident ist, dass sich Subjektivität niemals aus einer grundsätzlichen Verflechtung in Abhängigkeiten befreien lässt und mit der Illusion von Befreiung und ursprünglich autonomer Selbstbestimmung gebrochen wird, kann die Kritik an Formen konkreter Abhängigkeiten verfeinert werden. Ein Beispiel hierfür ist die Kritik der Geschlechterbinarität und die Problematisierung eines ursprünglichen Geschlechts. Der heteronome Impetus dieser Kritik beruht darin, dass Subjekte ihr Geschlecht nicht wählen und diese Nicht-Wahl *zugleich* der Grund ist, warum eine *letztgültige* Befreiung von der Unterwerfung unter Geschlechtsidentitäten nicht möglich ist. Eine Theorie autonomer Subjektivität verkennt hier gerade die Rolle von Geschlechtlichkeit innerhalb sozialer Praktiken: Sie kann nicht berücksichtigen, inwiefern sich Machtverhältnisse gerade um die Besetzung des Geschlechts anordnen und sie propagiert die Vorstellung, alle Geschlechter seien doch „im Grunde“ gleich. Eine Kritik an Geschlechterformationen kann hingegen, wenn sie auf einem heteronomen Subjektverständnis aufbaut, problematisieren, inwiefern die Propagierung von der ursprünglichen Gleichheit, die auf der Rationalität und Autonomie von Subjekten fußt, das Produkt einer patriarchalen Logik ist. Wenn etwas in diesem Kontext

17 Das sind natürlich all diejenigen Dinge, welche John Rawls (1975) in seiner liberalen Gerechtigkeitstheorie hinter dem „Schleier des Nichtwissens“ versteckt.

gleich sein *sollte*, dann ist es die Anerkennung von Subjekten in ihrer Verletzbarkeit und Ausgesetztheit. Auch hier lässt sich aus einem heteronomen Subjektverständnis eine quasi-normative Konsequenz ziehen.

Subjekte als heteronom und nicht als autonom zu interpretieren führt folglich nicht zur Preisgabe eines kritischen Unterfangens, sondern vermag *mehr* Herrschaftsformen in ihrer Selbstverständlichkeit zu erschüttern. Nur wenn deutlich wird, auf welche Weise Subjekte in einer Beziehung zu denjenigen Kräften existieren, die ihnen ihre Subjektivität reichen, ist es möglich, Formen gelingender und misslingender Subjektbildung voneinander zu unterscheiden. Die Freilegung der grundlegenden Abhängigkeit von Subjekten ist ein unumgängliches Unternehmen, um *einzelne* Abhängigkeiten zu problematisieren, die Subjekte darin hindern, handlungsfähig zu sein, für ihre eigenen und die Handlungen anderer Subjekte Verantwortung zu übernehmen und zugleich ein Selbstverständnis in ihrer Rolle als Handelnde und Verantwortung übernehmende Akteure auszubilden. Ohne ein solches Projekt ist überhaupt nicht zu verstehen, wie Abhängigkeiten auf verhängnisvolle Weise in Herrschaftsverhältnisse umschlagen können, die Subjekte versklaven. Eine Untersuchung heteronomer Subjektivität ist jedoch auch nötig, um zu plausibilisieren, inwiefern unsere Abhängigkeit ein integrales und ermöglichendes Moment unserer Seinsweise ist. Subjekte müssen ihre Ausgesetztheit *anerkennen*, ohne sie *erkennen* zu können. Sie sollten sich der Erfahrung hingeben, dass sie Affizierungen nicht auf eine lokalisierbare Instanz zurückführen können. So kann es ein Ziel der Kritik sein, ein Sensorium zu entwickeln, um Spuren konkreter Abhängigkeiten aufzuspüren, ohne die Gewissheit zu haben, dass man sich von ihnen letztlich ein für alle Mal befreien könnte.

Subjekten kommt gerade aufgrund ihrer Heteronomie die Fähigkeit zu, unterdrückende Abhängigkeiten zu problematisieren. Keine konkrete, wirkliche und manifestierte Abhängigkeit ist eine notwendige und letztgültige. Die Ausgesetztheit von Subjekten impliziert, dass spezifische ethische und politische Formen der Abhängigkeit niemals das letzte Wort haben müssen und immer auch in einer Weise verändert werden können, die das Subjekt nicht auf *diese* Weise unterwerfen. Subjektkritik muss immer dann vorstellig werden, wenn Subjektwerdung als „so und nicht anders“ gefasst wird und dabei vergessen wird, dass es ein „so“ nur durch den Ausschluss des „anders“ gibt. Die Möglichkeit der Kritik konkreter Abhängigkeiten verdankt sich dem porösen Boden einer Subjektivität ermöglichenden Abhängigkeit.

Ein heteronomes Subjektverständnis darf sich seines begrifflichen Repertoires nie zu sicher sein. Das bedeutet, dass auch die Frage gestellt werden muss, inwiefern „Heteronomie“, „Ausgesetztheit“ und „Andersheit“ überhaupt Begriffe sind, die das Phänomen, um das sie kreisen, adäquat beschreiben können oder ob diese Begriffe nicht möglicherweise über ihre Rückseite wieder die Idee des autonomen Subjekts absichern und deshalb durch andere zu ersetzen sind. Eine Erschließung

heteronomer Subjektivität kann sich daher niemals als abgeschlossene „Theorie“ begreifen: Sie verwahrt sich dagegen, eine bestimmte Interpretation des Subjekts als endgültige auszuzeichnen. Aus diesem Grund impliziert die Rede von einem quasi-ahistorischen und quasi-universalistischen Subjektverständnis ein „quasi“: Ein heteronomes Subjektverständnis ist ahistorisch und universalistisch, weil die Explikation des Konstitutionsprozesses von Subjektivität nicht auf Subjekte beschränkt ist, die in einer *bestimmten* Epoche und Kultur verortet sind, sondern auf eine Explikation des phänomenalen Gehalts von Subjektivität zielt. Die Interpretation von Subjekten als heteronom ist aber bloß eine *vorläufige*, da sie sich stets ihrer Gebundenheit an eine bestimmte historische Situation und damit ihrer Offenheit zu besinnen hat.

Der Dekonstruktion fällt die Aufgabe zu, jede Aussage und jedes Urteil über das Wesen von Subjektivität zu problematisieren und immer im Auge zu behalten, ob und inwiefern die Stabilisierung von Subjekten in ihrem Selbstverständnis auf einen Ausschluss des Anderen und Fremden verweist. *Kritik* kommt immer dann zum Zug, wenn die konstitutive Abhängigkeit von Subjekten in eine Manifestation konkreter Abhängigkeiten umschlägt. Die Hermeneutik führt hingegen vor, dass es nicht ausreicht, den Fokus ausschließlich auf eine Freilegung des heteronomen Konstitutionsaktes von Subjektivität und die Möglichkeit von Handlungsfähigkeit, Verantwortung und Identität zu legen. Eine Kritik verfehlter Selbstverständnisse muss stets um eine *Affirmation* gelingender Subjektwerdungsmomente ergänzt werden. Das Resultat eines dekonstruktiven und eines hermeneutischen Zugangs ist ein weiträumiges Verständnis von Subjektivität, das auch nicht dadurch konterkariert wird, dass die einzelnen Ansätze – aufgrund ihrer Radikalität – nicht immer zu systematisieren sind. Vielmehr muss es darum gehen, aus der heideggerschen Subjektkritik die Lehre zu ziehen, dass eine Erschließung heteronomer Subjektivität stets die Heterogenität einer Perspektivierung des Subjekts zu bedenken hat.

Danksagung

Dieses Buch ist die überarbeitete Version meiner Dissertation „Heteronome Subjektivität. Die affirmative Wendung der heideggerschen Subjektkritik in Dekonstruktion und Hermeneutik“, die ich im Juli 2016 am Fachbereich Philosophie und Geschichtswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt/Main verteidigt habe.

Mein herzlicher Dank gilt zunächst für die langjährige Betreuung meinen beiden Gutachtern Martin Seel und Martin Saar. Ingo Ebener und Hannah Holme waren ständige Gesprächspartner während der Zeit der Promotion und haben der Arbeit sowohl in inhaltlicher als auch in sprachlicher Hinsicht ihren Stempel aufgedrückt. Bei ihnen bedanke ich mich für die viele Geduld, die sie bei der Lektüre meiner Kapitel hatten. Gewinnbringende Impulse durch Kommentare zu einzelnen Kapiteln des Manuskripts sowie durch Gespräche habe ich darüber hinaus von Martin Galla, Helena Esther Grass, Matthias Hoch, Marisa Kruchen, Tobias Lensch, Frank Meyhöfer und Leonie Wellmann erhalten. Für die Entwicklung meiner Auseinandersetzung mit Derrida und Heidegger waren zwei Autonome Tutorien sehr hilfreich, die ich in den Sommersemestern 2013 und 2014 veranstaltet habe. Allen Teilnehmenden gilt mein Dank für die äußerst angenehme und produktive Diskussionsatmosphäre. Beim „Q1-Team“ bedanke ich mich für das Zusammensein und viele schöne Gespräche während der Zeit der Überarbeitung und Vorbereitung des Manuskripts zur Publikation.

Gewidmet ist das Buch dem Andenken meines Großvaters Otto Schulz.

Siglen- und Literaturverzeichnis

Monographien, Vorlesungen und Sammelbände von Heidegger, Levinas, Derrida, Foucault, Ricœur und Taylor werden mit Sigle und Seitenzahl zitiert. Bei Aufsätzen wird das Jahr angegeben, in dem der Text zuerst veröffentlicht wurde. Bei Foucault werden darüber hinaus die *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits* mit Angabe der Sigle „DE“, dem Band, der von den Herausgebern festgelegten Nummer und der Seitenzahl zitiert.

1. MARTIN HEIDEGGER

GA	Martin Heidegger Gesamtausgabe, Frankfurt/Main 1975ff.
ON	Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) [1923], GA 63.
SZ	Sein und Zeit [1927], 19. Aufl., Tübingen 2006.
GP	Die Grundprobleme der Phänomenologie [1927], GA 24.
MAL	Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz [1928], GA 26.
KPM	Kant und das Problem der Metaphysik [1929], in: GA 3.
WMF	Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie [1930], GA 31.
EM	Einführung in die Metaphysik [1935], 6. Aufl., Tübingen 1998.
BP	Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [1936], GA 65.
NII	Nietzsche II [1939-1946], GA 6.2.
SG	Der Satz vom Grund [1957], GA 10.

- 1929a: „Was ist Metaphysik?“, in: GA 9, S. 103-122.
1929b: „Vom Wesen des Grundes“, in: GA 9, S. 123-175.
1930: „Vom Wesen der Wahrheit“, in: GA 9, S. 177-202.
1938: „Die Zeit des Weltbildes“, in: GA 5, S. 75-113.
1940: „Platons Lehre von der Wahrheit“, in: GA 9, S. 203-238.
1943: „Nachwort zu: *Was ist Metaphysik?*“, in: GA 9, S. 303-312.

- 1946a: „Brief über den Humanismus“, in: GA 9, S. 313-364.
 1946b: „Überwindung der Metaphysik“, in: GA 7, S. 67-98.
 1949a: „Einleitung zu: *Was ist Metaphysik?*“, in: GA 9, 365-383.
 1949b: „Die Kehre“, in: GA 11, S. 113-124.
 1950: „Die Sprache“, in: GA 12, S. 7-30.
 1952: „Was heißt Denken?“, in: GA 7, S. 127-143.
 1953: „Die Frage nach der Technik“, in: GA 7, S. 5-36.
 1955: „Zur Seinsfrage“, in: GA 9, 385-426.
 1956: „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“, in: GA 11, S. 51-79.
 1957: „Der Satz der Identität“, in: GA 11, S. 31-50.
 1958a: „Hegel und die Griechen“, in: GA 9, S. 427-444.
 1958b: „Das Wesen der Sprache“, in: GA 12, S. 147-204.
 1959: „Der Weg zur Sprache“, in: GA 12, S. 227-257.
 1962a: „Zeit und Sein“, in: GA 14, S. 3-30.
 1962b: „Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag *Zeit und Sein*“, in: GA 14, S. 31-66.
 1962c: „Ein Vorwort. Brief an Pater William J. Richardson“, in: GA 11, S. 143-152.
 1964: „Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens“, in: GA 14, S. 67-90.

2. EMMANUEL LEVINAS

- AS Ausweg aus dem Sein [1935], Hamburg 2005.
 SS Vom Sein zum Seienden [1947], 2. Aufl., Freiburg – München 2008.
 TU Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität [1961], 3. Aufl., Freiburg/München 2002.
 HM Humanismus des anderen Menschen [1972], Hamburg 2005.
 JS Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht [1974], 2. Aufl., Freiburg – München 1998.
 EU Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo [1982], 3. Aufl., Wien 1996.
 SpA Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie [1983], 6. Aufl., Freiburg 2012.
 ZU Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 2007.
 VF Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische, hg. von Pascal Delhom und Alfred Hirsch, Zürich – Berlin 2007.

- 1949: „Von der Beschreibung zur Existenz“, in: SpA, S. 53-80.
 1951: „Ist die Ontologie fundamental?“, in: SpA, S. 103-119.
 1957: „Die Philosophie und die Idee des Unendlichen“, in: SpA, S. 185-208.
 1963: „Die Spur des Anderen“, in: SpA, S. 209-235.
 1964: „Die Bedeutung und der Sinn“, in: HM, S. 9-59.
 1967: „Sprache und Nähe“, in: SpA, S. 261-294.
 1968a: „Die Substitution“, in: SpA, S. 295-330.
 1968b: „Humanismus und An-archie“, in: HM, S. 61-83.
 1970: „Ohne Identität“, in: HM, S. 85-104.
 1982: „Israel: Ethik und Politik“, in: VF, S. 237-248.
 1985a: „Intention, Ereignis und der Andere“, in: HM, S. 131-150.
 1985b: „Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils Anderen“, in: VF, S. 97-108.

3. JACQUES DERRIDA

- PS Die Phänomenologie und die Schließung der Metaphysik. Eine Einführung in Husserls Denken mit einer Auswahl aus seinen Schriften [1966], Zürich 2011.
 G Grammatologie [1967], 11. Aufl., Frankfurt/Main 1983.
 SP Die Stimme und das Phänomen. Einführung in das Problem des Zeichens in der Phänomenologie Husserls [1967], Frankfurt/Main 2003.
 SD Die Schrift und die Differenz [1967], Frankfurt/Main 1976.
 PO Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta [1972], hg. von Peter Engelmann, 2. Aufl., Wien 2009.
 RP Randgänge der Philosophie [1972], hg. von Peter Engelmann, 2. Aufl., Wien 1999.
 P Psyche. Erfindung des Anderen [1987], hg. von Peter Engelmann, Wien 2011.
 LI Limited Inc. [1988], Wien 2001.
 MG Marx' Gespenster. Der Staat der Schuld, die Trauerarbeit und die neue Internationale [1993], Frankfurt/Main 2004
 UME Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen [1997], Berlin 2003.
- 1963: „Kraft und Bedeutung“, in: SD, S. 9-52.
 1964: „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“, in: SD, S. 121-235.
 1966a: „Freud und der Schauplatz der Schrift“, in: SD, S. 302-350.

- 1966b: „Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen“, in: SD, S. 422-442.
- 1967a: „Von der beschränkten zur allgemeinen Ökonomie. Ein rückhaltloser Hegelianismus“, in: SD, S. 380-421.
- 1967b: „Implikationen. Gespräch mit Henri Ronse“, in: PO, S. 23-37.
- 1968a: „Die Différance“, in: RP, S. 31-56.
- 1968b: „Fines Hominis“, in: RP, S. 133-157.
- 1968c: „Semiologie und Grammatologie. Gespräch mit Julia Kristeva“, in: PO, S. 39-61.
- 1968d: „Ousia und Grammé. Über eine Fußnote in *Sein und Zeit*“, in: RP, S. 57-92.
- 1971a: „Signatur, Ereignis, Kontext“, in: RP, S. 325-351.
- 1971b: „Positionen. Gespräch mit Jean-Louis Houdebine und Guy Scarpetta“, in: PO, S. 63-129.
- 1983: „Geschlecht: Sexuelle Differenz, ontologische Differenz“, in: ders., *Geschlecht* (Heidegger), Wien 1988, S. 11-43.
- 1985: „Deconstruction in America: An Interview with Jacques Derrida“, in: *Society for Critical Exchange*, Nr. 17, S. 1-33.
- 1989: „*Man muss wohl essen* oder die Berechnung des Subjekts“, in: ders., *Auslassungspunkte*, Wien 1998, S. 267-298.
- 1999: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Chantal Mouffe (Hg), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien, S. 171-195.

4. MICHEL FOUCAULT

- WG Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft [1963], Frankfurt/Main 1973.
- EKA Einleitung in Kants *Anthropologie* [1964], hg. von Daniel Defert, François Ewald und Frédéric Gros, Berlin 2010.
- OD Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften [1966], Frankfurt/Main 1974.
- HD Das giftige Herz der Dinge. Gespräch mit Claude Bonnefoy [1968], Zürich 2012.
- AW Archäologie des Wissens [1969], Frankfurt/Main 1981.
- ODis Die Ordnung des Diskurses [1971], 10. Aufl., Frankfurt/Main 2007.
- STR Die Strafgesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1972-1973, hg. von François Ewald, Alessandro Fontana und Bernard E. Harcourt, Berlin 2015.
- MP Die Macht der Psychiatrie. Vorlesung am Collège de France 1973-1974, hg. von Jacques Lagrange, Frankfurt/Main 2005.

- AN Die Anormalen. Vorlesungen am Collège de France 1974-1975, hg. von Valerio Marchetti und Antonella Salomoni, Frankfurt/Main 2003.
- ÜS Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses [1975], Frankfurt/Main 1994.
- VG In Verteidigung der Gesellschaft. Vorlesungen am Collège de France 1975-1976, hg. von Mauro Bertani und Alessandro Fontana, Frankfurt/Main 2001.
- WW Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1 [1976], Frankfurt/Main 1983.
- WK Was ist Kritik? [1978], Berlin 1992.
- HS Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France 1981/82, hg. von Frédéric Gros, Frankfurt/Main 2004.
- MW Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der anderen II. Vorlesung am Collège de France 1983/84, hg. von Frédéric Gros, Berlin 2010.
- GL Der Gebrauch der Lüste. Sexualität und Wahrheit 2 [1984], Frankfurt/Main 1989.
- SS Die Sorge um sich. Sexualität und Wahrheit 3 [1984], Frankfurt/Main 1989.
- DE *Schriften in vier Bänden. Dits et Écrits*, hg. von Daniel Defert und François Ewald, Frankfurt/Main 2001-2005.
- DE1/34 „Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge*“, in: *Schriften*, Bd. 1, S. 644-652.
- DE1/39 „Ist der Mensch tot?“, in: *Schriften*, Bd. 1, S. 697-703.
- DE1/58 „Antwort auf eine Frage“, in: *Schriften*, Bd. 1, S. 859-886.
- DE1/66 „Michel Foucault erklärt sein jüngstes Buch“, in: *Schriften*, Bd. 1, S. 980-991.
- DE1/69 „Was ist ein Autor?“, in: *Schriften*, Bd. 1, S. 1003-1041.
- DE2/84 „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: *Schriften*, Bd. 2, S. 166-191.
- DE3/192 „Gespräch mit Michel Foucault“, in: *Schriften*, Bd. 3, S. 186-213.
- DE3/200 „Nein zum König Sex“, in: *Schriften*, Bd. 3, S. 336-353.
- DE3/206 „Das Spiel des Michel Foucault (Gespräch)“, in: *Schriften*, Bd. 3, S. 391-429.
- DE3/218 „Mächte und Strategien“, in: *Schriften*, Bd. 3, S. 538-550.
- DE4/306 „Subjekt und Macht“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 269-294.
- DE4/310 „Raum, Wissen und Macht“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 324-341.
- DE4/330 „Strukturalismus und Poststrukturalismus“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 521-555.
- DE4/339 „Was ist Aufklärung?“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 687-707.

- DE4/344 „Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über die laufende Arbeit“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 747-776.
- DE4/345 „Foucault“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 776-782.
- DE4/349 „Interview mit Michel Foucault“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 807-823.
- DE4/354 „Die Rückkehr der Moral“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 859-873.
- DE4/356 „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 875- 902.
- DE4/357 „Eine Ästhetik der Existenz“, in: *Schriften*, Bd. 4, S. 902-909.

5. PAUL RICŒUR

- I Die Interpretation. Ein Versuch über Freud [1965], 4. Aufl., Frankfurt/Main 1993.
- IT Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning, 5. Aufl., Fort Worth 1976.
- HSI Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I [1969], München 1973.
- HSII Hermeneutik und Psychoanalyse. Der Konflikt der Interpretationen II [1969], München 1974.
- ZE3 Zeit und Erzählung, Band 3: Die erzählte Zeit [1985], München 1991.
- SA Das Selbst als ein Anderer [1986], München 1996.
- A Anders. Eine Lektüre von „Jenseits des Seins und Anders als Sein geschieht“ von Emmanuel Levinas [1997], hg. von Marco Gutjahr, Wien – Berlin 2015.
- 1962: „Hermeneutik der Symbole und philosophische Reflexion II“, in: HSII, S. 196-216.
- 1965: „Existenz und Hermeneutik“, in: HSI, S. 11-36.
- 1968: „Heidegger und die Frage nach dem Subjekt“, in: HSI, S. 123-135.
- 1969: „Die Frage nach dem Subjekt angesichts der Herausforderung der Semiologie“, in: HSI, S. 137-173.
- 1987: „Narrative Identität“, in: ders., Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze 1970-1999, Hamburg 2005, S. 209-225.
- 1990: „Foreword“, in: Domenico Jervolino, The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur, Dordrecht, S. XI-XIV.

6. CHARLES TAYLOR

- HE Hegel, Cambridge 1975, dt.: Hegel, Frankfurt/Main 1983.
- PP1 Human Agency and Language. Philosophical Papers 1, Cambridge 1985.
- PP2 Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers 2, Cambridge 1985.
- NF Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus, Frankfurt/Main 1988.
- QS Sources of the Self. The Making of the Modern Identity, Cambridge 1989, dt.: Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt/Main 1994.
- UM The Malaise of Modernity, Concord 1991, dt.: Das Unbehagen an der Moderne, Frankfurt/Main 1995.
- MPA Multikulturalism and the Politics of Recognition, Princeton 1992, dt.: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, hg. von Amy Gutmann, Frankfurt/Main 2009.
- PA Philosophical Arguments, Cambridge 1995.
- ASA A Secular Age, Cambridge 2007.
-
- 1971: „Interpretation and the Sciences of Man“, in: PP2, S. 15-57.
- 1977a: „What is Human Agency?“, in: PP1, S. 15-44, dt.: „Was ist menschliches Handeln?“, in: NF, S. 9-51.
- 1977b: „Self-Interpreting Animals“, in: PP1, S. 45-76.
- 1978: „The Validity of Transcendental Arguments“, in: PA, S. 20-33.
- 1979a: „Atomism“, in: PP2, S. 187-210.
- 1979b: „Whats Wrong with Negative Liberty?“, in: PP2, S. 211-229, dt.: „Der Irrtum der negativen Freiheit“, in: NF, S. 118-144.
- 1980a: „Language and Human Nature“, in: PP1, S. 215-247.
- 1980b: „Theories of Meaning“, in: PP1, S. 248-292, dt.: „Bedeutungstheorien“, in: NF, S. 52- 117.
- 1981a: „Understanding and Ethnocentricity“, in: PP2, S. 116-133.
- 1981b: „The Concept of a Person“, in: PP1, S. 97-114.
- 1983a: „Hegel’s Philosophy of Mind“, in: PP1, S. 77-96.
- 1983b: „Cognitive Psychology“, in: PP1, S. 187-212.
- 1984: „Foucault on Freedom and Truth“, in: PP2, S. 152-184, dt.: „Foucault über Freiheit und Wahrheit“, in: NF, S. 188-234.
- 1985a: „Legitimation Crisis?“, in: PP2, S. 248-288, dt.: „Legitimationskrise?“, in: NF, S. 235- 294.
- 1985b: „Michel Foucault: An Exchange, Part II: Connolly, Foucault and Truth“, in: Political Theory 13, S. 377-385.

- 1985c: „Humanismus und moderne Identität“, in: ders., *Wieviel Gemeinschaft braucht die Demokratie? Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt/Main 2002, S. 218-270.
- 1986: „Leibliches Handeln“, in: Alexandre Metraux/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1989, S. 194-217.
- 1987: „Overcoming Epistemology“, in: PA, S. 1-19.
- 1989a: „Cross-Purposes: The Liberal-Communitarian Debate“, in: PA, S. 181-203.
- 1989b: „Taylor and Foucault on Power and Freedom. A Reply“, in: *Political Studies* 37, S. 277-281.
- 1989c: „Explanation and Practical Reason“, in: PA, S. 34-60.
- 1991: „Lichtung or Lebensform: Parallels between Heidegger and Wittgenstein“, in: PA, S. 61-78.
- 1992: „Heidegger, Language, and Ecology“, in: PA, S. 100-126.
- 1997: „Leading a Life“, in: Ruth Chang (Hg.), *Incommensurability, Incomparability and Practical Reason*, Cambridge, S. 170-183.
- 1998: „From Philosophical Anthropology to the Politics of Recognition: An Interview with Charles Taylor“, in: *Thesis Eleven* 52 (Februar), S. 103-112.
- 2002: „Tocqueville statt Marx. Über Identität, Entfremdung und die Konsequenzen des 11. September“, Interview mit Hartmut Rosa und Arto Lahti, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50:1, S. 127-148.

7. WEITERE LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2008): *Was ist ein Dispositiv?*, Zürich – Berlin.
- Althusser, Louis (1977): „Ideologie und ideologische Staatsapparate“, in: ders., *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, Hamburg – Berlin, S. 108-153.
- Alvarez-Pérez, Manuel (2004): „Methexis und Entzug. Überlegungen zum Verhältnis von Ereigniszeit und Andersheit bei Husserl und Levinas“, in: Rölli, Ereignis auf Französisch, S. 167-181.
- Anderson, Joel (1994): „Starke Wertungen, Wünsche zweiter Ordnung und intersubjektive Kritik: Überlegungen zum Begriff ethischer Autonomie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 42:1, S. 97-119.
- Angehrn, Emil (2002): „Dekonstruktion und Hermeneutik“, in: Kern/Menke, *Philosophie der Dekonstruktion*, S. 177-199.
- Aubenque, Pierre (1990): „Heideggers Wirkungsgeschichte in Frankreich“, in: Peter Kemper (Hg.), *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken*, Frankfurt/Main, S. 114-127.

- Badiou, Alain (2003): Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen, Wien.
- (2005): Das Sein und das Ereignis, Zürich – Berlin.
- Barthes, Roland (2006): Am Nullpunkt der Literatur. Literatur oder Geschichte. Kritik und Wahrheit, Frankfurt/Main.
- Benhabib, Seyla (1995): „Die *Quellen des Selbst* in der zeitgenössischen feministischen Theorie“, in: Die Philosophin, 6. Jahrgang, Heft 11, S. 12-32.
- Bennington, Geoffrey (2001): „Derridabase“, in: ders./Jacques Derrida, Jacques Derrida. Ein Porträt, 2. Aufl., Frankfurt/Main.
- Bernasconi, Robert (1986): „Levinas and Derrida: The Question of the Closure of Metaphysics“, in: Richard A. Cohen (Hg.): Face to Face with Levinas, New York, S. 181-202.
- (2003): „Heidegger und die Dekonstruktion. Strategien im Umgang mit der Metaphysik: Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe und Irigaray“, in: Thomä, Heidegger-Handbuch, S. 440-450.
- Bertram, Georg W. (2002): Hermeneutik und Dekonstruktion: Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie, München.
- Blanchot, Maurice (2010): Das Neutrale. Philosophische Schriften und Fragmente, hg. von Marcus Coelen, Zürich – Berlin.
- Bourgeois, Patrick L. (2002): „Ricœur and Levinas: Solitude in Reciprocity and Solitude in Existence“, in: Cohen/Marsh, Ricœur as Another, S. 109-126.
- Breitling, Andris (2002): „Paul Ricœur und das hermeneutische Als“, in: Breitling/Orth, Vor dem Text, S. 79-97.
- Breitling, Andris/Orth, Stefan (Hg.) (2002): Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs, Berlin.
- Buddeberg, Eva (2012): „*Du wirst nicht töten*. Levinas' Ethik der Verantwortung als erste Philosophie“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 60:5, S. 705-724.
- Bürger, Peter (1998): Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, 2. Aufl., Frankfurt/Main.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt/Main.
- (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Frankfurt/Main.
 - (2001): Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt/Main.
 - (2002): „Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50:2, S. 249-265.
 - (2005): „Gefährdetes Leben“, in: dies., Gefährdetes Leben. Politische Essays, Frankfurt/Main, S. 154-178.
 - (2006): Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt/Main.
 - (2007): Kritik der ethischen Gewalt, erweiterte Ausgabe, Frankfurt/Main.
 - (2010): „Denkverweigerung im Namen des Normativen“, in: dies., Raster des Krieges. Warum wir nicht jedes Leid beklagen, Frankfurt/Main, S. 129-151.

- (2016a): „Körperallianzen und die Politik der Straße“, in: dies., *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 91-132.
- (2016b): „Gefährdetes Leben und die Ethik der Kohabitation“, in: dies., *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 133-162.
- (2016c) *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Berlin.

Ciaramelli, Fabio (2005): „Die ungedachte Vermittlung“, in: Delhom/Hirsch, *Im Angesicht der Anderen*, S. 75-86.

Clark, Timothy (2002): Martin Heidegger, London.

Cohen, Richard A. (2002): „Moral Selfhood. A Levinasian Response to Ricœur and Levinas“, in: Cohen/Marsh, *Ricœur as Another*, S. 127-160.

Cohen, Richard A./Marsh, James I. (Hg.) (2002): *Ricœur as Another. The Ethics of Subjectivity*, New York.

Connolly, William E. (1985): „Michel Foucault: An Exchange, Part I: Taylor, Foucault and Otherness“, in: *Political Theory* 13, S. 365-376.

Critchley, Simon (1999a): „Post-Deconstructive Subjectivity“, in: ders., *Ethics – Politics – Subjectivity*, S. 51-82.

– (1999b): „The Original Traumatism. Levinas and Psychoanalysis“, in: ders., *Ethics – Politics – Subjectivity*, S. 183-197.

– (1999c): „With Being-With? Notes on Jean-Luc Nancys Rewriting of Being and Time“, in: ders., *Ethics – Politics – Subjectivity*, S. 239-253.

– (1999d): *Ethics – Politics – Subjectivity. Essays on Derrida, Levinas and Contemporary French Thought*, London – New York.

– (2005): „Fünf Probleme in Levinas’ Sicht der Politik und die Skizze ihrer Lösung“, in: Delhom/Hirsch, *Im Angesicht der Anderen*, S. 61-74.

– (2007): *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Levinas*, Delhi.

– (2008): *Unendlich fordernd. Ethik der Verpflichtung – Politik des Widerstands*, Zürich – Berlin.

Critchley, Simon/Dews, Peter (Hg.) (1996): *Deconstructive Subjectivities*, New York.

Culler, Jonathan (1983): *On Deconstruction. Theory and Criticism after Structuralism*, London.

Deleuze, Gilles (1992): *Woran erkennt man den Strukturalismus?*, Berlin.

– (2013): *Foucault*, 7. Aufl., Frankfurt/Main.

– (2014): *Logik des Sinns*, 7. Aufl., Frankfurt/Main.

Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1992): *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie 2*, Berlin.

Delhom, Pacal (2000): *Der Dritte. Levinas’ Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München.

- (2004): „Emmanuel Levinas: Das Ereignis in Frage“, in: Rölly, Ereignis auf Französisch, S. 153-165.
- Delhom, Pascal/Hirsch, Alfred (Hg.) (2005): Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen, Zürich – Berlin.
- Denker, Alfred (2011): Unterwegs in Sein und Zeit. Einführung in Leben und Denken von Martin Heidegger, Stuttgart.
- Descombes, Vincent (1981): Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933-1978, Frankfurt/Main.
- Detel, Wolfgang (1998): Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike, Frankfurt/Main.
- Dreyfus, Hubert L. (2003): „Being and Power Revisted“, in: Milchman/Rosenberg, Foucault and Heidegger, S. 30-54.
- Dreyfus, Hubert L./Taylor, Charles (2015): Retrieving Realism, Cambridge.
- Duyndam, Joachim (2006): „Exzessives Geben. Freigebigkeit bei Levinas und anderen“, in: Frank Miething/Christoph von Wolzogen (Hg.), *Après vous. Denkbuch für Emmanuel Levinas 1906-1995*, Frankfurt/Main, S. 125-138.

- Elden, Stuart (2003): „Reading Genealogy as Historical Ontology“, in: Milchman/Rosenberg, Foucault and Heidegger, S. 187-205.
- Eribon, Didier (1991): Michel Foucault. Eine Biographie, Frankfurt/Main.
- Ewald, François/Waldenfels, Bernhard (Hg.) (1991): Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken, Frankfurt/Main.

- Figal, Günter (2000): Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, 3. Aufl., Weinheim.
- Fisch, Michael (2011): Werke und Freuden. Michel Foucault – eine Biografie, Bielefeld.
- Forst, Rainer (1990): „Endlichkeit, Freiheit, Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault“, in: Eva Erdmann/Rainer Forst/Axel Honneth (Hg.), *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung*, Frankfurt/Main – New York, S. 146-186.
- Frankfurt, Harry G. (1971): „Freedom of the Will and the Concept of a Person“, in: *The Journal of Philosophy* 68, S. 5-20.
- Franzen, Winfried (1975): Von der Existenzontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers, Meisenheim am Glan.
- Funk, Rudolf (1989): Sprache und Transzendenz im Denken von Emmanuel Levinas. Zur Frage einer neuen philosophischen Rede von Gott, Freiburg – München.

- Gander, Hans - Helmuth (2001): *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*, Frankfurt/Main.
- Garcia Düttmann, Alexander (2008): *Derrida und ich: Das Problem der Dekonstruktion*, Bielefeld.
- Gasché, Rodolphe (1986): *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection*, Cambridge.
- Gehring, Petra (2004): „Sind Foucaults Widerstandspunkte Ereignisse oder sind sie es nicht? Versuch der Beantwortung einer Frage“, in: Rölli, Ereignis auf Französisch, S. 275-284.
- Gethmann, Carl Friedrich (1988): „Heideggers Konzeption des Handelns in Sein und Zeit“, in: Gethmann-Siebert/Pöggeler, Heidegger und die praktische Philosophie, S. 140-176.
- Gethmann-Siebert, Annemarie/Pöggeler, Otto (Hg.) (1988): *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/Main.
- Geuss, Raymond (2003): „Kritik, Aufklärung, Genealogie“, in: Honneth/Saar, Michel Foucault, S. 145-156.
- Greisch, Jean (2009): *Fehlbarkeit und Fähigkeit. Die philosophische Anthropologie Paul Ricœurs*, Berlin.
- Grondin, Jean (1990): „Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers“, in: Dietrich Papenfuss/Otto Pöggeler (Hg.), *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Bd. 2: Im Gespräch der Zeit*, Frankfurt/Main, S. 163-178.
- Gros, Frédéric (2004): „Situierung der Vorlesungen“, in: HS, S. 616-668.
- Gürtler, Sabine (2001): *Elementare Ethik: Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Levinas*, München.
- Gutschmidt, Rico (2012): „Aufklärung der Aufklärung. Heideggers Spätphilosophie und die philosophische Theologie“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 60:2, S. 193-210.
- Gutting, Gary (1989): *Michel Foucaults Archaeology of Scientific Reason*, Cambridge.
- Guzzoni, Ute (1980): „Anspruch und Entsprechung und die Frage der Intersubjektivität“, in: dies. (Hg.), *Nachdenken über Heidegger*, Hildesheim, S. 117-135.
- Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt/Main.
- (1992): *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main.
 - (2012): *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin.
- Hacking, Ian (2006a): „Historische Ontologie“, in: ders., *Historische Ontologie*, S. 9-38.
- (2006b): „Michel Foucaults Archäologie“, in: ders., *Historische Ontologie*, S. 89-103.

- (2006c): „Michel Foucaults unreife Wissenschaft“, in: ders., *Historische Ontologie*, S. 105-117.
- (2006d): *Historische Ontologie*, Zürich.
- Hamacher, Werner (1998a): „Prämissen. Zur Einleitung“, in: ders., *Entferntes Verstehen*, S. 7-48.
- (1998b): „Das Versprechen der Auslegung. Zum hermeneutischen Imperativ bei Kant und Nietzsche“, in: ders., *Entferntes Verstehen*, S. 49-112.
- (1998c): *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt/Main.
- Hemminger, Andrea (2010): „Nachwort“, in: EKA, S. 119-141.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von (2004): *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, 3. Aufl., Frankfurt/Main.
- Hirsch, Alfred (2005): „Vom Menschenrecht zum ewigen Frieden. Grenzgänge zwischen Kant und Levinas“, in: Delhom/ders., *Im Angesicht der Anderen*, S. 229-244.
- Honneth, Axel (1988): „Nachwort“, in: NF, S. 295-314.
- (1992): *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main.
- (1994): „Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie“, in: ders. (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/Main, S. 9-69.
- (2000): „Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der Subjektkritik“, in: ders., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main, S. 237-251.
- Honneth, Axel/Saar, Martin (Hg.) (2003): *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt/Main.
- Janicaud, Dominique (1991): „Rationalität und Macht“, in: Ewald/Waldenfels, *Spiele der Wahrheit*, S. 251-276.
- (1996): „The Question of Subjectivity in Heidegger's Being and Time“, in: Critchley/Dews, *Deconstructive Subjectivities*, S. 47-58.
- (2001): *Heidegger en France*, 2 Bände, Paris.
- (2008): „Toward the End of the French Exception?“ in: Pettigrew/Raffoul, *French Interpretations of Heidegger*, S. 23-34.
- Jervolino, Domenico (1990): *The Cogito and Hermeneutics. The Question of the Subject in Ricœur*, Dordrecht.
- (1996): „Gadamer and Ricœur on the Hermeneutics of Praxis“, in: Kearney, Paul Ricœur, S. 63-79.
- Joas, Hans (1996): „Ein Pragmatist wider Willen?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44:4, S. 661-670.
- (1997): *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt/Main.

- (2009a): „Die säkulare Option. Ihr Aufstieg und ihre Folgen“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 57:2, S. 293-300.
- (2009b): „The Emergence of Universalism. An Affirmative Genealogy“, in: Peter Hedström/Björn Wittrock (Hg.): *Frontiers of Sociology*, Leiden, S. 15-24.
- Jörke, Dirk (2005): *Politische Anthropologie. Eine Einführung*, Wiesbaden.

- Kearney, Richard (Hg.) (1996): *Paul Ricœur: The Hermeneutics of Action*, London – Thousand Oaks – New Delhi.
- Kemp, Peter (1996): „Ricœur between Heidegger and Levinas. Original Affirmation between ontological Attestation and ethical Injunction“, in: Paul Kearney, Ricœur, S. 41-61.
- Kern, Andrea/Menke, Christoph (Hg.) (2002): *Philosophie der Dekonstruktion*, Frankfurt/Main.
- Kerr, Fergus (2004): „The Self and the Good. Taylor’s Moral Ontology“, in: Ruth Abbey (Hg.), *Charles Taylor*, Cambridge, S. 84-104.
- Kersting, Wolfgang (2007): „Einleitung: Die Gegenwart der Lebenskunst“, in: ders./Claus Langbehn (Hg.): *Kritik der Lebenskunst*, Frankfurt/Main, S. 10-88.
- Khurana, Thomas (2004): „...besser, dass etwas geschieht“. Zum Ereignis bei Derrida“, in: Rölli, *Ereignis auf Französisch*, S. 235-256.
- (2017): *Das Leben der Freiheit. Form und Wirklichkeit der Autonomie*, Berlin.
- Kofman, Sarah (2012): *Derrida lesen*, 3. Aufl., Wien.
- Kögler, Hans-Herbert (1992): *Die Macht des Dialogs. Kritische Hermeneutik nach Gadamer, Foucault und Rorty*, Stuttgart.
- Kreuzer, Thomas (1999): *Kontexte des Selbst. Eine theologische Rekonstruktion der hermeneutischen Anthropologie Charles Taylors*, Gütersloh.
- Krewani, Wolfgang N. (2006): *Es ist nicht alles unerbittlich. Grundzüge der Philosophie E. Levinas’*, Freiburg.
- Kühnlein, Michael (2008): *Religion als Quelle des Selbst. Zur Vernunft- und Freiheitskritik von Charles Taylor*, Tübingen.

- Lacoue-Labarthe, Philippe (1990): *Die Fiktion des Politischen. Heidegger, die Kunst und die Politik*, Stuttgart.
- Laitinen, Arto (2008): *Strong Evaluation without Moral Sources. On Charles Taylor’s Philosophical Anthropology and Ethics*, Berlin.
- Langsdorf, Lenore (2002): „The Doubleness of Subjectivity. Regenerating the Phenomenology of Intentionality“, in: Cohen/Marsh, *Ricœur as Another*, S. 33-55.
- Larmore, Charles (1991): Rezension zu *Sources of the Self*, in: *Ethics* 102, S. 158-162.
- Lee, Seu-Kyou (2001): *Existenz und Ereignis. Eine Untersuchung zur Entwicklung der Philosophie Heideggers*, Würzburg.

- Liebsch, Burkhard (2004): „Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur“, in: Rölli, Ereignis auf Französisch, S. 183-207.
- (2010): „Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœurs Spätwerk Gedächtnis, Geschichte, Vergessen mit und gegen Foucault gelesen“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 58:4, S. 523-542.
 - (2015): „Nachwort“, in: A, S. 57-110.
- Lilly, Reginald (2008): „Levinas's Heideggerian Fantasm“, in: Pettigrew/Raffoul, French Interpretations of Heidegger, S. 35-58.
- Llewelyn, John (1992): „Responsibility with Indecidability“, in: Wood, Derrida, S. 72-96.
- Luhmann, Niklas (2015a): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie, 16. Aufl., Frankfurt/Main.
- (2015b) Die Gesellschaft der Gesellschaft, 2 Bände, 9. Aufl., Frankfurt/Main.
- Macherey, Pierre (1991): „Foucault: Ethik und Subjektivität“, in: Wilhelm Schmid (Hg.): Denken und Existenz bei Michel Foucault, Frankfurt/Main, S. 181-196.
- MacIntyre, Alasdair (1990): Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy and Tradition, Notre Dame.
- (1994): „Critical Remarks on The Sources of the Self by Charles Taylor“, in: Philosophy and Phenomenological Research 54:1, S. 187-190.
- Majetschak, Stefan (1993): „Radikalisierte Hermeneutik. Zu einigen Motiven der semiologischen Metaphysikkritik bei Jacques Derrida“, in: Philosophisches Jahrbuch, Jg. 100, S. 155-171.
- Marchart, Oliver (2010): Die politische Differenz. Zum Denken des Politischen bei Nancy, Lefort, Badiou, Laclau und Agamben, Berlin.
- (2013): Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft, Berlin.
- Marion, Jean-Luc (1996): „The Final Appeal of the Subject“, in: Critchley/Dews, Deconstructive Subjectivities, S. 85-104.
- Mattern, Jens (1996): Ricœur zur Einführung, Hamburg.
- McWhorter, Ladelle (2003): „Subjecting Dasein“, in: Milchman/Rosenberg, Foucault and Heidegger, S. 110-126.
- Menke, Christoph (2003): „Stichwort: Subjekt. Zwischen Weltbemächtigung und Selbsterhaltung“, in: Thomä, Heidegger-Handbuch, S. 258-267.
- Milchman, Alan/Rosenberg, Alan (2008): „Self-Fashioning as a Response to the Crisis of ‚Ethics‘: A Foucault/Heidegger Auseinandersetzung“, in: Pettigrew/Raffoul, French Interpretations of Heidegger, S. 103-130.
- (Hg.) (2003): Foucault and Heidegger. Critical Encounters, Minneapolis.
- Mitchell, Andrew (2008): „Contamination, Essence, and Decomposition: Heidegger and Derrida“, in: Pettigrew/Raffoul, French Interpretations of Heidegger, S. 131-150.

Muhle, Maria (2017): „*Il y a de la plèbe*. Das Infame zwischen Disziplinen und Biopolitik“, in: Nigro/Röllli, *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen*, S. 95-109.

Nancy, Jean-Luc (2004): *Singulär plural sein*, Berlin.

- (2008): *Dekonstruktion des Christentums*, Zürich – Berlin.
- (2010): *Das Vergessen der Philosophie*, 3. Aufl., Wien.
- (2012): *Die Anbetung. Dekonstruktion des Christentums 2*, Zürich – Berlin.
- (2014a): „Das nackte Denken, das sich entzieht“, in: ders., *Das nackte Denken*, S. 27-49.
- (2014b): „Borborygmen (selbst von sich überbordet)“, in: ders., *Das nackte Denken*, S. 51-79.
- (2014c): „Heideggers ursprüngliche Ethik“, in: ders., *Das nackte Denken*, S. 103-139.
- (2014d): „Die Freiheit kommt von außen“, in: ders., *Das nackte Denken*, S. 153-167.
- (2014e): „Weltenwechsel“, in: ders., *Das nackte Denken*, S. 169-181.
- (2014f): *Das nackte Denken*, Zürich – Berlin.
- (2016): *Die Erfahrung der Freiheit*, Zürich – Berlin.

Nigro, Roberto/Röllli, Marc (Hg.) (2017): *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen. Zur Aktualität der Foucault'schen Machtanalyse*, Bielefeld.

Ortega, Francisco (1997): *Michel Foucault. Rekonstruktion der Freundschaft*, München.

Orth, Stefan (2002): „Vernachlässigte Ressourcen. Das reflexionsphilosophische Fundament der Hermeneutik Paul Ricœurs“, in: Breitling/Orth, *Vor dem Text*, S. 189-207.

Owen, David (2003): „Kritik und Gefangenschaft. Genealogie und Kritische Theorie“, in: Honneth/Saar, *Michel Foucault*, S. 122-144.

Patton, Paul (1989): „Taylor and Foucault on Power and Freedom“, in: *Political Studies* 37, S. 260-276.

Peeters, Benoit (2013): *Jacques Derrida – Eine Biographie*, Berlin.

Peperzak, Adrian (1988): „Einige Thesen zur Heidegger-Kritik von Emmanuel Levinas“, in: Gethmann-Siebert/Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, S. 373-389.

Pettigrew, David/Raffoul, François (Hg.) (2008): *French Interpretations of Heidegger. An Exceptional Reception*, Albany.

Pöggeler, Otto (1963): *Der Denkweg Martin Heideggers*, Stuttgart.

- (1983): „Sein als Ereignis“, in: ders., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg – München, S. 71-138.

- Rapaport, Herman (1989): *Heidegger and Derrida: Reflections on Time and Language*, Lincoln.
- Rasmussen, David (2002): „Rethinking Subjectivity. Narrative Identity and the Self“, in: Cohen/Marsh, Ricœur as Another, S. 57-69.
- Rawls, John (1975): *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/Main.
- (2003) *Politischer Liberalismus*, 5. Aufl., Frankfurt/Main.
- Reagan, Charles E. (2002): „Personal Identity“, in: Cohen/Marsh, Ricœur as Another, S. 3-31.
- Reckwitz, Andreas (2010): *Subjekt*, 2. Aufl., Bielefeld.
- Rockmore, Tom (2000): *Heidegger und die französische Philosophie*, Lüneburg.
- Rölli, Marc (Hg.) (2004): *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze*, München.
- Rorty, Richard (1991): „Moral Identity and Private Autonomy. The Case of Foucault“, in: ders., *Essays on Heidegger and others. Philosophical Papers*, Bd. 2, Cambridge, S. 193-199.
- (1994): „Taylor on Self-Celebration and Gratitude“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 54:1, S. 197-201.
- (2000a): „Habermas, Derrida und die Aufgaben der Philosophie“, in: ders., *Wahrheit und Fortschritt*, S. 444-471.
- (2000b): „Derrida und die philosophische Tradition“, in: ders., *Wahrheit und Fortschritt*, S. 472-504.
- (2000c): *Wahrheit und Fortschritt*, Frankfurt/Main.
- Rosa, Hartmut (1998): *Identität und kulturelle Praxis. Politische Philosophie nach Charles Taylor*, Frankfurt/Main.
- Rosales, Alberto (1984): „Zum Problem der Kehre im Denken Heideggers“, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 38., S. 241-262.
- Rötzer, Florian (1986): „Jacques Derrida“, in: ders., *Französische Philosophen im Gespräch*, München, S. 67-87.
- Saar, Martin (2003a): „Genealogie und Subjektivität“, in: Honneth/ders., *Michel Foucault*, S. 157-177.
- (2003b): „Heidegger und Michel Foucault. Prägung ohne Zentrum“, in: Thomä, *Heidegger-Handbuch*, S. 434-440.
- (2007): *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/Main.
- (2013) *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*, Berlin.
- (2017) „Die Form der Macht. Immanenz und Kritik“, in: Nigro/Rölli, *Vierzig Jahre Überwachen und Strafen*, S. 157-173.
- Sallis, John (1992): „Doublings“, in: Wood, Derrida, S. 120-136.
- Saussure, Ferdinand de (2001): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, hg. von Charles Bally und Albert Sechehaye, 3. Aufl., Berlin.

- Sawicki, Jana (1994): „Foucault, Feminism and Questions of Identity“, in: Gary Gutting (Hg.), *The Cambridge Companion to Foucault*, Cambridge, S. 286-313.
- Schaupp, Walter (2003): *Gerechtigkeit im Horizont des Guten. Fundamentalmoralische Klärungen im Ausgang von Charles Taylor*, Freiburg.
- Schmid, Wilhelm (1991): *Auf der Suche nach einer neuen Lebenskunst. Die Frage nach dem Grund und die Neubegründung der Ethik bei Foucault*, Frankfurt/Main.
- (2000): *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, 6. Aufl., Frankfurt/Main.
- Schnädelbach, Herbert (1989): „Das Gesicht im Sand. Foucault und der anthropologische Schlummer“, in: Axel Honneth/Thomas McCarthy/Claus Offe/Albrecht Wellmer (Hg.), *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt/Main, S. 231-261.
- Schneewind, Jerome B. (1991): Rezension zu *Sources of the Self*, in: *The Journal of Philosophy* 88, S. 422-426.
- Schneider, Ulrich Johannes: (2003): „Wissensgeschichte, nicht Wissenschaftsgeschichte“, in: Honneth/Saar, Michel Foucault, S. 220-229.
- (2004): Michel Foucault, Darmstadt.
- Schulz, Walter (1984): „Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers“, in: Otto Pöggeler (Hg.), *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Königstein/Ts., S. 95-139.
- Schwartz, Michael (2003): „Epistemes and the History of Being“, in: Milchman/Rosenberg, *Foucault and Heidegger*, S. 163-186.
- Scott-Baumann, Alison (2009): *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*, London – New York.
- Seel, Martin (1991): „Die Wiederkehr der Ethik des guten Lebens“, in: *Merkur* 45, S. 42-49.
- (2002): „Heidegger und die Ethik des Spiels“, in: ders., *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt/Main, S. 169-195.
- Seigel, Jerrold (2005): *The Idea of the Self. Thought and Experience in Western Europe since the Seventeenth Century*, Cambridge.
- Sidekum, Antonio (1993): *Ethik als Transzendenzerfahrung. Emmanuel Levinas und die Philosophie der Befreiung*, Aachen.
- Simms, Karl (2003): *Paul Ricœur*, London.
- Smith, Nicholas (2002): *Charles Taylor: Meaning, Morals and Modernity*, Cambridge.
- Sonderegger, Ruth (2000): *Für eine Ästhetik des Spiels. Hermeneutik, Dekonstruktion und der Eigensinn der Kunst*, Frankfurt/Main.
- Spinoza, Charles (1992): „Derrida and Heidegger. Iterability and Ereignis“, in: Hubert L. Dreyfus/Harrison Hall (Hg.), *Heidegger. A Critical Reader*, Cambridge, S. 270-297.

- Stegmaier, Werner (2003): „Heidegger und Emmanuel. Levinas. Bruch mit der Neutralität des Seins“, in: Thomä, Heidegger-Handbuch, S. 417-424.
- Steinfath, Holmer (1993): „Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern *The Ethics of Authenticity* und *The Politics of Recognition*“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 41:3, S. 575-584.
- Stekeler-Weithofer, Pirmin (2002): „Zur Dekonstruktion gegenstandsfixierter Seinsgeschichte bei Heidegger und Derrida“, in: Kern/Menke, Philosophie der Dekonstruktion, S. 17-42.
- Strasser, Stephan (1983): „Emmanuel Levinas: Ethik als erste Philosophie“, in: Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, S. 218-265.
- Teichert, Dieter (2002): „Selbst und Selbstverständnis bei Gadamer und Ricœur“, in: Breiting/Orth, Vor dem Text, S. 139-164.
- Tholen, Toni (1999): Erfahrung und Interpretation. Der Streit zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion, Heidelberg.
- Thomä, Dieter (1990): Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976, Frankfurt/Main.
- (1996): „Schwierigkeiten mit dem Müssen. Überlegungen anlässlich der These Charles Taylors, das Leben müsse als Geschichte gelebt werden“, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 44:4, S. 635-653.
 - (2002): „Das Gefühl der eigenen Existenz und die Situation des Subjekts. Mit Rousseau gegen Derrida und de Man denken“, in: Kern/Menke: Philosophie der Dekonstruktion, S. 311-330.
 - (2003): „Stichwort: Kehre. Was wäre, wenn es sie nicht gäbe?“, in: ders., Heidegger-Handbuch, S. 134-141.
 - (Hg.) (2003): Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart.
- Tugendhat, Ernst (1970): Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger, 2. Aufl., Berlin.
- (1979): Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt/Main.
- Vattimo, Gianni (1980): „An-Denken. Denken und Grund“, in: Ute Guzzoni (Hg.), Nachdenken über Heidegger, Hildesheim, S. 287-302.
- (1986): Jenseits vom Subjekt. Nietzsche, Heidegger und die Hermeneutik, Wien.
 - (1990): Das Ende der Moderne, Stuttgart.
 - (2003): „Metaphysik, Gewalt, Säkularisierung“, in: ders., Abschied. Theologie, Metaphysik und die Philosophie heute, hg. von Giovanni Leghissa, Wien, S. 76-108.
- Veyne, Paul (2009): Foucault. Der Philosoph als Samurai, Stuttgart.
- Visker, Rudi (2003): „From Foucault to Heidegger. A One-Way-Ticket?“, in: Milchman/Rosenberg, Foucault and Heidegger, S. 295-323.

Waldenfels, Bernhard (1983): *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/Main.

- (1991): „Ordnung in Diskursen“, in: Ewald/Waldenfels, *Spiele der Wahrheit*, S. 277-297.
- (2002): „Was sich der Dekonstruktion entzieht“, in: Kern/Menke, *Philosophie der Dekonstruktion*, S. 331-344.

Wellmer, Albrecht (2002): „Hermeneutische Reflexion und ihre ‚dekonstruktive‘ Radikalisierung. Kommentar zu Emil Angehrn“, in: Kern/Menke, *Philosophie der Dekonstruktion*, S. 200-215.

Wenzler, Ludwig (2005): „Menschsein vom Anderen her“, in: HM, S. VII-XXVII.

White, Stephen K. (2000): *Sustaining Affirmation. The Strengths of Weak Ontology in Political Theory*, Princeton.

Williams, Caroline (2001): *Contemporary French Philosophy. Modernity and the Persistence of the Subject*, London – New York.

Wolin, Richard (1991): *Seinspolitik. Das politische Denken Martin Heideggers*, Wien.

Wolzogen, Christoph von (2005): *Emmanuel Levinas – Denken bis zum Äußersten*, München.

Wood, David (Hg.) (1992): *Derrida. A Critical Reader*, Oxford – Cambridge.

Wunsch, Matthias (2010): „Heidegger – ein Vertreter der Philosophischen Anthropologie? Über seine Vorlesung *Die Grundbegriffe der Metaphysik*“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 58:4, S. 543-560.

Wyschogrod, Edith (2003): „Heidegger, Foucault, and the Askeses of Self-Transformation“, in: Milchman/Rosenberg, *Foucault and Heidegger*, S. 276-294.

Zimmerman, Michael E. (1986): *Eclipse of the Self. The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*, Athens.

Zizek, Slavoj (2001): *Die Tücke des Subjekts*, Frankfurt/Main.

- (2005): *Die politische Suspension des Ethischen*, Frankfurt/Main.
- (2014): *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Berlin.

Zorn, Daniel-Pascal (2016): *Vom Gebäude zum Gerüst. Reflexivität bei Michel Foucault und Martin Heidegger – ein Vergleich*, Berlin.

Philosophie



Björn Vedder

Neue Freunde

Über Freundschaft in Zeiten von Facebook

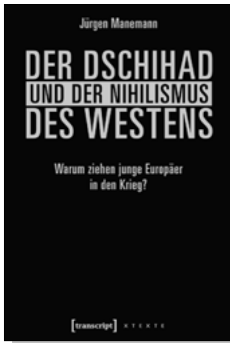
März 2017, 200 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3868-4

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3868-8

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3868-4



Jürgen Manemann

Der Dschihad und der Nihilismus des Westens

Warum ziehen junge Europäer in den Krieg?

2015, 136 S., kart.

14,99 € (DE), 978-3-8376-3324-5

E-Book

PDF: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3324-9

EPUB: 12,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3324-5



Hans-Willi Weis

Der Intellektuelle als Yogi

Für eine neue Kunst der Aufmerksamkeit
im digitalen Zeitalter

2015, 304 S., kart.

22,99 € (DE), 978-3-8376-3175-3

E-Book

PDF: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3175-7

EPUB: 20,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3175-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**

Philosophie



Franck Fischbach

Manifest für eine Sozialphilosophie

(aus dem Französischen übersetzt von Lilian Peter,
mit einem Nachwort
von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers)

2016, 160 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3244-6

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3244-0



Claus Dierksmeier

Qualitative Freiheit

Selbstbestimmung in weltbürgerlicher Verantwortung

2016, 456 S., kart.

19,99 € (DE), 978-3-8376-3477-8

E-Book

PDF: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3477-2

EPUB: 17,99 € (DE), ISBN 978-3-7328-3477-8



Karl Hepper

Verschwörungstheorien

Eine philosophische Kritik der Unvernunft

2015, 192 S., kart.

24,99 € (DE), 978-3-8376-3102-9

E-Book

PDF: 21,99 € (DE), ISBN 978-3-8394-3102-3

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**