

II. Dekonstruktionen des modernen Subjekts in Text: Vom Begriff zur Metapher und Praktik des Diskurses

»Vom Zeitalter der Klassik bis zum Ende der Romantik (das heißt, bis in unsere Tage) haben Schriftsteller und Moralisten immer wieder von Neuem herausgefunden, daß die Person keine Einheit ist, oder daß sie sogar nichts ist, daß ich ein anderer ist, oder nichts als ein leerer Raum des Widerhalls.« (Todorov 1985, 293)

»Wovon man nicht sprechen kann, davon kann man auch nicht schweigen: davon soll man schreiben.« (Bennington/Derrida)

Ging es bislang um den Aufweis der engen Verknüpfung von Subjekt und Text im allgemeinen, so soll in diesem Teil der Frage nachgegangen werden, welche sprachlichen Repräsentationsformen konkret zur Darstellung des Subjekts favorisiert oder abgelehnt wurden, welche Subjektformierungen sich daraus ergeben und welche Textmodelle zugrundegelegt werden.

1. Das Subjekt als begriffliches Schema

In der Tradition der Philosophie erscheint das Subjekt (oder Selbst) als *Begriff*; versteht man darunter ein »durch Abstraktion gewonnenes ge-

dankliches Konzept, durch das Gegenstände oder Sachverhalte aufgrund bestimmter Eigenschaften und/oder Beziehungen klassifiziert« und durch sprachliche Termini repräsentiert werden.¹ Darüber hinaus fungierte es in der Moderne als *Apriori*, als die Voraussetzung von Begriffen. Entscheidend wurde die Herausbildung des modernen Subjekts von Kant und Hegel geprägt, worauf ich zunächst eingehen möchte, weil hier die Grundlage für die post/moderne Kritik zu finden ist. Dies kann allerdings nur stichwortartig geschehen, um den konzeptuellen Rahmen zu skizzieren, der das Subjekt als Begriff hervorgebracht hat.

Üblicherweise wird René Descartes zugeschrieben, die Verknüpfung von Subjektivität und Rationalität begründet und damit die menschliche Vernunft in Gestalt eines Selbst-Bewusstseins als Garanten von Sein und Wirklichkeit eingesetzt zu haben. Die Grundlage bildet die Formel *cogito ergo sum*.² Erst mit Kant vollendete sich jedoch der Wechsel von der Frage nach dem Sein zu dem des Bewusstseins, indem er das subjektive Erkenntnisvermögen mit einem universalen Wahrheitsanspruch versah.³ Darüber wurde eine Hierarchie installiert, in der das ungesicherte Sein der zu erkennenden Welt vom gesicherten Sein des Bewusst-

-
- 1 Lexikon der Sprachwissenschaft unter dem Eintrag »Begriff« (Bußmann 1983, 64).
 - 2 Bzw. *ego sum ego exito* (*Von der Methode...* Teil 4 (Descartes 1990); *Meditationen*, Teil II (Descartes 1994)). Der Name *Descartes* fungiert häufig als Chiffre für ein totalitäres Subjektkonzept, Diese Lesart geht auch auf Derrida zurück. In seiner Lesart bestimmt das *Cogito*-Schema das (metaphysische) Sein des Ich als Essenz eines denkenden Wesens (»ich denke, also bin ich ein denkendes Wesen«), und macht zugleich diese Essenz zur Existenzgrundlage. Diese Zuschreibung ist jedoch umstritten. So beschreibt Foucault in *Die Ordnung der Dinge* (1974) totalitäre Tendenzen für das »klassische Zeitalter«, für das Kant maßgeblich steht, in dem das Subjekt die Dinge seiner Wahrnehmung und seinem Klassifikationssystem von Identität und Differenz unterwirft (vgl. ebd. 84ff). Die Vollendung des Totalitären findet bei Foucault jedoch erst mit dem philosophischen Idealismus des 19. Jahrhunderts bzw. der Institutionalisierung moderner Wissenschaften statt, in dem das Subjekt nicht mehr nur Ausgangspunkt, sondern als »positive Gestalt im Feld des Wissens« (ebd. 393) auch Fluchtpunkt aller Erkenntnisbemühungen wird. Das cartesianische *Cogito* erscheint in Foucaults Geschichte dagegen als ein Konzept, das in erster Linie als Warnung vor der Unzuverlässigkeit und Brüchigkeit subjektiven Denkens zu verstehen sei (ebd. 390f). In eine ähnliche Richtung argumentiert auch Olejniczak, die die gradlinige Entwicklung zum autonomen Subjekt als »Rückprojektion nachromantischer Vorstellungen« (1996, 6) kritisierte. Stattdessen betont sie den heteronomen Charakter des cartesianischen *Cogito*, das sich immer in Abhängigkeit von einer ihr selbst unterschiedenen Sache befinde (Olejniczak 1996, 23ff; vgl. auch Konersmann 1988, 102).
 - 3 In: Kritik der reinen Vernunft (Kant 1995a). Ich folge hier der Darstellung von Schnädelbach (1985, 61ff).

seins abhängt – nur das, was als Begriff im Bewusstsein repräsentiert ist, wird als substantiell qualifiziert. Die Vorstellung einer denkenden Substanz (*res cogitans*), wie sie Descartes annahm, wurde ersetzt durch die Verstandestätigkeit der Synthese, wodurch die die Vorstellungen von der Welt mit den als reine Verstandesbegriffe definierten Kategorien über ein »transzendentes Schema« (Kant 1995a, B 178) verknüpft werden. Damit, so die Abwendung Kants von der »reinen Vernunft«, wurde Erkenntnis nicht mehr allein auf den Verstand zurückgeführt, sondern bezog die sinnliche Wahrnehmung ein. Das Selbstbewusstsein als reflexives Vermögen bildet den Grund der Einheit des Bewusstseins:

»[...] das, was, in dem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, die alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann.« (Kant 1995a, B132).

Das bedeutet umgekehrt, dass sich alle Vorstellungen zu einem Bewusstsein vereinigen müssen, um Selbstidentität hervorzubringen.⁴ Zwar differenzierte Kant die Vernunftideale aus, indem er dem rational-transzendentalen Erkenntnissubjekt, das als Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen fungierte, ein empirisch-praktisches Subjekt an die Seite stellte, dem die Freiheit zukommen sollte, jenseits natürlich-sinnlicher Gebundenheit aus Pflicht und nach moralischen Gesetzen zu handeln, das heißt in erster Linie, sich als autonomes Selbst auf der Grundlage seines (zum Gesetz gewordenen) Willens zu behaupten (in *Kritik der praktischen Vernunft*, Kant 1995b). Allerdings, so die Kritik von Gernot

4 Vgl. Ritter/Gründer 1995, 298. Dabei kommt es zu einem Zirkelschluss: Denn die Reflexivität des Denkens stellt die Möglichkeitsbedingung von Wahrnehmung dar, indem erst mithilfe der Verstandeskategorien die diffusen Sinneseindrücke (Vorstellungen) zu einer Einheit gebracht werden. Das Bewusstsein erhält hier die Funktion zugesprochen, zugleich diesen Vorgang in einer Selbstschau wahrzunehmen. Bildet aber das Bewusstsein den Gegenstand der Vorstellung, so kommt es aus logischer Perspektive zu einem Kurzschluss: Insofern dasjenige, wovon Bewusstsein besteht (das Bewusstsein als Gegenstand) erst mit seiner Bewusstwerdung (durch das vorstellende Bewusstseins-Subjekt) in den Blick kommt, wäre jede Bewusstseinsform auf eine ihr übergeordnete angewiesen. Es käme also zu einer endlosen Vervielfältigung. Oder aber die Bestimmung des Selbst-Bewusstsein über das denkende Ich endet in einem Zirkel, insofern die Reflexion, die das Ich des Selbstbewusstseins erklären will, das Wissen um dieses Ich bereits voraussetzt, ohne das es dieses nicht erkennen könnte. Selbstreflexion als Selbstbezug des Bewusstsein erwies sich also aus logischer Sicht als widersprüchliches Modell (vgl. Frank 1988, 10ff). Derrida thematisierte die Unmöglichkeit der Gleichzeitigkeit von Wahrnehmung und Denken bzw. Erinnern mit Freuds »Wunderblock« in *Freud und der Schauplatz der Schrift* (Derrida 1976a).

und Hartmut Böhme, blieb die reine Vernunft als Bestimmungsgrund von Subjektivität erhalten, da das empirische Subjekt nur dann die Anforderungen an Autonomie und Sittlichkeit erfüllen könne, wenn es die Bedingungen des Vernunftsubjekts erfülle. Böhme/Böhme verstehen die Subjektivierung daher als Disziplinierungsmaßnahme:

»[...] [die] Identität des Subjekts ist keineswegs eine Eigenschaft des empirischen Menschen, sie ist vielmehr Produkt einer Disziplin, die er sich unterwerfen muß, soll er sals vernünftiges Subjekt mitreden können. [...] Die Einheit muß nach den Kategorien des reinen Verstandes zustande kommen. Sonst wäre nämlich nicht zu verhindern, daß jeder Mensch seine eigene Einheit zustande bringen, daß jeder in einer privaten Welt oder gar in mehreren Welten leben würde. Als objektiv gilt aber nur, was für alle gilt. Objektivität und Generalität sind Wechselbegriffe, sagt Kant. Die Generalität wird so hergestellt, daß jedes empirische Ich seine Vorstellungen so miteinander verknüpft, daß sie mit den Vorstellungen aller anderen – vernünftigen – Subjekte verknüpft werden können.« (Böhme/Böhme 1985, 303).

Damit wurden also auch die Voraussetzungen für Intersubjektivität geschaffen (s.u).

Auch Hegels Subjekt geriet wegen seines Gestus' der Vereinnahmung in die Kritik. Im Unterschied zu Kant handelt es sich um ein dialektisches Modell, in dem sich das Subjekt als logischer Reflexionsbegriff zwischen dem Subjektiven und dem Objektiven zum Absoluten entfaltet. Das Subjekt gilt dabei sowohl als Kern des Menschen im Sinne einer jedem Individuum innewohnenden Wesenheit, das sich selbst hervorbringt, indem es sich die Welt aneignet, als auch als Bedingung des Überindividuellen (wie der Ethik und des Rechts) und letztlich des Idealen (Kosing (Hg.) 1985). Entscheidend ist die dialektische »Bewegung des Sichselbstsetzens«, die Hegel als »Vermittlung des »Sichanderswerdens mit sich selbst« beschrieb (Hegel 1970, 21):

»[...] nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersein in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.« (Hegel 1970, 21)

Gemeinsam mit der teleologischen Ausrichtung wurde auch die fundamentale Bestimmung zum Ansatzpunkt der Kritik. Hegel setzt in seiner Bestimmung das Subjekt mit »lebendiger Substanz«, »Sein« und »Wahrheit« in eins (ebd.).

Das Subjekt erscheint unter diesen Voraussetzungen also eines, das konstitutiv an *Vernunft* geknüpft ist,⁵ wobei es sowohl in verdoppelter Gestalt (als Erkenntnissubjekt und als praktisches) oder geteilt und wieder vereinigt (Hegel) auftritt. *Selbstidentität* spielt in jedem Fall eine grundlegende Rolle, sei es als Synthese von Wahrnehmung und Vorstellung (Kant) oder Vermittlung von Subjektivem und Objektivem (Hegel). Ein radikaler *Bruch* des Subjekts gegenüber der »Welt«, dem Anderen, erscheint als zwingende Voraussetzung. Bei Kant erscheint sie als Voraussetzung für die Möglichkeit des Erkennens als auch als Folge der angestrebten *Autonomie* des praktischen Subjekts, das sich selbst ein Gesetz gibt (Ritter/Gründner 1995, 476). Hegels »Entzweiung« (1970, 21) sieht eine radikale Trennung methodisch vor. Im Gegenzug soll, so eine verbreitete Lesart, dieses Andere (über die Verstandeskategorien, den Willen oder die Vermittlung) wieder angeeignet werden.

Um diesen Vereinnahmungsbestrebungen der abstrakten Transzendentalphilosophie entgegenzutreten, wurde die Vernunft im 20. Jahrhundert verlagert. In Sprach- und Kommunikationstheorien wird sie nicht mehr transzendental (oder empirisch) begründet, sondern vernünftige Subjektivität verteilt sich auf »intersubjektive Wechselseitigkeit« (Bubner 1998, 238):

»[...] Vernunft [verlagert sich] auf den rational geregelten Dialog, in dem verschiedene Subjekte einander den Zugriff auf das Subjektivitätsprinzip als solches ermöglichen und wechselseitig stabilisieren. Der Selbstbezug verläuft dabei intersubjektiv über den anderen, den Partner.« (Ebd., 239)

Auch wenn der Andere zum Subjekt wird, lässt sich jedoch einwenden, dass er »auf eine bloße Funktion der Anerkennung reduziert« werde, so die Schlussfolgerung von Wetzel (2002). Zur Begründung heißt es: »Eine u.a. von Habermas geforderte symmetrische Beziehung des Anderen kann aber der Andersheit des Anderen nicht gerecht werden, weil sie den fundamentalen Bruch zwischen einem Ich und einem Anderen vor-schnell konsensuell aufzulösen sucht.« (Ebd.) Hier geht es also um die Nichtanerkennung von Differenz, welche als die Konsequenz der Konstellation des »Alles-oder-Nichts« (siehe Kap. I.4) des Subjekts kritisiert wurde.

Angesichts der Kritik ergab sich in der philosophischen Ausprägung der »Postmoderne«-Debatte die Frage, ob und inwieweit ein vereinheitlichendes Begriffsschema des Subjekts überhaupt noch erforderlich sei. Lyotards Diktum vom Ende der »großen Erzählung« des Subjekts führte

5 Siehe dazu näher Bubner 1998.

diesbezüglich zu einer kontroversen Diskussion. Lyotard wollte die Grenze der Erklärungsmacht des Vernunftsubjekts ebenso wie des Subjekts der Geschichte der Aufklärung aufweisen, die angesichts »postmoderner« Gesellschafts- und Technikentwicklungen mit ihrer Ausdifferenzierung des Wissens ihre Überzeugungskraft verloren hätten: »Die narrative Funktion verliert ihre Funktoren, den großen Heroen, die großen Gefahren, die großen Irrfahrten und das große Ziel.« (Lyotard 1986, 14). Das Subjekt erscheint hier nicht mehr als übermächtig, sondern schon längst nicht mehr in der Lage, einen narrativen Zusammenhang zu stiften. Eben dieser Befund wurde zum Ausgangspunkt der Gegenposition, die forderte, der postmodernen Ausdifferenzierung und Zersplitterung der Wirklichkeiten müsse ein vereinheitlichendes Moment entgegengehalten werden.

So stellte auch Manfred Frank aus einer philosophisch-pragmatischen Sicht das Individuum als ein *notwendiges synthetisierendes Prinzip* heraus, welches gerade die stets stattfindenden qualitativen Wechsel von (Selbst- und Welt-)Bedeutungen in einer gewissen Kontinuität begründen könne. Frank nahm ein hermeneutisches Verständnis des Einzelsubjekts in Anspruch, welches über die Alternative des entweder transzendental bestimmten sprechenden Subjekts oder des Ich als semantische Funktion der Sprache hinausgehen wollte, indem er die widerständigen und eigenbedeutenden Qualitäten des singulären Individuums geltend machte. Sie bestünden in der Fähigkeit zur Bedeutungsveränderung, indem das Individuum sich »eingefügt in einen intersubjektiven Verständigungsrahmen sprechend auf den Sinn seiner Welt hin entwirft« (Frank 1988, 23). Die individuellen Einzelnen seien nicht unabhängig von ihrem Kontext zu verstehen, aber auch nicht völlig von übermächtigen Bedeutungszuschreibungen determiniert, so dass sie als »direkter Widersacher des Gedankens der Einheit und Abgeschlossenheit der Struktur« (Frank 1988, 25) fungieren könnten. Auch die Philosophin Herta Nagl-Docekal forderte eine Subjektform als allgemeine Möglichkeitsbedingung besonderer Individualität ein. Sie betrachtete aus ethischen Gründen Kants empirisches Subjekt als notwendige Voraussetzung dafür, Verantwortlichkeiten zuweisen zu können (Nagl-Docekal 1987, 14). Sie zeigte, dass auch Lyotards Forderung nach einem pluralen Subjekt letztlich auf einen universalen Geltungsanspruch hinausläuft: nämlich auf die gleiche Möglichkeit für alle, ihr »jeweiliges Spiel in Ruhe spielen zu können« (Nagl-Docekal 1988, 239). Anstatt das praktische Subjekt Kants zu unterlaufen, so die Lesart Nagl-Docekals, setzt Lyotard es in seiner formalen Bestimmung wieder ein. Der Blick aufs Ganze scheint hier also nicht zu umgehen zu sein.

Um jeglichen Ansatz von Formalisierung und Totalisierung zu vermeiden, wandte sich Derrida entschieden gegen jegliche Schematisierung des Subjekts – sei es als transzendentes oder als empirisches Subjekt im Kantschen Sinn, allgemeiner als Subjekt des Wissens oder der Erfahrungen gedacht. Denn es sei genau diese Formierung – der Begriff eines Subjekts als solches (*as such*); oder in der Terminologie Franks, der »unhintergehbaren Erfahrung von Subjektivität«,⁶ – die dem Subjekt seinen autoritativen und dogmatischen Charakter verleihe (Derrida 1991, 108). Das moderne Subjekt erscheint nicht allein in seinem jeweiligen Begriffsinhalt problematisch, sondern bereits in seiner diskursiven Funktion als begriffliches Schema, das Bedeutungsmöglichkeiten selektiert und fixiert – jede Bestimmung erweist sich hier schon als Präsription. Das gilt auch für die Setzung eines empirisch-praktischen Subjekts als Träger von Verantwortung: Auch dieses komme, so Derrida, nicht ohne eine essenzielle Bestimmung als Vernunftwesen aus, welche die individuelle Existenz als moralisch-praktisches Selbstverhältnis an ein transzendentes Substrat binde. Anstatt, wie eingefordert, Verantwortlichkeit zu erzeugen, schreiben für Derrida solche essenzielle Bestimmungen die Logik instrumenteller Rationalität (im *principle of calculability*, ebd.) fort, die zu Aneignung und Abgrenzungen führten. Solange die Frage der Wesenhaftigkeit nicht ausgeräumt ist, stellt es für Derrida auch keinen Ausweg dar, die Bestimmung des Subjekts um Eigenschaften, die aus dem autonomen Bewusstseinssubjekt ausgeschlossen waren, wie Pluralität oder Intersubjektivität, zu ergänzen. Denn auch in einem solchen, auch hermeneutischen, Verständnis wäre die Totalität der Bestimmung nicht verändert. Derrida bestimmt die Subjektphilosophie mit ihrem Anspruch auf Allgemeingültigkeit als notwendigerweise totalitär, verfangen in der Logik des Alles oder Nichts:

»It is impossible or illegitimate to form a philosophical concept outside this logic of all or nothing. But one can (and it is what I try to do elsewhere) think or deconstruct the concept of concept otherwise, think a *différance* which would be neither of nature nor of degree, and of which I say [...] that they are not entirely words or concepts.« (Derrida 1988II, 117)

Es gibt also auch hier kein Außerhalb. Anstatt jedoch regelmäßig ein neues Bedeutungszentrum zu fixieren und einen Begriff durch einen anderen abzulösen, fordert Derrida, die Bedeutungsstruktur des Begrifflichen selbst (»the concept of concept«) zu dekonstruieren. Die De-

6 Dass Frank damit nicht über die traditionelle Vorstellung eines reinen Vernunftsubjekts hinausgeht, kritisierte auch Elisabeth List aus phänomenologischer Perspektive (List 1993, 113).

konstruktion des Begriffs steht im Rahmen einer Ethik, die dem Anderen als irreduzible Heterogenität zur Geltung verhelfen will.

Was das in Bezug auf das Subjekt bedeuten mag, soll in Kapitel II. 4. weiterverfolgt werden. Zunächst jedoch soll ein Blick auf die Bestimmung des Subjekts als Metapher folgen.

2. Das Subjekt als Metapher

Wenn auch kein Außerhalb des Subjektfeldes verfügbar scheint, so galt die kritische Suche doch einem anderen Repräsentationsverhältnis von Subjektivität und Identität, Eigenem und Anderem. Als Versuch, das Dilemma zu umgehen, das Eigentliche des Subjekts bestimmen und auf den Begriff bringen zu müssen, und es damit zugleich zu überhöhen und einzugrenzen, lässt sich die Repräsentation des Subjekts in rhetorischen Figuren verstehen. Der Darstellung als Metapher, als Inbegriff des »Uneigentlichen«, kommt dabei eine privilegierte Rolle zu. Traditionellerweise nimmt die Metapher mit ihren Zuschreibungen als sinnlich-bildhaft den Gegenpol zur Intelligibilität des Begriff ein. Im Unterschied zum Begriff basiert sie nicht auf dem Prinzip von Identität und Unterschied, sondern auf Ähnlichkeitsbeziehungen.

Ralf Konersmann wies in seiner Untersuchung zur Repräsentation neuzeitlicher Subjektivität (1988) die fundamentale Bedeutung der Metapher für die Darstellung subjektiver Selbstverhältnisse auf. Er stellte die These auf, dass die Metaphorik des Spiegels im humanistischen, idealistischen und romantischen Gebrauch auf eine besonders anschauliche Weise Stabilität wie Instabilität von Subjektivität artikulieren konnte. Die Metapher steht dabei zunächst im Dienste der oben beschriebenen Funktion des *Cogito*-Schemas; also der Funktion, einen sinnvollen Weltbezug sicherzustellen, wie es sie dem Subjekt im neuzeitlichen Prozess des Auseinandertretens von Ich und Welt als bedeutungsstiftendes Zentrum zudedacht wurde. Gegenüber der – drohenden – Spaltung im Prozess der Selbstreflexion fungiert die Metapher als eine »Konjunktion, die die Einheit des Subjekts mit der Differenz der Positionen von Subjekt und Objekt versöhnt, die es als Teil dieser Relation doch zugleich auch übergreift.« (Konersmann 1988, 17) Dort, wo die Spiegelmetapher, wie im idealistischen Konzept, die Welt als das Spiegelbild des vernünftigen Geistes zeigt, erhält das vernünftige Subjekt zugleich seinen Platz in der Welt zurückgespiegelt. Konersmann spricht hier von Funktionen der »Entlastung« und der Komplexitätsreduktion der Metapher, insofern sie Welt- wie Selbstbezug in einer übersichtlichen Weise orga-

nisiere (ebd., 31). Die Metapher tritt hier also an, Gegensätze wie die von Geist und Natur, Denken und Sein im Bild zu vermitteln.

Doch auch der Gegenentwurf zum rationalistischen Subjekt, die eigensinnige Subjektivität, die sich dem Begriff entzieht, ließ sich mithilfe der Metapher zum Ausdruck bringen. Die Metapher – nun nicht mehr des transparenten, sondern des opaken (oder auch zerbrochenen) Spiegels – erfüllte ihre Funktion in der Romantik, so Konersmann, über ihre Fähigkeit, als bildhafter Ausdruck die Nichtgreifbarkeit eines Phänomens selbst abzubilden. In dem Maße, in dem Subjektivität als unverfügbares Moment gegenüber dem universalisierenden Begriff und gegen die Abwertung in der Philosophie als Gegengewicht zu gesellschaftlichen Identitätsvorgaben aufgewertet wurde, erschien die poetische, metaphorische Sprache als der geeignetere Ort:

»Die literarisch präsentierte Subjektivität unterscheidet sich von der logifizierten dadurch, daß sie Positivierungen meidet, sich den rigoristischen Anforderungen des Begriffs entzieht und nur auf sprachlichen Umwegen als Rätsel vorgestellt wird. Was Subjektivität nun »eigentlich« oder »wesentlich« sei, das bleibt unsagbar, und so ist jeder Objektivationsversuch zur Metaphorisierung genötigt, d.h. zur Anerkennung der »Metapher des Subjekts«. Die Metapher, und, wie um 1800 endgültig deutlich wird, namentlich die Metapher des Spiegels, bricht und wahrt dieses Schweigen des Subjekts vor sich selbst mit einem Wort.« (Konersmann 1988, 39)

Konersmann bestimmte hier nicht mehr bloß einzelne Metaphern als Repräsentationsform des Subjekts, sondern stellt wesentliche Ähnlichkeitsbeziehungen zwischen dem Subjekt und der Metapher als solcher her, die neben ihrer »Brückenfunktion« auch in ihrer »Uneigentlichkeit« bestünden. Damit stellt sich die Frage, inwieweit die Konstruktion des Subjekts als Metapher tatsächlich die beiden Positionen (verkürzt als »hermeneutische« versus »dekonstruktive«), die sich in der Frage der begrifflichen Verfasstheit des Subjekts oben unversöhnlich gegenüberstanden, in sich vereinbaren könnte, da die Metapher eine Ausdrucksform darstellt, die auch dem »Unsagbaren« eine Artikulationsmöglichkeit zu bieten scheint, ohne ganz auf Repräsentationen zu verzichten. Im Gegenteil erlaubte sie eine Pluralität der begrifflichen Zuschreibungen, deren sprachlicher Charakter mit ausgestellt würde.

Zur Klärung dieser Frage ist ein Blick auf das zugrundeliegende Metaphernverständnis hilfreich: Die Eigenschaften, die Konersmann der Metapher zuschreibt, stimmen zunächst mit der Bestimmung in der Rhetorik bzw. in der Poetologie überein: Die Fähigkeit der Metapher zur Bedeutungsstabilisierung werden auch hier einer Brückenfunktion der

Metapher zugeschrieben, die darin besteht, im Prozess der »Übertragung« semantischer Merkmale verschiedene Sinnbereiche miteinander zu verschmelzen, indem sie Analogiebeziehungen herstellt.⁷ Dabei werden nicht nur tradierte Bedeutungen transportiert, sondern es entstehen auch neue Bedeutungsaspekte, welche die der Metapher zugesprochene Innovationskraft ausmachen. Lange galt die Metapher als besonders poetische Trope, da ihre Qualität sich nicht danach bemaß, ob die Analogie einer empirischen Überprüfung standhielt, sondern nach der Originalität der Verknüpfung und den dadurch eröffneten sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten bewertet wurde. Im Gegenzug galt sie, insbesondere der Philosophie, als zutiefst unzuverlässig, insofern sie nicht nur eine subjektive, sprachlich-imaginäre Bedeutungsgestaltung zur Grundlage erhob, sondern die solchermaßen kreierte Analogiebeziehung zudem nicht offen ausstellt; sie muss stets als eine Substitutionsbeziehung rekonstruiert werden. Dagegen betont Konersmann unter Bezug auf die Hermeneutik Hans Blumenbergs die erkenntnisstiftende Funktionszuschreibung der Metapher und bezeichnet sie als »abgekürzte Philosophie« (Konersmann 1988, 21). Das instabile Moment der »Uneigentlichkeit« metaphorischer Bedeutung, die zwischen zwei (oder mehr) Kontextbezügen oszilliert, wird nun auch im philosophischen Verständnis zum Vorzug der Metapher gegenüber dem Begriff. Denn mit Hilfe etablierter Bedeutung, das heißt konkreten Bedeutungszuschreibungen, die als unstrittig gelten, lasse sich auch dasjenige darstellen, was sich aufgrund seiner Abstraktheit oder Mehrdeutigkeit der Eindeutigkeit des Begriffs entziehe oder ihn als radikal Neues übersteige:

»Einerseits hilft die Metapher, riskante Aussagen zu formulieren, indem sie das Wagnis der Innovation mindert und durch Bezugnahme auf standardisierte Prägnanzen Vertrautheit suggeriert. Andererseits [...] ist sie Indikator kontextueller Verschiebungen. Als Repräsentant eines Abwesenden, als etablierter Regelverstoß ist die Metapher das Sprachinstrument schlechthin, die diskursive Formation, in der sie auftaucht, zu erschüttern und zu neuen Konventionen überzuleiten. Metaphern sind immer auch Signale von Lücken, von Desideraten, Figurationen des Unaussprechlichen. Als notorische Störung, die ihre unmittelbare textuelle Umgebung überschreitet und fremde Texte und ihre Re-

7 Die Übertragung erfolgt in der klassischen Bestimmung vorzugsweise aus dem Bereich »konkreter« auf »abstrakte« Bedeutungen. Inzwischen wird jedoch nicht mehr von einem fixen Kern der »uneigentlichen« Bedeutung gesprochen, der sich infolge der Übertragung bildet, sondern von einer Überlagerung von Kontexten, in der zwischen Bildspender und -Empfänger das Verhältnis von »eigentlicher« und »uneigentlicher« Bedeutung in der Schwebe gehalten wird. Vgl. zur Metaphernproblematik Drux 1988, Gamm 1992, insbs. 65f.

geln herbeizitiert, hält sie das Unsagbare auch dann noch gegenwärtig, wenn eine zwischenzeitlich an ihre Stelle getretene konzeptionelle Bestimmung sich als unbefriedigend erwiesen hat.« (Konersmann 1988, 23f).

Was dem Begriff ab- und der Metapher zugesprochen wird, ist die Konstituierung eines vorbegrifflichen »projektiven Raums« (ebd.), der zwar weiterhin durch seine bildhaften, imaginären Elemente vom Begriff unterschieden bleibt, aber keinen direkten Gegensatz bildet, sondern – in einer Abwendung vom romantischen Bedeutungsgehalt –, nun in den Dienst rationaler Begriffsbildung gestellt werden kann. Die »Kompensationsfunktion« (ebd.), die Konersmann der Metapher gegenüber dem Begriff zuspricht, beruht also auf ihren provisorischen, indirekten, innovativen Eigenschaften, die sie befähigen, Bedeutungen zugleich zu stabilisieren und einen Bedeutungswandel herbeizuführen, indem sie vielfältige Bedeutungen aus einer Vielzahl sich überlagernder Kontexte anbietet und zugleich eine bestimmte Perspektive etabliert, die als Ausgangspunkt einer begrifflichen Analyse dienen kann.

Konersmann bediente sich selbst dieser der Metapher zugeschriebenen Mechanismen, indem er im Interesse einer Begriffsbildung des Subjektiven mithilfe der Spiegelmetapher einen »projektiven Raum« entwarf, der sich zwischen *Sein* (dem sichtbaren Abbild) und *Schein* (dem trügerischen Bild oder dem Verborgenen) des Subjekts entfalte. Die Spiegelmetapher wird letztlich zum Ausdruck einer Nicht-Positivierbarkeit des Selbstverhältnisses, das historisch als ein ungesichertes Problem verhandelt worden sei.⁸ Subjektivität erhält hier einen Status des Dazwischen, des Momenthaften, was sich nicht essentiell und dauerhaft fassen lässt – was schließlich in der Metapher als solcher repräsentiert wird: Konersmann bestimmte Subjektivität schließlich positiv allein in ihrer Uneigentlichkeit, in der »eigentümlichen Präsenz der Metapher« (ebd. 237). Konersmanns Geschichte endet mit dieser Verschiebung, mit der aus dem Spiegel als einer poetischen Metapher des Subjekts nun die Metapher selbst zum Spiegel des Subjekts wird.

Dies hat unterschiedliche Konsequenzen: Die Metapher erscheint letztlich deshalb besonders privilegiert, subjektive Selbstverhältnisse auszudrücken, da ihr ähnliche Eigenschaften zugeschrieben werden wie dem Subjekt. Die Hierarchie von Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit wird

8 Die These lautet, daß sich hinter der Alternative »idealistischer und annihilierender« Auffassung von Subjektivität ein »vorausliegender Typ von Subjektivität« verberge, »der nicht nur nicht einklagbar ist, sondern auch sich selbst nicht einklagt, weil er sich selbst ungreifbar ist. Eine Subjektivität mithin, die weder postulierbar ist noch diskreditierbar, sondern in einem rigorosen Verständnis *Problem*.« (Konersmann 1988, 15).

generell nicht in Frage gestellt, der Bereich des Eigentlichen jedoch erweitert, indem es nun auch dem Uneigentlichen mit der Metapher eine eigentliche begriffliche Referenz zuordnet. Sie erscheint damit nicht mehr als poetische Metapher, die Bilder evoziert, sondern als eine konzeptuelle Metapher, die Erkenntnis stiftet.⁹ Diese Funktion wird nun auf das Subjekt übertragen, das über seine analog gesetzten Eigenschaften (insbesondere die Brückenfunktion und Uneigentlichkeit) ebenfalls als erkenntnisstiftendes Schema in Erscheinung tritt, das Auskunft gibt über die Uneigentlichkeit seiner Selbstbeziehung bzw. die Unmöglichkeit von stabiler Selbsterkenntnis.

Damit lässt sich Subjektivität als Repräsentationsform und abhängig von dieser verstehen, insofern sie das von Frank eingeforderte synthetisierende Moment herstellt, welches noch das Unsagbare einschließt. Inwieweit sich die sprachliche Verfasstheit jedoch auf existenzieller Ebene bewegt – das Anliegen Derridas – bleibt hier noch offen. Diese Dimension wurde im psychoanalytisch-(post)strukturalistischen Kontext von Jacques Lacan entwickelt. Mit Lacans Metapherntheorie lassen sich die beschriebenen Eigenschaften der Metapher – »Uneigentlichkeit«, »Brückenfunktion«, »Innovation«, »Konsolidierung« und nicht zuletzt die des »Spiegels« – als psycho-linguistische Prozesse verstehen, welche die Grundlagen von Subjektivität bilden. Vor diesem Hintergrund erscheint, wie nun gezeigt werden soll, die von Konersmann angebotene Lösung, das Subjekt als Metapher zu begreifen, zugleich selbstverständlich wie ungenügend.

3. Metapher und Metonymie bei J. Lacan

Lacan bestimmte in dem Text *Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud* (1975a) die grundlegenden symbolischen Signifikationsprozesse als *metaphorisch* und *metonymisch*, womit er das strukturalistische Verständnis übernahm, in dem Metapher und Metonymie nicht mehr einzelne rhetorische Figuren, sondern grundlegende Sinngebungsweisen bezeichnen.¹⁰ Sie entsprechen bei Lacan

9 Zur konzeptionellen Metapher siehe Lakoff/Johnson 1980; zur Kritik Derridas an sämtlichen Formen der Verwendung von Metaphern als Begriff Kap. 2.4, zweiter Abschnitt.

10 Dieser Bedeutungswandel geht zurück auf den russischen Formalisten Roman Jakobson (1971), der die rhetorischen Bezeichnungen auf de Saussures Unterscheidung sprachlicher Dimensionen übertrug. *Metapher* bezeichnet demnach die paradigmatische Dimension, welche die Auswahl (Substitution) unterschiedlicher Zeichen nach dem Prinzip der Similarität

den Prozessen des Unbewussten, die Freud als *Verdichtung* und *Verschiebung* beschrieb. Die Metapher richtet eine Beziehung der Substitution ein, in der ein Signifikant durch einen anderen verdrängt wird, wobei er als latente Bedeutung (Signifikat) wirksam bleibt. In der Verknüpfung zwischen bewusster und unbewusster Rede entsteht eine Bedeutungsverdichtung: »in einer einzigen Vorstellung können alle Bedeutungen zusammenfließen, die durch die sich dort kreuzenden Assoziationsketten herangetragen werden.« (Laplanche/Pontalis 1973, 397). Die Metapher hat einen bedeutungsstabilisierenden Effekt, indem sie die im Substitutionsprozess gewonnenen Relationen festschreibt. Auf diese Weise werden Begriffe stabilisiert (und zu sogenannten »gefrorenen« oder »toten« Metaphern, denen man ihren metaphorischen Charakter nicht mehr ansieht, vgl. Grosz 1990, 99f). Bedeutungsfixierende Momente benennt Lacan auch als »Stoppunkt« (*Suture*).¹¹

Dem Metaphorischen wird also auch in diesem Kontext eine konsolidierende Funktion zugesprochen und ebenso auch eine innovative: Lacan spricht von einem »schöpferischen« oder »poetischen Funken«, der im Substitutionsprozess entspringt (Lacan 1975a, 32f).¹² Beide Funktionen werden als symbolische Prozesse des Unbewussten bestimmt. Der »poetische Funken« der Metapher kann sich jedoch erst in der metonymischen Bewegung entfalten. Denn während die metaphorische Bewegung Bedeutung erzeugt, indem sie eine Zeichenrelation stillstellt, sichert die metonymische Bewegung eine Bedeutungsvielfalt, indem sie die Möglichkeit der Verschiebung entlang unterschiedlicher Kontexte – das »Gleiten des Signifizierten unter dem Signifikanten« (Lacan 1975a, 27) – offenhält. In dieser Verknüpfung zu Signifikantenketten lässt sich nun auch die oben angeführte Brückenfunktion als grundlegender sym-

an einem syntaktischen Ort bestimmt; *Metonymie* die syntagmatische Dimension der Verkettung von Zeichen auf einer Ebene nach dem Prinzip der Kontiguität (der raumzeitlichen »Berührung«). Lacan hält für die Metapher die Formel bereit *ein Wort für ein anderes*, wobei der Signifikant nicht ersetzt, sondern »verstellt« wird; die Metonymie bestimmt er als *Wort für Wort*-Verknüpfung, die sich auf die Verkettung von Signifikanten bezieht (Lacan 1975a, 30ff). Zum Vergleich: In der Rhetorik bezeichnet die Metapher (griech. *metapherein*, anderswohin tragen) die Ersetzung eines Ausdrucks durch einen anderen aufgrund einer Ähnlichkeitsbeziehung, die zu einer Merkmalsübertragung führt (»verkürzter Vergleich«). Metonymie (griech. *metonymia*, Umbenennung) bezeichnet die Ersetzung eines Ausdrucks durch einen anderen, der zu seinem Bedeutungsfeld gehört, z. B. *pars pro toto* (»Segel« für »Schiff«); vgl. Best 1994.

11 Lacan 1975, 27; vgl. auch Silverman (1973) zur weiteren Aufnahme.

12 Lacan besteht darauf, dass die Bedeutung nicht, wie in der Poetik üblich, auf ein vorausgesetztes Drittes zurückgeführt werden kann, sondern dieses erst durch den Substitutionsprozess erzeugt wird (Lacan 1975, 32).

bolischer Prozess verstehen. Lacan schreibt dem Metonymischen die Fähigkeit zu, die (Traum-)Zensur zu umgehen, ja sogar die »Macht, gesellschaftliche Hindernisse aus dem Weg zu räumen« (ebd., 33), indem sie die verdeckten Signifikanten durch ihre Verknüpfung mit der signifikanten Kette »gegenwärtig« hält. Allerdings geschieht dies nicht in der Repräsentation einer eindeutigen Referenz, sondern als »differentielle Artikulation« (Lummerding 1994, 80f), in der Bedeutung in Differenz-Beziehungen zwischen den Signifikanten hergestellt wird. Sein und Präsenz von Subjekt und Welt sind niemals unmittelbar und absolut, sondern stets nur in der Relation von Vorstellungsbild (Signifikat) und Zeichenkörper (Signifikant) gegeben.¹³ Sinn zeigt sich so erst im Nachhinein, und zwar nicht gebunden an ein eindeutiges Element, sondern er »insistiert« in der Signifikantenkette; das heißt, er wird erst vor der Gesamtheit der symbolischen Struktur sichtbar, die Lacan als eine vielmehrstimmigen Partitur beschreibt (Lacan 1975a, 27f). Die *Uneigentlichkeit* der metaphorisch-metonymisch erzeugten Bedeutung besteht also hier nicht darin, dass ein Wort mit ihm fremder Bedeutung aufgeladen wird oder auf etwas anderes verweist als auf seinen eigentlichen Referenten, sondern sie ist die Eigenschaft von Bedeutung schlechthin, insofern es kein Eigentliches gibt, das unabhängig vom Bedeutungssystem wäre. *Unsaybar* hingegen erscheint all das, was metaphorischen Verdrängungen anheim fällt, seien sie individueller oder kollektiver Art. Zugleich verweist die Metapher als überdeterminierter Bedeutungsknoten auf solche Verdrängungen und fungiert deshalb als das von Konersmann so bezeichnete »Störmoment« (Konersmann 1988, 23f, s.o.), sie wird tatsächlich der »Repräsentant eines Abwesenden« (ebd.).¹⁴

Ebensowenig wie das Eigentliche der Bedeutung gibt es bei Lacan ein Eigentliches des Subjekts jenseits der Sprache. Ihre metaphorischen und metonymischen Bewegungen strukturieren es zweifach, und zwar entlang einer Ordnung von *Sein* und *Mangel*. Die Metapher wird mit der Frage des Seins des Subjekts verknüpft, das sich auf den zwei Ebenen des Bewussten wie des Unbewussten verschieden gestaltet: Zum einen beschreibt Lacan mit dem metaphorischen Verfahren der Ersetzung und Verdrängung auch die Symptombildung des Subjekts, wobei »das Fleisch oder die Funktion« als »signifikantes Element« genommen werde (Lacan 1975a, 44). Das Symptom enthält die »Wahrheit« des Subjekts (ebd.), und das bedeutet hier die verdrängte Wahrheit seines (unbewussten) Begehrens. Die Zuschreibung eines eigentlichen Seins zu dem unbewussten (»wahren«) Subjekt zielt darauf, die Vorstellung des

13 Pagel (1991) spricht hier von einem symbolischen »Vertrag« (S. 44).

14 Bei Lacan heißt es: »die Metapher hat ihren Platz genau da, wo Sinn im Un-sinn entsteht« (1975a, 33).

Bewusstseins-Subjekts, das im *cogito* zum Sein zu kommen gedenkt (»ich denke, also bin ich«, siehe Kap. II.1), als Täuschung zu entlarven. Statt eine Einheit von Denken und Sein zu bilden, generiert die selbstreflexive Wendung eine Spaltung (in Subjekt und Objekt des Denkens bzw. sprechendes und gesprochenes Ich), die einzig in Sprache zu einer – illusionären – Vermittlung zu kommen scheint. Tatsächlich beweist sich hier für Lacan nur die Wirkungsmacht der Sprache und die konstitutive Abhängigkeit des Subjekts von ihrer symbolischen Ordnung. An die Stelle des autonomen, selbst-identischen Subjekts tritt dessen fundamentale Selbstdifferenz und eine »radikale Heteronomie« (ebd., 50). Daher kehrt Lacan das Schema um: »Ich denke, wo ich nicht bin, also bin ich, wo ich nicht denke« (ebd., 43) – am *anderen Ort* des Unbewußten, der zugleich der *Ort des Anderen*, des Symbolischen nämlich, ist.

Subjektivität, hier resultierend aus der Verknüpfung von Sprache und Unbewusstem, erscheint angewiesen auf die symbolische Ordnung, die ihr zwar vorgängig und der Kontrolle entzogen ist, in der sie jedoch in der Bestätigung durch den Anderen zum Sein gelangt, das heißt in Sprache bzw. im dialogischen Sprechen.¹⁵ Der Eintritt in die Sprache begründet andererseits einen fundamentalen Bruch zwischen dem symbolisch sich konstituierenden Subjekt und einer (im Nachhinein angenommenen) Unmittelbarkeit von Welt- und Selbsterfahrung, indem diese Welt negiert wird: »Das Symbol«, heißt es bei Lacan »stellt sich so zunächst als Mord der Sache dar, und dieser Tod konstituiert im Subjekt die Verewigung seines Begehrens« (Lacan 1973b, 166).¹⁶ Der Riss zwischen Ich und Welt lässt sich also nicht mit Hilfe der Sprache überbrücken, insofern es die symbolische Relation ist, die ihn erzeugt. Daraus ergibt sich ein fundamentaler Mangel – an Sein, Identität, Sinn – welcher das Begehren des Subjekts motiviert.¹⁷ Die gleichen symbolischen Signifikationsprozesse, die das Subjekt irreduziblen Spaltungen und Dif-

15 Vgl. zu dem Anderen als Zeugen Pagel 1991, 52f.

16 Wobei »Sache« oder »Ding« sich nicht direkt auf Objekte beziehen, sondern auf einen Erfahrungskomplex des Kleinkindes zwischen Trennung und Einheit (im *fort/da*-Spiel, Lacan 1973b, 165). Indem das Kind sich im Spiel eine symbolische Ordnung schafft, wird sein Wunsch und Bedürfnis zum »Begehren« transformiert. Da das Objekt des Begehrens niemals einholbar ist.

17 »The loss of the primal object creates a lack which the child will attempt to fill using language to signify its demands. The language at its disposal replaces an ontological lack (lack of nature, lack of identity, lack of fixed objects) with a lack at the level constitutive of language (the lack of anchorage between the signifier and the signified: the lack constitutive of each sign). This lack is the most basic feature of desire and is both assumed and covered over by signification.« (Grosz 1990, 102)

ferenzierungen unterwerfen, ermöglichen die Artikulation und die Anerkennung des Begehrens, durch die sich das unbewusste Subjekt auszeichnet. Hier kommt die metonymische Bewegung in Spiel, an die sich das Begehren heftet und die es zugleich strukturiert.

Das Subjekt erscheint damit als ein »exzentrisches« (Lacan 1975a, 50), das konstitutiv an den Signifikanten gebunden ist; genauer: »[...] das als ständig sich verändernder, in Bezug zu anderen sich verschiebender Signifikant gleichzeitig als Produzent und als Effekt in einem System der Bedeutungsproduktion funktioniert.« (Lummerding 1994, 100). Die bedeutungsproduzierende Bindung kann, wie beschrieben, zwei Qualitäten annehmen, so dass das Subjekt entweder metaphorisch fixiert (im Symptom) oder metonymisch gleitend (im Begehren) in Erscheinung tritt. Während Lacan einerseits das Offenhalten der Bewegung zum Ziel erklärt, beschreibt er andererseits die Notwendigkeit der Bindung an einen Signifikanten, über den das Subjekt überhaupt erst einen Platz in der symbolischen Ordnung gewinnt. Diese ordnungsstiftende Funktion übernimmt der *Name des Vaters*, eine *paternale Metapher* welche die Bedeutung des Subjekts und die Möglichkeit, »ich« zu sagen, allererst hervorbringt (Grosz 1990, 103f). Dies geschieht durch die Inaugurierung eines zentralen Signifikanten, des *Phallus*,¹⁸ durch den das Subjekt entlang einer Achse von (*Phallus*) *Haben* oder *Sein* positioniert wird und darüber seine Geschlechtsidentität gewinnt.¹⁹

Die Gewinnung von Subjektivität ist hier also nicht nur an die Bindung an einen Signifikanten geknüpft, sondern darüber hinaus an die Geschlechterdifferenz. Die *Uneigentlichkeit* des Subjekts – wie die der Bedeutung – wird mit seiner fundamentalen Abhängigkeit von einer ihm vorgängigen Signifikantenstruktur erklärt, die sein Begehren in einer symbolischen Ordnung unter dem phallischen *Gesetz des Vaters* organisieren. Die »Wahrheit« des Subjekts bleibt darin ebenfalls *unsagbar*, in-

18 Der Phallus agiert deshalb als zentraler Signifikant, da er der Signifikant sei, »der bestimmt ist, die Signifikatswirkungen in ihrer Gesamtheit zu bezeichnen, soweit der Signifikant diese konditioniert durch seine Gegenwart als Signifikant« (Lacan 1975b, 126). Als »Signifikant ohne Signifikat« präsentiert er den »Mangel schlechthin« (Lummerding 1994, 84f); zugleich konstituiert diese Mangelhaftigkeit das Begehren bzw. fungiert als »Grund« oder »Statthalter der Ursache« des Begehrens des Anderen (Lacan 1975b, 128f).

19 Dies steht im Kontext des Ödipus-Komplexes: »The child only resolves the complex and acquires a speaking position with respect to the Father's Name, i.e. the principle generating the phallus as threshold signifier to the symbolic order. The subject is positioned ›over‹ the phallus, that is, on the one side (the masculine) or the other (the feminine), only because father's phallic status replaces the mother's.« (Grosz 1990, 105) Zur Diskussion der Konsequenzen für die Geschlechterordnung siehe Kap. III.5.

sofern die Bewegung differenzieller Verweisung auf andere Signifikanten beständig das Schwinden des Signifikats bewirkt und damit einen »Entzug an Sein« (Pagel 1991, 83) – also an Selbstidentität und Kohärenz – provoziert. Uneigentlichkeit/ Unsagbarkeit lassen sich also in diesem Kontext als Phänomene verstehen, die aus kulturell bestimmten Prozessen der Sprache wie des Unbewussten resultieren. Ungenügend erscheint die Bestimmung des Subjekts als metaphorisch verfasst nun dort, wo neben einer befreienden Wirkung der Metapher durch das Knüpfen von Ähnlichkeitsbeziehungen die Gewaltförmigkeit der Repräsentation übersehen wird, die noch darin steckt. In *Die Metapher des Subjekts* (Lacan 1975a, einem Nachtrag zum *Drängen des Buchstaben*) kommt Lacan darauf zu sprechen:

»Wir unsererseits sind der Auffassung, daß es hier gilt, die Dimension des Anwurfs nicht zu übersehen, denn aus ihr entspringt die Metapher. Ein Anwurf, weit schlimmerer Art, als man sich vorstellt, wenn man das Gesagte auf eine kriegerische Invektive zurückführt. In ihm nämlich nimmt jenes Unrecht seinen Anfang, das ohne Grund einem jeden Subjekt angetan wird dadurch, daß ein beliebiges anderes Subjekt sich veranlaßt sieht, ihm irgendeine Eigenschaft anzudichten. ›Die Katze macht Wau-wau, der Hund Miau.‹ So lernt das Kind das Alphabet von den Gewalten des Diskurses, und so setzt es das Denken ein.« (Lacan, 1975a, 58)

»Keinerlei Bedeutung«, so heißt es weiter, »hat als gesicherter Bestand auch nur irgend etwas mit dem zu tun, was hier in Rede steht.« (Ebd.)²⁰ Die Gewaltförmigkeit besteht also in der Beliebigkeit der »Anwürfe«, was die Kontingenz zeigt, mit der das Subjekt mit einem Signifikanten identifiziert wird. Lacan leitet daraus eine Bestätigung des »Gesetzes« ab, demzufolge »das Aussagen sich niemals auf die Aussage irgendeines Diskurses reduzieren lässt« (ebd., 59). Der Bruch zwischen Sein und Sprache ist also nicht zu schließen; zu dem Mangel an Referenz gesellt sich das Übermaß an symbolischer Bedeutungsstiftung. In dieser Spannung entfalten metaphorische Repräsentationen ihre existenziellen Wirkungen, indem sie bestimmen, wie das Subjekt zwischen Haben und Sein positioniert wird.

Aus dieser Abhängigkeit des Subjekts hilft auch der Verweis auf die Bildhaftigkeit der Metapher nicht heraus, der eine poetische Bedeutungsöffnung zugeschrieben wird. Die traditionelle Gegenübersetzung von Metapher und Begriff setzt eine Unterscheidung zwischen Sinnli-

20 Das stimmt auch dann noch, wenn »wau-wau« unter anderem einem Hund (oder »miau« einer Katze) zugeordnet wird, wie man leicht beobachten kann.

chem und Intelligiblem voraus, die sich in Lacans Sprachtheorie gerade nicht wiederfindet. Stattdessen wird die Unterscheidung von Begriff und Metapher durch die von Metapher und Metonymie ersetzt. Zwar erscheint die strukturelle Unterscheidung zwischen einer eindeutigen Bedeutungsproduktion (durch Begriff oder dem lacanschen Metaphorischen) und Pluralität von Bedeutung (in der rhetorischen Metapher bzw. dem Metonymischen) ähnlich. Der strukturalistische Ansatz Lacans verneint jedoch, wie gezeigt, jegliche Unmittelbarkeit von Sprache, die mit ihrer »Sinnlichkeit« unterstellt würde. Stattdessen zeigt sich, so Lummerding, eine durchgängige Kontingenz darin, »daß sprachliche und visuelle bzw. bildliche Repräsentationen untrennbar miteinander verbunden sind und in einem interaktiven Netz Bedeutungen/Signifikanten/Subjekte produzieren, die niemals auf einen bestimmten Referenten fixierbar oder reduzierbar sind.« (Lummerding 1994, 99). Weder lassen sich bildhafte Momente eindeutig ablösen von begrifflichen, noch stellen sie hier ein spezielles Befreiungspotenzial dar.²¹ Im Gegenteil, so hat Lacan an anderer Stelle in seinen Ausführungen zum *Spiegelstadium* (Lacan 1973a) gezeigt, führt gerade das Bild – und hier insbesondere das Spiegelbild – zu einer imaginären Fixierung des Ich. Andererseits zeigen diese Ausführungen jedoch auch, dass die Konstituierung eines Selbstschemas unumgänglich in der Subjektentwicklung ist, auch und gerade wenn es sich um imaginäre Verkennungen handelt.

Lacans Theorie von der Metapher des Subjekts erscheint insgesamt ambivalent: Während eine metaphorische Fixierung einerseits unumgänglich erscheint, soll das (männliche) Subjekt einen Platz in der symbolischen Ordnung einnehmen können, so wird andererseits die Notwendigkeit einer Öffnung im Signifikationsprozess, eines Fließens herausgestellt, auf dem sich das Begehren des (unbewußten) Subjekts entfalten soll, das sich nun als selbst-different und exzentrisch erweist. Das Dilemma des Subjekts erscheint hier verschoben: an die Stelle des Alles-oder-Nichts tritt die Alternative von Sein und Mangel, die das Subjekt in der Spannung zwischen der imaginären Selbstüberhöhung und der Akzeptanz von Determinierung und Endlichkeit situiert; anders ausgedrückt: zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Allerdings eröffnet Lacan mit dem »exzentrischen« Subjekt die Perspektive der Überschreitung hin auf ein »wahres Sein«, das sich im »vollen Sprechen« dialogisch realisieren wird (Lacan 1973b). Das bleibt allerdings ebenfalls mehrdeutig.

21 Die Verknüpfung von begrifflichen und bildlichen Elementen hat schon im Zeichenmodell de Saussures statt, insofern sich hier bildliche Vorstellungen mit Lauten (eigentlich auch: »Lautvorstellungen«) verbinden; siehe auch Bal/Bryson (1991).

4. Indexikalität und Medialität (J. Derrida)

Die Konstruktion des »Subjekts als Text« ließ sich bislang verstehen als eine Koppelung der Möglichkeitsbedingungen des Subjekts an die Konzepte des Begriffs bzw. der Metapher (der Metonymie), wobei diese als erkenntnis- und existenzstiftende Schemata (bzw. Bewegungen) selbst zu Modellen für das Subjekt wurden. Eine Fundamentalkritik an den Begrifflichkeiten nicht nur des Subjekts, sondern auch von Begriff und Metapher übte Jacques Derrida. Das führt zur Frage, inwieweit sich die Dekonstruktion noch auf diese Begrifflichkeiten stützt und wie dann ein eventuelles Verhältnis zu fassen wäre. Zur Klärung dieses Verhältnisses wende ich mich noch einmal etwas detaillierter Derridas radikaler Befragung des Subjekts zu unter dem Aspekt, wie die Textualität des Subjekts zu verstehen ist. Ich werde das Repräsentationsmodell, unter dem Subjektivität bei Derrida in Erscheinung tritt, mit *Indexikalität* bezeichnen. Darüber lassen sich die grundlegenden und wirkungsreiche Begrifflichkeiten Derridas, hier *Text*, *Signatur*, *Performativ* (erster Abschnitt) sowie die ethische Dimension der *Bejahung* (3. Abschnitt) miteinander in Verbindung bringen. Das soll ergänzt werden um den Begriff der *Metaphorizität*, der eine grundlegende Metaphernkritik und den Aspekt der *Medialität* von Sprache enthält.

Textualität – Indexikalität – Performanz

Derridas Schritt vom modernen Bewusstseins-Subjekts zum Phänomen der *Schrift* bzw. des *Textes* erleichtert die *Lektüre* des Subjekts keineswegs (vgl. Kap. I.3), wie im Folgenden nochmal genauer an diesen Begrifflichkeiten gezeigt werden soll. Denn im Unterschied etwa zu einer hermeneutischen Bestimmung des »Subjekts als Text« als ein symbolisches Gebilde, das als geschriebenes in weitgehend abgeschlossener Form der Interpretation vorliegt,²² ist im dekonstruktiven Kontext der Zugang eben durch die inhärente Bewegung der *Schrift* verwehrt.

Derrida erweiterte in der *Grammatologie* (1983) das Verständnis von Schrift (*gramma*) von der bloßen Notation gesprochener Sprache in Form von Zeichen zur allgemeinen Bedingung von Sinnhaftigkeit und Erfahrung (Derrida 1983, 29). Die semiologische Voraussetzung besteht in der Annahme, dass die Bedeutung eines Zeichens relativ ist, also erst in einer Kette oder einem »Spiel« von Differenzen hervorgebracht wird

22 Hermeneutische Lesarten fanden sich vor allem in der ethnologischen Diskussion um »Ethnografie als Text« der 80er/Anfang 90er Jahre (vgl. Pritsch 1989).

– also durch jene vorgängige Bewegung von Unterbrechung und Aufschub, die Derrida mit *différance* bezeichnete: »jene Bewegung, durch die sich die Sprache oder jeder Code, jedes Verweisungssystem im allgemeinen ›historisch‹ als Gewebe von Differenzen konstituiert« (Derrida 1988I, 38). Ausgehend von de Saussures Zeichenmodell entwarf Derrida ein Modell von Schrift, in dem sich Gegenwärtiges durch die Differenz zwischen Gegenwärtigem und Nicht-Gegenwärtigem in einer Ansammlung von *Spuren* konstituiert.²³ »Sein« soll demnach nicht als Präsenz gedacht werden, sondern in Form einer differenziellen Spur bzw. eines Netzwerkes solcher Spuren, die erst Erfahrung ermöglichen. Den signifikanten Raum, der sich in der raum-zeitlich gedachten Spur und ihrer Verflechtung eröffnet, bezeichnet Derrida mit *Text* oder *Textualität*. Über den Geltungsbereich einer abgegrenzten symbolischen Sphäre hinaus konstituiert der zu einem allgemeinen Bedeutungsraum erweiterte Begriff von Text, wie Derrida in *Limited Inc.* ausführte, Wirklichkeit insgesamt:

»What I call ›text‹ implies all the structures called ›real‹, ›economic‹, ›historical‹, ›socio-institutional‹, in short: all possible referents. Another way of recalling once again that ›there is nothing outside the text‹. That does not mean that all referents are suspended, denied or enclosed in a book, as people have claimed, or have been naive enough to believe and to have accused me of believing. But it does mean that every referent, all reality has the structure of a differential trace, and that one cannot refer to this ›real‹ except in an interpretive experience. The latter neither yields meaning nor assumes it except in a movement of differential referring. That's all.« (Derrida 1988II, 148).

Damit handelt es sich *nicht*, wie häufig nahegelegt, um eine vollständige Suspendierung von Referenz, sondern um die ihrer Unmittelbarkeit: »Différance is a reference and vice versa« heißt Derridas Formel dafür (1988II, 137).²⁴

23 Gegenwärtiges entsteht also erst dann, wenn es auf ein Differentes – das Nicht-Gegenwärtige, die Vergangenheit oder Zukunft – bezogen ist: »Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, das heißt, in unserer metaphysischen Sprache, jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt.« (Derrida 1988I, 39).

24 Diese Verweisungsbewegung ist jedoch zusätzlich verkompliziert durch die ihr eigene Zeitlichkeit. Um einen Zeitbegriff zu gewinnen, der ihm den Bewusstseinsprozessen adäquat erschien, verallgemeinerte Derrida Freuds Beobachtungen zur frühkindlichen Sexualität (Derrida 1976a, 326). Wahrnehmung ist demnach, wie die Primärvorgänge bei Freud, als eine

Mit den Postulaten der Uneinholbarkeit von absolutem Sinn und der stets wirksam werdenden Selbstdifferenz bezog Derrida Stellung gegen jegliches nostalgisches »Heimweh nach dem Ursprung« (Derrida 1976, 441), das sich um die Thematik der zerbrochenen Unmittelbarkeit – dem Bruch von Ich und Welt – rankt und das er noch im Strukturalismus Lévi-Strauss'scher Prägung am Werke sah und offenbar ebenso bei Lacan. Zumindest lässt sich so seine Kritik verstehen, Lacan beziehe sich weiterhin auf letzte Wahrheiten, die u.a. an das Subjekt geknüpft würden. Dazu gehört etwa Lacans Vision einer erfüllten Gegenwärtigkeit des Ichs im »vollen Sprechen« (s.o.). Die Kritik bezieht sich grundlegend auf einen Phono- und Logozentrismus, den Derrida in den (frühen) Texten Lacans ausmacht, also die Privilegierung gesprochener Sprache, die mit einem absoluten Wahrheitsanspruch (der »Präsenz«) versehen werde (vgl. Derrida 1998b, 42f). In diesen Komplex gehört weiterhin die Privilegierung des *Phallus* in Lacans Symbolordnung. Derrida verstand dies als den Versuch, einen transzendentalen Ort der Wahrheit zu etablieren und lehnt ihn als »Phallogozentrismus« ab.²⁵ Denn, so ließe sich dies begründen, insofern der Phallus als »Signifikant ohne Signifikat der Mangel schlechthin« (Lummerding 1994, 84f) ist, lässt er sich als zwar als ein negatives, nichtsdestotrotz sinnkonstituierendes Zentrum beschreiben. Derrida wandte sich weiterhin gegen eine Autonomie des Signifikanten, wie sie im Phallus repräsentiert sei, nämlich als eine Separierung der materiellen Seite des Zeichens (Signifikant) von seiner ideellen (Signifikat). Gegen die Annahme eines reinen Signifikanten, wie sie in der Rede von der »Materialität des Signifikanten« vorausgesetzt werde, betonte Derrida das ideelle Moment des Signifikanten sowie

nachträgliche Konstruktion zu verstehen, die wie eine komplexe schriftliche Aufzeichnung funktioniere. Dafür steht Freuds Metaper des Wunderblocks. Die Spur ist hier der entscheidende Begriff, mit dem Wiederholbarkeit und schließlich eine »Umkehrbarkeit von Zeit und Raum« (Derrida 1976a, 326) in der Schrift gedacht werden kann. Das hat Konsequenzen für die Funktion des Subjekts: Das (Autor-)Subjekt als zeitlos-stabile Einheit wird abgelöst durch »ein System von Beziehungen zwischen den Schichten: des Wunderblocks, des Psychischen, der Gesellschaft, der Welt. Im Innern dieser Szene ist die punktuelle Einfachheit des klassischen Subjektes unauffindbar.« (Ebd., 344f)

- 25 Ob zu Recht oder Unrecht, sei hier dahin gestellt. Zu Derridas Kritik an Lacan siehe kurz auch in 1998b. Vgl. auch zustimmend Gondek 1998, 202ff. Zur Kritik siehe Johnsons Lektüre, in der sie das reduktionistische Vorgehen von Derridas Lacan-Lektüre aufweist (1980a). Lummerding schlägt eine Lesart von Lacan vor, die den Phallus als Aufweis von Differenzialität als Bedingung des Symbolischen versteht, womit Derridas Vorstellungen eingeholt wären (Lummerding 1994, 86ff).

die konstitutive Verwobenheit von Signifikat/Signifikant, die eine strikte Scheidung als Idealisierung erscheinen lässt.²⁶

Worauf es Derrida also anlegte, ist die Durchkreuzung binärer Ordnungen – von Signifikat/Signifikant, Sein/Mangel – durch die Bewegung der *différance*. Dabei werden die grundlegenden Zeichenordnungen de Saussures oder Lacans nicht verworfen, wohl aber neu arrangiert. Der Begriff des Zeichens (bzw. *marque*) wird ebenso beibehalten wie die Sinnstiftungsverfahren, die Lacan beschrieb. Derrida kehrte – hier *mit* Lacan – in seiner »allgemeinen Grammatologie« de Saussures Hierarchie zwischen Signifikat und Signifikant um. Die Bewegung der *différance* enthält denn auch beide Momente der Bedeutungsstiftung, die Lacan mit dem Metaphorischen und dem Metonymischen beschrieb: die Substitution von Bedeutung im Bruch (in Form des Zitierens bzw. des *Supplements*) und die Verschiebung/Verweisung (in der *Spur*). Indem Derrida Bedeutung und die Verantwortung für eine unbegrenzte Bedeutungsproduktion nicht mehr an ein Subjekt, sondern an die Bewegung der *différance* knüpft, scheint das Subjekt endgültig aus dem Zentrum des Interesses gerückt. Damit ist es aber nicht »verschunden«, sondern in Abhängigkeit zur *différance* gesetzt. Diese Relation ist doppelt gefasst: Zum einen wird das Subjekt als begriffliche Setzung zum fixierenden Gegenpol,²⁷ zum anderen ist es unter der Bewegung der *différance* einem Entzug ausgesetzt, der sich gegen eine solche Sinnfixierung richtet.

Konkreteres ist über das Subjekt zumindest in den früheren Texten Derridas nicht zu erfahren. Als Ensemble von Relationen und Spuren erscheint das »postdekonstruktive« Subjekt diffus.²⁸ Weitere Auskünfte dazu gab Derrida in dem Interview »*Eating Well*«, or the Calculation of the Subject (1991) auf die Frage von Jean-Luc Nancy *Who comes after the Subject?*. Derrida gab mehrere Antworten, in denen sich das Subjekt zu einer Serie differenzieller Momente ausformt: »*the proper name in ex-appropriation, signature, affirmation without closure, trace, différance*

26 Vgl. Bennington/Derrida 1994, 39f; Derrida 1983, 25, 110f, 165. – Keine Beachtung findet hier, dass sich, wie auch Lummerding (1994, 89f) hervorhebt, bereits bei Lacan die Begrifflichkeiten verschoben hatten – Signifikat und Signifikant bezeichnen nicht mehr die zwei Seiten des Zeichens, sondern zwei sinnstiftende »Ordnungen« (des Bewussten und des Unbewussten, vgl. Lacan 1975a, 21).

27 Hier bedient sich Derrida ebenfalls des psychoanalytischen Konzepts der Suture (vgl. Derrida 1991, 108).

28 Die Bezeichnung »post-deconstructive« wird von Derrida in dem Interview *Eating well* verwendet, und zwar in Bezug auf alle Theorien seit Heidegger, die ein dekonstruktives Moment forcierten (Derrida 1991, 107).

from self, destinerrance« (Derrida 1991, 100). Jeder dieser Namen führt in unterschiedliche, von Derrida erarbeitete Lektürezusammenhänge und legt Spuren an, die auf sich als *différance*, als eine fortwährende Serie von Abweichung und Aufschub, zurückverweisen.²⁹ Positive Bestimmungen erscheinen hier nicht vorab benennbar, nicht einmal in Bezug auf den Ort. Um jeder möglichen Eigenheit zu entgehen, lehnt Derrida jede topologische Bestimmung ab, die er durch eine »chronographische« Bewegung ersetzen möchte: »an instance (without stance, a »without« without negativity)« (Derrida 1991, 99f). Jeglichem Subjekt-Schema als Muster, Gestalt oder Haltung (*stance*) ist damit eine Absage erteilt. Das betrifft nicht nur die Vorstellung eines absoluten Subjekts, sondern ebenso die eines situierten: An die Stelle verorteter Subjektivität, wie immer relativiert sie auch sein mag, tritt die Vorstellung einer Verzeitlichung, wie sie in der *différance* bzw. der *Spur* thematisiert ist, als eine Bewegung der Vor- und Nachträglichkeit ihrer Konstruktion.

Damit ist also das Subjekt vollständig verschoben auf eine Konstruktionsebene, wo es als Effekt von unterschiedlichen Übertragungsbebewegungen in der Schrift erscheint. In seiner Heteronomie lässt sich kein Eigentliches beanspruchen. Um der Gefahr einer Resubstanzialisierung zu umgehen, soll das Subjekt bei Derrida nicht mehr als Begriff Geltung erhalten, sondern lediglich als *Index*: »provisionally as an index for the discussion« (Derrida 1991, 99). Was hier als rein immanente Bezugnahme auf die Diskussion um den »Tod des Subjekts« erscheint, bietet jedoch sehr wohl eine Repräsentationsform für ein Subjekt »nach – oder besser »in – der Dekonstruktion. Mit *Indexikalität*, so mein Lektürevorschlag, den ich im Weiteren ausführen möchte, lassen sich die Bedingungen des Textes zusammenführen, unter denen Subjektivität bei Derrida in Erscheinung treten kann.

Dazu zunächst ein Blick auf die Definition des Index: Gegenüber dem Begriff oder der Metapher, denen Derrida, genau wie Lacan, eine fixierende, »kalkulierende« Funktion zusprach (Derrida 1991, 109), erscheint der Index vergleichsweise bedeutungs offen. Logische wie semiotische Bestimmungen definieren indexikalische Ausdrücke als strikt kontextabhängig: An die Stelle eines unveränderlichen »Seins« oder einer stabilen Referenz tritt die pragmatische Dimension von Bedeutung in den Vordergrund, also der Bezug auf die aktuelle Sprechsituation und die beteiligten SprecherInnen bzw. RezipientInnen.³⁰ In der Semiotik

29 Derrida führt die aufgezählten Namen an, um auf das selbstdekonstruktive Moment in der Subjektphilosophie hinzuweisen; so *Signatur* bei Austin, *exappropriation* bei Heidegger etc.

30 »Indexikalische« oder »deiktische« Ausdrücke« sind in der Formalen Logik »sprachliche Ausdrücke, die auf die Person-Raum-Zeitstruktur der je-

von Ch.S. Peirce ist der Index als Zeichenfunktion mit einer speziellen Eigenschaft versehen, die als »existentielle Relation zu seinem Objekt« bestimmt wird (Peirce 1983, 65). Damit wird einerseits die Erfahrung von Realität als ein gemeinsamer, evidenter Bezugspunkt vorausgesetzt (wie in dem Standardbeispiel »Rauch« als Index für »Feuer«), dies zugleich jedoch relativiert, indem die Auffassung von der Konventionalität des Zeichens vertreten wird: »Er [der Index] wird zu einem Zeichen aufgrund des Zufalls, daß er so aufgefaßt wird« (ebd.). Bal/Bryson interpretieren den Index daher als ein Strukturelement kontextueller Verweisungen und Verknüpfungen zwischen Zeichen, bedeutenden Objekten, ProduzentInnen und RezipientInnen. Darüber stellen sie eine Verbindung zu der *Spur* bzw. der *Signatur* bei Derrida her: »It [the signature] is the most typical case of the Derridian ›trace‹, the indexical sign that refers by contiguity« (1991, 190).³¹ Diese Verbindung soll kurz erläutert werden:

Anhand der Signatur machte Derrida in dem Text *Signatur Ereignis Kontext* (1988Ia) sein Verständnis von der Zitathaftigkeit des Zeichens deutlich. Die Unterschrift (Signatur) lässt sich zunächst über ihre autorisierende Funktion als Index verstehen, die behauptet, unmissverständlich auf die Quelle eines Textes zurückzuverweisen. Derrida wendet sich gegen einen solchen Authentizitätsanspruch, wie er analog zu dem einer gesprochenen Äußerung gebildet ist – und ebenfalls in einer realistischen Deutung des Peircschen Index vorausgesetzt wird, nämlich eine Äußerung (ein Schriftstück) oder eine Bedeutungszuweisung über die Erfahrung von Anwesenheit und Einmaligkeit zu autorisieren (Derrida 1988Ia, 312). Stattdessen, so die Argumentation, funktioniere die Signatur, wie jedes andere Zeichen, nur über ihre Reproduzierbarkeit, und damit über die Ablösbarkeit vom aktuellen Kontext, wodurch die proklamierte Einmaligkeit durchkreuzt wird. Erfahrung, so ein Fazit, ist stets nur vermittelt zu haben: »es gibt keine Erfahrung von *reiner* Anwesenheit, sondern nur Ketten von differentiellen Zeichen (*marques*)« (Derrida 1988Ia, 301). Eingespannt in die zeiträumliche Bewegung der *différance* spaltet sich die Signatur nun auf, sie weist ebenso zurück, auf mögliche »Quellen«, wie vor auf zukünftige Lektüren und darüberhi-

weiligen Äußerungssituation bezogen sind, deren Referenz also abhängig ist vom Sprech- bzw. Handlungskontext.« (Bußmann 1983, 83).

- 31 Bal/Bryson argumentieren in ihrer semiologischen Interpretation gegen ein realistisches Verständnis des Index-Begriffs. Sie zeigen, dass die »existenziellen Verknüpfungen« einen Zeichencharakter der Realität nicht ausschließt; sie lassen sich ebenso auf Elemente innerhalb eines Bildes oder Textes beziehen (Bal/Bryson 1991, 190). Einen Schritt weiter geht Uwe Wirth in seinem Versuch, die Begrifflichkeiten Derridas (wie z.B. Iterierbarkeit) mit Hilfe von Peirce auszuformulieren (Wirth 2002, 47ff).

naus auf deren Abwesenheiten, Endlichkeit und Tod.³² Die Signatur – und mit ihr die Autorschaft – fächert sich auf zum *Movens* der Textproduktion-Rezeption, die jedoch nicht in einem Moment einholbar und fixierbar ist. Damit, so lässt sich mit Bal/Bryson schlussfolgern, behält die Signatur zwar ihre indexikale, anzeigende Funktion, die aber nicht als unmittelbare zu denken ist, sondern als stets gebrochene Verweisungspur. Die Brechung hat Derrida unter dem Namen der *Performanz* als eine der Schrift inhärente Wiederholungsstruktur näher bestimmt.

Die Befragung der Signatur steht im Zusammenhang mit Derridas Auseinandersetzung mit Austins Sprechakttheorie und dessen Bestimmung des performativen Aktes, also jenen Äußerungen, mit denen »man etwas tut, indem man etwas sagt« (Austin 1979, 112). Derrida machte dabei gerade das zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen, was Austin aus seiner Untersuchung ausschloss, nämlich die »unernsten«, zitatformigen Äußerungen, denen Austin absprach, die entsprechenden Handlungen »ernsthaft« zu vollziehen.³³ Derrida setzt dieser Annahme das Konzept der *Iterierbarkeit* als unendliche Rezitierbarkeit und Rekontextualisierbarkeit entgegen:

»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 gilt, sondern im Gegenteil, daß es nur Kontexte ohne absolutes Verankerungszentrum gibt. Diese Zitathaftigkeit, diese Verdoppelung oder Doppeltheit, diese Iterierbarkeit des Zeichens (*marque*) ist kein Zufall und keine Anomalie, sondern das (Normale/Anormale), ohne welches ein Zeichen (*marque*) sogar nicht mehr auf sogenannte »normale« Weise funktionieren könnte. Was wäre

32 Derrida 1988Ia, 298, vgl. auch Bal/Bryson 1991, 191.

33 Austin führt eine ganze Reihe solcher Beispiele auf, in denen die Handlungen »verunglücken«, wie z.B. missbräuchliche Versprechen. »In einer ganz besonderen Weise sind performative Äußerungen unernst oder nichtig, wenn ein Schauspieler sie auf der Bühne tut oder wenn sie in einem Gedicht vorkommen oder wenn sie jemand zu sich selbst sagt. Jede Äußerung kann einen Szenenwechsel in gleicher Weise erleben. Unter solchen Umständen wird die Sprache auf ganz bestimmte, dabei verständliche und durchschaubare Weise unernst gebraucht, und zwar wird der gewöhnliche Gebrauch parasitär ausgenutzt.« (Austin 1979, 43f). Diese Ausschlussbedingung führte zu einer Kontroverse zwischen Derrida und Searle bzw. Habermas. Zu den unterschiedlichen Handlungsbegriffen und zu der Frage der Grenzziehung zwischen »fiktivem« und »nicht-fiktivem« Sprechen siehe Wirth 2002, 17ff.

ein Zeichen (*marque*), das man nicht zitieren könnte? Und dessen Ursprung nicht unterwegs verloren gehen könnte?» (Derrida 1988Ia, 304)

Derrida führte seinen Schriftbegriff mit Austins Performanzbegriff so zusammen, dass beide Konzepte modifiziert wurden: Das Zeichen bzw. die Schrift erhielt einen grundlegenden performativen Charakter als Akt der Wiederholung, die zum Bruch mit dem jeweiligen Kontext bzw. dem »Aufpropfen« (ebd. 300) auf andere Kontexte besteht. Damit löste sich Austins konkrete Bezugnahme auf eine bestimmte, konventionalisierte Sprechsituation (wie Taufe, Versprechen etc.) auf, der Handlungscharakter wurde generalisiert und in den Schriftbegriff selbst hineingenommen. Konventionalität ist nicht mehr, wie bei Austin, als ein außersprachliches Handeln gefasst: »Der ›Ritus‹ ist keine Eventualität, sondern als Iterierbarkeit ein strukturelles Merkmal jedes Zeichen (*marque*)« (ebd., 307). Der performative Akt wird also von Derrida umformuliert zu einem strukturellen Akt, der die Kommunikation auf grundlegender Ebene bestimmt.

Damit erfahren die Instanzen des klassischen Kommunikationsmodells (Sender – Empfänger – Nachricht/Code) eine Verschiebung, wie sie bereits für den Autor beschrieben wurde: aus der privilegierten Stellung des Senders als Ausgangspunkt der Sprechhandlung wird eine Position in einem sprachlich konstituierten Netz, auf die Spuren (wie die *Signatur*) verweisen. Die Schrift bricht mit dem Horizont der »direkten« Kommunikation und relativiert auf diese Weise die Autorität der SprecherInnen-Intention wie die Annahme einer unmittelbaren Referenz (ebd., 299). Über Derridas Verständnis des Performativen erhielt der Begriff der Kommunikation selbst eine neue Ausrichtung: Sie wird nicht als »Beförderung oder Übermittlung eines Bedeutungsinhalts« (ebd., 304f) verstanden, sondern als »die Mitteilung einer ursprünglichen (in einer allgemeinen *Theorie des Handelns* zu definierenden) Bewegung, einer Operation und das Hervorrufen einer Wirkung. Mitteilung (*communiquer*) hieße, im Fall des *performative* [...] durch den Anstoß eines Zeichens (*marque*) eine Kraft mitzuteilen (*communiquer*).« (ebd., 305). Derrida bezog sich hier auf Austins Vorstellung einer Kraft des Performativen, der *illokutionären* Kraft,³⁴ die in der Regel gedacht ist als »Bindungsenergie, kraft deren der Sprecher eine soziale Beziehung mit

34 Austin löste seine Unterscheidung zwischen konstativen und performativen Äußerungen auf zugunsten der Dreiteilung von lokutionärem, illokutionärem und perlokutionärem Akt, wobei die letzteren beiden unterschiedliche Funktionen des Sprechhandelns bezeichnen. Die illokutionäre Kraft wird schließlich allen Äußerungen zugesprochen (Austin 1979, 112ff).

dem Adressaten aufnimmt, die auch zukünftige Verpflichtungen einschließt« (Krämer 2002, 334). Bei Derrida ist diese Kraft dagegen nicht vorrangig Subjekt-bezogen – und womöglich von diesem zu instrumentalisieren – sondern eine grundlegende Eigenschaft von Sprache, konventionelle Beziehungen auf allen Ebenen zu stiften und zu prägen. Diese Kraft ist jedoch, dank der Wiederholungsstruktur des Zeichens, an die sie gebunden ist, immer schon gedoppelt und somit geteilt – und daher als *Mit-Teilung* zu denken: als doppelte Bewegung von Setzung und Entzug, die einen Raum für Übermittlung erst herstellt.³⁵

Was bei dieser Verlagerung des Performativen wegfällt, ist also eine grundsätzliche Differenzierung zwischen Sprechsituationen und so auch die zwischen »fiktivem« und »nicht-fiktivem« Sprechen. Beide unterliegen bei Derrida den gleichen Bedingungen der Wiederholungsstruktur, welche einen direkten Zugriff auf die Bedeutung über einen klar abgrenzbaren und bestimmbareren Kontext vereitelt. Was dagegen – mit Austin – gewonnen wird, ist eine Antwort auf das Dilemma von Oberfläche und Tiefe, das häufig mit dem Begriff der Performanz verbunden ist. Es besteht, wie Sibylle Krämer zeigte, in der Idealisierung einer sprachlichen Tiefenebene, die als ein implizites Regelsystem der grammatischen oder kommunikativen *Kompetenz* eines idealen Sprechers gedacht ist, auf die alle aktuellen sprachlichen Äußerungen zurückgeführt werden: »Das Verhältnis von Kompetenz und Performanz wird gewonnen am Vorbild des Verhältnisses zwischen einem universalen Muster und seiner partikulären, damit aber immer verzerrenden und mangelhaften Realisierung. [...] Die Kompetenz gibt die Form ab, die Performanz aber ihre Deformation.« (Krämer, 2002, 329). Ein solches Konstrukt findet sich sowohl in Zeichen-orientierten Theorien (wie in der Unterscheidung von *langue* und *parole* im Strukturalismus de Saussures oder in *Kompetenz* und *Performanz* bei Chomskys Universalgrammatik), als auch bei Sprechakt- bzw. Kommunikationstheorien, die eine ideale Sprecherkompetenz für das Gelingen von Kommunikation voraussetzen (Searle, Habermas). Diese Idealisierung steht im Dienste der Operationalisierung der »Tiefenstruktur«: »Die Kompetenz ist ein Können, das aus einem Wissen hervorgeht. Eine Erklärung von Sprache und Kommunikation besteht dann darin, diese implizite universalgrammatische oder

35 In diesem Sinn schreibt Tholen: »Vielmehr teilt sich uns die Sprache, ebenso wie das metonymische Begehren, das jene in Anspruch nimmt, nur mit, indem sie uns teilt und sich teilt. Ihr differentieller Aufschub artikuliert allererst die Anwesenheit und Abwesenheit von Kommunizierenden.« (Tholen 1999, 26). Kommunikation bzw. Gemeinschaftlichkeit sei daher angewiesen auf »das Geschehen der Übermittlung, das uns voraus ist bzw. auf uns zukommt, um ein ›Wir‹ der Kommunikation erst zu bilden.« (Ebd., 27)

universalpragmatische Kompetenz durch Regelbeschreibungen als ein Wissenssystem explizit zu machen« (ebd., 327).

Genau gegen diese Idee der Abgeschlossenheit und Homogenität von Sprache, die zudem, wie bei Habermas, mit einem Kommunikationsideal gekoppelt ist, das auf Konsens abzielt, setzte Derrida die Unabgeschlossenheit und damit die Unkontrollierbarkeit jeglicher sprachlichen Äußerung. Insofern Sprache nicht als ein Regelsystem gefasst werden soll – die einzig verbleibenden »Regeln« ist die der *différance* bzw. der Iteration – bedarf es auch nicht der Projektion einer Tiefenebene, die das Sein der Sprache letztgültig verbürgt. Die Vorstellung der Repräsentation – sei es einer sprachlichen Struktur in einer Äußerung, einer Sache in einem Zeichen oder eines Sprechers in einer Äußerung – weicht der des Performativen, in der Sprache/Kommunikation als Akt der Zitation formuliert ist. Das »Zwei-Welten-Modell« (Krämer 2002, 333) repräsentativer Sprache wird abgelöst durch ein Modell der Differenzialität und *Serialität*. Bedeutung kommt hier nicht im Verhältnis zweier Ebenen zustande, sondern aufgrund einer zeitlich gedachten, infiniten Wiederholungsstruktur, die in der Wiederholung Abweichungen produziert.³⁶ Durch die Analogisierung von Kommunikation und Schrift – Derrida spricht von einer »allgemeine[n] graphematische[n] Struktur einer jeden ›Kommunikation‹« (Derrida 1988Ia, 311) – entsteht auch hier wieder die räumliche Struktur des Textes, die als Eigenbewegung oder Eigensinnigkeit der Schrift die direkte Referenzbeziehung vereitelt, indem sie sie »unterbricht« (ebd.), aufschiebt, teilt.

Dieser »allgemeine Raum« (ebd.) der Schrift oder Kommunikation wurde auch als *medialer* Raum bestimmt, etwa als »atopischer Raum der Übertragbarkeit« (Tholen 1999, 21), der Wahrnehmung generell bestimmt. Im Begriff des Medialen treffen sich die Ausarbeitungen Derridas zur Performanz und der Metaphorizität: Betonen diese das strukturelle Moment der Wiederholung und *Mit-Teilung*, so fokussieren jene die allgemeine Bewegung der Übertragung, unter der die Schrift jedes Objekt *als etwas* in Erscheinung bringt (siehe nächstes Unterkapitel).³⁷

36 Gegen eine strikte Trennung in innen und außen heißt es: »daß Austin [...] nur jene Konventionalität zur berücksichtigen scheint, die den Umstand der Äußerung bildet, ihre kontextuelle Umgebung, und nicht eine gewisse innere Kontextualität dessen, was die Äußerung selbst konstituiert als das, was man [...] unter der problematischen Rubrik der ›Beliebigkeit des Zeichens‹ zusammenfaßt, wodurch die Schwierigkeit ausgeweitet, verschärft und radikalisiert wird.« (Derrida 1988Ia, 307). Zum Verhältnis von Serialität, Wiederholung und Performativität siehe genauer Strowick 1999.

37 Umgekehrt wurden diese Konzepte verwendet, um den Begriff der Medialität auszuarbeiten. So bestimmte Krämer Medialität als Performativität, wobei sie neben den materiellen Aspekten der Verkörperungsbedingungen

Mit der Medialität der Schrift rückt ein *Dazwischen* in den Vordergrund, das die Art und Weise, wie etwas (als etwas) zu sehen gegeben wird, bestimmt; eine »materielle« Komponente, oder, wie Krämer es bezeichnet, die »Verkörperungsbedingungen« von Sinn (Krämer 2002, 345). Entscheidend ist hier, das dieses *Dazwischen* bei Derrida nicht als ein festumrissenes Medium im Sinne eines abgrenzbaren Dritten in Erscheinung tritt. Das hat zum einen die Konsequenz, dass sich die Schrift *nicht* als ein spezifisches Medium bestimmen und etwa gegenüber der Stimme abgrenzen lässt, wie eine medientheoretische Forderung lautet.³⁸ Zum anderen lässt sich die Schrift aber auch nicht direkt mit einer allgemeinen Instanz der Repräsentation gleichsetzen, die »zwischen einem ›Ersten‹ und einem ›Zweiten‹ vermittelt«, wie Peirce die Funktion des Zeichens bestimmte (Wirth 2002, 48). Vielmehr betont Derrida die unkontrollierbaren Wechselwirkungen, die aus einer Vermittlung stets eine unvollständige wie überschüssige Übermittlung machen. Wichtig werden hier die Übertragungswege/-bewegungen, die sich im Sinne des *parergonalen Rahmens* lesen ließen, also als ein eine – vermeintlich – äußere Begrenzung, die »von einem bestimmten Außen her, im Inneren des Verfahrens mitwirkt; weder einfach außen noch einfach innen« (Derrida 1992, 74). Statt von einem abgegrenzten Medium lässt sich daher eher von einer »mediating zone« (Bal/Bryson 1991, 192) sprechen, in der sich in und durch die Schrift die Verhältnisse von Innen und Außen, von Übertragung und Übertragenem, indexikalisch verweben und dabei verschieben.³⁹ Damit lässt sich Schrift oder Textualität als einen Entwurf eines Dritten/eines dritten Raums verstehen, der Gegensätze nicht versöhnt, sondern »das Element ist, in dem die Gegensätze sich einander entgegensetzen« (Culler 1988, 158) und so einen verstörende Wirkung aufweist.⁴⁰

die Wirkungen des rituellen Aufführungscharakters im Sprechen hervorhebt (Krämer 2002, 344ff). Tholen (1999) verbindet dagegen mit seiner Frage nach den Bedingungen noch dieser Materialität den Begriff der Medialität mit Metaphorizität und den darin implizierten Übertragungsbedingungen.

38 Etwa von Krämer 2002. Siehe dazu auch Wirth 2002.

39 Somit lässt sich kein Horizont der Kommunikation als gegeben voraussetzen. Im Gegenteil ist »Differenz als präexistenter Zeit-Raum der Eröffnung von Spielräumen [...] kein gegebener Horizont, sondern die Verschiebung, die den Horizont als jeweiligen Ausschnitt von Möglichkeiten zu denken erlaubt.« (Tholen 1999, 26, FN22). Tholen spricht in Bezug auf Medialität als *Mit-teilung* auch von einer »horizontverschiebenden *Dazwischenkunft*« (ebd., 29).

40 Vgl. Kap. I.5., zweiter Abschnitt. Der »dritte Raum« war gleichfalls bedeutsam für das Konzept des Hybriden (Kap. IV.2) und in einem allge-

Metaphorizität

Mit Blick auf den Ausgangsfrage meiner Derrida-Lektüre nach dem Verhältnis von Subjekt und Metapher nach ihrer Dekonstruktion bleibt noch die Rolle der Metapher für Derridas Subjektdiskurs zu befragen. Explizit war bislang lediglich die Rede vom schließenden Effekt der Metapher. Implizit fanden jedoch auch in *Eating Well* im klassischen Sinn rhetorische Figuren Verwendung zur Subjekt-Repräsentation – neben der metonymischen *Signatur* auch die Metapher des *Subjekttils*. Lassen sich Metaphern also weiterhin für das Subjekt nutzbar machen und sich zudem in den Dienst der derridaschen Ethik stellen? Um dies näher zu beleuchten, möchte ich zunächst auf Derridas Kritik der Verwendung der Metapher in der Philosophie eingehen, um sie auch noch einmal auf den Metaphernbegriff von Blumenberg/ Konersmann aus Kap. II.2 rückzubeziehen. Diese Kritik führte Derrida zum Konzept der Metaphorizität, die dann in Verbindung mit der Subjektproblematik gebracht wird. In den Texten, in denen Derrida diesen Ansatz entwickelt (*Weißer Mythologie* 1988Ib und *Entzug der Metapher* 1998) wird das Konzept der Metaphorizität nicht in erster Linie auf das Subjekt bezogen. Meine Lektüre zielt im Folgenden darauf, gewisse Analogiebeziehungen aufzuzeigen bzw. herzustellen, um die Möglichkeitsbedingungen des Subjekts unter dem dekonstruktiven Konzept der Metaphorizität zu beleuchten.

In den genannten Texten *Weißer Mythologie* (1988Ib) und *Entzug der Metapher* (1998) wird zunächst deutlich, dass die Frage nach dem Subjekt als Metapher, wie Konersmann sie stellte, auch für Derrida nicht weiterführt. Die Begründung ist allerdings eine andere als bei Lacan, insofern Derrida nicht (allein) mit dem Unbewussten argumentiert, sondern sich vorrangig auf die Seinsphilosophie bezieht. Wie Lacan kehrt sich auch bei Derrida die traditionelle Hierarchie zwischen Begriff und Metapher, Subjekt und Sprache um. Dabei wird klar, dass er an einer Lesart nicht interessiert ist, welche in einer bloßen Umkehr den metaphorischen Charakter philosophischer Begriffe entlarvt. So ließe sich etwa das Subjekt etymologisch als *Zugrundeliegendes* oder *Substanz* bestimmen. Eine solcher »etymologischer Empirismus«, wie Derrida diese Umkehr bezeichnet (1988Ib, 210), verschiebe lediglich den Wahrheitsanspruch auf eine Bedeutungsebene, die sich als die tiefere, natürliche geriert: »Die intelligible Welt der Metaphysik wäre somit nur eine analogische Übertragung der sinnlichen Welt der Physik.« (Bennington/Derrida 1994, 131). Der der Metapher unterlegte Dualismus zwi-

meineren Sinn für zahlreiche feministische Ansätze, siehe Teil III. und IV bzw. zusammenfassend Kap. V.

schen wörtlicher und metaphorischer Bedeutung, zwischen Sinnlichem und Intelligiblen etc. werde dadurch nicht außer Kraft gesetzt, im Gegenteil, erscheint die idealisierende Bewegung noch verstärkt, die unterstellt, ein sprachlicher Ausdruck könne über sich hinausweisen, von einem »eigentlich sinnlichen Sinn« zu einem »eigentlich geistigen« (Derrida 1988Ib, 219).⁴¹ Die klassisch symbolistische Funktion in der Philosophie beschränke zudem die Metapher, indem sie sie auf eine reine Ausdrucksform reduziere, mit der eine Idee repräsentiert werden solle, »so als ob jedes dieser Wörter oder jeder dieser Begriffe überhaupt keine Geschichte hätte« (Derrida 1988Ib, 217). Die auch von Konersmann in Anspruch genommene Funktion der Metapher als »abgekürzte Philosophie« machte in diesem Sinne die Metapher überflüssig, wenn sie lediglich als eine äußere Form verstanden wird, welche die Funktion eines Begriffs übernimmt.

Aber auch die gegenteilige Tendenz, der Metapher eine bedeutungstiftende Funktion mit einer eigenen Wesenheit zuzuschreiben, ist in diesem Kontext problematisch (vgl. Derrida 1988Ib, 222). Konersmann führte u.a. die Instabilität von Bedeutung sowie die Uneindeutigkeit von intuitiv zu gewinnenden bzw. bildhaften Bedeutungen als Eigenschaften an, die der Metapher wesentlich zukommen. Ersterem ließe sich der Begriff des Zeichens gegenüberstellen: Was Konersmann hier zur spezifischen Eigenschaften der Metapher erklärt, beschreibt Derrida als Eigenschaft *jedes* Zeichen (Signifikanten). Eine Abgrenzung über diese Eigenschaften führt also nur dazu, folgt man der derridaschen Logik, die im Kontrast produzierte Eindeutigkeit des Begriffs (oder *Transzendentalität des Signifikats*, Derrida 1988Ib) zu stabilisieren. Letzteres, die Zuschreibung einer bildlich-intuitiven Funktion, bewertet Derrida als eine Einverleibungsstrategie: »Die Philosophie bestimmt somit die Metapher als vorläufigen Sinnverlust, als Einsparung ohne irreparable Schädigung des Eigentlichen, als sicherliche unvermeidlicher Umweg, jedoch als Geschichte hinsichtlich und im Horizont der zirkulären Wiederaneignung des eigentlichen Sinns.« (Derrida 1988Ib, 257). Die Metapher erscheint wiederum gelöscht, wenn sie nun im Eigentlichen aufgeht. Dies gilt auch dann noch, so lässt sich schlussfolgern, wenn der eigentliche Sinn, wie bei Konersmann, *Uneigentlichkeit* heißt, also dar-

41 Derrida liefert mit seiner Kritik am etymologischen Empirismus eine wichtige Argumentation nicht nur gegen die philosophisch-hermeneutische Auffassung vom Subjekt als Metapher, sondern auch gegen konstruktivistische Entwürfe des Subjekts, wie z.B. der einflussreiche kognitiv-linguistische Ansatz der konzeptuellen Metapher, den George Lakoff in den 80er Jahren ausgearbeitet hat. Hier wird der Begriff durch die Metapher als die effizientere Art des Denkens komplett ersetzt und auf eine empirische Ebene zurückgeführt (vgl. Lakoff 1992).

über erneut reifiziert wird. Die Metapher spielt daher, wie der Text deutlich macht, in der Philosophie eine ambivalente Rolle: Einerseits erscheint sie ihr als Element einer anderen Gattung, der Literatur, »bedrohlich und fremd«,⁴² andererseits trachtet sie die beunruhigende Differenz wieder aufzuheben, denn

»[...] [die Metapher] ist dem durch sie Bedrohten Komplizin, ist ihm unentbehrlich in dem Maße, als der Umweg ein von der Funktion der Ähnlichkeit (*mimesis* und *homoiosis*) geleiteter, unter dem Gesetz des Selben erfolgter Rückweg ist. Die Opposition von Intuition, Begriff und Bewußtsein ist an diesem Punkt nicht mehr relevant. Diese drei Werte gehören der Ordnung und Bewegung des Sinns an. Ebenso die Metapher.« (Derrida 1988Ib, 257)

Die Metapher erweist sich in diesem Kontext also als nicht weniger schematisch als der Begriff, da sie derselben *Ordnung des Sinns* zugehörig erscheint.

Die Frage nach dem Eigentlichen der Metapher führt Derrida vom Begriff der Metapher, der eine von der eigentlichen Bedeutung abgeleitete Wirklichkeit bezeichnen soll, zur *Metapher der Metapher*. Dieses Konstrukt sprengt den Begriffsrahmen, insofern sie auf keine letztgültige, begriffliche Grundlage eines eigentlichen Sinns zurückführt, sondern als eine Beziehung zwischen Figur und Figur (zwischen Uneigentlichem und Uneigentlichem) eine endlose Bewegung nach dem Muster der *mise en abyme* in Gang setzt.⁴³ Die Metapher der Metapher wird zu der Figur, die das Feld überschreitet, das sie einzugrenzen versucht, so dass das Feld aufgrund der Logik des supplementären Elements »niemals gesättigt« sei (Derrida 1988Ib, 214).

In der Metapher der Metapher erkennt Derrida die grundlegende Weise der Bedeutungskonstitution in der Philosophie, die nun als Gründertrope oder »definierende Trope« benannt wird (Derrida 1988Ib, 218; 246). Gründertropen, wie etwa *Licht*,⁴⁴ erscheinen aufgrund ihres metaphorisch-bildlichen Charakters als »natürlich«, dabei sind sie Setzungen, deren Mechanismus Derrida auf die rhetorische Figur der *Katachrese*

42 Derrida beschreibt die Geschichte der Metapher auch unter dem Zeichen von Orientalismus: Die Metapher mit ihren bildhaften Eigenschaften galt als orientalisches (Derrida 1988Ib, 257) und steht der Metaphysik als »weiße Mythologie« der Vernunft gegenüber (Derrida 1988Ib, 209).

43 Vgl. Gasché 1998, 255. *Mise en abyme* bezeichnet eine unendliche Überschreitungs- und Bewegung zwischen einem Bild und seinem Äußeren, siehe dazu auch Derridas Ausführungen zum Überschreiten des Rahmens in Derrida 1992, 56ff.

44 Derrida nennt als »Gründertropen« der Philosophie die folgenden: »Licht, Blendung, Haben, Sein, Tun, Nehmen, Verstehen« (Derrida 1988b, 247).

zurückführt. Die Katachrese, als »mißbräuchlicher Gebrauch« eines Wortes aus der antiken Rhetorik ausgeschlossen, bietet nun Aufschluss über die Art und Weise der Symbolbildung und deren Thematisierung im philosophischen Diskurs.⁴⁵ Da die Katachrese nicht als Übertragung einer Bedeutung auf eine andere erscheint, sondern als ein Verfahren, in dem ein Zeichen einem Sinn auferlegt wird, der bislang über kein Zeichen verfügt, macht sie den »künstlichen« Charakter der Symbolbildung deutlich. Die Katachrese könnte damit als Möglichkeit, eine andere Form von Nicht-Eigentlichkeit zu benennen, in Erscheinung treten: »Als der Name einer Figur, die sich aber nicht mehr durch einen eigentlicheren Sinn ersetzen lässt, ist die *Katachrese* eine Art eigentlichen, aber eben darum nicht ganz eigentlichen Sinnes.« (Bennington/Derrida 1994, 139). Von einer Substitution der Zeichenrelation, wie sie für die Metapherdefinition typisch ist, ist hier nicht die Rede, stattdessen erscheint sie als »irruptive Extension eines eigentlichen Zeichens auf eine Idee hin« (Derrida 1988Ib, 246). Dieser Prozess wird, so die Kritik Derridas am Diskurs der Philosophie, nicht als Hervorbringung von Sinn im Prozess der Etablierung einer willkürlichen (aber nicht unmotivierten) Relation verstanden, sondern als »Offenbarung, Enthüllung, An-den-Tag-Bringen, als Wahrheit« (ebd, 248). Diese »erzwungenen Metaphern« oder Katachresen, sind, in den Worten Gasché's, »tatsächlich nichts anderes als gewaltsam schöpferische tropologische Bewegungen, die innerhalb der Sprache die Werte des Eigentlichen begründen.« (Gasché 1998, 257). Die Benennung eines Eigentlichen erscheint also erneut als ein ursprünglich gewaltsamer Akt.

Als einen solchen Akt könnte man nun auch das Subjekt verstehen: als eine katachretische Setzung, die zum philosophischen Wahrheitszentrum wurde. Mithilfe der derridaschen Verdoppelung ließe sie sich nun auch bestimmen als *Grundlage der Grundlage* oder *Substanz der Substanz*. Die »tropische Supplementarität«, von der Derrida in Bezug auf die Metapher (der Metapher) spricht (Derrida 1988Ib, 214), also die stetige Frage nach dem Eigentlichen des Uneigentlichen, das zu einer Überschreitung und Öffnung des Bedeutungsfeldes führt, scheint beim

45 Im Literaturlexikon liest es sich so: »Katachrese (griech. *katachresis*=Mißbrauch); Gebrauch e. Wortes in uneigentlicher Bedeutung. 1. notwendige Metapher zur Ausfüllung e. sprachlichen Lücke, d.h.e. fehlenden Begriffsbezeichnung, bes. Abstrakta durch e. aus anderen bildlichen (metaphorische K.) oder verwandten (metonymische K.) Bereichen übertragene Wort, z.B. »Bart« e. Schlüssels. Allg. des Bildes unbewußter Gebrauch und Mangel des eigentl. Ausdrucks unterscheidet sie von der Metapher [...]. 2. in antiker Rhetorik *Kakozleon*, = schlecht Nachahmendes [...]. 3. schlechthin fehlerhafte Verwendung von dem Sinn nicht genau entsprechenden Ausdrücken.« (Wilpert 1979).

Subjekt jedoch zunächst nicht wirksam zu sein. Hier stellt sich vielmehr die Frage nach dem Eigentlichen des Eigentlichen, die den begrifflichen Zugriff eher zu verstärken, denn zu unterminieren vermag.

Allerdings führt Derrida an anderer Stelle eine andere Lesart des Subjekts vor, und zwar unter dem Namen des *Subjektils* (Derrida 1986b). Das französische *subjectile* bezeichnet wortwörtlich den materiellen Grund der Einschreibung, nämlich die Leinwand, das Papier oder die Wand, auf die die Zeichen aufgetragen werden: »Es ist also bedeutungsloses Darunter, das die Bedeutungen trägt« (Kimmerle 1988, 101). Kimmerle deutet dies als das Anliegen Derridas, die Notwendigkeit der Sinnentleerung und deren Konsequenzen aufzuweisen: »Wo es keinen Sinn mehr auszudrücken gibt, drückt das vermeintliche Medium des Ausdrucks, die Sprache oder die künstlerische Form, nur noch sich selbst aus.« (ebd., 106).⁴⁶ Anstatt um eine Vervielfältigung geht es also um einen Entzug des Sinns, der wiederum zu dem materiellen Grund von Bedeutung, also zur Sprache, führt. Hier könnte man allerdings auch vermuten, es handle sich weiterhin weiterhin um eine traditionell metaphorische Lesart des Subjekts, wobei die Grundlage, der eigentliche Sinn, lediglich ausgetauscht wurde: An die Stelle der unfassbaren Substanz der metaphysischen Subjektphilosophie tritt die Materialität, der – ebenfalls undenkbar – pure materielle Grund von Bedeutung. Allerdings kommt hier nun der Entzug des Sinns ins Spiel, ein für Derrida unhintergebares Moment der metaphorischen Bedeutungsstiftung, das in der Form des Subjektils mitausgestellt werden könne.

Denn Metaphorizität besteht bei Derrida aus einer Doppelbewegung: Die Gegenbewegung zur katachretischen Setzung wird im gleichnamigen Text als *Entzug der Metapher* (1998) ausgeführt. Der Entzug beschreibt ein Phänomen der Auslöschung auf einer bedeutungskonstitutiven Ebene, mit dem sich der Akt der Setzung der ersten Tropen selbst auslöscht. Das bringt die Differenz zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen auf eine Weise ins Spiel, in der sie sich selbst als Setzung

46 Derrida diskutierte das Subjektile in der Auseinandersetzung mit Artaud. Auch der Prozess des »Entsinnens« wurde konsequenterweise als ein gewaltsamer Akt gewertet (vgl. Kimmerle 1988, 104). Gewalt und Grausamkeit (bei Artaud) haben einen positiven Zweck, nämlich das Erstarrte zum Leben zu bringen: »Die Destruktion ist auch Konstruktion«, die in der Verbindung Subjektile-Projektile als Projektion entwickelt werde (vgl. Kimmerle 1988, 110): »Die Destruktion ist auch Konstruktion, die ›projection‹ [= Vorentwurf] enthüllt ihren Doppelsinn. Indem sie den Sinn zerstört, macht sie den Sinnträger sichtbar. Er hat wie das Subjektile nicht selber einen Sinn. Vorerst bleibt er passiv, allenfalls ein Vorentwurf ...«).

befragen lässt.⁴⁷ Derrida zielt damit auf einer konstitutiven Ebene auf die Frage, was der Unterscheidung in Metapher und Begriff vorausgeht. Dieses, so Gasché, werde undarstellbar:

»Unnennbar ist es weder aufgrund einer romantischen Nostalgie für das Unausprechliche, noch weil die beschränkten Vermögen des Menschen als einem endlichen Wesen zu begrenzt wären, um das auszudrücken, was über sie hinausgeht. Unnennbar ist dieses Irreduzible vielmehr aufgrund seiner exorbitanten Stellung bezüglich der Opposition von Eigentlichem und Figuralem, von Sein und Wesen, von Gott und Mensch, eine Stellung, die jener Logik entkommt, die den Logos mit dem Sein zusammenschließt. Derrida spricht von ihm als Quasi-Metaphorizität oder einfach Metaphorizität.« (Gasché 1998, 237)⁴⁸

Metaphorizität, in ihrer doppelten Bewegung aus Setzung und Entzug, erscheint als die reine Bewegung der Übertragung, die von einer ursprünglich erscheinenden Setzung über das Bild zum Begriff führt, zugleich aber auch als Bewegung von Figur zu Figur gelesen werden kann. Sie geht über die Unterscheidung in Eigentliches und Figürliches hinaus, als sie eine *Kontinuität* herstellt, vor der Begriff und Metapher in Bezug zueinander gesetzt werden können.⁴⁹

47 »Der ›Entzug/doppelte Zug‹ (retrait) ist weder ein Ding, ein Seiendes, noch ein Sinn. Er zieht sich vom Sein des Seienden als solches und von der Sprache zurück, ohne zu sein, ohne daß er an anderer Stelle ausgedrückt wäre; er reißt die ontologische Differenz selber auf.« (Derrida 1998, 233) Vgl. auch Gasché (1998, 258), der den Entzug als Komplementärbegriff zum Heideggerischen Zug bestimmt: »Die Quasi-Metaphorizität des Zugs, durch den ein Verhältnis oder eine Referenz im allgemeinen gespürt wird, durch den etwas erstmals überhaupt zum Vorschein kommen kann, impliziert auch ein ursprüngliches Zurückziehen, einen Entzug oder Rückzug des Zugs.«

48 Hier stellt sich die Frage, wie metaphysisch noch die Begrifflichkeiten Derridas sind. Gasché grenzt sie folgendermaßen ab: »Das Quasi- soll darauf hinweisen, daß die Metaphorizität eine Struktur und Funktion hat, die den Transzendentalen gleicht, ohne jedoch tatsächlich ein solches zu sein« (1998, 264). Als Unterscheidungsmerkmal führt Gasché u.a. an, dass es sich bei der Metaphorizität nicht um eine apriorische Struktur der subjektiven Erkenntnis handelt (ebd.).

49 Vgl. Gasché, der die »allgemeine Metaphorizität« folgendermaßen bestimmt: »Diese allgemeine Metaphorizität ermöglicht es Metapher und Begriff, zunächst überhaupt in eine Beziehung zueinander zu treten, um sich dann einem wechselseitigen Austausch hinzugeben. Es ist eine Gliederung, die es einem Begriff erlaubt, der idealisierte Widerpart eines sinnlichen Bildes zu sein, ohne sich dabei jedoch in irgendeiner letztgültigen Weise auf sein sinnliches Substrat reduzieren zu lassen. Die allgemeine Metaphorizität regelt diesen Austausch, seine Allgemeinheit und Univer-

Das Element, welches die Kontinuität herstellt, ist die Analogie. Sie erscheint in diesem Kontext nicht mehr auf die Metapher beschränkt, wie es in der traditionellen Rhetorik der Fall ist. Was mit dem Begriff der Metaphorizität vielmehr verhandelt wird, so die These, die Gasché ausgearbeitet hat, ist die ontologische Frage nach dem Sein und seiner Repräsentation, die letztlich analogisch verfasst erscheinen. Ausgangspunkt ist die von Heidegger entworfenen »Als-Struktur des Verstehens« (Gasché 1998, 247), die jedes Seinsverständnis von einer Übertragungsbewegung abhängig macht: »Die Beziehung ›auf etwas hin‹ in der primären Weise des umsichtigen Verstehens macht aus jedem Verstehen von etwas ein Verstehen von *etwas als etwas*.« (ebd.) Derrida bestimmte die Analogie als »die Brücke selbst«, welche die Abgründe zwischen zwei Welten – vorzugsweise zwischen dem Ontischen und dem Ontologischen – überbrücken soll.⁵⁰ Die in der Hermeneutik positiv bewertete Brückenfunktion der Metapher stellt sich in diesem Kontext als eine Homogenisierung von Differenzen dar, die als konstitutiv für die Einheit des Seins verstanden wird (vgl. Gasché 1998, 251). Die analogische Verfasstheit produziert jedoch eine Verdoppelung, nach der jedes Seinsverständnis – auch und gerade des Seins *als solches* – von einer Übertragungsbewegung abhängig ist, die »das Allgemeine zur selben Zeit fortwährend enteignet und partikularisiert« (ebd., 253).⁵¹ Auch die Ontologie mit ihrem Allgemeinheitsanspruch kann sich, so die Schlussfolgerung, dem nicht entziehen: »Die Analogie ist die Regel, nicht der Logos.« (Ebd., 251)

Derridas Verschiebung von Metapher zu Metaphorizität erscheint also als eine Erweiterung einer bestimmten Übertragung – von Sinnlichem zu Intelligiblem, von uneigentlichem zu eigentlichem Sinn – hin zu einer allgemeinen Übertragungsbewegung, die sich als grundlegend für die Bedeutungskonstitution darstellt. Bereits in der *Grammatologie* sprach Derrida von Metaphorizität als »elementare Übertragung« (Derrida 1983, 500), womit er den grundsätzlich medialen Charakter der Schrift

salität, ohne daß dies jemals in der traditionellen Philosophie thematisiert wurde.« (Gasché 1998, 255)

50 Derrida 1992, 55. Hier geht es um eine Auseinandersetzung mit Kant. Zur These der Verknüpfung des philosophischen Analogieproblems in Bezug auf das Sein und Derridas Metapherntheorie vgl. Gasché 1998, 247ff.

51 Eine Voraussetzung, damit »Sein« von »Analogie« affiziert werden kann, besteht darin, dass die Analogie dem Begriff von Sein bereits eingeschrieben sein muss: »In der Tat ist es gerade die Idee der Einheit des Seins, die Idee eines Seins als solchem, des Seins als Gedachtem, die die innere Verdopplung des Seins verlangt, um als solche zu erscheinen. Der Raum dieser inneren Veropplung innerhalb des Seins ist der ursprüngliche Raum der Analogie oder Metapher im allegemeinen.« (Gasché 1998, 252).

hervorhebt, welche Universalität sowohl begründet als auch durchkreuzt.⁵² Die Metapher verliert also ihre privilegierte Stellung, was etwa die hervorgehobene Brückenfunktion, intuitive Kraft etc. betrifft. Zugleich aber auch ihre untergeordnete Position gegenüber dem Begriff, indem sie nun zu einer generellen Eigenschaft avanciert. Das Denken des Seins sei »die Metaphorizität überhaupt«, heißt es in *Die Schrift und die Differenz* (1976, 210). Was Derrida auf diese Weise zu denken gibt, ist die Verschiebung der ontologischen Frage nach dem Sein zur Frage nach der tatsächlichen oder möglichen Form, in der es zu denken wäre. Das Metaphorische avanciert dabei von einer bloßen Repräsentationsform zur Schaltstelle zwischen Sein und Begriff bzw. Ontischem und Ontologischen.

Unter dieser Perspektive erscheint auch das Subjekt bei Derrida von der Metaphorizität als einer analogen Übertragung affiziert: im Denken des Subjekts *als* Subjekt, *als* Leinwand oder Schrift(grund). Damit steht nicht mehr ein letzter Grund, der einen Absolutheitsanspruch tragen könnte, im Vordergrund, sondern dessen Geschlossenheit wird überschritten durch die Bestimmung des Subjekts *als etwas*. Insofern auch die Bestimmung des Subjekts auf ein supplementäres Element angewiesen bleibt – wie sinn-entleert es sich auch immer darstellt – erweist sich die Metaphorizität als Bewegung von Setzung und Entzug ebenfalls als Grundbedingung des Subjekts.⁵³ Zugleich geht damit eine Desillusionierung einher, was die Hoffnung angeht, über die Metapher Aufschluss über das Wesen des damit Bezeichneten zu erlangen. Denn wenn eine Übertragungsbewegung konstitutiv ist, so kann sie nicht mehr mit einer immanenten Ähnlichkeit begründet werden, sondern erscheint rein zufällig.

Im Unterschied zu einer Vereindeutigung des Uneindeutigen, die etwa Konersmann mithilfe der Metapher anstrebte, besteht der Effekt der derridaschen Lektüren darin, eben diese eindeutige Scheidung in Eindeutiges/Uneindeutiges zu durchkreuzen. Wird diese Ambivalenz im traditionellen Konzept des Subjekts verdeckt, so kann sie in Form des *Subjektils* ausgestellt werden. Das Subjekt, so lässt sich schließlich konstatieren, tritt hier nicht als philosophische Metapher im Sinne einer Repräsentation von etwas, von einem vorgängigen Subjektbegriff, auf,

52 Eine Gleichsetzung zwischen Metaphorizität und Schrift wird explizit bei Bennington/Derrida (1994, 141) vorgenommen.

53 Darüber hinaus scheint sich im Subjekt die Frage des Seins zu verdoppeln: Ist schon Metaphorizität mit der Frage nach dem Sein verbunden, so trifft sie auf die Bestimmung des Subjekts als Präsenz eines Eigentlichen, Wesentlichen. Statt einer Antwort auf die Frage nach dem Denken des Seins potenzieren sich hier deren Schwierigkeiten.

sondern erscheint vielmehr selbst als *performative Gründertrope* des derridaschen Diskurses der Dekonstruktion, die ausführen, wovon sie sprechen: die metaphorische Bewegung von Setzung, Entzug, Verweisung, in der Bedeutung übertragen wird. Unter »Subjekt(il)« lässt sich nun nichts mehr verstehen, was auf sich als Substanzielles oder gar über sich hinaus als Grund allen Seins verweist, ohne jedoch »nichts« zu »sein«.

Der Ruf des Anderen

Dass sich prinzipiell nicht außerhalb affirmativer Aussagen operieren lässt, daran ließ auch Derrida keinen Zweifel. Der affirmative Gestus richtet sich jedoch nicht, wie gerade gezeigt, auf eine zugrundeliegende Subjektivität (als »Seiendes«) als Letztbegründung. Sondern er ist als eine Form der »Bejahung« formuliert, die sich an den anderen bindet, und zwar an den vorausgehenden »Ruf« des anderen, wie er sich etwa mit der Frage »*who?*« artikuliert:

»The singularity of the ›who‹ is not the individuality of a thing that would be identical to itself, it is not an atom. It is a singularity that dislocates or divides itself in gathering itself together to answer to the other, whose call somehow precedes its own identification with itself, for to this call I can only answer, have already answered, even if I think I am answering ›no‹«. (Derrida 1991, 100f)

Derrida spricht von zwei Arten der Anrufung: eine, die sich determinierend in Bezug auf den Adressaten auswirkt, insofern dieser gezwungen ist, auf die Frage *wer?* als »jemand« zu antworten. Ein solcher Vorgang kommt dem subjektbildenden Mechanismus der Ideologie gleich, den Althusser unter *Interpellation* beschrieb: Die Anrufung von Individuen im Namen eines Absoluten, welche sie jenem unterwirft.⁵⁴ Diesem »atomistischen« Modell von Subjektivität setzt Derrida eine Singularität unter dem Vorzeichen der Selbstdifferenz entgegen. Beide Versionen setzen eine semiologisch-psychoanalytische Begründung voraus, wonach Subjektivität in einer intersubjektiven, sprachlich konstituierten Relation begründet ist. Hier kommt erneut die Indexikalität ins Spiel: Der Linguist Émile Benveniste beschrieb eine solche sprachliche Konstituierung von Subjektivität, und zwar durch indexikalische Ausdrücke, insbesondere durch die Personalpronomen *ich* und *du*. Diese Pronomen bieten bei Benveniste als unspezifisches Oppositionspaar die sprachlichen For-

54 Althusser 1976. Zur Kritik an der Absolutheit der ideologischen Unterwerfung und der Bedeutungslosigkeit des Subjekts siehe Hauck 1991, 93f.

men, in denen sich das einzelne Selbst dialogisch im Kontrast erfährt bzw. als SprecherIn und DialogpartnerIn konstituiert wird: »In der Diskursinstanz, in der *ich* den Sprecher bezeichnet, wird dieser als ›Subjekt‹ ausgesagt« (Benveniste 1974, 291). Es handelt sich um sprachliche Formen, die weder auf einen Begriff, noch auf eine unveränderliche Person verweisen, sondern sie *zeigen* eine SprecherIn in einem bestimmten Diskurskontext *an*.⁵⁵ Ist menschliche Subjektivität für Benveniste sprachlich verfasst, da erst Sprache die notwendige Identität einer psychischen Einheit ermögliche (ebd., 289) so zeigt sich diese höchst instabil, insofern sie nur in den tatsächlich getätigten Äußerungen artikuliert wird und damit stets diskontinuierlich bleibt.

Die Vorstellung des Subjekts als »set of relationships« (Silverman 1983, 52) geht zurück auf Lacan, der dies, wie gezeigt, zum Ausgangspunkt seines Verständnisses des Subjekts machte. »Was ich im Sprechen suche, ist die Antwort des anderen. Was mich als Subjekt konstituiert, ist meine Frage« (Lacan 1973b, 143); lautet eine vielzitierte Sentenz, mit der Lacan die determinierende Funktion der Bindung des Subjektiven an sprachliche Signifikanten herausstellt. Wie insbesondere im psychoanalytischen Setting ersichtlich ist, kann Sprache nicht auf eine Informationsübermittlung oder eine Bestätigung oder Ablehnung gesprochener Inhalte reduziert werden, sondern im Vordergrund steht hier die Antwort auf ein Begehren – ein Begehren nach Antwort, die das Subjekt bestätigt. Jede Antwort – zumal die des Analytikers – ist für Lacan daher mit einer Verantwortung verbunden. Was hier also auf dem Spiel steht, ist nicht nur die Akzeptanz eines beliebigen subjektiven Diskurses, sondern die Anerkennung des Subjekts selbst, das sich nur als und in Sprache artikulieren kann. Derrida greift dies auf, wenn er den »Ruf« des anderen als Voraussetzung der Selbstidentifizierung formuliert, wobei in der Perspektive gegenüber den hier angeführten Äußerungen von Lacan eine Akzentverschiebung stattfindet: Nicht die eigene Frage, sondern die Möglichkeit – oder die Notwendigkeit – der Beantwortung der Frage des anderen stellt die Bedingung des Sprechens dar. Diese Motiv wird auch wiederkehren in den Texten von Judith Butler (vgl. Kap. IV.1).

55 Die Bedingungen des Dialogs sind es Benveniste zu Folge, welche die »Person« konstituiert, indem jeder Sprecher auf sich als *ich* referiert – sich »als Subjekt hinstellt« – und dabei zugleich ein *du* als Gegenüber konstituiert, das seinerseits das *ich* bestätigt (indem es sich mit der Position des *du* identifiziert bzw. das *ich* als *du* anspricht) (Benveniste 1974, 289ff). Dieser Argumentationszusammenhang spielt explizit (vgl. Silverman 1983), vor allem aber implizit eine wichtige Rolle für ein dialogisches Subjektverständnis, wie es auch in der frühen feministischen Subjekt-Debatte entwickelt wurde (vgl. Kap.III.4).

Bei Derrida führt die Spur des anderen über das Subjektive bzw. das Intersubjektive, das sich bei Lacan als das verallgemeinerte Andere im Symbolischen manifestiert, endgültig hinaus, und zwar zu einer vorgängigen Alterität. Sie hat, aus ethischen Gründen, unennbar zu bleiben:

»The origin of the call that comes from nowhere, an origin in any case that is not yet a divine or human ›subject‹, institutes a responsibility that is to be found at the root of all ulterior responsibilities (moral, juridical, political) [...]. Something of this call of the other must remain nonreappropriable, nonsubjectivable, and in a certain way nonidentifiable, a sheer supposition, so as to remain *other*, a *singular* call to response or to responsibility.« (Derrida 1991, 110f)

Im Unterschied zur determinierenden Anrufung bleibt der Ruf des anderen also unbestimmt in Bezug auf seine Herkunft; er ist nicht an Humanität gebunden, sondern soll dieser noch in der Unterscheidung zwischen Humanem/Nicht-Humanem oder zwischen Lebendigem/Nicht-Lebendigem vorausgehen. Dieses Unbenennbare (Unidentifizierbare) ist dabei nicht als negatives Moment gedacht,⁵⁶ sondern als eine unbedingte Form der »Bejahung«, die zum Herzstück der Dekonstruktion avanciert: »[...] the affirmation that motivates the deconstruction is unconditional, imperative, and immediate« (Derrida 1991, 117). – Es überrascht nicht, dass Simon Critchley (1997) das Unbenennbare/Unbedingte nun wieder auf die *différance* zurückführt. Von ihr schreibt Derrida, sie sei dasjenige, was »nominale Effekte möglich« mache, letztlich »ein metaphysischer Name« (Derrida 1988I, 51).

Die Wirkungsweise dieser Bejahung, welche die Dekonstruktion begründet, liegt in ihrer Fähigkeit, Kontexte zu öffnen. Critchley beschreibt sie als *das* ethische Moment der Dekonstruktion, das wirksam wird, indem es die Abgeschlossenheit eines determinierten Kontextes unterbricht und ihn durch diese Intervention – welche sich also als Intervention der *différance* erweist – zu einer offenen Struktur macht (Critchley 1997, 327f). Derridas Aussage, es gebe nichts außerhalb von (Kon)texten verliert dadurch ihren totalitären Charakter, dass sie einer »Klausel der Unabgeschlossenheit« unterläge, »nach der ein unbedingtes Gebot den bedingten Kontext unterbrechen kann.«⁵⁷ Der Clou

56 Hier liegt die Besonderheit der *différance*, die gerade nicht als eine absolute Differenz im Sinne Hegels zu denken ist – eine Differenz, die riskierte, in eine absolute Identität umzuschlagen –, sondern als Kraft bzw. als »Spannungsverhältnis mindestens zweier Kräfte« (Bennington/Derrida, 89), der außerhalb kein ontischer Status zukommt. Zur *différance* als Dritter Raum siehe auch Kap. V.

57 Critchley 1997, 338; Zitat im Zitat: orig. Derrida 1988II, 152f.

dieser Konstruktion besteht darin, dass das Unbedingte selbst ein Effekt ist: »Derrida behauptet nicht, daß das Unbedingte irgendwo außerhalb allen Kontextes gegenwärtig oder vorhanden ist, sondern vielmehr, daß es als Unterbrechung oder Unabgeschlossenheit irgendeines bestimmten Kontextes entsteht; es ist ein Gebot oder Gesetz, ›das diese oder jene Bestimmung eines gegebenen Kontextes transzendiert.«⁵⁸

Die *différance* und die Unmöglichkeit einer endgültigen Bedeutungsschließung erscheint nun auch als ein Ausweg aus dem von Lacan angeführten Dilemma des Subjekts, mit der Abhängigkeit von der Sprache vollständig dem Anderen und seinen »Anwürfen« ausgeliefert zu sein.⁵⁹ Das Risiko der Gewalt der Benennung erscheint zwar auch bei Derrida unhintergebar,⁶⁰ findet aber seinen Gegenpart in der beschriebenen Möglichkeit der der bruchhaften Überschreitung des Kontextes. Darin besteht für Derrida die vielleicht postdekonstruktiv zu nennende Form der Verantwortung und, im Unterschied zu einer Subjekt-gebundenen Moral, die einzig legitime: »responsibility is excessive or it is not a responsibility«, heißt es apodiktisch am Ende von *Eating Well* (Derrida 1991, 118).⁶¹ Derridas Alternative zur diskursiven Vereinnahmung lautet daher auch nicht, den Diskurs abzubrechen und zum Schweigen zu bringen – dies ist, wie ich unten zeigen will, eine Strategie von Foucault –, noch die Behauptung eines unschuldigen Außen. Stattdessen geht es ihm um das Offenhalten der diskursiven Bewegung, welche die Mög-

58 Critchley/Derrida ebd. Critchley deutet die Unabgeschlossenheit im Sinne des Kantischen kategorischen Imperativs, der als Gesetz wirksam wird – eine Deutung, die Derrida selbst nahelegt, wenn er die Affirmation auch darin nicht erschöpft sieht (Derrida 1991, 117).

59 Zumal die *différance* auch Derridas Einsatz gegen die phallogozentrische Struktur des Symbolischen ist, welche die Macht an eine männliche Figur im Zentrum bindet, s.o. (vgl. Derrida 1991, 114).

60 Und zwar von Anfang an, wie es in der *Grammatologie* heißt: »In der Tat gab es eine erste Gewalt zu benennen. Benennen, die Namen geben, die es unter Umständen untersagt ist auszusprechen, das ist die ursprüngliche Gewalt der Sprache, die darin besteht, den absoluten Vokativ in eine Differenz einzuschreiben, zu ordnen, zu suspendieren. Das Einzige im System zu denken, es in das System einzuschreiben, das ist die Geste der Ur-Schrift: Ur-Gewalt, Verlust des Eigentlichen, der absoluten Nähe, der Selbstpräsenz, in Wahrheit aber Verlust dessen, was nie stattgehabt hat [...].« (Derrida, 1983, 197).

61 »Der ethische Moment, der die Dekonstruktion begründet, ist dieses Ja-sagen zum Unbenennbaren, ein Moment unbedingter Bejahung, der an eine Alterität adressiert ist, die weder von der logozentrischen Begrifflichkeit ausgeschlossen noch in ihr eingeschlossen sein kann.« (Critchley 1997, 340). Hier deutet sich das auch in *Eating Well* praktizierte Doppelmoment der Verantwortung an, die sich als Verantwortung der Tradition gegenüber sowie im Bruch mit ihr äußert, vgl. dazu Gehring 1997 (insbes. 248).

lichkeit der fortwährenden Selbstabweichung in der verschiebenden Wiederholung der *différance* ermöglicht.

In diesem Sinne bildet die Bejahung bzw. die *différance* den Gegenpol zum Subjekt: Gerinnt das Subjekt zum stabilisierenden, fixierenden Moment, so wird dieses durch die *différance* erschüttert und in Bewegung gebracht.⁶² Dies zeigt sich, so Derrida in einem anderen Interview, ganz praktisch in jedem Prozess der Identifizierung: Sobald eine Identifizierung, ein Ich-Sagen stattfindet, werde angesichts der Diskrepanz zwischen dieser spezifischen Zuschreibung und der Forderung nach Selbstidentität ein widerständiges Moment mobilisiert und so ein *disengagement* hervorgerufen: »Identification is a difference to itself, a difference with/of itself« (Derrida 1995, 339f); und weiter: »the »I« constitutes the very form of resistance« – diejenigen Motive, die Judith Butler wie auch in anderer Form Trinh für ihre Subjektdekonstruktionen entfaltet haben (siehe Kap. IV.). Gegen die Forderung nach Selbstidentität, die als Kehrseite Mangel oder Verlust provoziert, setzt Derrida deshalb ein Verständnis von Identifizierung, das nicht nur die konstitutive Abhängigkeit des Eigenen vom Anderen mitdenkt, sondern, in der ethischen Geste eines unbedingten Respekts, die Veränderung des Eigenen durch den anderen zur Voraussetzung macht (Derrida 1991, 115f).

Derridas Strategie im Umgang mit der Konstellation von Alles oder Nichts (Sein und Mangel) des Subjekts lässt sich zusammenfassend als eine doppelte beschreiben: Zunächst nimmt Derrida, im Rahmen seines Anliegens einer immanenten Dekonstruktion diese Logik als unhintergehbare Voraussetzung des philosophischen Diskurses an. Unter diesen Voraussetzungen kann das Subjekt zwar brüchig erscheinen, aber nicht anders als pures Sein bzw. als auf das Bewußtsein fokussierte humanistische Essenz in Erscheinung treten. In der Konfrontation mit seinem Außen (wie die Schrift, Zeitlichkeit, das Andere) werden jedoch dessen Grenzen sichtbar, die dann zur Verschiebung führen. Auf eine kurze Formel gebracht, wird das abstrakte Sein des Subjekts transformiert zu einer konstitutiven Abhängigkeit von der Schrift, das heißt, von den Bewegungen der *différance* und der Iteration. Der Mangel oder die Nichtexistenz des Subjekts wird abgelöst durch eine konstitutive Verflechtung mit dem anderen auf der Grundlage minimaler Setzungen.⁶³

62 »It [the affirmation] can always upset, at least, the instituted rhythm of every pause (and the subject is a pause, a stance, the stabilizing arrest, the thesis, or rather the hypothesis we will always need)« (Derrida 1991, 117).

63 Dazu gehören auch die »Identitätspunkte«, die Derrida sehr wohl als gleichbleibende Elemente annimmt (aber deren Gewichtung gegenüber den Momenten des Wandels umkehrt, vgl. 1988II); siehe auch Gondek 1998, 213.

Eingebunden in die Bewegung der Metaphorizität aus Setzen von Bedeutung und Entzug bewegt es sich in einem Übergangsmedium, einem dritten Raum zwischen Sein und Begriff. Vom klassischen *Cogito*-Subjekt unterscheidet sich das »postdekonstruktive« dadurch, dass die beiden Momente nicht analog gesetzt bzw. vereinnahmt werden, sondern ihre verstörende Wirkung entfalten sollen. Das Subjekt tritt hier nicht mehr unmittelbar als vermittelnde Instanz auf, sondern ist der Verweisungsbewegung unterworfen, so dass es selbst lediglich in indexikaler Form in Erscheinung treten kann: als Verweis auf seine Abhängigkeit vom Kontext und das Eingebundensein in ein Geflecht signifikanter Relationen, so dass der Bezug zur Realität kontingent erscheint. Damit verändert sich die zentrale Stabilisierungsfunktion, die dem (im weiteren Sinn) modernen Subjekt zukam: Das »Subjekt« ist weder der Garant für ein »Sein«, noch für stabile Bedeutung.

Im Gegenzug übernimmt auch der Text diese Funktion nicht (mehr), eben wie oben für »postmoderne« Konstellationen behauptet (Kap. I.5, dritter Abschnitt). Hier lässt sich nun genauer bestimmen, dass Textualität als medialer Zwischenraum den Dualismus von Sprache und Sein durchkreuzt, und ihr als solchem die Funktion zugesprochen wird, Bedeutungen und Wirklichkeiten allererst herstellen zu können, nämlich durch die pure Möglichkeit der Bezeichnung von etwas als etwas. Entsprechend der Verweisungsstruktur erweisen sich jedoch weder die Referenzbeziehung als eindeutig oder stabil noch die Relationen innerhalb der Sprache (zwischen Signifikat und Signifikant), vielmehr sind die jeweiligen Pole selbst in Frage gestellt. Im Unterschied zu KritikerInnen des Postmodernen wird dies von Derrida (und anderen) nicht als Verlust bewertet, noch versucht, das Sein des Subjekts in der Metapher erneut dingfest zu machen. Indexikalität und Metaphorizität, die in meiner Erzählung von Derrida die Rede vom metaphorischen Subjekt ablösen, lassen sich vielmehr als Ermöglichungsstruktur von Bedeutungs- und Existenzweisen verstehen. Denn im Effekt werden unterschiedliche Subjekt-Aspekte freigesetzt (wie unter *Signatur* oder *Subjektill* beschrieben), die nicht mehr unter einem Namen vereinheitlicht werden müssen, sondern seriell in Erscheinung treten können.

Ob diese Strategien ausreichen, die Vereinnahmungstendenzen des modernen Denkens außer Kraft zu setzen, hat Michel Foucault bezweifelt. Seine Ansätze zur Neuformulierung des Subjekts auf der Grundlage eines expliziten Machtbegriffs haben die Postmoderne-Debatte innerhalb und außerhalb der feministischen Diskurse seit etwa Mitte der 80er Jahre stark beeinflusst. Im Folgenden sollen Foucaults Kritik des modernen Subjekts, auch im Vergleich zu zentralen Begriffen Derridas, zwei un-

terschiedliche Thematisierung des unterworfenen Subjekts sowie die Rolle des Schreibens als Selbsttechnik bzw. Machttechnologie näher betrachtet werden.

5. Das Subjekt der Praktiken (M. Foucault)

Das Gesicht des Humanismus und sein Zerfall in Sprache

Michel Foucault provozierte in den 60er Jahren mit seiner Erzählung über den modernen Menschen als Konstrukt: Den Menschen als Zentrum des Wissens bestimmte er als »Erfindung« des 18./19. Jahrhunderts und sprach ihm damit nicht nur einen Ursprung in den Tiefen der Geschichte ab, sondern wettete auch auf dessen baldiges Ende: »daß der Mensch verschwindet wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand« (Foucault 1974, 462). Diese Äußerung hatte einen nicht unwesentlichen Anteil daran, dass sich das Diktum vom »Tod des Subjekts« so hartnäckig hielt. Was hier dem Verschwinden preisgegeben wird, ist der Mensch in seiner humanistisch-anthropologischen Gestalt, das heißt, in seiner Stillisierung als eine bestimmte »Seinsweise« (ebd., 389), die, wie Foucault nachzeichnet, zur Grundlage der modernen Wissensordnung (*épisteme*) wird. Alles Wissen über die Welt wie über das Denken selbst findet demnach seine Begründung im Menschen als Subjekt wie Objekt der Erkenntnis. Das »menschliche Gesicht« lässt sich als das Schema verstehen, mit dem sich der moderne Humanismus eine letztbegründende Gestalt gibt.

Foucaults Formulierung lässt sich auch rhetorisch verstehen, so dass diese Geste als eine performative Setzung lesbar wird, und zwar im Sinne der *Prosopopöie*. In der dekonstruktiven Lesart von Paul de Man (1984) bedeutet sie *ein Gesicht verleihen*, wodurch mit dem setzenden, figurierenden Aspekt die Abhängigkeit von Sprache herausgehoben wird.⁶⁴ Umgekehrt zur *Personifikation* (der traditionellen Bestimmung der Prosopopöie) wird nicht eine Wesensgleichheit zwischen etwas Menschlichem und etwas Nicht-Menschlichem behauptet, also ein Anthropomorphismus produziert, sondern die Abhängigkeit des Menschlichen vom sprachlichen Akt des Gebens einer Figur, eines Gesichts (vgl. Chase 1998, 416). Daraus entsteht eine aporetische Spannung, die

64 *Prosopopöie*, von griech. *prosopon*: Gesicht, Person und *poiein*: machen (Wilpert 1979, 540), gibt beide Möglichkeiten vor. »Prosopon als ›Gesicht‹ oder ›Maske‹ zu übersetzen und nicht als ›Person‹ impliziert, daß ein Gesicht die Bedingung – nicht das Äquivalent – der Existenz einer Person ist.« (Chase 1998, 415).

den Anthropomorphismus selbst attackiert, indem die Figur *als* Figur deutlich wird. »Prosopopöie, das Geben eines Gesichts, ist also das Auslöschung des Gesichts (*de-facement*), insofern das Gesicht, wenn es durch den Akt der Sprache gegeben wird, »nur« eine Figur ist.« (Chase 1998, 418). Diese Bewegung weist Ähnlichkeiten auf zu Derridas Beschreibung der Katachrese als Setzung, die stets von einem Entzug begleitet ist (s.o.) – auch de Man stellt einen solchen Bezug zur Katachrese her.

Während hier Setzung und Auslöschung als zwei Seiten einer Medaille verstanden werden, die als aporetische Struktur aufgewiesen werden (de Man) bzw. über die eine verschiebende Wiederholung angestrebt wird (Derrida), forderte Foucault allein die Auslöschung der menschlichen Gestalt »wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand«. Dass Foucault einer Verschiebung der Figur des Menschen nichts abgewinnen konnte, liegt in seiner Absage an die Ethik der Moderne begründet, die von dem Imperativ durchdrungen sei, Verborgenes aufzudecken und sich anzueignen:

»Das ganze moderne Denken ist von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für sich* die Inhalte des *An sich* zu reflektieren, den Menschen aus der Entfremdung zu befreien (*désaliéner*), indem man ihn mit seinem eigenen Wesen versöhnt, den Horizont zu erklären, der den Erfahrungen ihren Hintergrund der unmittelbaren und entwaffneten Evidenz gibt, den Schleier des Unbewußten zu lüften, sich in seinem Schweigen zu absorbieren oder das Ohr auf sein unbegrenztes Gemurmel zu richten.« (Foucault 1974, 394)

Performativität erscheint dabei nicht als das (der Sprache zugehörige) Andere, sondern als Bestreben des Denkens, sich das Andere des Menschen anzueignen und es dabei zu instrumentalisieren und zu transformieren: »es kann nicht umhin, entweder zu befreien oder zu versklaven« (ebd., 396). Dies gilt zunächst für das hermeneutische Denken, das sich angesichts eines endgültig verlorenen gegangenen Ursprungs der eigene Historizität, des eigenen Geworden-Seins positiv versichern muss; es scheint aber auch ebenso für die Bewegungen unter umgekehrtem Vorzeichen zu gelten, die eine Leere oder Abwesenheit des Ursprungs konstatieren – um ihn dann, so Foucaults Schlussfolgerung, negativ zu bewahren.⁶⁵

65 Foucault 1974, 401. Inwieweit man das als gültige Beschreibung der Dekonstruktion verstehen will, ist abhängig von der Lesart (vgl. Kap. II.6, erster Abschn.). Derrida verwahrte sich jedenfalls gegen die Zuordnung zur »negativen Theologie« (Bennington/Derrida 1994, 88).

Im Unterschied zur Dekonstruktion traute Foucault also der Möglichkeit einer Umwertung von Begriffen und damit ihrer Überschreitung nicht, insofern sie sich als Aneignung noch der Grenzen und des Ungedachten herausstellt. Speziell gilt dies für das menschliche Subjekt, das seiner Dialektik aus Mangel und Sein *per se* nicht entkomme, insofern dieses die Grundlage des philosophischen Denkens der Moderne selbst darstelle. Das moderne Konzept des Menschen, das Foucault zufolge die positivistischen Institutionen der Humanwissenschaften hervorgebracht habe, sei demnach nicht allein deshalb totalitär, weil es jegliches Sein auf sein eigenes Denken zurückführe, sondern weil es darin noch das Außerhalb seines Denkens einzuverleiben suche. Foucault spricht von dem Paradox der »empirisch-transzendentalen Dublette« (ebd.), das dem rationalen Denken die empirische Dimension hinzufügt, deren Meistung als »Überhang der Erfahrungen« ihm jedoch stets entgehe. Im Unterschied zum cartesianischen *Cogito* führe das Denken nun nicht mehr zum Sein, sondern an die Grenzen des Denkens: zum Nicht-Denken in Form des Nichtbekannten, Ungedachten ebenso wie zu vorgängigen Strukturen von Sprache, Arbeit, Leben – die drei Momente, die Foucault zufolge die moderne Episteme bestimmen (vgl. ebd., 390f). Foucault zeigt, wie in einem Doppelschritt das endliche Subjekt als begrenzt und mangelhaft konstituiert wird, um es anschließend zu überwinden: Im ersten Schritt wird die Frage nach dem Subjekt in ein Außen des Denkens verlagert, wo sie als ontologische Frage nach dem Sein des Menschen gestellt wird.⁶⁶ Diese Bewegung konstituiert erst das Sein des Menschen in Abhängigkeit von etwas Ungedachtem, Nicht-Einholbarem. Und genau dadurch entsteht auch erst der Mensch als Mangelwesen, dem etwa Lacan ein Begehren nach Ganzheit zuschrieb. Hier wird ein Grund für Foucaults strikte Ablehnung psychoanalytischen Denkens deutlich: Lacans gegen Descartes und die Bewußtseinsphilosophie gerichtete Sentenz »ich bin, wo ich nicht denke« (s.o.), die Foucault indirekt zitiert (1974, 392), produziert nach Foucault mit dem Gegensatz von Denken und Sein genau die unaufhebbare Mangelstruktur, die sie therapeutisch bewältigen wolle.

66 Im Unterschied zum »klassischen«, erkenntnistheoretischen Denken, das mit Descartes, aber auch mit Kant, die Frage nach den Möglichkeiten des Erkennes (des Bewusstseins) stellte, geht es Foucault hier um das anthropologische Sein, das in den Vordergrund rückt. Kants kritische Fragen – die erkenntnistheoretische »Was kann ich wissen?«, die ethische »Was soll ich tun?«, die geschichtsphilosophische »Was darf ich hoffen?« – erfahren demnach eine anthropologische Ausrichtung, indem sie auf eine vierte, ontologische Frage – »was ist der Mensch?« bezogen werden (Foucault 1974, 410). Vgl. auch die Lektüre von Elke Dauk (1989, 41f).

Das (selbstproduzierte) Begehren nach Ganzheit wird in Foucaults Analyse sodann in einem zweiten Schritt erfüllt, indem das Außen in einer metareflexiven Bewegung, der »Analytik der Endlichkeit«, wieder angeeignet werde. Die Endlichkeit des Menschen erweist sich darin als Möglichkeitsbedingung der vorgängigen Strukturen: »Der Mensch existiert nur, insofern er einen Körper, Verlangen (Bedürfnisse) und eine Sprache hat; und die positiven Formen von vorhandener Sprache, Arbeit, Leben erstehen allein aus dieser seiner zugrundeliegenden Endlichkeit.« (Dauk 1989, 40) Die individuelle Endlichkeit erscheint so aufgehoben in einem transzendentalen Humanismus. Eine mögliche Bedrohung des Bewusstseinssubjekts durch die Einsicht in seine Endlichkeit und in die Fremdheit eines Außen, dessen Strukturen es bestimmen, wird abgewendet, indem das Nicht-Denken in positive Gestalten des Wissens, wie *Das Unbewußte* verwandelt wird. Die Analytik der Endlichkeit, »in der das Sein des Menschen alle Formen in ihrer Positivität begründen kann« (Foucault 1974, 380), führt damit jedes andere auf das Gleiche – auf sich selbst – zurück. Der »Mensch« umspannt somit beide Pole: ein empirisch und transzendental bestimmtes, vom *Cogito* bestimmtes *Sein*, das alle Seinsmöglichkeiten definiert, und ein Nichts bzw. ein *Ungedachtes*, das als Doppelgänger des Bewusstseinssubjekts den Hintergrund positiven Wissens figuriert und als Möglichkeitsbedingung das Denken des Seins begründet. Aus diesem anthropologischen Zirkel führt bei Foucault nur noch das »Ende des Menschen« heraus:

»In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.« (Foucault 1974, 412)

Foucault erklärt also keinerlei Form für zulässig, um grundlegend mit der Subjektlogik zu brechen – weder die einer bestimmten Negation noch eine Minimalformel im Sinne eines Vorentwurfs oder eines selbst-differenten Gebildes *à la* Derrida. Dabei wiederholt sich jedoch die Alles-oder-Nichts-Struktur, die typisch ist für die Behandlung des modernen Subjekts. Denn das Verschwinden des Subjekts des Humanismus macht bei Foucault nicht nur Platz für die Philosophie, sondern auch für die Sprache. Sie wird zunächst als ein Gegenmoment zum totalitären Subjekt gesetzt. Ebenso wie in der Dekonstruktion wird das Denken der Sprache nun zu einem Moment der Öffnung des modernen Denkens; es kündigt für Foucault bereits eine neue Episteme an: »Der Mensch hat sich gebildet, als die Sprache zur Verstreuung bestimmt war, und wird

sich deshalb wohl auflösen, wenn die Sprache sich wieder sammelt.« (Foucault 1974, 461)

Das meint, dass das Denken des Seins des Menschen durch das des »Seins der Sprache« abgelöst wird, wie Foucault es mit der strukturalen Linguistik und in der Literatur der Moderne praktiziert sieht. Die Sprache übernimmt hier diejenigen Funktionen, die dem menschlichen Subjekt in der Moderne zukommt, nämlich zwischen Empirischen und Transzendentelem zu vermitteln (ebenso wie zwischen dem Positiven und dem Grundlegenden, zwischen Sinnzentrum und Struktur); sie führt aber, im Unterschied zum Sein des Menschen »zu einer Leerstelle, zur Erfahrung einer Grenze, an der jede Vermittlung scheitert« (Dauk 1989, 59, vgl. Foucault 1974, 459). Je mehr die Sprache in den Vordergrund tritt, desto eher kann der Mensch zu einer »heiteren Inexistenz zurückkehren« (Foucault 1974, 461). Das Denken der Endlichkeit des Menschen bleibt darin noch enthalten, insofern die Sprache sie nun anzeigt, soll aber nicht zum sinnbestimmenden Moment werden, das in eine Ganzheit überführt werden muss.

Trotz dieser programmatischen Einschränkung bleibt die Hypostasierung der literarischen Sprache, die Foucault insbesondere in seinen frühen Schriften zur Literatur betrieb, problematisch. Die literarische Sprache der Moderne erscheint hier als Gegendiskurs: Insofern sie sich auf sich selbst bezieht, ihre Formen und Formierungen auslotet ebenso wie die Beziehungen zwischen dem Sagbaren und dem Unsagbaren, wird sie zum Ort, der »das Denken des Draußen« ermöglicht. Unter dem gleichnamigen Titel analysierte Foucault das Projekt experimentellen Schreibens von Maurice Blanchot (Foucault 1988b), der ihm für diese Perspektive des Überschreitens von Sprache in ihr Außen als Vorbild diente. Was sich mehr vor als in der Sprache eröffnet, ist, wie Foucault bereits in *Die Ordnung der Dinge* ausführte, eine »stumme, bedeutungslose Region« oder ein »Raum« (Foucault 1974, 459), der sich nicht als begrenztes Bedeutungsfeld etabliert, sondern als ein struktureller Raum von Beziehungen gedacht ist, den die Sprache vor aller Bedeutung einrichtet und der letztlich ein »Raum der Leere« als Vorbedingung des Sprechens wie dessen Zerstreuung darstellt.⁶⁷ An diesem Punkt trifft sich Foucaults Sprachverständnis wieder mit dem Derridas – der, wie gezeigt, sich ja ebenfalls auf Blanchot bezog –, insofern es mit der Macht autonomer Spracheffekte die Subversion bzw. den Entzug von Bedeutung fokussiert, die zuallerst die klassische Trias von »Subjekt«,

67 Siehe ausführlicher zu diesem Programm der Sprache als Raum, den Foucault bei Blanchot entlehnt (der sich wiederum auf Mallarmés Verständnis des literarischen Raums bezieht) die Lektüre von Gehring (1994, 27ff).

»Sinn« und »Sein« betreffen.⁶⁸ Ähnlich wie Derrida beschreibt Foucault das Außen im Innen, als ein »Riss« oder »Aufbrechen« von Ungeregeltem (Foucault 1988b, 133), das sowohl das sprechende Subjekt als auch die diskursive Ordnung des Sprachlichen selbst in Frage stellt.⁶⁹ Zugleich findet jedoch das ganz Andere in Gestalt der »Leere« eine positive Form (Foucault 1988b, 132). Es wird nun affirmierbar, nämlich als das, worauf Foucault mit den von Blanchot entlehnten Bezeichnungen des namenlosen »Murmels« oder »Rieselns« der Sprache, dem anonymen »Rauschen« oder generalisiert dem »Sein der Sprache« referiert (Foucault 1988b, 153). Hier lassen sich Bezüge zu Derridas Geste der »Bejahung« herstellen, insofern es auch Foucault mit dem Sein der Sprache um die Evokation von genuin Anderem, Fremden von diskursiver Sprache durch Sprache geht. Anstatt das Unsichtbare im Bild sichtbar zu machen – die Aufgabe der klassischen Fiktion – bestimmte Foucault Fiktionen bei Blanchot als »Zwischenräume zwischen den Bildern« (Foucault 1988b, 137), die sehen ließen, »wie unsichtbar die Unsichtbarkeit des Sichtbaren ist« (ebd.). Es geht also um einen Prozess, »in dem sich das Außen im Innen gleichsam abzeichnen kann und für den der Vorgang des Schreibens/Lesens selbst Pate steht« (Gehring 1994, 40).

Im Unterschied zu Derrida schrieb Foucault nicht dem Schrifteffekt generell diese entsubjektvierende und zerstreue Wirkung zu, sondern allein der literarischen Sprache (Blanchots und anderen), die in ihrem »Sein« selbst zum Außen (des Denkens) stilisiert wird. Was Foucault hier interessierte, ist nicht die Sprache als solche, sondern ihre erkenntnisstiftende Funktion, das heißt, wie sie als Grenze über die Aporien des begrifflichen Sprechens – und damit des Denkens – Auskunft gibt. Während das reflexive Denken Gefahr laufe, wie bereits der Vorwurf gegen das hermeneutische Denken lautete, implizit »die Erfahrung des Draußen in die Dimension der Innerlichkeit zurückzuführen« (Foucault 1988b, 135), so macht literarisches Sprechen die Aporien deutlich, die darin bestehen, dass noch die literarische »Umkehr« des reflexiven Sprechens in dem Dilemma gefangen ist, sich entweder das Außen als

68 »In seiner sprachlichen Inhärenz unterminiert das Außen das subjektiv Authentische der Erfahrung sprachlicher Gewißheit, die Wahrheitsfähigkeit des denkenden/gedachten Subjekts und den Status der Wahrheit ihrer Ordnung selbst.« (Gehring 1994, 30).

69 Die man mit Gehring als zwei Formen des Außen beschreiben kann: Zum einen stellt das Außen der Sprache etwas Vorgängiges-Anonymes, Ungeordnetes dar, das nicht in ein geordnetes Innen überführt werden kann, zum anderen erscheint es als ein »lokalisierbares Ereignis von konkreter Fremdheit«, das im Inneren des sprachlichen Raumes stattfindet (Gehring 1994, 38f).

Bedeutendes einzuverleiben oder es aber im Akt des »Verheimlichens«, »Verbergens«, »Verstellens« zu bezwingen (ebd., 153) – kurz: es auf die eine oder andere Art zu verfehlen. Auch das fiktive Sprechen Blanchots zeigt so die Vergeblichkeit, über sich selbst hinauszugelangen.

Die Stilisierung der literarischen Sprache als Außen des (begrifflichen, reflexiven) Denkens kommt so zweifach an ihre Grenze: Zum einen, was ihre Fähigkeit betrifft, sich selbst zu überschreiten und zum anderen, was ihre Bewertung als autonomes Geschehen angeht. Indem Foucault die literarische Sprache zum exemplarischen Moment eines anderen Denkens nimmt, entkommt er selbst seinem Vorwurf der Einverleibung des anderen nicht. Denn die Sprache erscheint nun selbst zum »stummen Horizont dessen [...] was sich in der sandigen Welt des Nicht-Denkens ergibt« (Foucault 1974, 389) zu werden – also zu jener Form des Nicht-Ich, welches das Ich (das *Gesicht im Sand*) nicht auslöscht, sondern sein Denken erst begründet, wie Foucault es dem hermeneutischen Diskurs vorwarf. Das »Sein der Sprache«, sei es als Leere oder als Kraft der Verstellung bestimmt, wird nun als Möglichkeit eines neuen Denkens selbst verinnerlicht, oder, um in der Metaphorik zu bleiben, es formiert sich zu einem neuen Gesicht, welches sich im Gegenzug als entäußertes gibt – sozusagen als purer Sand. Folgerichtig in seiner Kritik nimmt Foucault später denn auch Abstand von dem, was er als »Sakralisierung« der Literatur bezeichnet und worin er nun eine Überhöhung ihrer Selbstbezüglichkeit zum absoluten Ausdruck sieht, der fälschlicherweise eine systemsprengende Kraft zugeschrieben werde (Foucault 1990b, 231f).⁷⁰

Doch nicht nur die Beurteilung von Sprache, auch die des Subjekthaften verändert sich in den folgenden Texten; das »Sein« des Menschen tritt ebenso zurück wie das »Sein« der Sprache.

Das disziplinierte und das ästhetische Subjekt

Die Hoffnung auf einen post-humanistischen (nicht: -humanen, wie häufig unterstellt) Zustand gründete sich in *Die Ordnung der Dinge* auf die Annahme einer bruchhaften Reihe von Organisationssystemen des Wissens (*episteme*), derzufolge das menschliche Subjekt mit der modernen Episteme um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert seine Gestalt gewonnen habe, die sich zum Zeitpunkt des Schreibens wieder aufzulösen begann. Foucault gab in seinen späteren Texten das Verständnis einer Aufeinanderfolge abgegrenzter Formationen auf zugunsten einer umfas-

70 Im Unterschied zu Derrida, der diese Paradoxien zur Grundlage eines anderen Denkens machte.

senden Genealogie des Subjekts als Geschichte der produktiven Fremd- und Selbstdisziplinierung und ihrer Transformationen seit der Antike. Dabei wich auch die Hoffnung auf einen »post«-Zustand, als Zustand womöglicher Abwesenheit von diskursiven Zwängen, einer Einschätzung, wonach die Transformation des Selbstverhältnisses nicht durch Überwindung von Machtverhältnissen zu erreichen wäre, sondern durch deren Gestaltung.

Foucault stellte die Frage nach dem Subjekt unter zwei Perspektiven: Zum einen als Frage der »Subjektivation«, also wie das Subjekt als ein solches über disziplinierende und normierende Formen der Macht hervorgebracht wird, und zweitens als Frage der Selbsttechnologie (oder Selbst-Subjektivation), das heißt, wie ein Subjekt sich als solches anerkennt (vgl. Foucault 1987a, 246f). Während die Frage einer produktiven Unterwerfung unter regulierende Diskurse das Thema in *Überwachen und Strafen* (Foucault 1977) und auch noch in *Der Wille zum Wissen* (Foucault 1983) war, befasste sich Foucault in den darauffolgenden Texten mit einem nicht-modernem Konzept des Selbst, nämlich dem der ästhetischen Selbstgestaltung in der Antike, den »Selbsttechniken«

»[...] die es Individuen ermöglichen, mit eigenen Mitteln bestimmte Operationen mit ihren eigenen Körpern, mit ihren eigenen Seelen, mit ihrer eigenen Lebensführung zu vollziehen, und zwar so, daß sie sich selber transformieren, sich selber modifizieren und einen Bestimmten Zustand von Vollkommenheit, Glück, Reinheit, übernatürliche Kraft erlangen.« (Foucault 1984a, 35f)

Dies wurde zunächst als eine »Wende« im Denken Foucaults aufgefasst, mit der, so z.B. Axel Honneth (1990, 7), nicht nur das Subjekt eine positive Thematisierung erfahre, sondern auch ethisch-moralische Überlegungen wieder Anschlussmöglichkeiten fänden, indem sie an eben dieses Subjekt gebunden werden könnten.⁷¹ Auch in Teilen des feministischen Diskurses begründete dieser Gedanke eine verstärkte Zuwendung zu Foucaults Texten ab Mitte der 1980er Jahre (vgl. Kap. III.6). Fou-

71 Der Vorwurf des Unpolitischen bezüglich Foucaults Absage an das Subjekt kam vor allem aus den Reihen der neueren Kritischen Theorie. Siehe zur Kritik von Habermas, Honneth u.a., die sich auf die (vermeintliche) Auflösung von Geltungsansprüchen und einen selbstwidersprüchlichen Relativismus bezog, Honneth 1990 (der die frühe Kritik hier relativiert); zur Kritik dieser Kritik Kocyba (1988). Zu einer teilweisen Revision der Einschätzung siehe den Sammelband Honneth/Saar (Hg.) 2003. Für die US-amerikanische Diskussion, in der Charles Taylor und andere ähnliche Kritikpunkte an der »Verabschiedung« des Subjekts vorbrachten, siehe den Sammelband Conzens (Hg.) (1986). Zur These einer »Neubegründung« der Ethik s.a. Schmidt 1991, zur Kritik Gehring 1994, 285ff.

cault selbst bestimmte dagegen im Rückblick seine gesamten Arbeiten seit Ende der 60er Jahre als ein »allgemeines Projekt« der Analyse subjektiver Erfahrungspunkte, nämlich des Wahnsinns, der Kriminalität und der Sexualität.⁷² Séan Burke sah in diesem Gesamtprojekt, das er als »prolonged meditation on the question of subjectivity« bezeichnet (1998, 114), gar einen Versöhnungsgedanken wirksam werden, der dem in *Die Ordnung der Dinge* dem Untergang geweihten Subjekt nun eine »nicht-entfremdete« (*de-alienated*) Form von Subjektivität entgegensezte: »[...] no longer split between transcendental and empirical essences, between a sovereign *cogito* on the one hand and an impenetrable unthought on the other.« (1998, 115).

Von einer Entfremdungslogik, die als Gegenstück ein authentisches, das heißt wahres und autonomes Subjekt impliziert, kann nun aber bei Foucault gerade nicht die Rede sein: Nicht nur das disziplinierte Subjekt, sondern auch das ästhetische Subjekt sind nicht unabhängig von den sie produzierenden Diskursen und den damit verknüpften Machtformen zu denken.⁷³ Foucault zielte vielmehr darauf, die Alternative von selbst- und fremdbestimmt aufzubrechen, und zwar mittels eines Konzept des Selbst, das radikal heteronom gedacht ist und einem Konzept von Macht, das sie als produktiv bestimmt. Programmatisch formulierte Foucault drei methodische »Achsen«, welche seine Akzentuierung erläutern (vgl. Foucault 1989a, 10f): Statt der Suche nach einer historischen Wahrheit des Subjekts entwickelte er erstens eine Analyse von Diskurspraktiken, welche die entsprechenden Wissensbereiche formierten. Statt einer Auffassung von Macht als Herrschaft, die von oben nach unten wirksam wird, ging es Foucault zweitens um plurale Erscheinungsformen von Macht, die sich in »den vielfältigen Beziehungen, den offenen Strategien und den rationalen Techniken« manifestierten und so als unhintergebares, wechselseitige Verhältnisse gedacht sind (Foucault 1989a, 12). Drittens geht es darum, die fraglose Voraussetzung des »begehrenden Subjekts« abzulösen durch eine »Geschichte des Begehrensmenschen«, das heißt, durch

»[...] eine Analyse der Praktiken, durch die die Individuen dazu verhalten worden sind, auf sich selber zu achten, sich als Begehrenssubjekte zu entziffern, anzuerkennen und einzugestehen und damit zwischen sich und sich selber ein gewisses Verhältnis einzueiten, das sie im Begehren die Wahrheit ihres – natürlichen oder gefallenen – Seins entdecken lässt.« (Foucault 1989a, 11f)

72 Vgl. Foucault 1989a, 10ff; 1988c, 15.

73 Vgl. Kocyba 1988, 47 und Gehring 1994, 71, die sich hier insbesondere gegen die von W. Schmidt (1991) aufgestellte Deutung einer freien Selbstkonstitution des Individuums wendet.

Eine solche »Hermeneutik des Subjekts« (ebd.) erscheint so weniger als Bruch in der Arbeit Foucaults, als vielmehr als eine weitere Dimension des Projekts der »Analyse der Wahrheitsspiele«, anhand derer »sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken« gibt.⁷⁴

Wohl aber lassen sich, je nach Fokussierung der Achsen der Untersuchung, unterschiedliche Perspektiven feststellen: Während in *Die Ordnung der Dinge* die Bedeutung des Subjekt-Diskurses auf der Ebene der Wissensordnungen im Zentrum stand, so entwickelte die Analyse von normierenden Machtbeziehungen das formale Konstrukt des disziplinierten (in Foucault 1977,) bzw. sexualisierten (in Foucault 1983, 1) Subjekts, das mit der Fokussierung der Selbstkonstitution um das ästhetische Selbst ergänzt wurde (in Foucault 1989 a+b).⁷⁵ Wenn auch das Verhältnis des disziplinierten zum ästhetischen Subjekt nicht in der Alternative von fremdbestimmt/selbstbestimmt aufgeht, so lässt Foucault jedoch sehr wohl offen, die letztere Formierungsweise als eine durchaus auch positiv zu bewertende Alternative zu Ersterer zu begreifen, wie ich nun ausführen möchte.

In *Überwachen und Strafen* macht Foucault die *Disziplin* als bestimmende Form der Macht in der modernen Gesellschaft aus, und zwar ausgehend von Züchtigungs- und Abrichtungsverfahren, wie sie beim Militär, in der Schule und im Gefängnis ab etwa dem 18. Jahrhundert angewandt wurden. Die Disziplinarmacht ist als eine strategische Form der Macht gedacht, die nicht nach dem Modell der Herrschaft des souveränen Subjekts (des Königs) agiert, sondern als eine spezifische Herrschaftstechnologie:

»Die ›Disziplin‹ kann weder mit einer Institution, noch mit einem Apparat identifiziert werden. Sie ist ein Typ von Macht; eine Modalität der Ausübung von Gewalt; ein Komplex von Instrumenten, Techniken, Prozeduren, Einsatz-

74 Für Foucault gibt es also weder zwischen dem ersten und den beiden letzten Bänden von *Sexualität und Wahrheit*, noch zwischen den Arbeiten seit der *Geburt der Klinik* und *Die Ordnung der Dinge* einen Bruch, sie gehören alle seiner »Geschichte der Wahrheit« an: »Nicht zu einer Geschichte dessen, was es Wahres in den Erkenntnissen geben mag, sondern zu einer Analyse der ›Wahrheitsspiele‹, der Spiele des Wahren und des Falschen, in denen sich das Sein historisch als Erfahrung konstituiert, das heißt als eines, das gedacht werden kann und muß. Anhand welcher Wahrheitsspiele gibt sich der Mensch sein eigenes Sein zu denken, wenn er sich als Irren wahrnimmt, wenn er sich als Kranken betrachtet, wenn er sich als lebendes, sprechendes und arbeitendes Wesen reflektiert, wenn er sich als Kriminellen beurteilt und bestraft?« (Foucault 1989a, 13).

75 Kögler (1990) spricht daher von einem »dreidimensionalen« Subjektbegriff, der einen vorherigen »zweidimensionalen« ablöse.

ebenen, Zielscheiben; sie ist eine ›Physik‹ oder eine ›Anatomie‹ der Macht, eine Technologie.« (Foucault 1977, 277)

Es handelt es sich um eine instrumentelle Form von Macht, die auf sozialen Beziehungen basiert, die sich mit den naturwissenschaftlich-technischen Erkenntnissen der Zeit verknüpfen. Damit ist sie auf einer Mikroebene zwischen komplexen staatlichen Institutionen und den Einzelnen angesiedelt. Für Foucault verkörpert sich diese Form der Macht in der räumlichen Anordnung des *Panopticons*, welches jedem Individuum seine Position zuweist.⁷⁶ Mittels machtvoller Verfahren der Überprüfung, des Ordnen und Klassifizierens wird so eine Form von Subjektivität produziert, welche den ökonomischen Bedürfnissen der Zeit angepasst ist: das überwachte, separierte und hierarchisch eingeordnete *Disziplinarindividuum*. Die Zurichtung bzw. Produktion der individualisierten Körper-Subjekte setzt dabei, und dies ist das zentrale Merkmal der Disziplinar- und Normalisierungsmacht, nicht äußerlich an (etwa in Form körperlicher Gewalt), sondern sie wirkt durch die Internalisierung von Normen, so dass die Individuen vollständig in das Beziehungsgeflecht, die Maschine der Macht, verwoben ist: »Wir sind«, schreibt Foucault, »eingeschlossen in das Räderwerk der panoptischen Maschine, das wir selber in Gang halten – jeder ein Rädchen.« (Foucault 1977, 279). Sowohl fixiert in der Ordnung der politischen Hierarchie als auch beliebig verschiebbar in der Ordnung der Ökonomie findet sich das Subjekt von einer doppelten Bewegung der Individualisierung und Totalisierung her vorgebracht und unterworfen: zugleich abgesondert und beliebig kombinierbar als Einzelnes verortet und in der Norm verallgemeinert. Ein Außerhalb der Macht ist hier nicht vorgesehen, entsprechend bietet sich auch kein Raum für die Vorstellung einer Eigenbewegung des Subjekts, die nicht in diese Macht involviert ist.⁷⁷

76 Das *Panopticon*, eine von Bentham im 18. Jahrhundert entwickelte wabenförmige Architektur mit einem äußeren Ring und einem inneren Wachturm, der selbst nicht eingesehen werden konnte, wurde als Straf-, Lehr- oder Produktionsanstalt genutzt. Die Struktur der Anlage (Einteilung, Überwachung der Einzelnen, Automatisierung der Machtfunktion) fungiert bei Foucault als Modell der Disziplinarmacht, die sich ausgehend von den Straf- und Erziehungsanstalten auf die gesamte Gesellschaft ausbreiten konnte (Foucault 1977, 256ff). Die Anlage sei deshalb so bedeutend, schreibt Foucault, »weil sie die Macht automatisiert und entindividualisiert. Das Prinzip der Macht liegt weniger in einer Person, als vielmehr in einer konzertierten Anordnung von Körpern, Oberflächen, Lichtern und Blicken; in einer Apparatur, deren innere Mechanismen das Verhältnis herstellen, in welchem die Individuen gefangen sind.« (Ebd.).

77 Dies war ein Anknüpfungspunkt für die Kritik an der Eindimensionalität sowohl der Gesellschaftsvorstellung als auch der »gelehrigen Körper«.

In den Texten um *Sexualität und Wahrheit* hat Foucault dieses Modell modifiziert. Im ersten Band *Der Wille zum Wissen* wird der zuvor als Maschine gegenständlich verbildlichte Komplex aus Macht und Wissen nun strukturell als *Dispositiv* bestimmt. Im Unterschied zum umfassenden Diskurs handelt es sich dabei um kleinere, quer dazu liegenden Konfigurationen aus Praktiken und Techniken, in denen sich Macht und Wissen verbinden und produktiv wirksam werden (Foucault 1983, 153). Foucault betont nun stärker die Vielfältigkeit der Machtzentren, die nun deutlicher zu einem heterogenen und in sich widersprüchlichen – aber nicht weniger umfassenden – Machtbegriff führen.⁷⁸

Als ein zentrales Dispositiv der Moderne, das zwischen den Individuen und staatlichen Institutionen eingerichtet ist, identifiziert Foucault den *sexe*. Er tritt in zwei Registern auf, zwischen denen es ein Scharnier bildet: als Regulierung der Bevölkerung sowie als subjektivierende Disziplinierung des individuellen Körpers: »Der Sex eröffnet den Zugang sowohl zum Leben des Körpers wie zum Leben der Gattung. Es dient als Matrix der Disziplinen und als Prinzip der Regulierungen.« (Foucault 1983, 174). Die hier wirksame Form der Macht ist die *Biomacht*, die sich um den Brennpunkt des »Lebens« eingerichtet hat, dessen Regulierung ihr Anreiz wie ihre Legitimation darstellt. Techniken, die um das Sexualitätsdispositiv eingerichtet sind, beschreibt Foucault, ausgehend von der Praxis des Geständnisses, als *diskursive* Techniken. Diese Techniken lokalisieren ein verborgenes Geheimnis, die Wahrheit des Begehrens, im Körperinneren. »Sex« wird, so schreibt Foucault, »zum einzigen Signifikanten und universalen Signifikat« (Foucault 1983, 185). Unter ihm formieren sich die unterschiedlichsten Elemente – von anatomischen und biologischen Elementen Verhaltensweisen, Empfin-

Vgl. etwa Cornelia Ott (1998, 43, 60f), die hier die Kritik von Vertretern der neueren Kritischen Theorie an einem undifferenzierten Gesellschaftsmodell sowie an einem »behaviouristischen« Subjekt Konzept vertritt. Aus dem Blick gerät dabei die Funktion der begrenzten Konzeption des Körpersubjekts für den philosophisch-historischen Subjektdiskurs, nämlich die traditionelle Voraussetzung des sich selbst-bewußten Subjekts zu unterminieren. Foucault vermeidet ebenfalls, das Leibliche als ein die Macht überschreitendes Moment zu postulieren. Anstatt den vehement kritisierten Geist-Körper-Split zu wiederholen, bleibt der Leib »stille Grenzfigur der Analyse« (Gehring 1994, 77).

78 Foucault spricht von Macht als eine »Vielfältigkeit von Kraftverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren« und von »Allgegenwart der Macht: nicht, weil sie das Privileg hat, unter ihrer unerschütterlichen Einheit alles zu versammeln, sondern weil sie sich in jedem Augenblick und an jedem Punkt – oder vielmehr in der Beziehung zwischen Punkt und Punkt – erzeugt. Nicht weil sie alles umfaßt, sondern weil sie von überall kommt, ist die Macht überall.« (Foucault 1983, 113, 114).

dungen und Lüsten – zu einer fiktiven Einheit, die als »imaginärer Punkt« Identität und Selbsterkenntnis sichert (ebd.). Das Ergebnis dieser Subjektivierungstechniken ist ein sexualisiertes und zugleich entlang des Geist-Körper-Dualismus gespaltenes Subjekt.

Das Sexualitäts-Dispositiv thematisiert also die Machtbeziehung, die das individualisierte Subjekt zu sich selbst einrichtet – wie sich dieses Subjekt im Einzelnen konstituiert, bleibt allerdings offen. Der von Foucault geschilderte Prozess eines äußeren Moments, eines »imaginären Punkts«, der die Einheit des Subjekts bewerkstelligen soll, weist strukturelle Parallelen auf zu dem Vereinheitlichungsmechanismus, der rhetorisch mit dem der Metapher bei Lacan/Derrida (s.o.) und psychoanalytisch mit dem der Anrufung bzw. der *Imago* (oder der *Suture*) beschrieben wurde. Da Foucault eine psychoanalytische Begründung für den Mechanismus der (Selbst-)Subjektivation ablehnt – ihm zufolge ist es ja gerade die Idee eines freizusetzenden Begehrens als eines unhintergehbaren »Inneren« welches zur Selbstunterordnung führt – verschiebt sich die Frage der Wirkungsweise auf die Struktur, die sich jeweils historisch herausbildet. Im Zentrum stehen daher die institutionellen Verflechtungen des Subjekts, in denen sich die Machtmatrix auf der Grundlage praktischer Intersubjektivität ausbildet. Ein direkter Widerstand, beispielsweise in der Form eines Gegendiskurses im Namen eines natürlichen Körpers, erscheint solange wenig aussichtsreich, wie die Diskursivierung des Sexes fortgesetzt wird und so neue Ansatzpunkt der Macht schafft. Allerdings scheint bei Foucault die Möglichkeiten anderer Formen der Selbsttechnik auf.

Selbsttechniken grenzte Foucault in den Folgetexten von anderen Herrschaftstechniken ab: Sie lassen sich als spezielle Machttechniken verstehen, die das Subjekt als Verstehens- und Verfügungsformen über sich selber schafft (Foucault 1984a, 35), eben in der oben beschriebenen Weise als »Bewußtsein und Selbsterkenntnis seiner eigenen Identität« (Foucault 1987a, 246f). Foucaults Interesse richtet sich auf eine spezielle Form der Selbsttechniken, denen er zwar keine Machtfreiheit, aber eine größere Freiheit in Bezug auf die Gestaltung zuspricht. Es sind dies ästhetisch und ethisch verfasste *Künste der Existenz*. In *Der Gebrauch der Lüste* wird zu den Selbsttechniken erklärt:

»Darunter sind gewußte und gewollte Praktiken zu verstehen, mit denen sich die Menschen nicht nur die Regeln ihres Verhaltens festlegen, sondern sich selber zu transformieren, sich in ihrem besonderen Sein zu modifizieren und aus ihrem Leben ein Werk zu machen suchen, das gewisse ästhetische Werte trägt und gewissen Stilkriterien entspricht.« (Foucault 1989a, 18)

Diese Praktiken, die sich bei Foucault nach antikem Vorbild um die *Selbstsorge* organisieren, scheinen potenziell dazu fähig zu sein, das abgeschlossene Innere des Körpersubjekts zu öffnen bzw. die strikte Separierung zu vermeiden. Der Begriff der Stilisierung ließe sich, wie Kirsten Hebel es vorgeschlagen hat, als eine ästhetische Formgebung lesen, die als ethische Vorgabe an die Stelle der universalen Subjekt-Norm tritt. Das hieße, dass diese Selbstpraktiken nicht in einem fixierten und normierten Kern des Subjekts verankert sind oder ihn hervorbringen, sondern dass sie über eine Kreisbewegung »im Ausgang von sich über ein anderes und der den Ausgangsstatus modifizierenden Rückkehr zu sich« (Hebel 1990, 230) den Raum bereit stellen, in dem sich diese Praktiken zu einem, wie auch immer gearteten, »Ensemble« formieren. Das Selbst wird nicht aufgegeben, sondern zum »Ort eines sich ständig wandelnden Selbstverhältnisses« (ebd.), das konstitutiv auf den Anderen als »Medium« seiner Formung angewiesen ist.⁷⁹ Die strikte Subjekt-Objekt-Spaltung wird so abgelöst durch eine »wechselseitig dezentrierende Transformation« (Hebel 1990, 237). Das bedeutet zum einen, dass es sich nicht um ein versöhntes, »ganzes« Selbst handelt (wie Burke oben behauptete), sondern die Idee des ganzen Subjekts zugunsten eines immer wieder aufs Neue zu verhandelnden und zu konstituierenden Ensembles abgelöst wird. An die Stelle einer Substanzidee, die das Subjekt ausmachte, tritt die Idee einer *Form*. Zum zweiten wird der/das Andere nicht in ein »ganz anderes« Außen abgeschoben, das es einzuverleiben oder zu negieren gilt, wie Foucault es dem Subjektdiskurs der Moderne vorwarf. Sondern es erscheint als ein rein positives, grenzsetzendes und –verschiebendes Moment. Es wird also mit diesem Modell der ästhetischen Selbstpraktiken eine relative Freiheit in Anspruch genommen – nicht, wie Hebel betont, als Freiheit *von*, etwa Macht, gedacht, sondern als Freiheit *zu* etwas, nämlich zur Erfindung einer Form.⁸⁰

Damit stehen sich bei Foucault nun doch zwei Konzepte gegenüber. Sie betreffen allerdings nicht die prinzipielle Vorstellung des Subjekts – das normierte Subjekt und das ästhetische Selbst unterscheiden sich nicht in ihrem doppelten, aus Selbst- und Fremdtechniken fabrizierten Verhältnis zur Macht. Dass es kein Außerhalb historischer sozialer Prak-

79 Hebel verweist hier auf »Hermeneutik und Subjekt« (Foucault 1985, 40): »Der Andere in in der Praxis des Selbst unerlässlich, damit die Form, die diese Praxis definiert, tatsächlich ihr Objekt füllt. d.h. mit dem Selbst. Der Andere ist unerlässlich, damit die Praxis des Selbst zu dem von ihr anvisierten Selbst gelangt. Das ist die allgemeine Formel.«

80 Vgl. Hebel 1990, 233. Auch Gehring spricht von der Möglichkeit der »Autoformation« (im Unterschied zur Autonomie; 1994, 86).

tiken gibt, dafür steht auch der Begriff der *Technologien*, wie Ewald ausführte:

»Die Verhältnisse der Menschen untereinander und die der Einzelnen zu sich sind immer technischer Ordnung, niemals natürlicher. Die Techniken selbst sind vielfältig. Sie sind ein beständiger Ort der Erfindung. Die Menschen hören nicht auf, die Techniken ihrer gegenseitigen Abhängigkeiten zu verfeinern. Anhand dieser Techniken schaffen die Individuen untereinander Verbindungen, die damit zugleich stabilisiert werden. Die Techniken unterscheiden sich von den Institutionen, von denen sie ausgegangen sind. Aber ebenso beziehen sie Institutionen ein, und [...] konstituieren sie Gesellschaft.« (Ewald 1990, 100)

Von dieser Eingewobenheit in das soziale Netz aus Praktiken gibt es entsprechend auch keine »Befreiung«, so Ewald weiter: »Es gibt aber nur Produktionen, und der Begriff der Befreiung ist mit demjenigen der Produktion nicht in Einklang zu bringen; es geht folglich darum, neue Machtbeziehungen, neue Beziehungen zwischen den einzelnen Individuen und neue Formen sozialer Zugehörigkeit zu schaffen.« (Ebd.) Was sich also unterscheidet, ist die Logik des Selbstverhältnisses. Foucault unterscheidet in *Der Gebrauch der Lüste* zwischen »Code-orientierten« und »ethisch-orientierten Moralens« als unterschiedliche Subjektivierungsformen: Unter den code-orientierten Moralens »vollzieht sich die Subjektivierung hauptsächlich in einer quasi-juridischen Form, in der sich das Moralsubjekt auf ein Gesetz oder ein Ensemble von Gesetzen bezieht, denen es sich unterwerfen muß« (Foucault 1989a, 41). Im Unterschied zu diesem totalitären Modell, das darauf abzielt, über generelle Normen bzw. Gesetze alle Verhaltensweisen abzudecken, liegt der Akzent der ethisch-orientierten Moralens auf der Formung einer Selbstbeziehung, die eine relative Herrschaft des Individuums über sich selbst ermöglicht, wie sie es erlaubt, eine eigene Wahrheit über sich selbst zu entwickeln – und auch wieder zu überschreiten (Foucault 1989a, 43). Kocyba spricht auch von einem »Reflexivwerden« der Macht, so dass sie sich auf »sich zurückbeugt«: »[...] die in ihrem Kern politische Subjektivität des abendländischen Menschen konstituiert sich als Faltung der Kräfteverhältnisse und vollzieht sich somit inmitten des Feldes der Machtbeziehungen.« (Kocyba 1988, 47).⁸¹

Der Unterschied ist also gradueller Art, er liegt in der relativ größeren Vielfalt an Möglichkeiten, sich zu Regeln und Codes zu verhalten.

81 Ähnlich liest Butler (1997b) Foucault und greift diesen Gedanken für ihr Subjektivierungskonzept auf, vgl. Kap. IV.1.2.Abschn., vgl. zur Aufnahme des Bildes der Falte auch Probyn 1998 (Kap. III.6).

Schreiben als Selbst-Technologie

Die Konstruktion des Subjekts ist also ein Thema, das in Foucaults Texten eine zentrale Stellung einnimmt. Sie findet statt über *Diskurse*, also über Wissensformationen, die sich in den Humanwissenschaften als ein Set spezifischer Praktiken von Redeweisen herausgebildet hat, bzw. über *Praktiken* und *Techniken*, die diskursiv wie nicht-diskursiv (im engeren Sinn einer sprachlichen Äußerung) beschaffen sein können.⁸² Hier wird die Frage interessant, welchen Stellenwert die Sprache selbst in diesem Konstruktionsprozess erhält: Wie verhalten sich Sprache und Text zur Ästhetik der Existenz, inwiefern werden symbolisierende Praktiken als Selbsttechnologien beschrieben und wie werden sie bewertet?

Trotz der Absage Foucaults an die Vorstellung von der literarischen Sprache der Moderne als Gegenmodell zum normierenden Diskurs bleibt die Frage ihrer Überschreitungsfähigkeit für ihn relevant. So spricht er im gleichen Interview von den »Möglichkeiten, aus der Philosophie herauszutreten« (Foucault 1990b, 234), die er einem randgängigen Schreiben zwischen Literatur und Philosophie zuschreibt. Anstatt also Literatur als einen wiederum institutionalisierten Gegendiskurs aufzuwerten, fordert Foucault ein Schreiben, das die Grenzen der Institution schließlich sprengt: »Dieses Kommen und Gehen durch die Wände der Philosophie selbst machte die Grenze zwischen dem Philosophischen und dem Nicht-Philosophischen durchlässig – und schließlich lächerlich.« (Ebd.)

Eine andere Form der Überschreitung, nämlich die zwischen Philosophie und Alltag, findet Foucault in Formen autobiographischen Schreibens. Unter dem Titel *Schrift des Selbst* (*Écriture de Soi*, Foucault 1983a) beschreibt Foucault antike Schreibpraktiken, die als Selbsttechnologien fungieren. Dazu gehören zum einen das Verfassen von Notizbüchern, die als Sammlung für wichtig erachteter Aussagen und als Übung zur Selbstvervollkommnung konzipiert waren. Zum anderen stellte die Korrespondenz ein wichtiges Mittel der Selbst- und Fremdinstruktion dar. Foucault betont, dass es hier, im Unterschied zur modernen Autobiographie, nicht um eine Seelenerforschung ginge, um die Aufdeckung des Ungesagten, »sondern im Gegenteil darum, das schon Gesag-

82 In den späteren Texten gewann der oben erwähnte Begriff des Dispositivs an Bedeutung, eine kleinere, heterogene Einheit, die unterschiedliche diskursive und im engeren Sinn nicht diskursive Praktiken umfasst: »Diskurse, Institutionen, architektonische Vorrichtungen, Regulierungen, Gesetze, Verwaltungsmaßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophischen Sätze, Moral, Philanthropie usw.« (Foucault 1980, zit.n. Dreyfus/Rabinow (1987), 150.

te zu sammeln, das zusammenzufassen, was einer hören oder lesen konnte, und das zu keinem geringeren Zweck als dem der Selbstkonstitution« (Foucault 1987b, 286, ebenso 1983a, 419). Anders als im modernen Verständnis von literarischem Schreiben geht es hier nicht um ein Überwinden des Selbst, sondern um ein positives Konzept der Selbstschöpfung. Es speist sich aus vorgefundenen Regeln und Wahrheiten, aus denen nicht nur persönliche Wahrheiten abgeleitet werden, sondern die – sittliche – Lebensform des Subjekts schlechthin, sein *Ethos*:

»[...] l'écriture constitue une étape essentielle dans le processus auquel tend toute l'*askesis*: à savoir l'élaboration des discours reçus et reconnus comme vrais en principes rationnels d'action. Comme élément de l'entraînement de soi, l'écriture a, pour utiliser une expression qu'on trouve chez Plutarque, une fonction *éthopoiétique*: elle est un opérateur de la transformation de la vérité en *éthos*.« (Foucault 1983a, 418)

Schreiben (Schrift) (ebenso wie die Relektüren des Geschriebenen) fungiert als ein Medium, durch das der Schreibende über den Bezug auf Autoritäten und allgemein auf Vergangenes und Zukünftiges eine Beziehung zu sich herstellt. Durch die persönliche Aneignung der (Wahrheits-)Diskurse würden diese *subjektiviert* (ebd., 419). Das heißt in der Konsequenz, wie Erdmann ausführte: »Die individuelle Lebensform revoltiert nicht gegen den Diskurs, sondern wird an ihn angeschlossen. Eine selbstbewußte Subjektivität nimmt dann nicht am Prozeß der Macht »untertänig« teil, sondern beginnt, sie nachzuahmen.« (Erdmann 1990, 273). Im Gegenzug findet eine »Objektivierung der Seele« (*objectivation de l'âme*, Foucault 1983, 426) statt: Das Subjekt wird selbst zur Verkörperung des rationalen Prinzips, indem sich die Wahrheiten in ihm vereinheitlichen, und sind als solche auch dem prüfenden Blick der anderen ausgesetzt (am deutlichsten in der Korrespondenz). Zwar verkörpert sich die Moral nun individuell (anstatt, wie unter der Disziplinarmacht, als ein normatives Gesetz zu wirken), aber auch das ethopoietische Schreiben ist eine Form der Disziplinierung, die zu einer gewünschten bzw. sozial akzeptierten Lebensform führt. Foucault läßt keinen Zweifel daran, dass er die Produktion von Texten aller Art zu den Rationalisierungstechniken zählt (vgl. Erdmann 1990, 274). Zwischen den ethopoietischen Texten antiker Selbstbeobachtung, christlichen Überlieferungen asketischer Gewissenserforschung und der modernen Autobiographie bestehen nur graduelle Unterschiede. Die »Literatur des Selbst« (Foucault 1987b, 289) tritt in keinem Fall als Gegendiskurs auf, vielmehr stellt sie ein Kontinuum historischer Praktiken dar, die, je nach

Moralordnung, der sie verpflichtet ist, das Individuum mehr oder weniger objektiviert, ihm mehr oder weniger Freiraum lässt.⁸³

Dennoch bleibt die Idee der Überschreitung zwischen Alltäglichem (Individuellen) und Philosophischem (Wahrheitsdiskurs), Ästhetischem und Ethischen, auch in den späteren Texten Foucaults virulent. Worin, so lässt sich nun fragen, liegt genau das Movens einer solchen Überschreitung: Dass Foucault es nicht im »Sein« der Sprache sucht, hat auch zur Folge, dass die Frage der Schreibweise, in dem die Notizbücher und Briefe verfasst werden, nicht eigens thematisiert werden. Zwar spricht Foucault ihnen einen medialen Charakter zu, ordnet mögliche Eigenbedeutungen der Schrift jedoch der Frage nach dem Wahrheitsverhältnis unter, das sich in der gesamten Praktik des Schreibens artikuliert. Im Vordergrund steht nicht eine (nur normativ zu bestimmende) ästhetisch-literarische Qualität, sondern der Reflexionsgehalt des Textes unter instrumentell-technischem Vorzeichen: »Es ist das Ziel der *hypomnematata* [das sind die antiken Notizbücher, d.V.], aus der Sammlung des durch Lehren, Zuhören oder Lesen übermittelten bruchstückhaften *logos* ein Mittel zu machen, mit dem man so adäquat und so perfekt wie möglich eine Beziehung eines zu sich herstellen kann« (Foucault 1987b, 286) – und zwar »eine Art permanenter politischer Beziehung eines zu sich« (ebd., 284f). Schreiben erscheint also als eine *Praktik* der Vermittlung sowohl des Selbst zu sich als auch zwischen den Individuen bzw. zwischen Rationalitätsprinzipien und individueller Moral.

Ebensowenig wie die Schrift als solche ist es das Subjektive als solche, welches die Macht des Diskurses überschreitet, wie es die Rede von der »Subjektivierung« des Diskurses (s.o.) nahe legt: Keine authentisch gedachte Selbst-Erfahrung wird hier aufgeboten, die sich der Macht des Diskurses zu widersetzen vermag (s.a. voriges Unterkap.). Im Mittelpunkt stehen wiederum Praktiken, durch die sich das Selbst formt und geformt wird. Praktiken (nicht nur) des Schreibens erweisen sich damit als diejenigen Momente, in denen sich Überschreitungen vollziehen:

»Es reicht also nicht, zu sagen, daß das Subjekt in einem symbolischen System gebildet wird. Das Subjekt bildet sich nicht einfach im Spiel der Symbole. Es bildet sich in realen und historisch analysierbaren Praktiken. Es gibt eine

83 Zum Modell der Selbstdisziplin im Unterschied zu dem der Fremddisziplin schreibt Erdmann: »Die Anstrengung des Examinierens, der Bewertung, der Selektion wird zurückgenommen aus der Herrschaft der in Institutionen gefestigten Diskurse in die Macht persönlicher Lebensordnung. [...] Die Instanz, die die Prüfung und Verwaltung der Machtverhältnisse vornimmt, die Schrift, erfüllt zwar kontrollierende Gewalt, doch folgen ihr keinerlei Bestrafungstechnologien.« (Erdmann 1990, 272f).

Technologie der Selbstkonstitution, die symbolische Systeme durchschneidet, während sie sie gebraucht.« (Foucault 1987b, 289)

Foucault bezieht sich mit den Praktiken auf ein Handlungsmoment, die er gegen die Annahme der Übermacht einer symbolischen Ordnung ins Feld führt. Dieses Moment erweist sich jedoch seinerseits als nicht ganz einfach festzumachen. Petra Gehring bestimmte Praktiken oder Techniken als »uneinheitliches und schwach definiertes Gebiet«, zugleich als Rand- oder eben Überschreitungsfiguren (Gehring 1994, 84). Zum einen sind sie Teil der Diskurse, sozusagen die kleinsten und konkretesten Agenten bzw. Produzenten von Macht.⁸⁴ Damit stehen sie auch für die Wirklichkeit, d.h. für das, was in den Ordnungen des Wissens als positive Wirklichkeit Geltung erhält (vgl. ebd. 85, Fußn. 76). Foucault bestimmte die Praktiken denn auch als Grundlage der »Problematisierungen, in denen das Sein sich gibt« (Foucault 1989a, 19), und die er zu analysieren trachtete. Insoweit, wie sie sich zu einem historischen Muster zusammenschließen und zu einem *Dispositiv* werden, erhalten die Praktiken eine analytische Doppelfunktion, in der sie sowohl als zu Analysierendes vorfindbar gelten als auch als Erkenntnisraster oder »Diagramm« (Dreyfus/Rabinow 1987, 151) fungieren.

Zum anderen bilden die Praktiken/Techniken eine Art Gegenstrategie, welche die normierenden Diskurse zu öffnen in der Lage ist, etwa als Schweigen gegenüber der Sprache, als literarisches Sprechen gegenüber dem metaphysischem Diskurs oder eben als Selbstbezug gegenüber normierender Subjektivation. »Die Praxis bildet dann ein bis dato *nicht-thematisierbares Außen*, das komplementär bleibt zum analysierten Innen«, so Gehring (1994, 84); sie stellt ein »Medium der Überschreitung« dar, das »weder Innen noch Außen *agiert*« (ebd.). Das ethopoietische Schreiben, so lässt sich der Gedanke fortführen, wäre demnach nicht nur ein Medium der Überschreitung für die daran beteiligten Individuen, sondern auch Foucaults Einsatz auf der Textebene im Bemühen um eine »Desakralisierung« autobiographischen Schreibens, und damit um die Überschreitung der Genre-Grenzen.⁸⁵

84 In *Überwachen und Strafen* (1977) sind dies Praktiken der Architektur, der Separierung, Zeitplanung oder Klassifizierung, die sich zu einem Dispositiv zusammenschließen; in *Der Wille zum Wissen* (1983) das Geständnis.

85 Vgl. auch Erdmann (1990, 267), die die These vertritt, Foucault »desakralisiere« das literarische Schreiben mittels einer Aufwertung der »Schrift des Banalen«. Interessant erscheint mir hingegen nicht die Enthronung eines literarischen Stils mittels eines anderen, sondern der völlige Verzicht auf die normativen Kriterien von Literarizität/Banalität, die die Art und Weise, wie geschrieben wird, den Schreibenden überantwortet.

Zusammenfassend lässt sich also feststellen, dass Foucault, ebenso wie mit dem Begriff des Diskurses, mit dem komplementären Begriff der Praxis/der Praktiken einen Zwischenbereich eröffnete, der zum einen erlaubt, gesellschaftliche Wirklichkeit zu beschreiben, ohne auf eine institutionelle Struktur oder ein Subjekt als Handlungsträger zurückzugreifen. Zum anderen diente die Thematisierung der Praktiken aber auch dazu, über das Gegebene hinauszugreifen. Der Bezug auf Praktiken enthält immer auch ein Versprechen der Subversion, die Hoffnung auf widerständige Formierungen, die sich auch auf aktuelle Machtverhältnisse beziehen.⁸⁶ Foucault spricht von möglichen Widerstandspunkten im »Kern der Machtverhältnisse« (Foucault 1987a, 259) als mögliche Umkehr- oder Fluchtpunkte, welche nicht die Ausübung von Macht als solcher, aber die Fixierung stabiler Machtverhältnisse störten, »da es keine Machtverhältnisse ohne Punkte des Aufbegehrens, die ihr per Definitionem entziehen« geben könne (ebd., 260). In der Frage, wie genau sich eine mögliche Subversion gestalten könnte, blieb Foucault allerdings unkonkret. Das hat methodologische wie politische Gründe, wie noch zu zeigen bleibt (s.u. und Kap. II.6.).

Praktiken der Signifikation

Zunächst bleibt festzuhalten, dass Foucault weder die Macht noch die subversiven Kräfte auf *eine* universale Bedeutungsstruktur oder –Bewegung zurückführt, die mit »Schrift« oder »symbolischer Struktur« beschrieben werden könnte. Macht wird definiert als ein praktisches, relationales Geschehen, als »Einwirkung auf das Handeln anderer«, deren Möglichkeit mit »jeglichem gesellschaftlichen Verhältnis« einhergehe und »vielfältige Formen individueller Ungleichheit, von Zielen, gegebenen Instrumentierungen« etc., kurz, ein Gebilde widerstreitender Elemente, produziere (Foucault 1987a, 258). Die Regulierung von Symbolisierungen und Bedeutungsweisen stellt dabei nur eine Technik unter anderen dar. In *Technologie des Selbst* (Foucault 1993a, 26) bzw. in *Von der Freundschaft* (Foucault 1984a, 35) wird sie als *Signifikations-* bzw. *Kommunikationstechnologie* benannt. Foucault grenzt sie ab von drei weiteren Technologien, zusammen bilden sie die »Haupttypen von Technik«, welche das Selbstverständnis des Menschen produzierten:

86 Gehring spricht in diesem Zusammenhang von einer »gleichsam generalisierte[n] Magie, mit der die subversive Kritik sich selbst in die Zukunft hinein fingiert« (Gehring 1994, 84). Hier fühlt man sich auch an die Rolle des Performativen erinnert, siehe auch zur Diskussion von Butler (Kap. IV.1).

»1. Technologien der Produktion, die es uns ermöglichen, Dinge zu produzieren, zu verändern oder auf sonstige Weise zu manipulieren; 2. *Technologien von Zeichensystemen, die es uns gestatten, mit Zeichen, Bedeutungen, Symbolen oder Sinn umzugehen*; 3. Technologien der Macht, die das Verhalten von Individuen prägen und sie bestimmten Zwecken oder einer Herrschaft unterwerfen, die das Subjekt zum Objekt machen; 4. Technologien des Selbst [...]« (Foucault 1993a, 27 [Hervorhebung d.V.])

Auffällig erscheint hier, dass die Signifikationstechnologien von den Machttechnologien wie den Selbsttechnologien kategorisch unterschieden werden. Zwar räumte Foucault beständige Wechselwirkungen ein und wollte die Unterscheidungen als bloß analytische verstanden wissen (ebd., 27, Foucault 1987a, 252f). Dennoch bleibt erstaunlich, dass die Untersuchung von Diskursregeln, die Foucault in seinen früheren Texten unternahm und die als Beschreibung von Signifikationstechnologien verstanden werden können, in seinen späteren Texten so zurückgestellt werden.⁸⁷ Foucault selbst erklärt dazu nur, dass sich sein Hauptinteresse auf Technologien der Macht und des Selbst richtete (mit zunehmendem Gewicht auf letzteren, vgl. Foucault 1993a, 27). Tatsächlich wechselte er mehrmals die Perspektive auf die Art und Weise, wie mit Zeichen, Bedeutungen Symbolen umzugehen sei, um schließlich bei einem pluralen und produktiven Modell zu landen, in dem die Frage systematischer Ordnungen der praktischen Frage der Macht untergeordnet ist.⁸⁸ Das lässt sich auch als Versuch verstehen, das Problem zu vermeiden, das mit der Aufdeckung von Signifikationstechnologien verbunden ist. Denn diese riskiert, eine zugrundeliegende Struktur zu postulieren, die an den Tag gebracht werden soll – also genau das, was Foucault seit *Die Ordnung der Dinge* ablehnt.⁸⁹ Foucault sieht ein totalitäres Moment sowohl im Strukturalismus und dessen Anspruch wirksam werden, die Ge-

87 Insbesondere Diskurs als Ensemble von Rede- und Formvorgaben, die das Wissen nach bestimmten Kriterien organisieren, wie in »Die Ordnung des Diskurses« (Foucault 1991).

88 Nahm Foucault in früheren Untersuchungen an, dass alle Praktiken und Diskurse auf eine zugrundeliegende Struktur bzw. einen Code zurückzuführen seien (vgl. Dreyfus/Rabinow 1987, 89); so sind es in *Die Ordnung der Dinge* (1974) historisch spezifische Wissensformierungen (episteme); in der *Ordnung des Diskurses* (1991) Diskurse als formale Aussagesysteme, die Regeln u.a. der Verknappung unterliegen; erst mit der *Genealogie* (ab Foucault 1983) betont Foucault den Stellenwert von Praktiken und ihren produktiven Charakter.

89 Und dem, so die Kritik von Dreyfus/Rabinow, auch Foucaults eigene Unternehmung in Archäologie des Wissens nicht entgeht, wo er die Gesamtheit der Aussagepraktiken und Regulierungen innerhalb der Humanwissenschaften zu fassen sucht (1987, 105ff).

samtheit der Sprache beschreibbar zu machen, als auch in einem bestimmten Sinnverstehen, das auf die Explizierung von *Hintergrundpraktiken* abzielen. Diese Hintergrundpraktiken sind es nämlich, welche es sowohl in der Hermeneutik als auch in der Phänomenologie »gestatten«, mit Sinn »umzugehen«, indem sie die stillschweigenden Voraussetzungen für ein Sinnverstehen bzw. für Kommunikation bilden. Hintergrundpraktiken (oder, wie es bei Wittgenstein heißt, Hintergrundwissen) sind ein intersubjektiv geteiltes, in der Lebenswelt verwurzelttes Wissen, vor dem situative Bedeutungszuschreibungen stattfinden: In der Hermeneutik »lenken nichtdiskursive Praktiken menschliches Handeln, indem sie einen Verständnishorizont errichten, vor dem nur bestimmte Diskurspraktiken, deren Objekte und Subjekte Sinn ergeben« (Dreyfus/Rabinow 1987, 105). Das Ziel ist es daher, diesen Horizont als Grundlage des Verstehens explizit zu machen. Ebenfalls hat die Phänomenologie Husserls zum Ziel, »den Hintergrund, der ursprünglich als ungedachter und undenkbarer erscheint«, analysieren zu können (ebd., 60).

Die darin enthaltene Idee einer Kontinuität der lückenlosen Bedeutung zwischen einer Tiefen- (bzw. Meta-) und einer Oberflächenebene ist es, die Foucault ablehnt.⁹⁰ Er kehrt das Verhältnis um: Nicht zugrundeliegende Annahmen bestimmen konkrete Praktiken, sondern die Praktiken konstituieren die Idee von Oberfläche und Tiefe. Foucault konzentriert sich in seinen Arbeiten daher auf eine einzige Ebene: Vorfindbare Praktiken geben demnach Aufschluss über ihr Gewordensein, sie sind Verkörperungen und Interpretationen sozialer Wahrheiten. »Sie verkörpern ganz buchstäblich und handfest eine historisch gebildete ›Lebensform«, so Dreyfus/Rabinow: »Diese Lebensform hat kein Wesen, keine Festigkeit, keine verborgene zugrundeliegende Einheit. Gleichwohl hat sie ihre eigene spezifische Kohärenz.« (1987, 155).

Foucault umgeht damit das zentrale Paradox, das mit dem Anspruch der Aufklärung der Hintergrundpraktiken verbunden ist: Die Aufklärung des Unaufklärbaren, die zudem an einen Beobachter gebunden ist, der sowohl die Hintergrundpraktiken implizit anwendet, als sie auch zu erkennen in der Lage sein soll. Zu ersterem schreiben Dreyfus/Rabinow:

»Der Hintergrund unbefragter Bindungen und Praktiken macht, gerade weil er ungedacht ist, Denken und Handeln möglich, aber er entrückt auch deren Quelle und Bedeutung unserer Kontrolle. Das Bestreben, den Hintergrund wieder anzueignen, muß zur Enttäuschung führen; da ist erstens die unvermeidliche Un-

90 Und damit auch das Konsensmodell von Habermas (vgl. ausführlich Menke 1990). Zwar bezieht sich Foucault in der Unterscheidung der Technologien auf Habermas, lehnt aber eine Gleichsetzung von Machtverhältnissen und Kommunikationsbeziehungen ab (Foucault 1987a, 252).

zufriedenheit ob der Sisyphusarbeit, einen Hintergrund, der aus einer endlosen Reihe von Glauben besteht, deren jeder selbst wiederum nur von einem weiteren Hintergrund Sinn ergibt, aufzuklären. [...] Und zweitens droht die Verzweigung des Nihilismus, denn könnte der Hintergrund völlig aufgeklärt, objektiviert und repräsentiert werden, so kündete die derart gewonnene Überwindung von Sklaverei und Aberglauben nicht einen Triumph, sondern vielmehr das Ende sinnvollen Handelns an.« (Dreyfus/Rabinow 1987, 62f)

Foucault entzieht sich dem Mechanismus – nicht, indem er sich der Annahme von nicht-offensichtlichen Bedeutungen verweigert, wohl aber dem Versuch, sie in irgendwelchen Tiefen (vorzugsweise des Subjekts) als Wahrheit zu verorten. Sozusagen quer zu der als Rationalisierungstechnik aufgewiesenen Geständnispraxis fragt Foucault danach, welche Machtverhältnisse diese wiederum etabliert, also welche Machtbeziehungen durch die Befragung von Hintergründen entstehen (vgl. Foucault 1987a). Die Beobachterposition ist davon nicht ausgenommen – es gibt kein Außerhalb machtvoller Praktiken. Wohl aber gibt es Distanz, die sich ebenfalls aus bestimmten Praktiken ergibt. Foucault beschreibt solche Praktiken des Wissens, die, folgt man Dreyfus/Rabinow, wiederum als Lektüre zu verstehen sind, »eine pragmatisch orientierte Lektüre der Kohärenz gesellschaftlicher Praktiken« (Dreyfus/Rabinow 1987, 154). Diese Lektüre schließt die Lektüre seiner selbst nicht nur ein, sondern macht sie zum Ausgangspunkt. Unter dem Namen »kritische Ontologie unserer selbst« (Foucault 1990a, 53) formulierte Foucault ein ethisches Programm, das er nicht als »Theorie« oder »Doktrin« verstanden wissen wollte, sondern als eine Haltung, und zwar als eine *Grenzhaltung*: »ein *Ethos*, ein philosophisches Leben, in dem die Kritik dessen, was wir sind, zugleich die historische Analyse der uns gegebenen Grenzen ist und ein Experiment der Möglichkeit ihrer Überschreitung« (ebd.). Diese Haltung begibt sich nicht auf die Suche nach formalen Strukturen der Erkenntnis oder der Moral mit universaler Geltung, sondern versteht sich als historische Untersuchung. Foucault bezeichnet diese Kritik als *genealogisch*,

»[...] als sie nicht aus der Form unseres Seins das ableitet, was wir unmöglich tun und wissen können; sondern sie wird in der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit auffinden, nicht länger das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.« (Foucault 1990a, 49)

Damit erscheint die Idee der Situiertheit des erkennenden Subjekts gegenüber der hermeneutischen Vorstellung verschoben: Während dort die möglichst restlose Aufklärung der situativen Hintergründe angestrebt wird mit dem Ziel, Erkenntnis zu objektivieren und darüber zu legitimie-

ren, zielt Foucault auf die Analyse der Situierungsweisen selbst, die als Ablagerung machtvoller Praktiken zum Erkenntnisobjekt werden. Damit verkehrt sich die Gewichtung zwischen Subjekt und Objekt: Nicht das Subjekt der Erkenntnis steht im Vordergrund, sondern die Subjekte, Körper, Praktiken als historische Objekte.⁹¹

Die durch die »Grenzhaltung« geleiteten Wissenpraktiken lassen sich schließlich wiederum als *ethopoietische* verstehen – auch sie stellen Beziehungen her und führen zu Transformationen. Da wäre zum einen die Etablierung eines Selbstbezugs über das Streben nach einem historischen Wissen. Dieses Streben hat Foucault an anderer Stelle als eine Form der Selbstsorge beschrieben, die als »verändernde Erprobung seiner selber« nicht zur Aneignung eines anderen, sondern zur Veränderung des Selbst *durch* das andere führen sollte (Foucault 1989a,16). Im Gegenzug ließe sich auch hier die Hoffnung auf eine Subjektivierung des Wissensdiskurses vermuten, die zumindest soviel Freiraum entstehen lässt, dass die von Foucault hervorgehobenen Kontingenzen der Art und Weise der Subjektivierung sichtbar würden. Das ethopoietische Schreiben erhielt damit seine Fortführung in einer grenzgängerischen Praktik der Philosophie sowie seine erkenntnistheoretische und –praktische Aktualität.

6. Text-Politik

Abschließend zu diesem Kapitel stellt sich die Frage, was mit der Dekonstruktion und Rekonstruktion der Subjektkonzepte in Hinblick auf die Selbstrepräsentation gewonnen ist. Mit Blick auf die kritische Rezeption möchte ich zunächst zwei problematische Aspekte herausgreifen: Zum einen wird den hier untersuchten Autoren der Vorwurf gemacht, dass sie ihre Dekonstruktion nicht konsequent genug vorantreiben, also die suggerierte »Auflösung« gar nicht stattfand. Stattdessen wird eine Wiederkehr des Subjekts und, im schlimmsten Fall, auch dessen Überhöhung ausgemacht. Die dazu konträre Kritik lautet, dass das Subjekt so gründlich aufgelöst worden sei, dass nicht nur das Bewusstseins- bzw. Handlungssubjekt preisgegeben wurde, sondern mit ihm auch die Möglichkeit zur Selbstreflexion bzw. des gesellschaftspolitischen Bezugs. Beide Kritiken treffen sich an dem Punkt, wo sie insbesondere der Dekonstruktion vorhalten, in der reinen Immanenz zu verbleiben, so dass ihr das Verhaftetsein in historischen Traditionen sowie ihre gesellschaftlich-institutionellen Bedingungen entgehen, in die sie conse-

91 An diesen Gedanken schließt Haraway an, vgl. Kap. IV.3.

quenterweise auch nicht eingreifen kann. Was hier verhandelt wird, ist die Frage nach den politischen Handlungsmöglichkeiten, sowie das Verständnis von Politischem bzw. Ethischem selbst.

Wiederkehr des Subjekts?

Eine »Wiederkehr« *des* Subjekts wurde nicht nur für die Texte Foucaults thematisiert, sondern auch bei anderen, dem poststrukturalistischen Feld zugerechneten Denkern ausgemacht. Eine entsprechende Kritik formulierte der Literaturwissenschaftler Séan Burke in Bezug auf den sogenannten »Tod« des Autor-Subjekts. Das desavouierte abstrakte Autor-subjekt, so die Kritik, erfahre im Zuge der Aufwertung von Text und Sprache eine Rückkehr, und zwar in Gestalt des Diskurses oder des Textes selbst, die nun als subjekt-unabhängige, sinnstiftende Instanz aufräten. Verstärkt werde dieser Effekt durch die, so Burke, »mythopoetische« (Burke 1998, 9) Inanspruchnahme literarischen Schreibens. So biete etwa der Bezug auf Mallarmé, den Barthes und Foucault als Vorläufer reklamieren, gerade keine Grundlage für eine Absage an eine autoritative Form des Schreibens, sondern verschleierte diese unter dem Namen der Sprache, die nun zum Ursprung aller Literatur erklärt wird – »a culmination of the romantic doctrine of inspiration«, so Burkes Bewertung (ebd., 10). Was auf diese Weise verdeckt bleibe, sei letztlich die autoritative Rolle des Sprechers selbst. Denn seine Rede suchte sich, sozusagen als das »letzte Subjekt«, gegen die verkündete Aufhebung von Subjektautorität/-Autorschaft als wahrheitssetzend zu behaupten.⁹²

Nicht nur Burke sieht in diesem Phänomen eine Fortsetzung des romantischen Denkens. Die Philosophin Cornelia Klinger beschrieb dieses Phänomen als einen dialektischen Prozess der *Resubstanzialisierung*: In dem Maße, wie das Subjekt in der Romantik durch Prozesse der »Relativierung, Dezentrierung, Fragmentierung, Historisierung« einer »Verflüssigung und Verflüchtigung« anheim fiel (Klinger 1992, 42), würde ein holistischer Gedanke wirksam, der das in plurale Einzelteile Zerfallene wieder substanziell zusammenfügte. »Seither«, so das Fazit Klingers, »ist dieses Phänomen des Umschlags von der äußersten Auflösung aller festen Bestimmungen in die Zuflucht zu als unhintergebar postulierten (Glaubens)Gewißheiten eine in verschiedenen Kontexten akuali-

92 »Such indeed is the abyss awaiting any author of the death of man. The subject who announces the disappearance of subjectivity does so only at the risk of becoming – inferentially at least – the sole subject, the Last and Absolute Subject, left to face his subjecthood in the face an otherwise subjectless terrain, ever captive to a mirror of solipsism.« (Burke 1998, 103), hier unter Bezug auf Lacan und Foucault.

sierte Möglichkeit des modernen westlichen Denkens geblieben.« (Ebd., 43) Dieser Mechanismus lässt sich im literarischen Feld beobachten, wo die Sprache bzw. das literarische Werk zum erlösenden Zufluchtsort des Subjekts wird, das sich von Auflösung bedroht sieht.⁹³ Unter umgekehrtem Vorzeichen findet sich dieser Topos auch bei Blanchot, der hier deshalb von Interesse ist, als sich sowohl Foucault als auch Derrida sich durch ihn inspirieren ließen: Schreiben bedeutet bei Blanchot die Suche nach dem existenziellen Moment des Subjekts, wobei »die existentielle Erfahrung des Schriftstellers nicht im Modus der Fülle (als Selbstverwirklichung), sondern im Modus des Entzugs (als notwendigen Selbstverlust)« gefasst werde (Bürger 1998, 198f). Der Verlust des Selbst an das Werk erscheint auch hier als ein metaphysisches Ereignis: »Der Tod des Subjekts ist bei Blanchot keine leidvolle Erfahrung, eher eine, in der, wenn auch im Modus des Entzugs, Wesentliches sich zeigt« (Bürger 1998, 201). Die Resubstanzialisierung als Wiedereinsetzung des »ganzen« Ich findet hier also auf einer Negativfolie als totales Nichts statt.

Foucault wandte sich, wie oben gezeigt, nach anfänglicher Übernahme von diesen Subjektvorstellungen ab. Derrida, der sich gleichfalls auf den Entzug des Sinns als Konstante in der Sinnerfahrung beruft, hat, wie oben in dem Derrida-Kapitel ausgeführt, Sicherungen gegen erneute Totalisierungen eingebaut: das Konzept der *différance*, unterstützt von der ethischen Geste der *Bejahung*, ist der Einsatz gegen die Alternative von Sein und Mangel ebenso wie gegen Absolutheiten wie dem universalen Nichts. Dem Moment des Entzugs gesellte Derrida die notwendige Setzung von Bedeutung bei. Damit bliebe die *différance* selbst als Kandidatin für das totalisierendes Moment, welches den Sinnzusammenhang begründet. Liest man sie als *Transzendental* in Gestalt eines ontologischen Außen (des Seins bzw. des Bewusstseins), so käme ihr eine solche Funktion insoweit zu, als sie zur konstitutiven Grundlage von Bedeutung wird. Allerdings ist diese Form der Schrift oder des Textes weit davon entfernt, wiederum als ein selbstgewisses Subjekt in Erscheinung zu treten, denn es handelt sich um ein differenzielles »System von Spuren, für die es keine Rückkehr zu einem inner- oder außertextlichen Ursprung gibt« (Bossinade 2000, 140). Näher liegt daher eine andere Lesart der *différance*, und zwar als *Quasi-Transzendental*.⁹⁴ Rodolphe Ga-

93 Die Forderung nach Selbstaufgabe, um im Werk die erfüllende Selbstverwirklichung zu erlangen, findet sich u.a. bei dem Symbolisten Stéphane Mallarmé im 19. Jahrhundert (vgl. Bürger 1998, 198) als auch im US-amerikanischen *New Criticism* Anfang 20. Jahrhundert, z.B. bei Eliot. Vgl. auch Kap. I.4.

94 Abgeleitet von »Quasi-Metaphorizität« stammt der Begriff des »Quasi-Transzendentals« von Gasché: »Das Quasi- soll darauf hinweisen, daß die

sché bezeichnet damit »Hilfsmittel« auf konstitutiver Ebene, welche die »Bedingungen der Möglichkeit und Unmöglichkeit der begrifflichen Unterscheidung« (zwischen Subjekt und Objekt, Transzendentalen und Empirischen etc.) benennen, »d.h., indem sie von dieser Differenz als Differenz Rechenschaft geben« (Gasché 1998, 266) – ohne dass ihnen ein eigenes Sein zugestanden würde. Derrida versteht darüber seinen Diskurs insgesamt mit der metaphorischen Geste des Als-ob, so dass eine Oszillationsbewegung zwischen eigentlicher und uneigentlicher Rede in Gang gesetzt wird (vgl. Bennington/Derrida 1994, 134 und unten). Die *différance* erscheint so zugleich als Außen und als ein Moment der Öffnung, wobei die metaphysische Geste zugleich wiederholt und durchgestrichen wird. Die Frage, inwieweit die Texte Derridas ein transzendentes Subjekt, sei es als Text, Schrift (*Spur*) oder *différance*, wieder einsetzen, lässt sich also sowohl bejahen als auch verneinen – bzw. verweigert sich gerade einer klaren Antwort, insofern sie stets aufs Neue die Bedingungen und die Geschichte von »Transzendenz« und »Subjekt« aufruft.

In seinem hauptsächlichen Strang der Kritik hebt Burke eine weitere »Rückkehr« in den Texten poststrukturalistischer Autoren hervor – nicht mehr eines transzendentalen Subjekts, sondern die seines Gegenparts, des empirischen Subjekts: »Two markedly distinct subjectivities are in opposition: the one, transpersonal, extrawordly, normative and formal; the other intrawordly, biographical, a subject of desire, for want of a better word, a ›material subject.« (Burke 1998, 113).

Subjektivität in letzterem Sinne markiert eben jene Widerständigkeit des Subjektiven, deren Anerkennung auch von hermeneutischen Kritikern eingefordert wurde.⁹⁵ Burke macht deutlich, dass diese als Prinzip der Unsicherheit im Text operiert und u.a. auch von Derrida in Anspruch genommen werde, wenn er autobiographische Spuren in unterschiedlichen Texten verfolge. Burke kommt zu dem Schluss, dass – auch wenn vereinzelte Äußerungen, vorwiegend aus den 60er Jahren, zu der Vermutung Anlass gaben, das (Autor-)Subjekt werde für irrelevant erklärt, tatsächlich das Gegenteil stattgefunden habe: »Indeed it would seem that all antihumanist discourse finally makes overture to a new form of humanism, the rejection of the subject functions as a passageway between concepts of subjectivity.« (Burke 1998, 114).

Ich hatte gezeigt, dass unter den Konzepten der Indexikalität bzw. Selbsttechnologie positive Konzepte in Ansätzen bei Derrida, deutlicher bei Foucault zu finden sind, die allerdings als Verschiebung zu verste-

Metaphorizität eine Struktur und Funktion hat, die den Transzendentalen gleicht, ohne jedoch tatsächlich ein solches zu sein« (1998, 264).

95 Siehe die Passage zu Frank, Kap. II.1.

hen sind und nicht als »return«, ging es doch um eine begriffliche Dekonstruktion und gerade nicht um eine »Auflösung«. Hier haben existenzielle Momente des Leiblichen oder des Sozialen durchaus ihren Platz, zumindest, sofern sie nicht als Garant von Authentizität oder Wahrheit in Anspruch genommen werden. Vor diesem Hintergrund bleibt Burkes Kritik der Zwiespaltenheit der Subjektbegriffe, wobei er selbst den begrundenden Gegensatz (zwischen logischem und materiellen Subjekt) beibehält, unscharf.

Die Frage nach einem *new humanism* und wie dieser im Verhältnis zum Schlagwort gewordenen *Antihumanismus* steht, bleibt jedoch relevant. Eine klassische Form des »materiellen« oder biographischen Subjekts als sinnerklärende Instanz, wie Burke suggeriert, steht hier sicherlich nicht zur Diskussion. Sowohl Foucault als auch Derrida lehnen das autobiographische Ausdrucksmodell, nach dem ein Text das Innere des Subjekts repräsentiert, ab und favorisieren stattdessen eine ursprüngliche Äußerlichkeit, die konstitutiv ist für das Subjekt; as bei Foucault die Praktiken sind, ist bei Derrida die Schrift (vgl. auch Bossinade 2000, 138).⁹⁶ Derridas und Foucaults »Antihumanismus« bestand zunächst in der Ablehnung einer fixierten Form dessen, was unter Mensch(lichkeit) zu verstehen ist. Während Foucault diese Form abzuweisen oder neu zu gestalten suchte, konfrontierte Derrida sie immer wieder mit dem, was sich vorzugsweise im Diskurs der Philosophie als dessen Außen wieder fand. Der Frage der Konstituierung des Menschlichen über das Nicht-Menschlichen nähert sich Derrida unter anderem über das *Animalische* wie insbesondere über die Thematisierung des *Technischen*.⁹⁷ Das Subjekt erscheint abhängig von der Technik, die, am deutlichsten in Form der Schrift, eine Technik der Rahmung, der Repräsentation und der Übertragung ist, und somit konstitutive Voraussetzung des Denkens.⁹⁸

96 Vgl. auch Bossinade (2000, 138ff). Die Bezugnahme auf Subjektivität oder einzelne Verfasser (nicht: Autoren), die gerade bei Derrida in hohem Maße stattfindet, steht, wie Bossinade ebenfalls ausführte, nicht im Interesse, eine entäußerte Innerlichkeit anstelle des Textes oder gegen ihn zu analysieren.

97 Siehe zum Verhältnis von Lebendigem und Nichtlebendigem Derrida 1991. Derrida spricht in Bezug auf die Vernachlässigung des Animalischen hier auch von einer »Opferstruktur«, die dem Humanismus unterlegt sei. Dass es sich dabei um eine gewaltförmige und willkürlich Grenzziehung handelt, macht Derrida auch im Bezug auf die aktuelle Biopolitik deutlich: »We know less than ever where to cut – either at birth or at death. And this also means that we never know, and never have known, how to cut up a subject.« (Derrida 1991, 17).

98 Das Verhältnis der Maschine als Supplement des Bewusstseins, wie Derrida es anhand des Freudschen Wunderblocks als »Gedächtnismaschine« (Derrida 1976a) ausarbeitete, fasste Gondek zusammen: »[...] das Denken

Derrida geht darum, die wechselseitige Abhängigkeit in einer gegenseitigen Übertragungsbewegung nachzuzeichnen, kurz, um das »rätselhafte Verhältnis des Lebendigen zu seinem Anderen« (Derrida 1983, 124). In der *Grammatologie* steht dafür die *Spur*: »Die Spur ist die Differenz, in welcher das Erscheinen und die Bedeutung ihren Anfang nehmen«, heißt es dort (ebd., 114). Als »Artikulation des Lebendigen am Nicht-Lebendigen schlechthin« (ebd.) wird sie zum ursprungslosen Ursprung von Bedeutung, der die Differenz bewahrt und aufrecht erhält, namentlich die Differenz zwischen der »Welt« und dem »Erlebten« (ebd., 113).⁹⁹ Eben das Aufrechterhalten dieser Differenz, die sich auch als Differenz zwischen Ontischem und Ontologischem benennen lässt, stellt sich als Alternative zur Berechenbarkeit der technischen Vernunft dar.¹⁰⁰ Das Subjekt, konstitutiv verwoben mit dem Technischen, eingebunden in die Technik der Schrift, findet also auch nur dort die Möglichkeit seiner Artikulation wie ihrer Überschreitung: wenn es zeitlich und im Sinne der *différance* als »Spiel der Differenzen« gedacht ist, das zwischen den Bestimmungen von Leben und Tod, Lebendigem und Nicht-Lebendigem oszillieren kann. Nur diese Bewegung von Aufschub, Bruch und Ver-

hat keinen privilegierten Zugang zu sich selbst, sondern muß zur Erfassung und Beschreibung seiner eigenen Prozesse denselben Weg einer ›Entäußerung‹ gehen, wie er der Technik (zumindest metaphorisch) zugeschrieben wird, muß sich also um eines Begreifens seiner selbst willen den technischen ›Prothesen‹ anvertrauen, wie sie im geschichtlichen Prozeß und Projekt der Menschheit vor allem in der abendländischen Rationalität entwickelt worden sind.« (Gondek 1998, 207)

- 99 Marie-Luise Angerer machte auf die Verbindung zwischen »Anti-Humanismus« und »Non-Humanismus« (Letzter bezogen auf ein Konzept Guattaris) aufmerksam: »Ich bin hier allerdings mehr der Ansicht, dass eine genauere Überprüfung dieses Non-Humanen anstünde, in welcher Hinsicht es nämlich mit einer anti-humanistischen Position notwendigerweise korrespondiert, dahingehend, dass das subjektlose Zentrum des Anti-Humanismus einen non-humanen Kern im ›Innersten‹ des Humanen gepflanzt hat. Im Fall des Anti-Humanismus ist es eine Struktur, eine Dimension, ein System etc., das dem Subjekt, dem sprechend-handelnden, notwendigerweise vorangeht – und das in einer asymptotisch ansteigenden Linie stets diese Vorgegebenheit verfehlt. Das Subjekt ist damit als Leerstelle benannt, also als ein Moment, das nicht ist, jedoch dem positiven Sein des Individuums als Reales vorsteht. Dem gegenüber ist das Non-Humane, das dem Subjekt nicht unbedingt gegenübersteht, jedoch in unterschiedlicher Weise zu dessen Identität beiträgt, in einem porösen Austausch mit der Objektwelt.« (Angerer 2001, 172) Bei Derrida finden sich beide Momente: Die Schrift als »Anti-Humanes«, das dem Subjekt vorausgeht, aber auch die Spur als »Non-Humanes«, das Übergänge zulässt (wie genau sich diese Übergänge vollziehen, bleibt allerdings fraglich).

100 Vgl. Welsch 1996, 162.

schiebung, von Setzung und Entzug scheint die Instrumentalisierung, zumindest zeitweilig, außer Kraft zu setzen.

Was Derrida als Außerbegriffliches versteht, ist also gerade kein »vordiskursiver«, menschlicher »Kern«, sondern das, was dem Begriff des Menschen entgeht: der Einbruch eines Anderen, wie er sich unter dem Namen der Technik vollzog, eine Unbedingtheit in der Erscheinung. Dass sich für Derrida darüber tatsächlich eine Neuformulierung des Humanen abzeichnet, macht ein neuerer Text deutlich (Derrida 2001, s.u.).

Ebensowenig lässt sich bei Foucault von einem subjektiven Kern sprechen – ist es doch, wie gezeigt, die Idee eines Kerns selbst, die Foucault vehement ablehnt. Zwar machen seine Texte, im Unterschied zu denen Derridas, das »materielle« Subjekt, also den Körper und die dort ansetzenden Praktiken, zu einem zentralen Thema. Doch erscheint es zu kurz gegriffen, allein dem lebendigen Leib einen Überschuss an Bedeutungsmöglichkeiten zuzuschreiben, von dem aus die notwendigen Abweisungen oder Überschreitungsmöglichkeiten ausgehen, wie Dreyfus/Rabinow es Foucault unterstellen (1987, 198). Vielmehr scheint es doch um die spezifischen Wissenspraktiken in ihrer Machtverwobenheit zu gehen, unter denen Körper in ihrer Gewordenheit erst zu Tage treten können. Der Körper als Ort, an dem sich Wissenspraktiken ablagern, bedarf, wie Dreyfus/Rabinow ebenfalls ausführen, stets einer genealogischen »Lektüre« (Dreyfus/Rabinow 1987, 154).

Auktoriale Präsenz und die Praktik des Textes

Soweit ist jedoch ein wichtiges Problem nicht gelöst, das sowohl in der Frage nach dem Stellenwert des Subjekts in Bezug auf den Text als auch in der Frage nach (auto-)biographischen Elementen enthalten ist, nämlich die Frage nach dem Status der Sprechenden. Hinter der Rede von Diskurs und Text drängt sich gerade das als Auslassung auf, was Foucault gern *ad acta* gelegt hätte, nämlich die Frage: *wer spricht?* (Foucault 1988a). Das Problem der auktorialen Präsenz in den Texten Derridas und Foucaults wird dort relevant, wo der Eindruck entsteht, dass die eigene Autor-Macht stillschweigend ausgespielt, aber nicht reflektiert wird. Diese Frage lässt sich nur mit einem Blick auf die Verfahrensweise oder die Praktiken der Texte klären.

Derrida gibt sich – im Unterschied zu Foucault – zuweilen immerhin noch einen Raum in seinen Texten. In dem oben mehrfach erwähnten *Signatur Ereignis Kontext* setzte er seinen Namen als Verfasser ein, und zwar mittels seiner Signatur, also in einem performativen Akt, der ausführt, was im Text Gegenstand der kritischen Analyse ist. Damit wird

die Signatur als ein juridisches Akt zugleich bestätigt und in der theoretisch gebrochenen Wiederholung in Frage gestellt.¹⁰¹ Darüber hinaus konstatiert Gehring bei Derrida wie bei Foucault unterschiedliche Strategien, durch welche die wissenschaftlichen Spielregeln hinsichtlich der »autorschaftlichen Authentizität« in Frage gestellt würden, und zwar durch den Einsatz »unerlaubter Spannungseffekte von Distanz und Nicht-Distanz zum eigenen Text« (Gehring 1994, 267):

»Dramatische Distanzlosigkeit – als Engagement fürs historische Phänomen (das ›Romantische‹ am Positivismus Foucaults), als Hingabe an autonome Effekte im substanziell Unbewußten der geistesgeschichtlichen Autorität (die aufopfernden ›Passionen‹ Derridas) [...] hat andererseits ebenso krasse Gegenstücke, Distanzsignale wie: ironische Brechungen, Selbstdementis und -kommentare – seien sie tendenziell zynisch (Foucault), kokett (Derrida) oder abgeklärt (Lyotard).« (Ebd.)

All dies trägt, so Gehring weiter, zum Durchbrechen oder Verweigern einer Diskurskohärenz bei, wodurch »Möglichkeitsräume« (ebd.) geschaffen würden. Sie eröffnen sich in den Zwischenräumen, die durch die Übereinanderlagerung von unterschiedlichen Bedeutungen (hier von Textgattungen) entstehen und die eine Subversion von Wissenschaft, Diskurs und Metaphysik befördern, indem sie deren Grenzziehungen in Frage stellen. Der Vorrang der Lektüre bei Derrida ist als eine generelle Strategie zu sehen, diesen subversiven Räumen im Text Rechnung zu tragen.¹⁰² Statt expliziter Selbstreflexion steht also die Offenheit des Textes im Vordergrund.

Dass auch das dekonstruierende oder subvertierende Lesen stets eine Form von Gewalt beinhaltet, hat Derrida immer wieder hervorgehoben. (Und dies nicht nur, weil auch dort Setzungen vorgenommen werden, sondern weil auch die Gegenbewegung, der *Entzug* letztlich gewaltförmig ist, s.o.). Um die als unaufhebbar betrachtete Willkür des Textes zumindest zu minimieren, zielt Derridas Lektüre darauf ab, hinter das Gelesene zurückzutreten, um so die Aufgabe des Anspruchs auf die Beherr-

101 In einer Anmerkung heißt es dazu: »Der – schriftliche – Text dieser – mündlichen – Mitteilung mußte vor der Tagung an die *Association des sociétés de philosophie de langue française* geschickt werden. Eine solche Sendung mußte also unterzeichnet werden. Was ich gemacht habe und hier nachmache. Wo? Da. J.D.« (Derrida 1988Ia, 314) – Und was hier auch hätte nachgemacht werden können. Im Zeitalter der digitalen Unterschrift wäre es vielleicht noch deutlicher kenntlich als Zitat.

102 Daran schließt auch der Literatur- und Kulturwissenschaftler Homi Bhabha mit seinem einflussreichen Konzept des *Third Space* an (1994, 226ff). Siehe dazu Kap. IV.2.

schung eines Sujets, eines anderen Textes zu demonstrieren, »im Wege einer Lektüre, die die eigene wie fremde Eindeutigkeit, die Ungerechtigkeit des Definitiven torpediert« (Gehring 1994, 302f). Damit riskierten die Lektüren jedoch, ins Unverständliche abzuleiten, so Gehring weiter: »Derridas Lesen, gegen das eigene Handlungsmoment gerichtet und womöglich gegen die eigene Textqualität selbst, riskiert den eigenen Sinn, um die Differenz, die es selbst ›ist‹, ganz und gar zurückzudrängen – zugunsten des Gelesenen, aber mit dem Effekt einer metaphysischen Vernebelung der ins Werk gesetzten Lesemoral.« (Gehring 1994, 302f). Der Versuch der Minimierung der »Ungerechtigkeit« der Lektüre zugunsten einer »Moral des besseren Hinhörens« (Gehring 1994, 274) verdeckt also letztlich auch die eigene autoritative Schreibpraxis. Dieses Dilemma führte, wie Gehring herausarbeitete, insbesondere bei denjenigen Texten zu einem Paradox, in denen Derrida sich am stärksten poetischer Strategien bediente, um die Wirkungsweise der Schrift, inklusive Willkür und Gewalt auszustellen:

»Derrida spricht, und dazu zwingt die Sache, in seinen Texten immer, als Lehrer seines eigenen Verfahrens, mit. Auch die wildesten interpretatorischen Brüche und disseminalen Eklektizismen finden umgehen ihre ausdrückliche Rückbindung an die ›Sache‹ der ontologischen *différance* in der Schrift: eine Sache, um die es einem Sprecher im Text geht. Vielleicht ist es das, was gerade den kompromißlos ›disseminierenden‹ Texten doch auch wieder die Provokationskraft nimmt: Formulieren sie den Anspruch, *de facto* und *de jure*, die Schwelle der Theoretizität von innen her offen zu legen, dann müssen ausgerechnet die ›dezentrierenden‹ Lektüren den eigentlichen Sinn des Experiments erklären, den Beweischarakter der Veranstaltung erläutern, die Restbindung an die eigene Theorie im Munde führen.« (Gehring 1994, 158)

Das trug nicht nur zu der Gefahr bei, die Gondek/Waldenfels (1997, 8) als einen »monothematischen Schematismus« bezeichneten, »mit dem ein klassischer Philosoph nach dem anderen unter das ›Logozenismus‹-Verdikt gezwungen würde«. Sondern die Dekonstruktion schien sich in einem Formalismus zu erschöpfen, der letztendlich jeden Text metaphorisch auf die sinnzerstreuende Kraft der Dekonstruktion selbst zurückführte und damit drohte, belanglos zu werden.¹⁰³

103 Dabei hat die theoretische Redundanz durchaus strategischen Charakter, wie Gehring an anderer Stelle ausführte, nämlich als Teil einer »Strategie der minimalen Variation«: »Wie die Wiederkehr des Verdrängten schreibt die Schrift ›sich‹ in dieser Form ein. Über das hinaus, was als theoretische Wiederholung erscheint, bleibt [...] ein semantisch uneindeutiger, widerständiger ›Rest‹, der sich im Kontext der Lektüre wie eine mehr oder weniger illegitime Anspielung liest.« (Gehring 1994, 148f)

Im Vergleich zu Foucault, der in seinen Texten jeglichen selbstreferenziellen Kommentar unterlässt, kommt Gehring zu folgendem Schluss:

»Unter den gegenwärtigen Bedingungen von Theorie bleiben Texte *de facto* da am provozierendsten, wo der Autor nicht ausdrücklich die Nachwelt zum Urteil über das aufruft, was er riskiert, und sie geben sich *de facto* am wenigsten autoritär abgesichert, wo sie den relativierenden Selbstkommentar nach Art einer Metaphysik gegen die Metaphysik, sich z.B. als in ontologischem Auftrag nurmehr lesender Autor zu reflektieren, unterlassen.« (Gehring 1994, 304)

Erscheint zunächst einsichtig, dass auf diese Weise die Überhöhung des eigenen Anliegens verhindert werden kann. Die Texte würden ähnlich ungeschützt von einer Leküreanweisung, die zugleich als Legitimation fungiert, auftreten wie literarische Texte. Wie diese bedürfen aber auch sie einer Exegese – wenn nicht einer akribischen Spurensuche – die schnell wieder auf die Autoren zurückführt. Denn sie provozieren genau die Fragen, die Foucault für die Autorfunktion beschrieb: »woher er [der Text] kommt, wer ihn geschrieben hat, zu welchem Zeitpunkt, unter welchen Umständen oder nach welchem Entwurf« (Foucault 1988a, 19).¹⁰⁴ Dabei setzen die Texte alles daran, eben diese Fragen außer Kraft zu setzen. Das Bestreben, die institutionelle Macht durch die performative Macht des Textes selbst zu unterlaufen, führt jedoch zur Etablierung eigener diskursiver Zwänge: Derridas wie Foucaults Texte verlangen nicht nur gründliche Kenntnisse der abendländischen Philosophiegeschichte, ebenso wie ihre eigenen Texte, die sich inhaltlich wie als Genre zwischen Monographien, Sammelbänden und Interviews zugleich geschlossen und uferlos ausweitbar präsentieren.¹⁰⁵ Die Texte zwingen zu

– und somit auf das Ungedachte bzw. Unbewußte hinweisen. Dieses Moment verliert jedoch seine Wirkungskraft, wenn es ubiquitär eingesetzt wird: »Die leichtentflammbare Dynamik eines bestimmten Zwischenraums von Innen und Außen erlischt, wenn dieser sich in einer unbestimmten Überfülle von Lesarten verflüchtigt und an Dichte verliert. Im wahrsten Sinne des Wortes berührt die Dekonstruktion von daher, und zwar auf der Ebene, auf der sie wirken will, als Verfahren, die Kritikalitätsgrenzen ihrer eigenen Lektüre.« (Gehring 1994, 160).

104 Aus diesem Grund hat auch Foucaults eigene Strategie der Maskierung nicht funktioniert, denn hier setzte genau das ein, was in »Was ist ein Autor?« beschrieben ist: Wenn »uns der Text anonym erreicht, spielt man sofort das Spiel der Autorsuche« (1988a, 19). Und so erscheint selbstverständlich das anonyme Interview »Der maskierte Philosoph« von 1980 in einem Sammlung unter dem Namen Michel Foucault (1984a).

105 Und das, so denke ich, noch in dem Bestreben, diese institutionelle Macht zu unterlaufen – denn auch dieses Anliegen wird ohne gründliche

dem dazu, sie auf mehreren Ebenen zu lesen, um der konstativen wie der performativen Dimension gerecht zu werden – wobei sich diese stets vorläufig und ineinander verkehrbar verhalten. Was sie damit auch befördern ist ein klassisch-akademisches Expertentum, das über die Produktion einschlägiger Monographien wiederum die Autor-Funktion mitbegründet und beeinflusst.¹⁰⁶

Vielleicht hatte Derrida das im Blick, als er sich mit *Zirkumfession* in einer verblüffenden Weise des Genres der Autobiographie bediente, um die Geschlossenheit der Darstellung seines Denkens als System zu durchbrechen. Dieser Text ist zusammen mit Geoffrey Benningtons *Derridabase* unter dem Titel *Jacques Derrida* erschienen (Bennington/Derrida 1994). Wie im Vorwort erklärt wird, wollte Bennington das Denken Derridas »hinreichend systematisieren«, um »prinzipiell jedem Benutzer zugänglich« zu sein, während als fortlaufender Fußnotentext Derridas Erinnerungen von einem Ich-Erzähler präsentiert werden. Dies verführt dazu, den autobiographischen Text im klassisch-hermeneutischen Sinn als Erklärung für den theoretischen Text zu betrachten. Hier, schließlich, bekäme Burke doch noch recht mit seiner Vermutung des *return of the author*, der letztlich doch wieder als Wahrheitsquelle nicht nur eines einzelnen Textes fungierte, sondern des zu einem Werk zusammengefügten Gesamttextes »Derrida«. Allerdings stellt sich im Verlauf der Lektüre ein gegenteiliger Effekt ein, insofern beide Texte, der theoretisch-erklärende *Derridabase* wie der autobiographische *Zirkumfession*, als Projektionsfläche füreinander fungieren, auf der sie jeweils dem anderen Text vorgängig erscheinen. Anstatt einen – biographischen – Ursprung zu bezeichnen, thematisieren die Texte die Prozesse der »Vor-rede« oder des »Einbettens« ebenso wie den der Projektion, durch die nicht nur etwas zu sehen gegeben wird, sondern ebenso anderes verdeckt bleibt (vgl. Rapaport 1997, 43). Inwieweit der Autorname, der nun auch den Titel des Buches darstellt (was durchaus als ironische Geste hinsichtlich der eigenen Autorfunktion zu verstehen ist),

Kenntnis nicht verstanden. Geschweige denn eine dekonstruktive Textpraxis, die Herman Rapaport beschrieb als »Form einer unendlichen Analyse«, »in der die Texte alle einander zur Vorrede (*preface*) dienen, so daß sie niemals ankommen oder ihren unterstellten theoretischen Bestimmungsort erreichen.« (Rapaport 1997, 43).

- 106 Inwieweit Derrida und Foucault nun eine diskursbegründende Funktion zukommt, wäre die nächste Frage. Angesichts vorgenommener Formalisierungen zum »Dekonstruktivismus« (vgl. Culler 1988), die durchaus Derridas Zustimmung fanden (vgl. Derrida 1997a), könnte man das annehmen. Andererseits treten sowohl »die Dekonstruktion« als auch »die Genealogie« in Literaturwissenschaft, Philosophie u.a. als fachimmanente Methodiken auf.

nun, da scheinbar autobiographisch untermauert, das Werk begründen kann, oder aber umgekehrt, die Texte den Autornamen spalten, partikularisieren und zugleich verstellen, verbleibt in einer Ambivalenz.¹⁰⁷ Auf diese Weise findet eine Brechung des selbstbezüglichen Kommentars statt, indem noch das Selbst der Reflexionen in Frage steht.

Hier zeigen sich also zwei Strategien, mit der (Selbst-)Autorisation umzugehen, die beide auf der performativen Ebene des Textes ansetzen, das heißt, die ihn als Handlungsmoment in einem diskursiven Zusammenhang verstehen. Sie greifen beide auf unterschiedliche Weise in diesen Kontext ein, außer Kraft setzen können sie die auktoriale Macht letztlich nicht: Der Verzicht auf auktoriale Präsenz im Text – und zuweilen auch vor dem Text –, wie Foucault ihn praktizierte, provozierte umgehend die Wiedereinsetzung eines Autornamens. Auch die Brechung selbstbezüglicher Kommentare, wie sie in *Jacques Derrida* vorgeführt wird, kann so gelesen werden, dass sie den Akt der Selbstlegitimation lediglich auf die nächste, reflektiertere Stufe verschiebt. Provokativ bleibt die Weigerung, einen klaren Standpunkt einzunehmen, dennoch, und zwar insbesondere vor dem Hintergrund eines zweiten großen Komplexes der Kritik, nämlich der Frage nach politischer Relevanz und Einflussmöglichkeiten dekonstruktiver/poststrukturalistischer Theorien.

Reformulierung des philosophischen Ethos´

Der Soziologe Pierre Bourdieu sprach der Dekonstruktion Derridas jegliche gesellschaftspolitische Kritikfähigkeit ab, da diese trotz ihres avantgardistischen Anspruchs letztlich das Feld idealistischer Philosophie nicht verlassen habe und nicht in der Lage sei, ihre institutionellen Verflechtungen zu thematisieren.¹⁰⁸ Dagegen führt der Literatursoziologe Peter V. Zima das praktische Engagement Derridas an,¹⁰⁹ stimmt

107 Für Gondek/Waldenfels stehen dagegen nicht die Verstellung, sondern die Preisgabe des Persönlichen im Vordergrund, immerhin geht es u.a. um die eigene Mutter und die eigene Beschneidung: »Doch der Preis, den er [Derrida, d.V.] in Form einer Kompromißlosigkeit zahlt, die vor persönlicher Entblößung nicht zurückschreckt, ist hoch.« (1997, 15, Fußnote 17).

108 »Die von der Philosophie verkündete radikale Infragestellung findet ihre faktischen Schranken an den Interessen, die sich aus der Zugehörigkeit zum Feld der politischen Produktion ergeben anders gesagt an der Existenz dieses Feldes und der damit gegebenen Zensur.« (Bourdieu 1982, 775f, zit. n. Zima 1994, 197).

109 Dazu zählt nicht nur die Nähe zur *Tel-Quel*-Gruppe mit ihrem kulturrevolutionären Programm um Julia Kristeva und Phillippe Sollers Ende der 60er Jahre (vgl. Zima 1994, 198), sondern auch das Engagement in der Gruppe GREPH (Gruppe zur Erforschung der philosophischen Leh-

Bourdieu aber darin zu, dass die Dekonstruktion politische Praktiken theoretisch nicht einholen kann, oder »sie hört [auf], Dekonstruktion zu sein, sobald sie es versucht« (Zima 1994, 200). Den Grund dafür ortet Zima in dem Textgenre, dessen Anschließbarkeit an andere Diskurse und dessen Anwendbarkeit auf soziale Probleme begrenzt seien. So kommt auch er zu dem Schluss:

»Das kritische – im wesentlichen rhetorische – Instrumentarium, über das die Dekonstruktion verfügt, gestattet ihr nicht, den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontext zu erschließen, in dem sie entstanden ist und in dem sie wirkt.« (Zima 1994, 200f)

Der Vorwurf lautet zusammengefasst weiter, dass die Dekonstruktion den Diskurs der Sozialwissenschaften nicht zur Kenntnis nimmt bzw., indem sie ihn generell unter den Verdacht der Metaphysik stellt, nicht nur auf eine Anschließbarkeit verzichtet, sondern auch auf das gesellschaftskritische Potenzial.

Konträr zu dieser Kritik formulierte Bennington nicht nur den Anspruch, sondern auch das Wirken des dekonstruktiven Verfahrens als »Neubestimmung der Philosophie in ihren institutionellen Bezügen« (Bennington/Derrida 1994, 265), die einen integralen Bestandteil dessen ausmache, »was ›Dekonstruktion‹ heißt« (ebd.) und wodurch sich »die Dekonstruktion von einer bloßen Kritik abhebt« (ebd.). Bennington bezieht sich mit seiner Begründung u.a. auf den Text *Du droit à la Philosophie* (1990), in dem Derrida den Wahrheitsanspruch der Philosophie und ihre privilegierte institutionelle Stellung einer Dekonstruktion unterzieht. Hier zeigt sich die eingeforderte Selbstreflexivität als Reflexion auf die Institution, welche den Abgrenzungs- und Behauptungszwang der wissenschaftlichen Disziplinen in den Blick nimmt.¹¹⁰ Darüberhinaus geht es, so Bennington, um ein Denken neuer institutioneller Möglichkeiten jenseits des Dualismus von Neubegründung oder Absage an die Philosophie. Das Ergebnis jedoch, so Benningtons Einschätzung,

re) und des *Collège international de philosophie*, die sich explizit für eine Aufhebung institutioneller Grenzen einsetzte (vgl. Bennington/Derrida 1994, 265; Derrida 1997b). Die Thematisierung (rechts- und sozial) politischer Fragen unter dekonstruktivem Vorzeichen fanden in unterschiedlichen Veröffentlichungen ab Mitte der 80er statt.

110 Konkret geht es um die Abgrenzung zwischen Humanities und Philosophie, insbesondere in der US-amerikanischen Diskussion (vgl. dazu auch Derrida 2001). Der institutionelle Zwang, als Leitwissenschaft aufzutreten bzw. auch umgekehrt der Anspruch der Sozialwissenschaften, Philosophie als solche ablösen zu wollen, ist ein Ansinnen, das Bourdieu ebenfalls zugeschrieben werden kann, was dieser seinerseits nicht reflektiert (vgl. Zima 1994, 199)

werde diejenigen enttäuschen, die auf eine Konsolidierung der Ordnung setzen, da eine institutionelle Politik der Dekonstruktion noch dieses Ordnungsbegehren zu überschreiten trachte. An die Stelle einer klaren Alternative träte als Orientierungslinie die Idee »daß etwas ankomme, daß etwas geschehe, daß es Ereignis gebe« (Bennington/Derrida 1994, 271) – also das, was Critchley als Verantwortung der Bejahung beschrieb, »dieses Ja-sagen zum Unbenennbaren« (Critchley 1997, 340). Diesem sollte Raum geschaffen werden über ein Umdenken, das sich auf die immer schon gegebenen Prozesse der Dekonstruktion innerhalb der Institutionen richtet.¹¹¹

Hier fand sich ein Ansatzpunkt für (post)feministische, postkoloniale, queer und andere Diskurse der 90er, die hier sehr wohl Anschlussmöglichkeiten für eine politische, inner- und außer-universitäre Praxis sahen, die sich gegen die institutionalisierten Hierarchien und Ungerechtigkeiten wenden.¹¹² Zugleich aber zeigt sich hier auch die Grenze der Umsetzbarkeit: Dekonstruktive Verfahren zielen auf das Ganze eines Legitimations- und Wahrheitsanspruchs einer Institution, eines Diskurses, die sich über implizite Ein- und Ausschlussmechanismen als Zentrum setzen – das gilt für die Institution der Philosophie ebenso wie für den Diskurs des (Bewusstseins-)Subjekts oder die Geschlechterordnung. Im Einzelfall ergeben sich jedoch die Bruchstellen weniger aus der Bezugnahme auf ein Allgemeines, als vielmehr aus konkreten Konstellationen, die es dann mittels einer (mikro)soziologischen Analyse herauszuarbeiten gilt – wofür dann eben auch auf die von Foucault entwickelten Verfahren zurückgegriffen wurden. An diesem Punkt erscheint es in der Tat berechtigt zu fragen, ob die Dekonstruktion nicht tatsächlich »aufhört, Dekonstruktion zu sein«, wie Zima oben konstatierte.¹¹³ Jedenfalls zeigt sich auch hier im praktisch-institutionellen Kontext das Verfahren der Dekonstruktion, von der Immanenz eines diskursiven Raumes auszugehen. Anstatt sich also in einem vermeintlichen Außen einzurichten

111 »Eine ›Institution‹, die sich von dieser Idee leiten ließe (also von einer, die nicht eigentlich eine Idee ist, die sich keiner Projektion ins Unendliche verdankt), eine solche Institution also müßte, um sich diesem Ereignis zu öffnen und es willkommen zu heißen, gleichsam die Leere schaffen, in die es nur eintreten könnte.« (Bennington/Derrida 1994, 271)

112 Vgl. Kap. I.6.3. Abschn., etwas ausführlicher Pritsch 2001.

113 Simon Critchley fragt sich dies in Bezug auf Derridas Interviews und anderen, durchaus programmatischen Texten (wie das Nachwort zu *Limited Inc*): »Sind sie, genaugenommen, dekonstruktiv? Sind sie nicht vielmehr politische oder kritische Texte, die sich einmischen und sich einer entschiedenen Gefahr aussetzen? Und warum sagt Derrida auf nicht-dekonstruktive Weise, was dekonstruktiv nicht gesagt werden kann, was aber das eigentliche Sagen der Dekonstruktion ist, das heißt ihre ethisch-politische Verantwortung?« (Critchley 1997, 342).

– sei es metatheoretischer oder institutioneller Art – geht es darum, von innen die Grenzziehungen zwischen Innen und Außen in Frage zu stellen.

Was auf diese Weise in der Tat nicht erhältlich ist, ist ein objektiver Blick auf die Gesellschaft als Ganze, in die sich das eigene Tun einordnen lässt. Genau dies, die Gesellschaft als einen »objektiven sozialen Strukturzusammenhang« wahrzunehmen und in ihren Wechselwirkungen aufzudecken ist das, was die Sozialwissenschaftlerin Regina Becker-Schmidt für eine kritische Gesellschaftsanalyse einfordert (Becker-Schmidt 1996, 27). Während Becker-Schmidt als Vertreterin der Kritischen Theorie den notwendigen Einbezug des Objektiven einforderte – sei es die Geschichte für das gegenwärtige Bewusstsein, das Andere für die Bestimmung des Eigenen, das Objektive für das Subjektive – so setzt Derrida vorher an mit der Frage, wie genau eine solche Einbeziehung, die ein Überschreiten des Eigenen voraussetzt, denkbar wäre bzw. welchen Einfluss noch diese Grenzziehung auf das Denken hat. Nicht nur dem unmittelbaren Rückgriff auf »Geschichte« oder »Faktizität« ist bei Derrida der Weg verstellt, sondern ebenso dem vermittelten, insofern, wie oben ausgeführt, der Weg vom Text zum Referenten eine nicht-abschließbare Kontextualisierung erforderlich macht. Dies bedeutet jedoch keinen Abschied von Geschichte, wie Derrida betont, sondern deren Befragung. Anstatt als letztbegründender Ursprung und Ziel zu fungieren, betont Derrida die prinzipielle Offenheit historischer Prozesse.¹¹⁴ Ebenso wenig geht es Derrida mit dem Bezug auf Text und Sprache um vorgesellschaftliche Phänomene. Auch bei Derrida wird Gesellschaftlichkeit als ein permanenter *Prozess* verstanden, die sich in stetiger Abgrenzung und Vereinnahmung mit ihrem Anderen, der Natur, konstituiert.¹¹⁵ Zugleich zeigt sich die soziale Bindung einem konstitutiven *Double-bind* unterworfen – das bindende Moment beinhaltet zugleich eine Zerstreung (vgl. Bennington/Derrida, 241f). *Différance*, so lässt sich schließlich der Vorwurf umkehren, steht nicht in Opposition zum Gesellschaftlichen, sondern macht es aus, als »in jeder Aussage und jedem Akt wiederholtes Ereignis« (ebd., 241).

Bei Derrida lassen sich also sehr wohl sozialphilosophische Ansätze finden, die jedoch weniger ein dialektisches denn ein heterogenes Mo-

114 Vgl. Zima 1994, 213. Siehe zu Derridas ethischem Entwurf von Geschichtlichkeit Derrida 1995, kurz auch 1997a, 58ff.

115 Gegen das Denken der Aufklärung (aber durchaus mit marxistischem Denken) heißt es bei Bennington: »Das Denken der Spur und der ursprünglichen Wiederholung verbietet es, irgendeinen Ausgang aus der Natur als ein irgendwann stattfindendes Ereignis zu denken.« (Bennington/Derrida 1991, 244).

dell privilegieren. Statt klarer Scheidung von Ähnlichkeiten und Differenzen im Dienste eines Sinnverstehens durch ein Subjekt oder, wie im Fall der Ideologiekritik, die Auflösung von binärer Opposition in Ähnlichkeit, geht es bei der Dekonstruktion um die Erfahrbarkeit von unauflöslicher Widersprüchlichkeit und Alterität. Dabei ist, wie gezeigt, die Dekonstruktion keineswegs unfähig, auf ihre Bedingungen zu reflektieren oder auf sie zu reagieren, wie von ihren KritikerInnen unterstellt – die Art der Reflexion unterscheidet sich jedoch von philosophischen oder sozialwissenschaftlichen Metareflexionen, indem sie noch diese Unterscheidung (in Elementar- und Metaebene) als *thesis* performativ aufzuweisen sucht. Dabei stehen die Grenzen dessen, was als »politisch« oder »gesellschaftlich« gilt, selbst in Frage und damit auch die von den KritikerInnen vorgetragene Abgrenzung zwischen »Sprache« und »Gesellschaft« (Becker-Schmidt) oder »politisch« und »rhetorisch« (Zima, Bourdieu). Unter dekonstruierter Perspektive weitet sich »Gesellschaftliches« in ein Unabschließbares aus:

»Wenn die Spur im allgemeinen die Differenz ins Selbe einschreibt, indem sie die ›Anwesenheit‹ des anderen in ihm markiert, dann trägt alles, was wir auf dem Weg über die ›Übersetzung‹ die ›Signatur‹, die ›Gabe‹, die ›Verschuldung‹, das ›Versprechen‹, die ›Bejahung‹ etc. vorgetragen haben, dazu bei, dieses Verhältnis zum anderen in einer Form zu denken, die man ›ethisch‹ nennen könnte [...]. Wenn das ursprüngliche ›ja‹ markiert, daß es (schon) anderes gibt, daß es immer schon begonnen hat, dann ist auch festzuhalten, daß man immer schon im Gesellschaftlichen oder Politischen ist [...] – aber zugleich einzugestehen, daß man nicht schon weiß, worum es sich bei diesem Gesellschaftlichen oder Politischen eigentlich handelt.« (Bennington/Derrida 1994, 237).¹¹⁶

Im Unterschied zur Ideologiekritik, die über die Konstruktion eines eigenen Standpunkts (und damit auch eines gegnerischen), über eine Theorie der Gesellschaft und ihrer Strukturierung verfügt, und darüber klare Ansatzpunkte für ein politisches Handeln benennt, verlangt eine dekonstruktive »Politik« also zunächst die Klärung dessen, was unter »Politik« oder »politische Praktik« zu verstehen sei und welche Form der

116 Derrida spricht an anderer Stelle von einer »Strategie ohne Zweckmäßigkeit«, und weiter: »die aleatorische Strategie dessen, was eingesteht, nicht zu wissen, wohin es geht« (Derrida 1997b, S.39). Das liest sich wie ein erneuter Versuch, die von Gehring eingeforderte Offenheit ohne Selbstrechtfertigung wiederzugewinnen, oder, wie es bei Derrida heißt, »die es genießt, ohne Verteidigung zu sein« (Ebd.). Dieser Versuch bleibt jedoch auch hier zwiespältig, insofern er dem Anliegen dient, die hinter der Zerstreung eingestandenermaßen vernachlässigte *thesis* wieder einzuholen.

Handlung als solche wirksam werden kann.¹¹⁷ Das heisst aber auch, dass sie nicht den Anspruch vertritt, »für sich« zu stehen, sondern stets angewiesen bleibt auf eine bestehende Praktik, einen bestehenden Diskurs, dem sie sich, um in der derridaschen Terminologie zu bleiben, parasitär aufpropft. Vor diesem Hintergrund haben die KritikerInnen insofern recht, dass die Dekonstruktion keine »eigene« Gesellschaftstheorie aufzuweisen hat, die über die Grundannahme einer sozial und sprachlich verfassten Wirklichkeit hinausgeht, und aus der sich konkrete Handlungsmaximen für eine mögliche Veränderung ableiten ließen.

Statt jedoch dekonstruktivem Vorgehen jegliche gesellschaftskritische Fähigkeiten abzusprechen, aber auch ohne einen direkten politischen Handlungsanspruch zu übernehmen, schlug Simon Critchley einen Mittelweg vor. Er bestimmt die Dekonstruktion als »Philosophie des Zögerns«, welche eine »Erfahrung der Unentscheidbarkeit« dem diskursiven Zwang zu politischen Entscheidungen voranstellt (Critchley 1997, 342).¹¹⁸ Mit dieser Minimaldefinition lässt sich auch das performative Moment dekonstruktiver Lektüren beschreiben, das, folgt man Critchley weiter, dem ethischen Sagen selbst innewohnt:

»Ethisches Sagen ist gerade nichts, was gesagt werden kann; es ist vielmehr das fortwährende Ungeschehenmachen des im Anrennen gegen seine Grenzen herauskommenden Gesagten. Man begreift das ethische Sagen nicht innerhalb des Gesagten; das Sagen kann nur in seiner Unbegreiflichkeit begriffen werden, in seiner Störung oder Unterbrechung des Gesagten.« (Critchley 1997, 343f)¹¹⁹

Diese Geste der Unterbrechung ist insofern radikal, als sie auf das Erscheinen-Lassens des reinen Ereignisses abzielt, oder, wie es bei Derrida

-
- 117 So die Kritik von Krüger an der Abwesenheit eines sozialen Handlungsbegriffs (2001, 130). Die Diskussion tauchte auch im Zusammenhang mit Butler auf, vgl. Kap. IV.1.
- 118 Das ließe sich auch als Antwort lesen auf die Kritik von Marlis Krüger, dekonstruktive Lektüren als Handlungstheorie zu nehmen. »Soziales Handeln folgt nicht nach den gleichen Mustern wie Theoretisieren über Texte«, schreibt sie, denn soziales Handeln erfordere situative Entscheidungen und könnte nicht offengehalten werden wie theoretische Perspektiven (Krüger 2001, 130). Mit Critchley lässt sich die Dekonstruktion als Verzögerung verstehen, die einen Reflexionsraum eröffnet, der die Implikationen eines solchen Entscheidungszwangs befragt.
- 119 Critchley bezieht sich hier auf ein Zitat von Wittgenstein: »Der Mensch hat den Trieb gegen die Grenzen der Sprache anzurennen. Denken Sie zum Beispiel an das Erstaunen, daß etwas existiert. Das Erstaunen kann nicht in Form eine Frage ausgedrückt werden und es gibt auch keine Antwort.« (Wittgenstein 1965, S. 12; deutsche Übers. zit.n. Critchley 1997, 343, Fußn. 97).

weiter heißt, auf das Ermöglichen eines *Unmöglichen*, das heißt von etwas, das zuvor nicht denkbar war. Das ist zunächst noch kein politisches oder theoretisches Programm, wohl aber eine ethische Leitlinie:

»Es steht nicht fest, es ist nicht voraussagbar – es ist nur einfach besser, daß etwas geschieht. Das ist alles: Daß etwas geschieht, ist besser, das ist alles. Aber es ist eine schwindelerregende Wahl: Sie geht jeder Ethik, jeder Politik, jeder Ästhetik, jeder historischen und sozialen Realität voraus.« (Derrida 1997a, 37)

Programmatisch ausgearbeitet hat Derrida das Moment des Unbedingten in Bezug auf die »Universität«, das heißt, auf ein bestimmtes universitäres Denken, das er insbesondere in den *Humanities* wiederfindet (*Die unbedingte Universität*, Derrida 2001). Sie seien der privilegierte Ort, von dem aus eine Selbstreflexion/Selbstdekonstruktion nicht nur der Institution, sondern auch des Menschlichen, das in ihnen verhandelt wird, ausgehen könne. Denn die *Humanities* böten ein wirkungsvolles Modell des Sprechens, das sich von ihrem Gegenstand herleite, insbesondere der fiktionalen Rede der Literatur, nämlich das »Recht, alles öffentlich auszusprechen zur dürfen« (ebd., 15) Dieses »Recht auf Fiktion« bzw. »Erprobung« gelte es in der öffentlichen Rede zu bewahren und zu verstärken (ebd., 14). Was zunächst wie eine Rückkehr zu einem Sphärenmodell anmutet, in dem das Ästhetische mit seinem Denken des »als ob« – das hier auf das Wissenschaftliche ausgeweitet wird – zum Gegenmodell der Gesellschaft wird, unterzieht Derrida jedoch weiteren Dekonstruktiven. Das Denken des »als ob« wird dabei zunächst auf seine Instrumentalisierungen befragt, das heisst darauf hin, ob es tatsächlich einen sicheren Zugang zur Welt und zu dem, was als menschlich gilt, bietet. Derrida bezieht hier nicht nur die Funktion des »als ob« für Kants Konzept der Urteilskraft ein, sondern, gleichsam als ihre Anwendung, auch neuere Diskurse zur »Globalisierung«, zur Veränderung der Arbeit und der Ausbreitung multimedialer Techniken. Das »als ob« erscheint hier noch nicht als Unterbrechung, sondern vielmehr als stillschweigende *Voraussetzung* eines instrumentellen, humanistischen Diskurses.

Die Frage nach dem öffentlichen Sprechen führt Derrida erneut zum Performativ. Dessen Verwendung an dieser Stelle kann als implizite Kritik an der ubiquitären Ausweitung des Begriffs gerade in den *Humanities* der letzten Jahre gelesen werden: Derrida konkretisiert den Begriff, indem er ihn wieder auf Austins Sprechakt zurückführt und nimmt ihm dabei die uneingeschränkt positive Konnotation, die zumeist mit seiner Verwendung einhergeht. An die Stelle der Kreativität der performativen Aufführung tritt die Begrenzung der konventionellen Erfüllung – die

Bedingungen des tatsächlich unbedingten »Ereignisses« sieht Derrida so gerade nicht realisiert:¹²⁰

»Das Ereignis muß nicht allein den konstativen und propositionalen Modus der Sprache des Wissens (S ist P) aus der Fassung bringen, sondern darf selbst der Befehlsgewalt des performativen *speech act* eines Subjekts nicht mehr unterstehen. Wo immer *ich* durch einen performativen Akt, der wie jeder Performativ von Vereinbarungen und Konventionen, von legitimen Fiktionen und einem bestimmten »als ob« verbürgt wird, ein Ereignis hervorbringen oder bestimmen *kann*, werde ich zwar gewiß nicht sagen, daß nichts geschieht – aber es lässt doch das, was stattfindet, geschieht oder (mit) mir geschieht, innerhalb des Horizonts einer Erwartung, eines Vorverständnisses oder ganz einfach: innerhalb des *Horizonts* sich noch kontrollieren oder programmieren. Es gehört der Ordnung des beherrschbaren Möglichen an, es ist Entfaltung dessen, was bereits möglich ist. Es gehört der Ordnung des Vermögens an, des »ich kann«, »ich bin fähig zu...«. Keine Überraschung, kein Ereignis im starken Sinn.« (Derrida 2001, 71f)

Stattdessen geht es Derrida um das Denken eines »Unmöglichen«: »Was stattfindet, darf sich nicht bereits als möglich oder notwendig ankündigen, wenn anders das Ereignis seines Hereinbrechens nicht im voraus neutralisiert sein soll. Das Ereignis unterliegt einem *vielleicht*, das sich nicht dem Möglichen, sondern dem Unmöglichen anheim gibt.« (Ebd., 74)

Mit der Verbindung des *als ob* mit dem unbedingten Ereignis sind die Grundbedingungen skizziert, unter denen Derrida die *Humanities* und in deren Folge auch den Humanismus selbst reformulieren möchte. Der Text lässt sich lesen als eine Überleitung von der Dekonstruktion als theoriegebundenes Verfahren zu einer praktischen Umsetzung – so finden sich hier ganz konkrete Forderungen für eine Umgestaltung der *Humanities* und des universitären Denkens nach diesem Modell. Die ethische Geste der Dekonstruktion lässt sich jedoch nicht umstandslos mit programmatischen Forderungen gleichsetzen, sondern sie zieht sich letztlich zurück in das Postulat einer Unbedingtheit. Diese ist, wie Derrida schon zu Beginn klarstellt, »ohne Macht und Vermögen« (ebd., 13), wohl aber mit einer ethischen Verpflichtung versehen, nämlich durch das »ja« der Bejahung: Gleich einem Performativ »beschreibt es nichts und konstatiert nichts, es verpflichtet, indem es antwortet« (ebd.). Von der Dekonstruktion lässt sich also als einer ethischen Verpflichtung sprechen, Fragen zu stellen/in Frage zu stellen und damit Gewissheiten

120 Siehe zur Überbetonung des Kreativitätsaspekts auch kritisch Krämer (2002, 345).

in die Schwebelage des *als ob* zu versetzen – auch und gerade »als ob« dies jeweils noch Dekonstruktion sei.

Auch an Foucault, der sich weitaus pragmatischer und konkreter auf gesellschaftliche Institutionen und Praktiken bezog, wurde zunächst die Kritik der mangelnden Reflexion des eigenen Standpunkts laut, verbunden mit einer Kritik an der Absage universaler Werte. Was als diskurspolitische Strategie zur Vermeidung von normativen Prinzipien interpretiert werden konnte, wurde zum einen wegen der angeblich daraus resultierenden Beschränkung des Geltungsbereichs von Foucaults historischen Studien kritisiert. Zum anderen wurde ein Selbstwiderspruch zwischen dem theoretischen Anspruch und der konkreten Textpraktik ausgemacht, die sehr wohl von universalen Werten der Freiheit oder Emanzipation zeugten. Die zugrundeliegende Frage, ob ein kritischer Standpunkt ohne einen Bezug auf universale Werte möglich sei, wurde zu einem hartnäckigen Streitpunkt (vgl. Honneth 1990, 14ff).¹²¹

Foucault selbst begründete sein Vorgehen gleichermaßen diskurspolitisch wie erkenntnistheoretisch. Diskurspolitisch ist die Weigerung motiviert, über die Aufstellung universaler Werte erneut zur Normierung der Individuen beizutragen. Foucault sah diese Gefahr insbesondere auch für die sozialen Bewegungen der 70er/80er Jahre, die sich mit ihren Konstruktionen eines Gegenstandes noch keineswegs der Einverleibung durch normative Prinzipien und der Regulierung von Identität und Sexualität entzogen. Daher empfahl er auf die Frage nach einer homosexuellen Gegenkultur zunächst eine negative Strategie:

»Sobald ein Programm vorliegt, wird es zum Gesetz, d.h. es verbietet andere Entwürfe und Erfindungen. [...] Das Programm muß leer sein. Man muß einen Hohlraum schaffen, zeigen, wie die Dinge historisch eingetreten sind, zwar aus diesem oder jenem verstehbaren Grund, aber nicht notwendig. Man muß das Verstehbare auf dem Hintergrund des Leeren erscheinen lassen, Notwendigkeiten verneinen und denken, daß das Vorhandene noch lange nicht alle möglichen Räume ausfüllt. Das hieße, eine wirkliche unumgehbare Herausforderung aus der Frage machen: womit kann man spielen und wie ein Spiel erfinden?« (Foucault 1984a, 92f)

121 Dies war das Hauptargument von Habermas gegen Foucault (in: Der philosophische Diskurs der Moderne, Kap. X). Ich beziehe mich hier auf die frühe Rezeption innerhalb der Kritischen Theorie, wie Honneth sie in seiner Einleitung zu dem Sammelband *Ethos der Moderne* (Erdmann et. al. (Hg.) 1990) zusammenfasste. Über die teilweise starke Revision dieser Kritik gab die Frankfurter Foucault-Tagung *Zwischenbilanz einer Rezeption* (2001) Auskunft (vgl. Honneth et.al. 2003). Zur gleichen Kritik im feministischen Kontext siehe Ott (1998, 32ff).

Eine tatsächliche Transformation bedarf also einer Distanznahme. Ähnlich wie Derrida fordert Foucault einen diskursiven Ermöglichungs-Raum, in dem Dinge »geschehen«. Anders als bei Derrida entsteht dieser Raum nicht im »Hereinbrechen« oder einer »Störung« des Gesagten (vgl. oben), sondern im historischen Aufweis seiner Kontingenz. Foucault begründete an anderer Stelle, weshalb er eine negative Strategie für erforderlich hält:

»Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein können, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem ›double-bind‹ abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht. Abschließend könnte man sagen, daß das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, nicht darin liegt, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien. Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wie die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen.« (Foucault 1987a, 250)¹²²

Anstatt also, wie in der (frühen) Rezeption, von einem Gegeneinander zwischen negativen und positiven Strategien im Vorgehen Foucaults auszugehen, lässt sich vielmehr von einem Sowohl-als-auch sprechen: Die negative Strategie der Abweisung erscheint hier als Voraussetzung für eine positiven Strategie, neue Formen von Subjektivität zustande zu bringen. Dass auch einem »leeren« Programm ethische Richtlinien unterliegen, wird hier offensichtlich. Foucault verband diese Ansätze in dem insbesondere in der US-amerikanischen Diskussion viel rezipierten Text *Was ist Aufklärung?* (1990a). In diesem *posthum* veröffentlichten Text verschrieb sich Foucault zwar nicht einer Rehabilitierung des Humanismus (im Gegenteil, diesen lehnt er als Theorie der Natur des Menschen weiterhin ab), wohl aber einiger Prinzipien der Aufklärung, die er bei Kant fand, insbesondere in der Frage nach der Relation des Selbst zur Gegenwart und dessen Reflexionsmöglichkeiten. Er erschien vielen nicht nur als nachträgliche programmatische Begründung und Aufklärung von Widersprüchen, sondern auch als weitere Wendung zu rationalen Prinzipien.

Ausgehend von Kants gleichnamigem Text entwickelte Foucault in diesem Text seine Ausdeutung aufklärerisch-ethischen Tuns. Aufklärung bedeutet demnach, eine bestimmte »Haltung« einzunehmen, die ge-

122 Die Idee der Zurückweisung hat Butler in »Undoing Gender« aufgenommen (2004).

rade nicht auf eine Suche nach universalen Werten ausgerichtet ist, sondern ein kritisches Bewusstsein der eigenen Gegenwart artikuliert und damit die Etablierung eines modernen Selbstbewusstseins (Foucault 1990a, 42, 36f). In dieser kritischen Haltung sah Foucault die gleichen Fragen oder *Problematisierungen* wirksam werden, die er selbst mit einer historischen *Ontologie des Selbst* verband, nämlich »den Bezug zur Gegenwart, die historische Seinsweise und die Konstitution seiner selbst als autonomes Subjekt« (ebd., 45). Unter dieser Perspektive kann sich Foucault zu einer aufklärerischen Haltung als ein philosophisches *Ethos* bekennen, das explizit als Doppelstrategie formuliert ist. Negativ geht es um die Abweisung, dessen, *was wir sind*, nämlich als von der Aufklärung und ihren »Typen politischer Institutionen, Formen des Wissens, Projekte der Rationalisierung von Wissen und Praktiken und technologischen Entwicklungen« (ebd., 46) historisch determinierte Wesen. Zu dem Projekt der historischen Analyse als gehört für Foucault auch die Entkoppelung von Aufklärung und der Vorstellung universaler Vernunft (die Foucault für die Rationalisierung der Gesellschaft verantwortlich macht) bzw. dem Humanismus (den er als Codierung der menschlichen Natur ablehnt, ebd., 47). Die Pluralisierung dessen, was unter Aufklärung zu verstehen ist, ermöglicht es Foucault nun auch, weiterhin aus einer immanenten Perspektive zu schreiben und trotzdem eine andere Sichtweise einzunehmen. Foucault argumentiert sozusagen mit der Aufklärung gegen sie, wenn er etwa dem humanistischen Normierungsverfahren das aufklärerische »Prinzip einer Kritik und einer permanenten Kreation unserer selbst« (ebd., 47) entgegenhält.

Dass Foucault von einer methodischen Unmöglichkeit ausgeht, einen Standpunkt außerhalb der sozialen Welt und ihrer Machtverhältnisse zu beziehen, die es zu beschreiben gilt, hatte ich oben in Bezug auf die Hintergrundpraktiken angeführt. Dass dies keineswegs ein Abgleiten in einen »perspektivlosen Relativismus« (Honneth 1990, 14) bedeutet, sondern eine Relativierung der eigenen Geltungsansprüche, ohne jedoch den Anspruch auf Systematik oder den Bezug auf Allgemeinheit aufzugeben, wird in dem *Aufklärungs*-Text ausgeführt. Foucault beschreibt hier seine Grenzhaltung als eine *positive* Strategie einer praktischen Kritik der Überschreitung. Ihre Systematik erhält sie durch die Untersuchung der Praktiken, die anhand dreier »Achsen« der Analyse zu erfolgen habe, nämlich des Wissens, der Macht und der Ethik (ebd., 51f). Ihre Gültigkeit liegt dabei nicht in der Übertragbarkeit von Analysen des historischen Materials (etwa zum Verhältnis von Vernunft und Wahnsinn), als vielmehr in den darin zu Tage tretenden allgemeinen Fragestellungen: »Das Studium dieser *Problematisierungsweisen* (d.h. dessen, was weder eine anthropologische Konstante noch eine zeitliche Variation ist) ist

daher die Art, Fragen von allgemeiner Bedeutung in ihrer historisch einzigartigen Form zu analysieren.« (ebd., 52).

Was sich wie ein handhabbares Wissenschaftsprogramm ausnimmt, erweist sich diskurspolitisch letztlich jedoch wiederum als weitgehend offen. Wie genau Subversionen in Gang gesetzt werden, oder, wie McNay fragt, »was bestimmte Praktiken an sich haben, das sie gegenüber der Einverleibung in vorherrschende Konzeptionen von Individualität gegenüber widerstandsfähig sein lässt« (McNay, 1996, 355), bleibt im Dunkeln. Foucault gibt hier lediglich an, dass Begrenzungen überschritten werden (sollen), indem sie befragt werden. Die Wirkungsweise solcher Befragungen bleibt allerdings unvorhersehbar – ob eine negative Strategie tatsächlich zum Abbruch des normierenden Diskurses führt, oder aber eine positive Strategie die Spielräume erweitert, ist von der je spezifischen Situation abhängig.

Dieses Programm eines philosophischen Ethos erscheint den Ausführungen Derridas nicht in der Zielrichtung, wohl aber im Vorgehen genau entgegengesetzt: Statt der Absage an einen Präsenzgedanken geht es Foucault um die Frage, wie eine Beziehung zum Gegenwärtigen hergestellt werden kann; wo Derrida seine Perspektive der Subversion in die Zukunft richtet, weist Foucault strikt auf das Geworden-Sein. Während Derrida eine Praktik des Humanismus wieder aufwerten möchte, bevorzugt Foucault aufklärerische Grundgedanken. Beide Anliegen können so auf den ersten Blick tatsächlich als eine »Rückkehr« zu den großen Erzählungen der Moderne erscheinen. Aber sie verändern deren Gestalt dadurch, dass jede programmatische Äußerung erneut einer Befragung unterzogen wird, so dass sie sich einer direkten Indienstnahme verweigern. Die Dekonstruktion als Unterbrechung oder Störung des Diskurses sowie Foucaults Forderung nach Schaffen eines Hohlraums zielen darauf, eine Distanz herzustellen, die den Blick zunächst auf die Produktionsweise der Diskurse lenken. An zentraler Stelle steht hier die Frage nach den Folgen universaler Annahmen. Selbst wenn diese Annahmen soweit relativiert werden, dass sie im Modus des als-ob gedacht werden – wie es bei Kant der Fall ist, aber auch bei Habermas' idealer Kommunikationsgemeinschaft – finden sie weder bei Derrida noch bei Foucault Zustimmung. Beider Anliegen ist, wie gezeigt, die Reformulierung der Philosophie dahingehend, dass unterschiedliche Geltungsansprüche anerkannt werden, statt einen gemeinsamen Horizont des Verstehens anzunehmen oder anzustreben. Derrida weist darauf, dass es gerade diese Unterstellung ist, die vorhandene Differenzen verdeckt, indem sie stets auf den gesetzten Horizont zurückführt. Stattdessen schlägt er eine Gratwanderung vor, mit der einerseits der »fiktionalen« Status des Sprechens (Derrida 2001, 14) ausgestellt werden soll, während anderer-

seits dieser Modus in Anspruch genommen werden soll, um ein Anderes zu ermöglichen – also die dekonstruktive Strategie von Setzung und Entzug von Bedeutung. Foucault stützt sich in seinem aufklärerischen Tun ebenfalls nicht auf die vermeintliche Fundierung durch gemeinsame Annahmen, sondern will die Grenzen dieser Setzungen in ihrer historischen Kontingenz befragen. Die programmatischen Grundlagen erscheinen nun so weit verschoben, dass schließlich »Humanismus« als Dekonstruktion erscheint, »Aufklärung« als Genealogie.

Das bedeutet, wie gezeigt, keine Absage an Wertsetzungen – im Gegenteil: die Anerkennung von Differenzen, Pluralität und Heterogenität im Allgemeinen sowie die des Erscheinens des Anderen in der je spezifischen Situation werden gegen die Identitätslogik instrumenteller Vernunft aufgeboten. Sie erscheinen allerdings offener – d.h. auch, offensichtlicher als Setzungen – und so weit weniger abgesichert als diejenigen Wertsetzungen, die sich universal geben. Das bedeutet gerade nicht, wie die starke Resonanz der 80er/90er Jahre zeigte, dass auf ihrer Basis keine kritische Haltung entstehen könnte. Das Problem liegt nicht in der Absage an Werte oder die Unreflektiertheit des eigenen Vorgehens – unter Zuhilfenahme impliziter Strategien werden die eigenen Strategien sehr wohl auch als Paradoxa reflektiert.¹²³

Problematisch erscheint dagegen anderes. Die Grenze der Dekonstruktion liegt, wie Gehring analysiert hat, in der Fokussierung eines logischen Wahrheitsanspruchs, was den Geltungsbereich einschränkt: »Die aporetische ›Erfahrung‹, diejenige Unentscheidbarkeit, die im Wege jenes dekonstruierenden Spiels der Logik heraufbeschworen wird«, so das Fazit, könne man eben »nur gegen Texte spielen [...], deren Existenz an die die Idee der Wahrheit geknüpft ist« (Gehring 1997, 254). Die Macht des Normativen, wie es sich etwa im Recht finde, könne so gerade nicht gebrochen werden, denn diese liege nicht vorrangig in ihrem Wahrheitsanspruch.¹²⁴

Anders verhält es sich bei Foucault, der die Kontingenz des Faktischen nicht ontologisch, sondern historisch begründet. Die Wirkungsweise von Normalität ist erklärtes Untersuchungsziel von Foucault, wo zu er, im Unterschied zu Derrida, einen Machtbegriff entwickelte, mit

123 Zu nennen wäre hier etwa das Verhältnis zwischen Derridas Absage an die Metaphysik und seine quasi-transzendentalen Setzungen oder Foucaults Pendeln zwischen positivistischem Beharren und Bestrebungen der Transgression.

124 Diese Kritik erscheint durch den Text *Die unbedingte Universität* insofern überholt, als dort mit dem Performativ die Macht der Konventionen thematisiert wird – vielleicht in Anschluss an Judith Butler, die diese Verbindung der Konzepte (der Iteration bei Derrida und dem Normalisierungsdiskurs bei Foucault) hergestellt hat.

dem sich deren Entstehen und Erhalt erklären lassen. Was hier im Gegenzug problematisch erscheint, sind die Möglichkeiten der Distanznahme. Foucault forderte unter dem Eindruck der sozialen Bewegungen der Ende 60er bis Anfang 80er Jahre die Trennung von Politik und Subjekt, um die Verflechtung zwischen Institution und Einzelnen, die er für die Ausbildung normativer Subjekte verantwortlich machte, aufzuheben. Aber, wie sich zwanzig Jahre später zeigt, bedeutet die Ästhetisierung des Selbst an sich noch keinen Ausweg aus der Normalisierung, im Gegenteil, wurde sie doch in normative Diskurse integriert. Derrida trägt diesem Problem gewissermaßen Rechnung, wenn er die Institution der Universität als Ort eines kritisch-reflexiven Sprechens in Anspruch nehmen will. Dies geschieht vor dem Hintergrund der Erfahrung der 80er/90er Jahre, wo dekonstruktive bzw. poststrukturalistische Theorien insbesondere an den US-amerikanischen Universitäten einen großen Einfluss in politischer Hinsicht gewinnen konnte. Die Universität (insbesondere die *Humanities*) erscheinen als ein Ermöglichungsraum, in dem sich Ideen entwickeln können, die in der Folge diesen Schutzraum überschreiten sollen – so jedenfalls das Postulat Derridas (2001, 74).

7. Topologie des Subjekts

Der Bogen, der in diesem Teil der Arbeit geschlagen wurde, reichte von der begrifflichen über eine figurative Bestimmung des Subjekts zur Dekonstruktion und Rekonstruktion dieser Bestimmungen unter poststrukturalistischem Vorzeichen. Dabei wurde deutlich, dass die Verschiebung des Subjekts vom Begriff zur Metapher die problematischen Aspekte einer begrifflichen Bestimmung nicht zwangsläufig außer Kraft setzte. Zwar stellte das metaphorische Subjekt, wie es in Kap. II.2 beschrieben wurde, seinen eigenen Setzungscharakter deutlicher aus. Insoweit die Metapher aber als Begriff eingesetzt wurde, übernahm sie die kritisierten Eigenschaften begrifflicher Repräsentation. Zu diesen Eigenschaften zählten die inhaltliche Fixierung, die Differenzen verdeckt und sich das Partikular-Individuelle unterordnet, ebenso die fortgesetzte Trennung von Sinnlichem und Intelligiblem. Das klassische Repräsentationsverhältnis von Subjektivität und Text, in dem der Text als Ausdrucksmedium von Subjektivität verstanden wurde, blieb intakt; die Metapher erschien im hermeneutischen Modell nicht als eine heterogenes Element, sondern deshalb als ein adäquates Ausdrucks- und Erkenntnismedium, da ihr eine Wesensähnlichkeit mit dem Subjekt unterstellt wurde.

Mit den poststrukturalistisch beeinflussten Ansätzen kehrte sich das Verhältnis von Text und Subjekt um, indem eine verallgemeinerte Tex-

tualität (als Symbolisches bei Lacan, u.a. als Metaphorizität bei Derrida; als Diskursivität bei Foucault) zur konstitutiven Bedingung des Subjekts avanciert. Damit veränderten sich auch die Bestimmungen einer Reihe von Eigenschaften, welche für das klassisch-moderne Subjekt relevant waren: Aus der *Selbstidentität*, die im Dienste der Stabilisierung des Weltverhältnisses des Ich stand, wurde eine sprachlich-diskursiv begründete *Selbstdifferenz*, die entsprechend auch die Vorstellungen von *Autonomie* anfocht. Die konstitutive Abhängigkeit vom *a/Anderen* wurde sowohl als Abhängigkeit vom konkreten anderen gefasst, als auch vom allgemeinen Anderen, in Gestalt des Sprachlich-Symbolischen (Lacan), der sprachlichen Bewegung der *différance* (Derrida) oder des subjektivierenden) Diskurses. Sprache (im Sinne sprachlich-diskursiver Formationen) wurden hier zugleich Subjekt-ermöglichende wie -unterwerfende Eigenschaften zugesprochen und so als unhintergehbare prophetische Technik (Derrida) bzw. Technologien und Praktiken (Foucault) aufgefasst. Damit ging es nicht nur um eine *heteronome* Bestimmung des Subjekts, sondern um eine grundlegende Infragestellung der Grenzbeziehungen zwischen Innen und Außen, Eigenem und Anderem. Dies zeigte sich auch in der Verschiebung der Bestimmung des Subjekts von der *Substanz* zur *Form*, die nur über ein konstitutives Außen erreichbar ist (Foucaults Selbstformierungen) bzw. deren grundlegendes Merkmal die Nicht-Festlegung ist (Derridas Anliegen, das »Unmögliche« offen zu halten). In der Aufmerksamkeit für die Gestaltung und Repräsentationsweise einer solchen Form liegt denn auch die »postdekonstruktive« *Verantwortung* (im Unterschied etwa zur Festlegung von Handlungssträgern).

Die synthetisierenden Funktionen des Bewusstseinssubjekts sind insofern auf die verallgemeinerte Textualität übergegangen, als sie zum wirklichkeitsstiftenden Medium wurde. Da die konstitutive Abhängigkeit des Subjekts von diesen sprachlich-symbolischen Strukturen akzeptiert war, verlor der in der Moderne beklagte Mangel an Sein seinen Schrecken. An seine Stelle trat der Mangel an Sprache (an Artikulationsmöglichkeiten), der für Ausschlüsse verantwortlich gemacht wurde (Derrida). Die Vernunft als solche hat sich veräußerlicht und vervielfacht, und zwar nicht allein zum Modell des intersubjektiven Dialogs, sondern zum Netz (Foucault) bzw. zur unabgeschlossen Polyphonie der Schrift (Derrida).

Insgesamt ist das Verhältnis zwischen Subjekt und Text prekärer geworden: An die Stelle eines hermeneutischen Oberflächen/Tiefen-Modells, das die Möglichkeit sinnhafter, überzeitlicher Bedeutungsstiftungen versprach, traten Konzepte unabgeschlossener, kontingenter und

in starkem Maße kontextabhängiger Textmodelle: Die serielle Performativität Derridas, die an die Stelle des Zwei-Sphären-Modells lediglich eine vorausliegende Möglichkeit zum Sprachhandeln setzt; Diskurse und Praktiken bei Foucault, die in ihrer Genese betrachtet werden sollen (nicht aber als vorausgesetzte Strukturen). Mit der Ausweitung der Textualität verlieren ästhetisch-poetische Strategien ihre Ausnahmefunktion: Dem poetischen Sprechen oder Schreiben kommt kein speziell Geheimnivolles mehr zu, welches es zum privilegierten Ausdrucksmittel subjektiver Verhältnisse machen könnte (wie etwa in der Romantik). An diese Stelle rückt die Frage nach der Politik des Textes, also nach den ethisch-politischen Wirkungen sprachlicher Repräsentationen.

Mit der Rezeption von Lacan, Derrida und Foucault und anderen auf theoretischer Ebene wie auch den politischen Bewegungen der 1970er/80er Jahre fand eine Aufwertung von Pluralität, Heterogenität, Partikularität und Selbstdifferenz statt. Darüber haben sich die Subjektformen in vielfältiger Weise ausdifferenziert, wie die Arbeiten von Steve Pile und Nigel Thrift (1995a+b) zeigen. Sie sollen abschließend zu diesem Teil der Arbeit und als Überleitung zu feministischen Thematisierungen kurz vorgestellt werden, da sie wesentliche Aspekte, die bislang diskutiert wurden, unter einer etwas anderen Perspektive zusammenführen.

Die Autoren unternahmen die Aufgabe, das das Subjekt einem *mapping* zu unterziehen, was nicht ohne Schwierigkeiten verlief:

»The human subject is difficult to map for numerous reasons. There is the difficulty of mapping something that does not have precise boundaries. There is the difficulty of mapping something that cannot be counted as singular but only as a mass of different and sometimes conflicting subject positions. There is the difficulty of mapping something that is always on the move, culturally, and in fact. There is the difficulty of mapping something that is only partially locable in time-space. Then, finally, there is the difficulty of deploying the representational metaphor of mapping with its history of subordination to Enlightenment logic in which everything can be surveyed and pinned down.« (Pile/Thrift 1995a, 1)

Trotz einiger Bedenken gegenüber der Kartenmetapher erscheint eine tropische Darstellungsweise weiterhin als diejenige, die am zuverlässigsten Auskunft über das Subjekt zu geben verspricht. Dabei verändert sich jedoch, was unter »Subjekt« beschrieben wird. Der Wandel von der Metaphorik des Spiegels zu der der Karte/des Netzes macht das deutlich: An die Stelle einer Fokussierung des Subjekts im Zentrum der Welt, als Eigentliches und Selbstdidentisches und dessen Gegenteil, die Auflösung,

Zerstreuung oder der Mangel des Subjekts, tritt eine Vervielfältigung, ein Netz aus unterschieden Bedeutungsknoten. Die Ablösung einer ontologischen durch eine epistemologische Betrachtungsweise, die Pile/Thrift vorführen, macht die Vielfalt der unterschiedlichen Konzepte poststrukturalistischer, dekonstruktiver oder konstruktivistischer Provenienz sichtbar, die sich hinter dem Topos der »postmodernen« Vervielfältigung des Subjekts (siehe Kap. I.1) verbergen:

Pile/Thrift identifizieren fünf Hauptkategorien, in die sich die für die zeitgenössischen Diskurse wichtigen Vorstellungen auffächern: *Körper*, *Selbst*, *Person*, *Identität* und *Subjekt* (Pile/Thrift 1995a, 7ff). Jeder dieser Bezeichnungen steht für ein ganzes Spektrum von Bedeutungen. So erscheint der *Körper* ebenso als Grundlage wie als Oberfläche, als Ursprung wie als Effekt von Bedeutungen und Handlungen. Das *Selbst* changiert zwischen seiner apriorischen Bestimmung (Kant) und dem Projekt der Selbstschöpfung (Foucault). Die Vorstellung der *Person* wird dagegen für historisch überholt erklärt, insofern sie den kulturellen Rahmen eines Selbst beschreibe, der in erster Linie auf westliche Vorstellungen zurückgehe. Stattdessen gewannen Vorstellungen von *Identität* an Gewicht, die sich von einer »einstimmigen« zur »mehrstimmigen« Konzeption gewandelt hätten bis hin zur hybriden Identität im postkolonialen Diskurs, in der »the ethnic absolutism of ›root‹ metaphors, fixes in place, is replaced by mobile ›route‹ metaphors which can lay down a challenge to fixed identities of ›cultural insiderism‹« (ebd., 10). Im *Subjekt* kulminieren schließlich diese Bestimmungen. Auch wenn wiederum keine Einigkeit darüber bestünde, was darunter in einem positiven Sinn zu verstehen sei, »except that the subject is a primary element of being« (ebd., 11) bestätigen die Autoren seinen Status als Unhintergebares – nun unter veränderten Vorzeichen gegenüber rationalistischen Bestimmungen:

»Nowadays, the subject and subjectivity are more likely to be conceived of as rooted in the spatial home of the body, and therefore situated, as composed of by a ›federation‹ of different discourses/persona, united and orchestrated to a greater or lesser extent by narrative, and as registered through a whole series of senses.« (Pile/Thrift 1995a, 11)

Das vorgeführte *Mapping* macht Zweierlei deutlich: Zum einen hat durch die Situierung des Subjekts – sei es »im Körper« oder »im Diskurs« oder beides – eine Relativierung des Subjekts stattgefunden, das nun nicht mehr als autonom verstanden werden kann. Andererseits hat sich die Bestimmung erweitert: Nicht nur sind die Bestimmungen der einzelnen Kategorien von Subjekt, Identität, Körper etc. austauschbar

geworden bzw. so miteinander verkoppelt, dass sie kaum mehr zu unterscheiden sind. Eine weitere Entgrenzung fand zur Objektseite hin statt. Mit der Einsicht in die kulturelle Ordnungsfunktion von Dichotomien erfuhr das Andere des Subjekts – sei es das als Natur oder soziale Umwelt Bezeichnete, als die Anderen oder das ganz Andere des Nicht-Humanen – eine Neubewertung als notwendige Voraussetzung des Subjekts. Diese Bewertung erwies sich jedoch als durchaus zwiespältig, als sie nicht nur im kulturkritischen Sinne zu einer Relativierung der Subjektmacht führte, sondern auch die Begründung für eine neue Form der Aneignung lieferte, in der das Subjekt wiederum den Fluchtpunkt jedweder Betrachtung des Anderen bildete, nun unter einem konstruktivistischen Vorzeichen.¹²⁵

Pile/Thrift führten die Kartierung des Subjekts über die bloße Auflistung zentraler Kategorien weiter. In ihrem Aufsatz *Mapping the Subject* (1995b) untersuchten sie unterschiedliche Ansätze (aus dem 20. Jahrhundert, vorrangig aus dem letzten Drittel) in Bezug auf die in ihnen enthaltenen Raummetaphern. Dazu gehören zunächst diejenigen, welche die *Verortung* des Subjekts thematisieren, wie es insbesondere in feministischen und postkolonialen Diskursen der Fall war, die sich auf die Suche nach neuen Äußerungspositionen begaben (ebd., 15ff). Eine (zumindest intendierte) Steigerung in der Offenheit sehen Pile/Thrift im Konzept der *Bewegung*, die das Subjekt als raum-zeitlichen Prozess entwirft (ebd., 19ff). Letztlich, so die Tendenz, die Pile/Thrift konstatieren, bewegt sich das Subjekt in einem Zwischenraum zwischen konflikthaftem, inkohärenten Selbst und inkommensurablen Anderen. Als Unterworfenes wird es selbst als *Ort* bzw. *Karte* kultureller Einschreibungen beschrieben, wobei insbesondere die Körper als »maps of meaning and power« (ebd., 39f) fungierten. Die Rede von *Einschreibungen* setzt die diskursiv-praktische Konstituierung von Subjekthaftigkeit voraus. Pile/Thrift verstehen sie in der Tat als grundlegend, wobei sie unterschiedliche Praktiken auflisten, die sich schwerpunktmäßig auf soziale Interaktion, die Sprache oder den Blick beziehen.¹²⁶

Raummetaphern erscheinen hier als zentrale Ordnungsstrukturen, unter denen sowohl die Karte als auch das Subjekt erscheinen, so Pile/

125 U.a. wird das für die *Actor-Network*-Theorie von Bruno Latour beschrieben, die noch im Zusammenhang mit Donna Haraway eine Rolle spielen wird (1995a, 11).

126 Wie z.B. der Soziale Interaktionismus, Bourdieu, Heidegger, de Certeau, Wittgenstein oder das auf Lacan beruhende Konzept des *Blickregimes*, das reguliert, was sichtbar bzw. unsichtbar bleibt (vgl. Pile/Thrift 1995b, 26ff, 39ff, 45f.).

Thrift, letztendlich als kulturelle Konstrukt, die um *Identität* und *Raum* eingerichtete Machtpraktiken verkörpern:

»The map – as our allegory of power and knowledge – and the subject – as our allegory of the body and the self – reveal identity: its fluidity and fixity, its purity and hybridity, its safety and its terrors, its transparency and its opacity. The map – as allegory of space-time – and the subject – as allegory of place-in-the-world and limit-of-the-world – reveal that ›space‹ is actively constitutive of the practices of authority and resistance, of grounding meaning and placing meaning.« (Pile/Thrift 1995b, 49)

Zentrale Topoi des Subjekts, wie sie bislang vorgestellt wurden, versammeln sich hier wieder: Die Forderung nach *Transparenz* bzw. die Zuschreibung von *Opazität* war spätestens seit der Romantik ein etablierter Topos, wie Konersmann anhand der Spiegel-Metaphorik zeigte; die Eigenschaften von *Flüssigkeit* und *Fixiertheit* finden sich noch in der lacanschen Unterscheidung zwischen Metapher und Metonymie (und, modifiziert, in Derridas Konzept der *différance*); die Frage von *Reinheit* und Vermischung (*hybridity*) verweist konkret auf einen kolonialen Kontext, wird aber generell mit der dem Subjekt unterstellten *Eigentlichkeit* thematisiert. Die Beurteilung des Subjekt-Schemas als eines, das *Sicherheit* stiftet oder aber *terror* bedeutet, das einen verlässlichen Bezug zur Welt eröffnet oder aber verhindert, zieht sich, wie gezeigt, durchgängig durch die Begriffsgeschichte der Moderne. An die Stelle des Entweder-Oder, welches das Subjekt nur als Alles oder Nichts gelten lassen mochte, ist jedoch ein Sowohl-als-auch getreten, und damit eine Vervielfältigung der Subjektbegriffe, die nun topologisch als *Feld* von Bedeutungen (Bürger) oder als Karte/Netz abgebildet wird. Darin lässt sich das Subjekt nunmehr als Position in Bezug auf andere bestimmen; die Figur des Subjekt *als solches* ist damit auf die Bedeutung eines historischen Konstrukts reduziert.

Die Analogisierung des Subjekts mit einer Trope – sei es, um es metaphorisch zu erklären oder aber als Metapher zu bestimmen – fand mit der Karte/dem Netz ebenfalls seine Fortsetzung. Aus der Metapher ist nun eine Allegorie geworden, die ihren rhetorischen Charakter (oder, unter Derridas Perspektive der Katachrese, den einer »künstlichen« Setzung) mitausstellen soll – eine Verlagerung, die insbesondere auch im feministischen Kontext begründet wurde (siehe Kap. III.5).

Die von Pile/Thrift verwendete allegorische Zuschreibung zum Subjekt als »place-in-the-world and limit-of-the-world« (ebd.) wäre noch zu ergänzen um die Raummetaphorik für das Subjekt selbst bzw. seiner Konstitutionsbedingung: Der *dritte Raum*, das Dazwischen, als das so-

wohl Identitäten (unter postkolonialem wie feministischem Vorzeichen, s. Kap. IV.2, 3) als auch Text (im Sinne Derridas) und politische Sphären (im Feminismus) postuliert werden.

Um die verschiedenen »Verortungen« und Verschiebungen eines weiblichen bzw. vergeschlechtlichten Subjekts soll es nun im Folgenden gehen.

