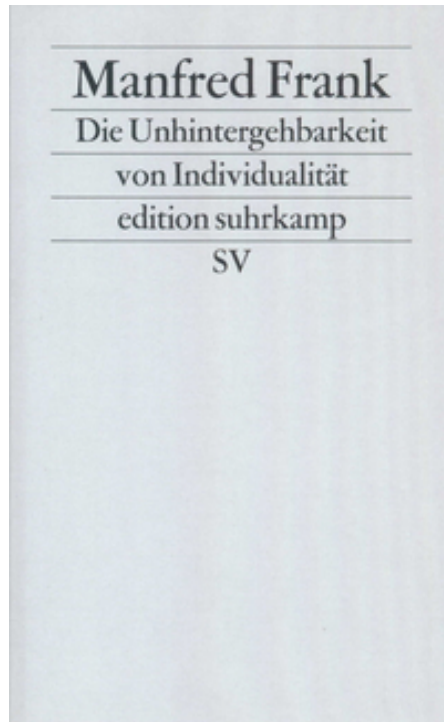


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Frank, Manfred

Die Unhintergebarkeit von Individualität

Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer »postmodernen« Toterklärung

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 1377
978-3-518-11377-6

es 1377
edition suhrkamp
Neue Folge Band 377

Manfred Frank hat in seinen Tübinger Ernst-Bloch-Vorlesungen »Individualität« zu seinem Thema gemacht: Ist das Individuum theoretisch am Ende, ebenso wie seine Existenz in der Realität bedroht ist? Eine erste Antwort auf diese Frage muß bejahend sein. Die Philosophie selbst begegnet, seit ihren antiken Anfängen, zahlreichen Wortverbindungen, in denen Elemente aus der semantischen Sphäre der Eigenheit-Einzelheit vorkommen, mit Skepsis oder offener Verachtung. Die nicht-philosophischen Wissensformen sind ihrerseits keineswegs individualitätsfreundlicher.

Der Gedanke der Wissenschaft verlangt vielmehr aus strikt methodologischen Gründen den Ausschluß des Individuellen. Bei genauerer Betrachtung erweist sich jedoch, daß eine positive Antwort auf die eingangs gestellte Frage voreilig ist. Unter »Individuum« und »Individualität« ist zu verschiedenen Zeiten der Evolution der europäischen Intelligenz nicht dasselbe verstanden worden. Und nicht einmal für das auf das magische Jahr 1775 datierte Aufblühen des »Individualismus«, der im nachhinein mit dem »bürgerlichen Individualismus« identifiziert worden ist, ist die semantische Einheit des Terms gesichert. Die Frage läßt sich also nur entscheiden auf der Grundlage einer geduldigen Rekonstruktionsarbeit. Sie unternimmt Manfred Frank im vorliegenden Band. Er beginnt »ab ovo«: Welches sind die Beziehungen, die die Begriffe Subjekt und Individuum in der neueren philosophischen Diskussion zueinander unterhalten? Wie verhalten sich beide zum Begriff der Person, welches ist die ihr eigene Identität oder Nicht-Identität?

Manfred Frank
Die Unhintergebarkeit
von Individualität

Reflexionen über Subjekt,
Person und Individuum aus Anlaß ihrer
>postmodernen< Toterklärung

Suhrkamp

edition suhrkamp 1377

Erste Auflage 1986

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1986

Erstausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Jung Crossmedia GmbH, Lahnau

Druck: Books on Demand, Norderstedt

Printed in Germany

Umschlag gestaltet nach einem Konzept

von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

ISBN 978-3-518-11377-6

6 7 8 9 10 11 - 14 13 12 11 10 09

Die Unhintergebarkeit von Individualität

Einleitung

Eine These ist in Mode gekommen. Sie besagt, das neuzeitliche Subjekt – in allen seinen Schattierungen: als ›reine Apperzeption‹, als Mensch, Person oder Individuum – sei theoretisch wie praktisch ›am Ende‹. Die These als solche ist nicht neu, aber der Vorwurf mangelnder Originalität entkräftet nicht schon ihre Pertinenz. Heute wird sie vor allem von Positionen vertreten, die sich selbst als ›postmodern‹ oder ›dekonstruktivistisch‹ bezeichnen (oder von ihren Anhängern mit diesen Titeln belegt werden).

Ich möchte dieser These auf möglichst differenzierte Weise widersprechen. Für das literarische Genre, das ich dazu wähle, paßt vielleicht am besten der ähnlich schon bewährte Titel ›Über Individualität. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern‹. Damit ist neben dem Namen Ernst Blochs, den wir hier und heute ehren, zugleich derjenige Friedrich Schlegels als wichtige Hintergrunds-Referenz aufgerufen. Bevor ich *medias in res* gehe, tue ich zweifellos gut daran, zwei Klassifikationsausdrücke zu erläutern, mit denen die von mir ins Auge gefaßten Verächter ihre philosophische Position näher bezeichnen, nämlich ›postmodern‹ und ›dekonstruktivistisch‹. (Ich kann freilich nur angeben, was *ich* darunter verstehe; tatsächlich wüßte ich nicht mit gleicher Sicherheit dafür einzustehen, daß die bezeichneten Positionen etwas hinreichend Bestimmtes oder daß sie das gleiche wie ich darunter subsumieren.)

Der Prädikator ›postmodern‹ scheint für ein dumpfes, wenn auch verbreitetes Gefühl zu stehen, wonach die Deutungspotentiale und Sinnstiftungsreserven des letzten Ausläufers abendländischer Kultur, eben der Neuzeit, sich erschöpft haben oder wonach deren Selbstverständnis unglaubwürdig geworden sei. Einige Autoren, die sich selbst als postmodern bezeichnen (oder denen nicht widersprechen, die sie als solche klassifizieren), bringen die Erschöpfung des Paradigmas der Moderne mit der des Subjekts zusammen. Diese Verbindung ist einem Deutungsschema verpflichtet, demzufolge der Weg des europäischen Geistes in der Ausfaltung des Gedankens der Subjektivität seinen Zielpunkt erreicht oder – so würden einige vorziehen zu sagen – demzufolge dieser Geist in der Zuspitzung zum Subjekt seine

wahre Natur gezeigt habe. Ungefähr paßt dieses Schema auf das, was über die Philosophie Hegels bekannt ist; und da man weiß, daß dieser Autor dem Subjekt die ›Arbeit des Begriffs‹ abverlangt, ja darin die Tätigkeit der Rationalität überhaupt erblickt, liegt es – wenigstens bei einem gewissen Sinn für Wortspiel und Aperçu – nahe, die wahre Aspiration des ›Meisterdenkers‹ zu entlarven. Eine kritische Analyse des rationalistischen, im Subjektgedanken kulminierenden Vokabulars zeige nämlich, daß er träume von Aufhebung, Enthüllung, Übermächtigung, Zergliederung, Bezwungung, Entäußerung, Begreifen (letzteres eine Metapher, hinter der die ursprüngliche Bedeutung noch ungeschützt hervorblicke: ›saisir avec les griffes‹, mit den Klauen packen). Auf ein Schlagwort reduziert diese neue, postmoderne Form von Rationalitäts-Schelte Michel Foucault in einem Interview: »La torture, c'est la raison«; ihr Agent ist das Subjekt.

Hier begegnet die postmoderne Subjektkritik derjenigen des Dekonstruktivismus. An ihrem Ursprung steht Derridas Neologismus »déconstruction«, der seinerseits Heideggers Rede von der ›Destruktion der abendländischen Metaphysik‹ aufgreift. ›Dekonstruktion‹ meint: ein Niederreißen des Mauerwerks abendländischen Geistes nicht in der Absicht, es zu zerstören, sondern die Baupläne desselben freizulegen und angesichts seiner Krise eventuell neu und anders wieder aufzubauen (*re-konstruieren*). Mit der eingeschachtelten Präposition ›con‹ ist dieser konstruktive Zug bezeichnet, auf den schon Heidegger Wert legte, als er in *Sein und Zeit* schrieb: »Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten, und das besagt immer, in ihren *Grenzen* abstecken, die mit der jeweiligen Fragestellung und der aus dieser vorgezeichneten Umgrenzung des möglichen Feldes der Untersuchung faktisch gegeben sind« (l. c., Tübingen 1967, S. 22/3). Auch Heidegger, seinerseits in Nietzsches Fußstapfen, hatte die Krise des abendländischen Geistes in der neuzeitlichen Erfindung des Subjekts ausbrechen sehen; für ihn wie für Derrida ist darum die De(kon)struktion der Neuzeit wesentlich ein Einspruch gegen Alleinvertretungsansprüche, wie sie jahrhundertlang dem Prinzip der Subjektivität zuerkannt gewesen seien.

Was wird ihm vorgeworfen? Nietzsche, der in seiner Thronbesteigung nicht mehr, wie Hegel, einen legitimen Akt, sondern eine

Anmaßung sieht, erklärt das »Subjekt« für eine bloße »Fiktion« (z. B. *Werke*, hg. von Karl Schlechta, München 1969, III, 126, 534, 540, 751, passim): »es gibt das *ego* gar nicht, von dem man redet, wenn man den Egoismus tadelt.« Das Subjekt, welches dem anonymen Faktum des Denkens als seine »Bedingung« beizugesellen ein durch die Grammatik bedingtes »*Volks-Vorurteil*« sei (l. c., II, 579-581), ist vielmehr ein Epiphänomen des Willens zur Macht oder des Lebens. In diesem Sinn ist es ein Organ der Verkennung, das, weit entfernt, den Machtwillen zu leiten, vielmehr selbst blind in seinem Dienst arbeitet (l. c., III, 667) und sich evolutionsbiologisch zum Zweck der Unterhaltung der Herdenatur des Menschen herausgebildet hat (»das Bewußtsein ist nur ein Mittel der Mitteilbarkeit: es ist im Verkehr entwickelt, und in Hinsicht auf Verkehrs-Interessen« [l. c., III, 667; vgl. II, 220/1]).¹ Mitteilbarkeit setzt identische Schematisierung der Erfahrungen innerhalb einer Kommunikations- und Lebensgemeinschaft voraus; und um eine solche Identität der Schemata zu gewährleisten, muß die stets im Fluß befindliche Wirklichkeit unter Regeln gebracht werden (»eine bestimmte Tierart [gedeiht] nur unter einer gewissen relativen Richtigkeit, vor allem Regelmäßigkeit ihrer Wahrnehmungen« [l. c., III, 751]). Dies Unter-Regeln-Bringen ist der Wirklichkeit natürlich völlig äußerlich; es handelt sich um eine bloße Fiktion, ohne die eine bestimmte Spezies von Tieren, Mensch genannt, das Leben nicht ertrüge. Der Wille zum Wissen bzw. der Wille zur Wahrheit – im neuzeitlichen Subjekt zentriert – sind also sekundäre Bearbeitungen des Machtwillens zum Zwecke der Aufrechterhaltung eines erträglichen Sozialzustandes. Das Subjekt ist insofern eine »Hineindichtung« (l. c., III, 489) von Identitäten und Regularitäten in die an sich chaotische Natur, und »all unser sogenanntes Bewußtsein [ist] ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewußten, vielleicht unwißbaren, aber gefühlten Text« (l. c., I, 1095), den des unbewußten Willens.

Dieser theoretischen Weichenstellung sind – so phantasievoll ihre verschiedenen Besetzungen auch sein mögen – alle neueren Ansätze zu einer Dekonstruktion von Subjektivität – von Heideg-

¹ Ich habe Nietzsches Bewußtseins- und Subjekttheorie ausführlich präsentiert in der 13. Vorlesung, S. 260ff., von *Was ist Neostukturalismus?*, Ffm. 1983; vgl. ferner Hartmut Brands, »*Cogito ergo sum*« – *Interpretationen von Kant bis Nietzsche*, Freiburg-München 1982, S. 247ff.

ger bis Foucault – verpflichtet. Die Ausbildung des Gedankens der Subjektivität – so scheint mir der kleinste gemeinsame Nenner dieser Positionen charakterisiert werden zu dürfen – sei der vorerst letzte und entscheidende Ausdruck einer Machtergreifung von Rationalität (über den »Willen zur Macht« [Nietzsche], übers »Sein« [Heidegger], über die »différance« [Derrida], übers »Nicht-Identische« [Adorno] oder über die »Alterität« [Lévinas, Foucault]). Diese – ich gebe zu: stark denuancierte – These wurde in modifizierter Form auch von Teilen der Kritischen Theorie, z. B. eben von Theodor W. Adorno, vertreten. Wir wissen heute besser als noch vor zehn Jahren, wie stark und in welchen Punkten rechte und linke Gesellschaftskritik und Epochenanalyse – diejenige z. B. von Ludwig Klages und den Autoren der *Dialektik der Aufklärung* – konvergieren.¹ Diese Konvergenz muß nicht (nur) erschrecken. Ernst Bloch – dessen Andenken unsere Überlegungen gewidmet sind – würde sie zweifellos ernst nehmen als Beleg für ihre diagnostische Kraft, so wie er das in *Erbschaft dieser Zeit* vorgeführt hat. Dort ging es nicht eigentlich um ein philosophisches Problem sensu stricto, wohl aber um ein zum unsrigen paralleles: darum, den unaufhaltsamen Aufstieg der politischen Rechten nicht einfach im Gestus einer Entlastung der Linken zu beschreiben. Faschistische Weltbilder – in deren Vorgeschichte der Wunsch nach Abdankung des souveränen und autonomen Subjekts ja ebenfalls eine unvergeßliche Rolle gespielt hat und noch spielt – haben unter Bedingungen hochkomplexer spätbürgerlicher Gesellschaften nur Chancen, wenn das Bewußtsein weiter Bevölkerungsschichten nicht Schritt hält mit der Evolution der Produktivkräfte. Diese Ungleichzeitigkeit analytisch nicht erkannt und diagnostisch nicht fruchtbar gemacht zu haben, war nach Blochs Ansicht der Fehler der KP, aber auch der bürgerlichen Parteien, denen er vorwirft, unrecht gehandelt zu haben nicht in dem, was sie getan haben, sondern in dem, was sie – in bezug auf den dämmernden Faschismus – nicht getan haben (*Über Ungleichzeitigkeit, Provinz und Propaganda. Ein Gespräch mit Rainer Traub und Harald Wieser*, in: *Gespräche mit Ernst Bloch*, Ffm. 1975, S. 197). Dies Nicht-Tun bestand vor allem in einer völlig unzureichenden Interpretation der in die falsch eindeutig gemachten Begriffe »Volk«, »Nation«, »Führer«, »Blut und Bo-

1 Vgl. Axel Honneth, *Kritik der Macht*, Frankfurt: Suhrkamp 1985.

den«, »Mythos«, »Ich-Abdankung«, »Geist-Überwindung« usw. emigrierten Sehnsüchte, die einer vorkapitalistischen Schicht des Fühlens und Denkens entsprungen sind und darin ihr relatives Recht besaßen – Bloch spricht gar von einer utopischen Aufladung –, daß sie die Entwicklung des Fortschritts an einem (vergoldeten) Gewesenen messen, im Vergleich zu welchem der kapitalistische Fortschritt für Teile des Volks schlecht abschneidet. Von hier erklärt sich die Konvergenz etwa zwischen Ludwig Klages und Theodor W. Adorno oder zwischen Walter Benjamin und Carl Schmitt; sie besteht freilich nur im Diagnostischen, nicht in der Art und Weise, wie zum Phänomen Stellung bezogen wird: durch Aufforderung zur Regression oder zur zukunftsorientierten Überwindung.

Es ist nützlich, sich einmal Rechenschaft darüber abzulegen, in wie hohem Maße die heute vor allem im Gefolge des Neostrukturalismus in Mode gekommene These vom ›Tod des Menschen‹ mit den irrationalistischen Pseudophilosophemen à la Klages, Baeumler und Spengler – aber auch mit den in Lyotards Philosophie fröhlich urständenden agonalen Machttheorien des Sozialdarwinismus – übereinkommt. Jacques Bouveresse hat, im Blick auf dies Phänomen und mit besonderer Bosheit gegen die Pariser Modephilosophie, von einer Rache Spenglers gesprochen.¹ Sie besteht darin, daß es nicht genügt, Spengler nicht zu kennen; man sollte auch über andere Ansichten als dieser Autor verfügen können. Die bloße Ahnungslosigkeit hinsichtlich der irrationalistischen ›Überwindungen des Abendlandes‹ und der ›Subjektphilosophie‹ schützt nicht vor ihrer Wiederkehr im eigenen, auf ähnliche Ziele hin orientierten Denken. Darin genau besteht Spenglers Rache. Auch hier ist die Blochsche Perspektive fruchtbar: Mit der Opposition gegen die irrationalistische Vereinnahmung einer Philosophie jenseits von abendländischem »Logozentrismus« (der Term ist von Klages, nicht von Derrida) und von Subjektivität muß nicht schon die These verbunden sein, es gäbe mithin *keine* Krise des Abendlandes und *keinen* Grund, von der Subjektphilosophie sich abzuwenden. Die Frage ist allererst in rationaler Form zu stellen.

Das hat Jürgen Habermas im *Philosophischen Diskurs der Mo-*

1 Jacques Bouveresse, *La vengeance de Spengler*, in: *Le temps de la réflexion*, 1983, Paris 1983, S. 371–401. Vgl. derselbe, *Le philosophe chez les autophages*, Paris: Minuit, 1984, S. 117 ff.

derne (Ffm. 1985) zu tun versucht. Er unterscheidet dort zwischen einer rationalen und einer anti-rationalen Zueignung der »subjektphilosophischen Erbmasse« (l. c., S. 426). Überzeugt von der »Erschöpfung des Paradigmas der Bewußtseinsphilosophie« (l. c., S. 346) und der Notwendigkeit ihrer Integration in eine Theorie der Intersubjektivität (des »kommunikativen Handelns«), stellt er der an Nietzsche und Heidegger orientierten antisubjektivistischen Philosophie die Diagnose, hier werde – im Gestus trotziger Kompensation – »das metaphysisch vereinsamte und strukturell überforderte Subjekt« (l. c., S. 346), welches die Ordnung der Dinge aus eigener Kraft nicht länger mehr zu fundieren sich zutraue, einfach abgedankt – abgedankt indes nicht zugunsten einer Systemrationalität (gleich welchen Zuschnitts), sondern zugunsten trans- oder vor-subjektiver Ursprungsmächte (z. B. des Willens, des Unbewußten, des Seins, der *différance* oder der nackten Macht), die unter gewandelten Vorzeichen die ursprungsphilosophische Grundorientierung der klassischen Subjektphilosophie weitertradieren. Demgegenüber erscheint ihm der »in kybernetischen und biologischen Zusammenhängen entwickelte Systembegriff« als ein geeigneter Ablösungskandidat »für den von Descartes bis Kant entwickelten Begriff des Erkenntnissubjektes« (l. c., S. 426f.). »Auf diese Weise wird [mit Hilfe gewisser »Umdispositionen«] die subjektzentrische Vernunft durch Systemrationalität abgelöst« (l. c., S. 444).

Habermas' Intention ist sicher unverdächtig – dennoch muß man zweifeln, daß die von ihm ins Auge gefaßte Ablösung des Paradigmas der Subjektphilosophie gelingt. Weder scheint mir *Intersubjektivität* angemessen bedacht werden zu können, ohne daß auch die Struktur der im kommunikativen Handeln zusammengesetzten und interagierenden *Subjekte* begrifflich geklärt wäre (wovon Habermas weit entfernt ist); noch kann ich sehen, wie die Rede von »selbstreferentiell geschlossenen Systemen« ohne expliziten oder impliziten Rekurs aufs Modell selbstreflexiver Subjektivität auskommen kann. Tatsächlich ist die Wiederkehr des Reflexivpronomens (»Selbst-«) ein untrügliches Indiz für die Aufsässigkeit des verdrängten Modells. Nur Subjekte können *sich zu sich* verhalten. Anonymen Systemen Selbstbezüglichkeit zuzuweisen, ist eine metonymische Redeweise, die, sofern sie rhetorisch kontrolliert bleibt, aus diskurs-ökonomischen Gründen durchaus zulässig ist, die aber, sofern sie reinen Abstraktionen und Ideali-

sierungen wie *der* Sprache oder *dem* System trockenen Auges die Handlung der Selbstreflexion zuspricht, nicht mehr weit entfernt ist von Positionen verschobener Ursprungsphilosophie à la Heidegger oder Derrida, wo ja ebenfalls bald *das* Sein, bald *der* Text spricht, so als seien sie – wie es die Grammatik dieser sinnlosen Formulierungen unzweideutig zutage bringt – handlungs- und reflexionsmächtige Subjekte.

Es scheint demnach so, als seien weder *die* (System-)Rationalität noch Hypostasierungen wie *das* Sein, *die* Struktur, *die* Macht oder *die* Intersubjektivität geeignete Kandidaten, um die subjektphilosophische Erbmasse in geeigneten Umdispositionen zu verwalten. Rationalität scheint in einem wesentlichen Sinne ohne den Begriff der Subjektivität nicht gedacht werden zu können, und das war eine der Grundüberzeugungen von Descartes, Leibniz, Kant, Hegel und Husserl. Ebensovienig aussichtsreich sind aber die aus Überforderung durch Rationalität erklärbaren regressiven Unterbietungen des subjektphilosophischen Paradigmas, wie sie exemplarisch in Ludwig Klages' *Geist als Widersacher der Seele* (Leipzig 1929-31) ihren Einstand geben. Dort wie auch im *Kosmogonischen Eros* (Jena 31930) wird eine ekstatische Befreiung der schwammig so genannten Seele vom Geiste gepredigt – und noch in der karikaturalen Verzerrung kann man nicht umhin, die Konvergenz zu Heidegger oder zu Deleuze/Guattari zu bemerken:

Während jedes außermenschliche Lebewesen, wenn auch gesondert und mit eigener Innerlichkeit, im *Rhythmus* des kosmischen Lebens pulst, hat den Menschen aus diesem abgetrennt das *Gesetz* des Geistes. Was ihm als Träger des Ichbewußtseins im Lichte der Überlegenheit vorausberechnenden Denkens über die Welt erscheint, das erscheint dem Metaphysiker, wenn anders er tief genug eindringt, im Lichte einer Knechtung des Lebens unter das Joch der Begriffe! Von ihm das Leben wieder zu lösen, sowohl der Seele *als auch* dem Leibe nach, ist der verborgene Hang aller Mystiker und Narkotiker, mögen sie es wissen oder verkennen; und der erfüllt sich in der Ekstase. Mit den Beweisen dafür kämen wir auf hundert Seiten nicht zu Ende (l. c., S. 65).

Mit Erleichterung dürfen wir auf diese Dokumentation verzichten. Schon an dem zitierten Abschnitt ist zu bemerken, daß, was Klages den »Zustand des *dionysischen* Rauschs« oder die »ekstatische Seelenverfassung« nennt (l. c., S. 56), nicht ein Pol im dialektischen Grundverhältnis des Geistes oder des Bewußtseins ist, der sich dem anderen rhythmisch über- oder unterordnet, sondern

eine geistlose Ursprungsmacht, die den Ich-Pol mit einem emotionalen Schwall gleichsam wegspült. Der Dionysos, der hier beschworen ist, bleibt – wie Bloch sarkastisch sagt –, statt von Indien nach Griechenland zu ziehen, im Dschungel (*Erbschaft dieser Zeit*, Ffm. 1974, S. 361). Es ist buchstäblich die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind: nicht das Leben des Bewußtseins, sondern das trunkene Leben *im Gegensatz* zum Bewußtsein. Oder, zum letztenmal in Klages' eigenen Worten:

Passiv, erleidend, anheimfallend ist unser Ich, und es fällt anheim der siegenden Gewalt des Lebens. Wann immer wir wollen oder denken, so sagen wir: *ich* denke, ich will, ich tue; und wir heben das Ich um so entschiedener hervor, je nachdrücklicher wir eben denken oder wollen. Wann aber wir Großes fühlend erlebten, so scheint es uns blaß und marklos zu sagen: ich fühlte das folgende; es heißt statt dessen: *es* hat mich ergriffen, erschüttert, gepackt, überwältigt, hingerissen! Was reißt uns hin? Das Leben! Und was wird hingerissen? Das Ich! (*Der kosmogonische Eros*, l. c., S. 67).

Ähnlich liest man's heute wieder in derjenigen Richtung der Psychoanalyse, die gegen die ich-psychologischen und aufklärerischen Tendenzen des späten Freud polemisiert und mit einer Art überschlagender Stimme für die Abdankung der Autonomie des Subjekts eifert. Ohne den Zwischenfall des Dritten Reichs würde sich die zwischen beiden Äußerungstypen waltende Kontinuität zweifellos – im Sinne der Idee von einer Rache Spenglers und Klages' – als eine ununterbrochene Tradition erkennen lassen.

Hier, meint Bloch in der *Erbschaft dieser Zeit*, wird nicht »Erbschaft« angetreten, sondern Kulturniveau verleugnet. Dem Ekstatiker schlägt Opferdampf in die Augen. Damit ist nicht bestritten, daß der Widerspruch gegen die Subjektphilosophie aus einem diagnostisch-analytischen Potential schöpfen kann oder es doch könnte. Bloch hat die Wiederkehr des Dionysos im Vitalismus noch durch den regressiv-reaktionären Gestus hindurch, den sie bei Klages annimmt, als »dialektisch brauchbar« anerkennt: »Gerade die echten metaphysischen Umtriebe, die dem Großbürgertum noch geblieben und dialektisch brauchbar sind (so bei Bergson, dem eigentlichen Vitalisten), verbinden sich heute mit Wachheit, ja mit ›Zivilisation‹, nicht mit verärgelter Provinzseele, nicht mit Lenbachtum, das statt Tizian Diluvium kopiert. Die schlecht Entzauberten, die sich deshalb als Bewußtseinsfeinde erscheinen,

haben im dionysischen Bewußtseinsrest noch nie Anderes gefunden als Archäologie¹, und wollten sie hier Substanz, so stießen sie erst recht auf heillos Vorbei« (*Erbschaft dieser Zeit*, I. c., S. 336).

Bewußtsein und Licht spielen eine große und positive Rolle nicht erst im Werk von Ernst Bloch, sondern schon in demjenigen von Karl Marx. Das muß nicht übersehen machen, daß ein Louis Althusser gerade auf Marxens Spätwerk glaubte sich beziehen zu dürfen, wenn er einen ›theoretischen Antihumanismus‹ verteidigt. Marx hat Bewußtsein und Ichheit für Epiphänomene – für etwas Abkünftiges – der Selbstreproduktion des Lebens in sozialen und wirtschaftlichen Zusammenhängen gehalten, und weder für Adorno noch für Bloch haben sie ihre wie immer historistisch-materialistisch gedemütigte Prinzipnatur behalten. Es ist vermutlich schwierig, Blochs Gedanken zur Rolle des Subjekts in systematischer Strenge zu präsentieren. Eine solche kennt sein Philosophieren ohnehin nicht. Dennoch wird man sich erinnern, daß er z. B. Kierkegaards existentiellen Einspruch gegen den absoluten Universitätsprofessor Hegel mit der ihm eigenen Verve verteidigt (*Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, Ffm. 1971, S. 393 ff.): »Ein Inneres wendet sich gegen das Äußere, worin es nicht vorkommt. Gegen das Begriffene, worin es sich selbst durchaus nicht begriffen fühlt. Das Innere ist nach Kierkegaard das unmittelbare Menschsein, es braucht nicht einmal so sehr oder immer seelisch zu sein. (...) Das ist dieses, was den Menschen allein angeht« (I. c., S. 393). Gewiß bleibt es abstrakt, sofern es sich dem Begriff nur trotzig und ausschließend entgegensetzt – aber der Begriff bleibt nicht minder abstrakt, sofern er das Existieren über dem Begreifen vergißt.

Der Hinweis auf Kierkegaard gibt uns erstmals Anlaß zu einer grundsätzlichen Überlegung. Es wäre voreilig, seinen Einspruch gegen Hegel unter den Prädikator ›subjektphilosophisch‹ zu stellen. Im Sinne Nietzsches, Heideggers oder Derridas ist Hegel der Höhepunkt europäischer Subjektphilosophie. Wenn er nicht gegen das Subjekt polemisiert, wogegen protestiert aber dann Kierkegaard? Gegen das Subjekt als ein Allgemeines. Und der Einspruch erfolgt im Namen eines unvertretbar Einzelnen, dessen Wesen von keinem Begriff – auch nicht dem *des* Subjekts, von dem Hegel sagt, es sei die Wahrheit der Substanz – erschöpfend ausge-

1 Ist es Zufall, daß Foucault seine Methode gerade unter diesem Titel bringt?

leuchtet wird. Ein solches Einzelnes ist das Individuum. Es ist überhaupt nicht nötig, es mit kierkegaardschem Eigensinn dem Hegelschen Allgemeinen abstrakt entgegenzusetzen. Es genügt völlig, wenn man mit Jean-Paul Sartre zugesteht, daß seine irreduzible, in keinen Begriff auflösbare Singularität jedem Allgemeinen, an dem es aufscheint, einen Index von Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit aufprägt. Auch Sartre bezieht sich auf Kierkegaard, auch ihm geht es – wie Bloch – um den Nachweis, daß, wenn Kierkegaard nicht ohne Hegel und Marx, Hegel und Marx auch nicht ohne Kierkegaard auskommen: Individualität ist irreduzibel, wenn auch nicht Prinzip.

L'homme est l'être qui transforme son être en *sens*, l'être par qui *du sens* vient au monde. Le sens, c'est l'universel singulier: par son *moi*, assumption et dépassement pratique de l'être tel qu'il est, l'homme restitue à l'univers l'unité d'enveloppement en la gravant comme détermination finie et comme hypothèque sur l'Histoire future dans l'être qui l'enveloppe. Adam se temporalise par le péché, libre choix nécessaire et transformation radicale de ce qu'il est: il fait entrer dans l'univers la temporalité humaine. Cela signifie clairement que la liberté *en chaque homme* est fondement de l'Histoire. Car nous sommes tous Adam en ceci que chacun de nous commet pour lui-même et pour tous un péché singulier, c'est-à-dire que la finitude est pour chacun nécessaire et incomparable. Par son action finie l'agent dévie le cours des choses mais conformément à ce qui doit être ce cours même. En effet, l'homme est médiation entre la transcendance-arrière et la transcendance de devant et cette double transcendance n'en fait qu'une. Aussi peut-on dire que par l'homme le cours des choses dévie lui-même dans sa propre déviation. Kierkegaard nous dévoile ici le fondement de son paradoxe et du nôtre – qui ne font qu'un. Chacun de nous, dans son historicité même, échappe à l'Histoire dans la mesure où il la fait. Historique dans la mesure où les autres aussi font l'Histoire et me font, je suis absolu transhistorique par ce que je fais de ce qu'ils me feront plus tard, c'est-à-dire par mon historialité.

(...) [Kierkegaard] est mort, au sein même de la vie qu'il continue par nous, en tant qu'il demeure interrogation inerte, cercle ouvert qui exige par nous d'être terminé. D'autres, [qui] à son époque ou peu après, ont été plus loin que lui, ont montré le cercle achevé en écrivant: »Les hommes font l'Histoire sur la base de circonstances antérieures.« En ces mots, il y a et il n'y a pas progrès sur Kierkegaard: car cette circularité reste abstraite et risque d'exclure la singularité humaine de l'universel concret tant qu'elle n'intègre pas l'immanence kierkegaardienne à la dialectique historique. Kierkegaard et Marx; ces morts-vivants conditionnent notre ancrage et se font instituer, disparaissent, comme notre avenir, comme notre tâche future:

comment concevoir l'Histoire et le transhistorique pour restituer, en théorie et en pratique, leur réalité plénière et leur relation d'intériorité réciproque à la nécessité transcendante du processus historique et à la libre immanence d'une historialisation sans cesse recommencée, bref pour découvrir en chaque conjuncture indissolublement liées, la singularité de l'universel et l'universalisation du singulier? (Jean-Paul Sartre, *L'universel singulier*, in: *Situations IX*, Paris 1972, S. 178/9 und S. 190).

Diese von Bloch eröffnete, von Sartre bereits ausgeschrittene Perspektive erlaubt uns – in einem ersten, noch ganz vagen Vorverständnis unseres Problems – eine wichtige Grenzziehung. Es scheint einerseits so zu sein, daß das Paradigma der Subjektphilosophie erschöpft ist (dieser Schein besteht nicht erst neuerdings, sondern spätestens seit Hegels Tod). Andererseits scheinen weder die systemrationalistische noch die irrationalistische Subjekt-Überwindung (die beide heute – in Deutschland und in Frankreich – für Alternativen gehalten werden) einen gangbaren Ausweg aus der paradigmatischen Sackgasse zu eröffnen. Könnte es da nicht aussichtsreich erscheinen, die Subjektphilosophie von einem Standpunkt aus in Frage zu stellen, der einen irreduziblen Bewußtseinsrest konserviert, ohne den Schwierigkeiten des klassischen Paradigmas sich auszusetzen?

In der Tat ist ja das Individuum, von dem Kierkegaard und Sartre handeln, ein Subjekt, wenn auch nicht jedes Subjekt ein Individuum ist. Das Subjekt, gegen das Kierkegaard sich wendet, ist ein radikal Allgemeines; dasjenige, welches den Protest ausführt, ist ein Individuum. Kierkegaards Terminologie bewegt sich im Kielwasser einer Sprachregelung, die sich vermutlich in der »Sattelzeit« (1750-1800) durchgesetzt hat und derzufolge unter »Individuum« nicht mehr ein unsaltbar kleines Einzelding – ein Atom –, sondern ein Einzelsubjekt zu verstehen ist.

Dieser neuere, vom »Atomismus« der antiken und mittelalterlichen Welt abgesetzte Wortgebrauch scheint in der Tat in einer Eingrenzung und Zuspitzung der Semantik von Subjektivität zu gründen. Die neueren französischen Subjektivitäts-Kritiker glauben sich unter anderem darum berufen, das Eigene der Individualität mit denselben Waffen anzugreifen, mit denen sie bereits den Gedanken der »présence à soi« – also des Selbstbewußtseins – (als der äußersten Aufgipfelung des antiken »Seins«-Verständnisses als »Anwesen«) bekämpft hatten. Zur Illustration dieses Gedankens dienen vor allem Texte von Descartes, Hegel, Husserl und (andeu-

tungsweise) Sartre, von dem die Wendung »présence à soi« entlehnt ist. Der Seins- bzw. Differenzvergessenheit, die sich in der Selbstbehauptung der Individualität ausprägen, könne erst in einer »pensée future« entkommen werden. Sie aber werde sein ein »penser dans le vide de l'homme disparu«. ¹

Bei genauerem Hinsehen erweisen sich die gegen die genannten Autoren geführten dekonstruktivistischen Feldzüge als ungeeignet, den Gedanken der Individualität anzufechten – einfach darum, weil Individualität (von Sartre abgesehen) keine oder eine lediglich negative Rolle in ihrem Werk spielt. Individualität gilt ihnen als Störenfried in der geebneten Landschaft einer streng rationalen Ordnung des Wissens. Mit ihrem Namenszug scheint eine Position beschworen, die sich der Unterwerfung unter den Begriff und unters Allgemeine verweigert. Darum begegnet die Philosophie, seit ihren antiken Anfängen, zahlreichen Wortverbindungen, in denen Elemente aus der semantischen Sphäre der Eigenheit/Einzelheit vorkommen, mit Skepsis oder offener Verachtung. Ausdrücke, in denen der Stamm *ἰδιο- auftritt, haben allgemein pejorativen Sinn. Der aus dem Verband des Gemeinwessens und der »allgemeinen Sache« ausscherende Einzelne ist kein Bürger, sondern ein Idiot. ² Privatansichten sind idiosynkratisch.

Die nicht-philosophischen Wissensformen – wie die von Naturwissenschaft und Technik in Anspruch genommenen – sind ihrerseits keineswegs individualitätsfreundlicher. Der Gedanke der Wissenschaft verlangt vielmehr aus strikt methodologischen Gründen den Ausschluß des Individuellen. Geltung kann nur haben, was verallgemeinbar ist. Eine einzelne Aussage mit überprüfbarem Wahrheitsanspruch formuliert ipso facto eine allgemeine Tatsache, einen Fregeschen »Gedanken«. Sie appelliert an ein möglichst kohärentes System aus voneinander wechselseitig abhängigen Propositionen, die damit nicht als Singularitäten, sondern als Funktionen in Betracht kommen. Wenn zu vermuten ist, daß Wissenschaftlichkeit über einem Ausschluß von Individualität errichtet ist, ist freilich jene Diagnose des Prozesses abendländischer Rationalität nicht mehr einleuchtend, die in der Machter-

1 Michel Foucault, *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris 1966, S. 353.

2 Das habe ich näher zu belegen versucht in meinem Aufsatz *Archäologie des Individuums*, in: *Das Sagbare und das Unsagbare*, Frankfurt/Main 1980, S. 36–113, vor allem S. 85 ff.

greifung des individuellen Moments einen Ausdruck der in Wissenschaft und Technik gipfelnden europäischen Seins- und Differenzverleugnung sieht. Evident ist vielmehr, daß die sogenannte »abendländische Episteme« – Webers »okzidentaler Rationalismus« – mit der späten Seinsphilosophie Heideggers und der Foucaultschen »Archäologie« den Affekt gegen den »a-systatischen«, im Wortsinne »an-archischen« Zug im Gedanken des Individuellen teilt. Das vom jüngeren Dekonstruktivismus (der sonst dem Ausgeschlossenen so wortmächtig zu Hilfe eilt) eigentlich Ausgeschlossene, so scheint mir, ist das Individuum.

Damit bequemt sich die »Archäologie der Humanwissenschaften«, nach eigenem Bekenntnis, »der wissenschaftlichen und technischen Welt, die nämlich unsere wirkliche Welt ist« (Foucault, Mai 1966, im Interview mit Madelaine Chapsal). Nicht im Gestus der Kritischen Theorie, die in die Deskription des Seienden den Protest dagegen einträgt, sondern in Gestalt einer theoretischen Mimikry (mit Rechtfertigungsfunktion) an eben diese Wirklichkeit. Die Sinn- und Individualitätsschelte, die den Charakter der zeitgenössischen philosophischen und literarkritischen Strömungen so nachhaltig bestimmt, scheint wohl zu erkennen, daß der lebendige Sinn weltoffener Einzelsubjekte gleichermaßen in den modernen Gesellschaften wie in den Theorien, die deren Selbstverständnis ausdrücken, überfremdet ist vom Gitter allgegenwärtiger Regelzwänge. Daß die Produktivkraft der menschlichen Individualität unter dem Zwang verschmachtet, sich nur als »Fall« geltend zu machen, der unter einer Regel begriffen ist, ist gerade nicht der Gesichtspunkt der jüngsten Modernismuskritik. Aus der Einsicht, daß die Individualitätsvergessenheit der exakten Wissenschaften und der sie ins Werk setzenden Technik dem idealistischen Subjektivismus nur in letzter Konsequenz die Treue hält, begründet sie einen »theoretischen Antihumanismus«. Damit scheint die äußerste Spirale der Entfremdung erreicht. Statt unter dem Korsett einer totalitär gewordenen »Rationalität« ein gequältes und verstummtes Subjekt zu gewahren, gibt sie es endgültig auf.

Ist das Individuum theoretisch am Ende, wie seine Existenz in der Realität bedroht ist? Die Frage läßt sich nur entscheiden auf der Grundlage einer geduldigen Rekonstruktionsarbeit. Unter »Individuum« und »Individualität« ist zu verschiedenen Zeiten der Evolution der europäischen Intelligenz nicht dasselbe ver-

standen worden. Und nicht einmal für das aufs magische Jahr 1775 datierte Aufblühen des »Individualismus«, der im nachhinein mit dem »bürgerlichen Individualismus« oder der »idéologie moderne« (Louis Dumont)¹ identifiziert worden ist, ist die semantische Einheit des Terms gesichert.

Es ist nützlich, ganz von vorne zu beginnen. Welches sind die Beziehungen, die die Begriffe Subjekt und Individuum in der neueren philosophischen Diskussion zueinander unterhalten? Wie verhalten sich beide zum Begriff der Person, welches ist die ihr eigene Identität oder Nicht-Identität? Es scheint, als hätten die jüngeren französischen Kritiker nie ernsthaft darüber nachgedacht.

Allgemeinheit und Einzelheit des Selbst

Subjektivität und Individualität: zwei Begriffe, mit denen wir spontan bekannt zu sein glauben und die wir in den meisten Sprechsituationen gar nicht voneinander unterscheiden. Descartes, der beide Ausdrücke nicht verwendet, hat der in ihnen namhaft gemachten Erfahrung höchste Evidenz zuerkannt und die Selbstgewißheit des denkenden Wesens sogar für ein Deduktionsprinzip der Philosophie gehalten.² Das schließt nicht aus, daß ein uns so vertrautes Phänomen wie das Selbst zu den theoretisch unaufgeklärtesten der Philosophiegeschichte zählt. Hinsichtlich seiner könnte man sagen, es gebe Theorien, aber keine Theorie. In Heideggers Worten:

Wir sind in ontischer Hinsicht dem Seienden, das wir selbst sind und das wir Dasein nennen, am nächsten; denn wir sind dieses Seiende selbst. Gleichwohl ist uns dieses ontisch Nächste gerade ontologisch das Fernste. Descartes umschreibt die zweite seiner Meditationen zur Metaphysik »De natura mentis humanae: quod ipsa sit *notior* quam corpus« (...). Trotz

1 Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris 1983.

2 »Ainsi, en considérant que celui qui veut douter de tout ne peut toutefois douter qu'il ne soit pendant qu'il doute, et que ce qui raisonne ainsi, en ne pouvant douter de soi-même et douter néanmoins de tout le reste, n'est pas ce que nous disons être notre corps mais ce que nous appelons notre âme ou notre pensée, j'ai pris l'être ou l'existence de cette pensée pour le premier principe, duquel j'ai déduit très clairement les suivants (...)« (*Lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre* [sc.: *Les Principes de la philosophie*], in: Descartes, *Œuvres et lettres*, éd. par André Bridoux, Paris [Bibl. de la Pléiade] 1953, S. 562/3).