

DAS SUBJEKT ENTSICHERN  
Zur spirituellen Dimension des Subjektproblems  
angesichts der Dekonstruktion  
des cartesianischen Wissenschaftsparadigmas

*Johannes Hoff*

„Es geht darum, die Vernunft zu denken, das Kommende ihrer Zukunft und ihres Werdens als Erfahrung dessen *was* (und dessen, *der*) kommt oder ankommt – offenkundig als anderes oder anderer, als Ausnahme oder absolute Singularität einer Andersheit, die von der Selbstheit einer souveränen Macht und eines kalkulierbaren Wissens nicht wieder angeeignet werden kann.“<sup>1</sup>

Wie von der Zukunft einer Vernunft sprechen, die an die Werte von Verantwortung und Autonomie appelliert, ohne von dem zu Sprechen, *der* kommt, um diese Verantwortung zu übernehmen? Und wenn es sich denn als unerlässlich erweisen sollte, von „ihm“ zu sprechen, diesem „Anderen“, der ankommt, indem er uns die Vernunft zu denken aufgibt: Sollten wir ihn der Einfachheit halber der verblassten Metapher des „Subjekts“ unterstellen?

Wie Jacques Derridas jüngste Publikationen zur politischen Philosophie dokumentieren, steht die Dekonstruktion für ein Ethos der Autonomie, das die Freiheit des „Subjekts“ nicht liquidiert, sondern unter den verschärften Bedingungen einer rückhaltlos ökonomisierten Diskurskultur mit Nachdruck einfordert. Sie begnügt sich freilich nicht damit, die Unhintergebarkeit von Subjektivität unter Rekurs auf die Evidenz „starker Argumente“ zu behaupten. An diesem Punkt setzt sie sich ab von idealistischen Theorien der Subjektivität, die in der Tradition der cartesianisch inspirierten Subjektphilosophie des 19. Jahrhunderts die Autonomie des Subjekts als eine gesicherte Größe erscheinen lassen – so, wie sie sich von den „Expertendiskursen“ einer Epoche absetzt, die unter Berufung auf die Werte von Freiheit und Autonomie die Deregulierung einer entfesselten Ökonomie betreibt. Statt uns unter der Metapher des „Subjekts“ eine verbriefte Verfügungsmasse zu präsentieren, auf die man sich je nach Nachfragekontext zur Begründung eines „christ-

1 DERRIDA, J.: *Schurken. Zwei Essays über die Vernunft*. Übers. von H. Brühmann, Frankfurt/M. 2003, 198.

lichen Menschenbildes“ oder zur Ausbeutung von „Humanressourcen“ be-  
rufen kann, bemüht sich die Dekonstruktion um eine „Ethik des Schreibens  
und Denkens“ (*ethos d'écriture et de pensée*)<sup>2</sup>, die in hochgradig kontext-  
sensitiven literarischen Exerzitien die Konstitutionsbedingungen subjektiver  
Autonomie sondiert.

Die unkorruptierbare Strenge, mit der die derridaschen Schreibversuche  
der Logik des historischen Augenblicks auf die Spur zu kommen versuchen,  
verbindet sie mit der marxischen Kritik des Deutschen Idealismus: Sie beru-  
higen sich nicht darin, den philosophischen „Streit der Interpretationen“ durch  
lösungsorientierte Theoriehypothesen zu bereichern, sondern erforschen in  
performativer Absicht die prädiskursiven Konstituierungsbedingungen sub-  
jektiver Autonomie. Statt „das Subjekt“ für tot oder lebendig zu erklären,  
zielen sie auf eine „Praktik des Denkens“, die in mikrologischer Begriffs- und  
Archivarbeit Wege erkundet, „endlich leben zu lernen / endlich leben zu leh-  
ren“ (*apprendre à vivre enfin*).<sup>3</sup> „Leben zu lernen / Lehren“ aber ist für Derrida  
gleichbedeutend mit „lesen zu lernen / Lehren“: Das Subjekt konstituiert  
sich dort, wo es gelingt, die Normierungs- und Normalisierungsschablonen  
habitualisierter „Subjektivierungsverfahren“ zu unterlaufen und dem Gesetz  
des singulären Ereignisses auf die Spur zu kommen. Derrida äußert sich hierzu  
unmissverständlich in einem seiner jüngsten Interviews: „Dans chaque situa-  
tion, il faut créer un mode d'exposition approprié, inventer la loi de l'événe-  
ment singulier, tenir compte du destinataire supposé ou désiré; et en même  
temps prétendre que cette écriture déterminera le lecteur, lequel apprendra à  
lire (à ,vivre') cela, qu'il n'était pas habitué à recevoir d'ailleurs.“<sup>4</sup>

Dass „das Subjekt“ in Derridas Texten als eine fragile Größe und der  
Begriff der „Subjektivität“ als eine historisch vorbelastete, problematische  
Kategorie erscheint, muss vor diesem Hintergrund als Zeichen einer gesteigerten  
Sensibilität für die machtpolitischen Dimensionen des Subjektproblems  
gelesen werden. Derrida erweist sich in diesem Punkt als Schüler Foucaults.<sup>5</sup>  
Und es kennzeichnet gerade seine jüngsten Publikationen, dass sie die  
politische Herausforderung, der die dekonstruktive „Ethik des Schreibens  
und Denkens“ in den Spuren ihrer literarischen Wegbereiter („de la Bible à

2 DERRIDA, J.: *Je suis en guerre contre moi-même*. In: *Le Monde* (18.8.2004).

3 Vgl. hierzu: DERRIDA, J.: *Marx' Gespenster. Der verschuldete Staat, die Trauerarbeit und die neue Internationale*. Übers. von S. Lüdemann, Frankfurt/M. 1995, 9. Zur Marxinterpretation Derridas auch: DERRIDA, J.: *Marx & Sons*. Übers. von J. Schröder, Frankfurt/M. 2004.

4 DERRIDA: *Je suis en guerre contre moi-même*.

5 Vgl. hierzu: DERRIDA, J.: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*. In: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1985, 53-101, 53; DERRIDA, J.: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*. Übers. von H.-D. Gondek, Frankfurt/M. 1998, 59ff.

Platon, Kant, Marx, Freud, Heidegger etc.“) gerecht zu werden versucht, mit immer größerem Nachdruck hervorheben: „La responsabilité aujourd’hui est urgente: elle appelle une guerre inflexible à la doxa, à ceux qu’on appelle désormais les ‚intellectuels médiatiques‘, à ce discours général formaté par les pouvoirs médiatiques, eux-mêmes entre les mains de lobbies politico-économiques, souvent éditoriaux et académiques aussi.“<sup>6</sup>

Vor dem Hintergrund dieses „unbeugsamen Krieges“ wäre es wenig ingeniös, die in den 80er Jahren geführte Theoriedebatte um die „Liquidierung des Subjekts“ zu reanimieren. Es stellt sich allerdings die Frage, aus welchen *philosophischen* Motiven die derridasche Dekonstruktion dem Problem der „Subjektivität“ anders als klassische Subjekttheorien auf die Spur kommen zu können glaubt. Woher der Nachdruck, mit dem sie einen Modus subjektiver Autonomie einfordert, der das Phantasma subjektiver Selbstgewissheit hinter der fragilen Position einer „Singularität“ zurücktreten lässt, welche der Aneignung durch die „soveräne Macht des Wissens“ widersteht?

Im Unterschied zu Foucault hat Derrida nie einen Zweifel daran gelassen, dass sich die subjektphilosophisch relevanten Interventionen der Dekonstruktion auf dem Reflexionsniveau der philosophischen Tradition „kritisch“ zu Diskussion stellen lassen – auch wenn sie in letzter Konsequenz darauf hinauslaufen, die Idee einer „kritischen Selbstvergewisserung“ durch eine vielstimmige Praktik des Denkens zu unterlaufen. Bis zu einem gewissen Punkt ist es sogar möglich, die dekonstruktiven „Positionen“ zum Subjektproblem im Spannungsfeld klassisch-moderner „Theorieoptionen“ zu lokalisieren, resultiert die dekonstruktive Radikalisierung des Subjektproblems doch in gewisser Weise aus der sprachpragmatischen Reflexion auf die Aporien, die man sich einhandelt, sobald man sich eine der klassisch-modernen Positionen zu *eigen macht*: z.B. die in der Tradition des Deutschen Idealismus stehende subjektphilosophische Position Dieter Henrichs und Manfred Franks, oder die kommunikationstheoretische Position sprachpragmatischer Subjekttheorien im Stile Karl-Otto Apels oder Jürgen Habermas’.

Die Dekonstruktion besiedelt gleichsam den Zwischenraum zwischen diesen theoriestrategischen Polen, indem sie die Frage der „richtigen Option“ in die kontextsensitive Sprache einer Ethik des Schreibens und Denkens zu übersetzen versucht. Sie ergreift nicht Partei für eine bestimmte Theorie, sondern fragt nach den Gründen, die uns dazu nötigen, von Fall zu Fall „Partei zu ergreifen“. Ist es überhaupt *möglich*, sich im Feld diskursiver Praktiken auf kalkulierbare Weise zu „positionieren“? Läuft nicht jeder Versuch, in einem antagonistischen Feld Position zu beziehen, streng genommen darauf hinaus, dies in einem Akt überstürzter Identifizierung bereits zu tun, *bevor* man sich der Möglichkeitsbedingungen einer „sachgerechten“ Posi-

6 DERRIDA: *Je suis en guerre contre moi-même*.

Johannes Hoff

tionierung vergewissern konnte? Kann ich davon abstrahieren, dass die „Theorieoption“, an der ich mich orientiere, wenn ich auf das Problem der Subjektivität reflektiere, immer schon eine Perspektive *in Kraft setzt*, der Forderung nach Autonomie Sprache zu verleihen?

Wenn wir ernst nehmen, dass das Problem der richtigen Positionierung Teil des Problems ist, auf das subjektphilosophische Theorieoptionen reflektieren, verkompliziert sich die Diskussion um das „Sujet“. Wir entdecken, dass der Frage nach dem Subjekt nicht beizukommen ist, indem man den tradierten Optionen eine weitere Theorieoption hinzufügt, weil bereits das Wissenschaftskonzept, dem man die Subjektfrage subordiniert, indem man sie auf ein theoretisches „Begründungsproblem“ reduziert, als ungeeignet erscheint, dem Phänomen subjektiver Positionierung gerecht zu werden. Wenn jeder wissenschaftlichen Reflexion auf das „Subjekt“, sofern sie sich in einem antagonistischen Feld positioniert, ein präreflexiver Akt subjektiver Selbstermächtigung zuvorkommt, genügt es nicht, die Welt unter den Vorzeichen konkurrierender Theoriehypothesen zu *interpretieren*. Wenn der Akt der Subjektivierung *selbst* die Gesetzmäßigkeiten in Kraft setzt, unter denen wir uns nachträglich seiner Möglichkeitsbedingungen zu vergewissern versuchen, dann haben wir bereits im Augenblick der Positionierung damit begonnen, „sie zu *verändern*“.<sup>7</sup>

Gegen performative Interventionen, die „die Welt verändern“, ist aus ethisch-politischer Sicht nichts einzuwenden. Statt über die Kreditwürdigkeit philosophischer Theorieoptionen zu debattieren, könnte es sich allerdings als dringlicher erweisen, sich von Fall zu Fall mit Berthold Brecht zu fragen: „Für wen?“<sup>8</sup>

### Das cartesianische Cogito als Scheidelinie der Diskussion um das Subjektproblem

Die mit dem literarischen Gestus der derridaschen Schriften verbundenen Kontextualisierungseffekte erschweren den Versuch, die subjektphilosophischen Konturen der skizzierten Zwischenposition systematisch nachzuzeichnen. Als eine erste Orientierungsmarke bietet sich Derridas Descarteslektüre in seinem frühen, der Auseinandersetzung mit Michel Foucault gewidmeten Essay *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* an, weisen die Spuren dieses exemplarischen Positionierungsversuchs doch zugleich in eine doppelte Richtung: Sie lassen die von Derrida an anderer Stelle ausdrücklich hervorgehobenen Affinitäten zur apelschen Sprachpragmatik hervortreten, und markieren

7 MARX, K.: *Thesen über Feuerbach*, Werke 3, Berlin 1969, Nr. 11.

8 BRECHT, B. S.: *Gesammelte Gedichte*, Frankfurt/M. 1976, 1264f.

den Punkt, an dem die Dekonstruktion sich (mit und gegen Descartes) vom *linguistic turn* sprachpragmatischer „Begründungsstrategien“ distanziert.<sup>9</sup>

In den Spuren seiner werkgeschichtlich grundlegenden Studien über den Gebrauch des Personalpronomens „ich“ bei Husserl setzt Derrida den Akzent seiner Interpretation des Cogito auf den Gesichtspunkt der Ereignishaftigkeit. Die Entdeckung, dass das zweifelnde Ich selbst im äußersten Zweifel die Existenz seiner selbst (als zweifelndes Subjekt) nicht bezweifeln kann, betritt die Szene der *Meditationes* im Modus eines ereignishaften Sprachgeschehens: „Ich bin, ich existiere, das ist gewiss. Wie lange aber? Offenbar solange ich denke, denn es ist ja auch möglich, dass ich, wenn ich überhaupt nicht mehr denken würde, sogleich aufhörte zu sein.“<sup>10</sup>

Derrida bestreitet nicht Descartes Überzeugung, dass das Cogito in jedem Augenblick, in dem ich „ich denke“ denke, eine intuitive Gewissheit meiner selbst erschließt. Seine Kritik setzt vielmehr an dem Punkt an, an dem die *Meditationes* – einer unausgesprochenen philosophischen Konvention entsprechend – die Kluft zwischen der subjektiven Ereignishaftigkeit des Selbstbezugs und der Universalität von Begriffen überspringen.<sup>11</sup> Die Möglichkeit einer unmittelbaren Selbstgegebenheit ist, sofern sie sich denn ereignen sollte, *per se* noch nicht dazu geeignet, dem Ich zu einer *begrifflich verallgemeinerbaren* Form des Wissens über sich selbst zu verhelfen. Sie verweist vielmehr auf das, was Derrida als „das Andere jeder determinierten Form des Logos“<sup>12</sup> bezeichnet.

Mit Blick auf dieses „Andere“ unterstreicht Derrida vor allem diejenigen Passagen, die das Cogito an eine Art *Ent-eignis* binden. Aus diesem Grund ist es für Derrida nicht belanglos, dass der Gedankengang der *Meditationes* sich zunächst in Richtung einer künstlichen Wahnphantasie bewegt: Erst in der „künstlichen und hyperbolischen“<sup>13</sup> Erwägung, möglicherweise von einem bösen Dämon besessen zu sein, kommt das denkende Ich zu Gewissheit seiner selbst.<sup>14</sup> Erst am Punkt des „totalen Wahnsinns“<sup>15</sup> verdichtet sich

9 Vgl. DERRIDA, J.: *Antwort an Apel*. In: *Zeitschrift* 3 (1987), 79ff. Zur Überwindung des „linguistic turn“ bei Derrida: HOFF, J.: *Dekonstruktive Metaphysik. Der Beitrag der Dekonstruktion zu Erschließung des Archivs negativer Theologie*. In: ZEILLINGER, P.; FLATSCHER, M. (Hrsg.): *Kreuzungen Jacques Derridas. Geistergespräche zwischen Philosophie und Theologie*, Wien 2004.

10 DESCARTES, R.: *Meditationes de Prima Philosophie. Meditationen über die erste Philosophie*. Lat.-dt. Übers. von G. Schmidt, Stuttgart 1986, AT 27 (= II § 6).

11 Vgl. DERRIDA, J.: *Die Schrift und die Differenz*. Übers. von R. Gasché, Frankfurt/M. 1976, 99.

12 DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 95.

13 DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 80.

14 DESCARTES: *Meditationes de Prima Philosophie*, AT 24 (= II § 3).

15 DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 85.

der radikale Zweifel an den endlichen Gewißheiten der Welt zur unumstlichen Gewissheit meiner Existenz.

Der dieser Gewissheit vorausgehende Dämon untergräbt nicht nur das Vertrauen in die Differenz zwischen Vernunft und Geisteskrankheit. Er untergräbt auch das Vertrauen in die Differenz zwischen Fiktion und Wirklichkeit.<sup>16</sup> Die Gewissheit dieser Grenzziehungen darf im Augenblick seines Erscheinens nicht mehr als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Differenzierungen dieses Typs gehören vielmehr zu dem, was durch das *Cogito begründet* werden muss. Aber wie sollte die ungeteilte Evidenz des *Cogito* aus sich heraus die Gewissheit einer topischen Differenz begründen?

Die Evidenz, zu der das Ich in der zweiten Meditation Descartes' gelangt, leidet unter dem gravierenden Mangel, über keinerlei Stütze in der Welt mittelbarer Gewißheiten zu verfügen. Das *Cogito* ereignet sich am äußersten Ende einer meditativen Rckzugsbewegung, jenseits der Sphäre, in der mündige Subjekte miteinander kommunizieren. „Der Wahnsinn ist das Fehlen eines Werkes“, sagt Foucault in *Wahnsinn und Gesellschaft*,<sup>17</sup> und auch das Verfertigen von Worten ist ein „Werk“. Am Punkt des *Cogito* kann nicht mehr als gesichert gelten, dass ich über das Vermögen verfüge, meine Gedanken anderen Subjekten mitzuteilen. Und nur deshalb bezieht es sich nicht auf ein *ausstauschbares* philosophisches „Ich“, sondern auf *mich*.

Wenn Derrida sich fragt, wie Descartes aus der Sphäre des meditativen Rückzugs wieder herauskommt, legt er seinen Finger auf eine subjektphilosophische Grundaporie. Der Augenblick intuitiver Evidenz lässt sich nicht mit jenem Augenblick synchronisieren, in dem ich diese Evidenz allgemeinverständlich „festzustellen“ versuche. Mehr noch: Er *darf* sich mit diesem Augenblick nicht einmal synchronisieren lassen. Denn der intersubjektive Charakter sprachlicher Interaktionen würde die Singularität meines Selbstbezugs wieder außer Kraft setzen. Die Kluft zwischen Singulärem und Allgemeinem zu überbrücken hieße, das zu gefährden, was die cartesiansche Evidenz als einzigartig erscheinen lässt; sie nicht zu überbrücken aber hieße, ihren begründungslogischen Status als universales Prinzip zu gefährden.

Die *Meditationes* reagieren auf dieses Aporie, indem sie sie umgehen: Das cartesische Szenario ist von vornherein für die Öffentlichkeit bestimmt – der Rückzug nur eine literarische Fiktion. Descartes scheint zu glauben, dass sich die Evidenz seiner Intuition bruchlos in die Sprache intersubjektiv mittelbarer Gewißheiten *bersetzen* lässt. Das aber lässt sich nicht ohne Wider

16 DAZU: DERRIDA, J.: *Passions*. Paris 1993, 69-71, 89-91.

17 FOUCAULT, M.: *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*. bers. von U. Kppen, Frankfurt/M. 1973 (1961), 11; vgl. DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 86f.

spruch rechtfertigen: „Jedenfalls ist das Cogito Werk, sobald es sich in seinem Sagen vergewissert. Es ist aber Wahnsinn vor dem Werk.“<sup>18</sup>

Derridas dekonstruktive Lektüre schließt nicht aus, dass das Ereignis des Cogito stattfindet. Aber wenn es wirklich stattfinden würde, wäre es von dem Ereignis eines hyperbolischen Wahnsinns nicht unterscheidbar. Seine augenblickliche Evidenz bliebe in ein sprachloses Schweigen eingeschlossen. Und deshalb kann nicht als gesichert gelten, dass seine Evidenz mit einer sprachlich artikulierbaren Gewissheit zur Deckung gebracht werden kann.<sup>19</sup> Sie mag sich mir unzweifelhaft aufdrängen: Nichts garantiert, dass die Sprache, die auf dieses Ereignis *nachträglich* reflektiert, sein Gedächtnis unverfälscht bewahrt. Denn die Sprache wird es in wiederholbare Begriffe gerinnen lassen und damit jene Momente tilgen, die es in einen unverwechselbaren Bezug zu mir selbst setzen.

Descartes kommt indirekt auf dieses Problem zu sprechen, wenn er in der dritten Meditation auf die Diskontinuität des Cogito reflektiert: „So muss ich mir nun selbst die Frage vorlegen, ob ich eine Kraft besitze, durch die ich bewirken kann, dass dieser Ich, der ich in diesem Moment bin, auch im folgenden Moment sein werde.“<sup>20</sup> Die Suche nach einem Weg, den im Anschluss an die zweite Meditation wieder aufbrechenden Zweifel zu beheben, lässt ihn dieses Mal nicht zur Evidenz des Cogito Zuflucht nehmen. Er entkommt der Gefahr einer wahnhaft „autistischen Evidenz“<sup>21</sup> vielmehr durch den Erweis der *göttlichen Wahrhaftigkeit*. Derridas Erläuterung dieses Resultats fasst die bisherige Analyse zusammen: „Allein Gott nämlich ist es letzten Endes, der – während er mir gestattet ein Cogito zu verlassen, das in seinem eigenen Moment stets ein stiller Wahnsinn bleiben kann – meine Vorstellungen und kognitiven Determinationen garantiert, das heißt meine Rede gegen den Wahnsinn.“<sup>22</sup> Angesichts der kantischen Kritik des ontologischen Gottesbeweises wird sich auch dieser *mittelbare* Selbstvergewisserungsversuch als brüchig erweisen.<sup>23</sup> Die Kluft zwischen intuitiver Evidenz und sprachlicher Artikulation sollte sich fortan nicht wieder schließen lassen.

18 DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 95.

19 Auch Konrad Cramers Rekonstruktion des cartesianischen Arguments überspringt diese Kluft, ohne sie zu problematisieren. Vgl. CRAMER, K.: *Das cartesianische Paradigma und seine Folgelasten*. In: KRÄMER, S. (Hrsg.): *Bewußtsein. Philosophische Beiträge*. Frankfurt/M. 1996, 105ff., 113.

20 DESCARTES: *Meditationes de Prima Philosophie*. AT 49 (= III § 32).

21 ROGOZINSKI, J.: *Der Aufruf des Fremden. Kam und die Frage nach dem Subjekt*. In: FRANK, M.; RAULET, G.; REIJEN, W. v. (Hrsg.): *Die Frage nach dem Subjekt*. Frankfurt/M. 1988, 192ff., 193.

22 DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 94.

23 Vgl. DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 95f.; zur kantischen Kritik des ontologischen Arguments: HENRICH, D.: *Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit*, Tübingen 1960, 137ff.

Derridas Descarteslektüre konvergiert an diesem Punkt mit der Descartesinterpretation Apels. Apel verbindet seine Lektüre allerdings mit der gegenläufigen Intention, das cartesianische „Letztbegründungsprogramm“ unter sprachpragmatischen Vorzeichen zu restaurieren: Wenn die Kluft zwischen Sprache und Intuition nicht metaphysisch (auf dem Umweg über ein vermittelndes Drittes) zu schließen ist, kann der Forderung nach einer philosophischen Letztbegründung nur unter der Voraussetzung entsprochen werden, dass man von vornherein auf der Ebene *intersubjektiven Sprechens* ansetzt: „Die Vergewisserung der eigenen Existenz im *performativ* verstandenen ‚ego cogito, ego sum‘ ist nur möglich als Verständigung mit sich selbst über sich selbst, und das heißt: als Teil eines virtuell öffentlichen Gesprächs, genauer: als defizienter Modus eines solchen Gesprächs, in dem ich mir selbst der Andere bin.“<sup>24</sup>

Apels Interpretation weicht damit vor allem hinsichtlich der Folgerungen, die er aus Descartes' Scheitern zieht, von Derrida ab. Er versucht, das descartesche Projekt auf einem anderen Weg zu retten: Das Cogito verwandelt sich – ähnlich wie bei Habermas – in einen Anwendungsfall des „performativen Widerspruchsprinzips“ der Sprachpragmatik und wird zum Ausgangspunkt einer Transformationsbewegung, die das cartesianische Ego in das Hypersubjekt einer universalen Kommunikationsgemeinschaft transferiert. „In summa: Als ‚Fundamentum inconcussum‘ im Sinne der kritisch rekonstruierten und transformierten cartesianischen Tradition der philosophischen Letztbegründung ist mit dem Ich-Bewusstsein zugleich ein Sprachspiel vorauszusetzen, in dem zugleich mit der *aktuellen Evidenz des Ich denke mich als existierend* im Sinne einer *paradigmatischen Sprachspiel-Evidenz* die Existenz einer *realen Lebenswelt* und die Existenz einer *Kommunikationsgemeinschaft* vorausgesetzt wird, in der die jemeinige cartesianische Einsicht [...] muss bestätigt werden können.“<sup>25</sup>

An diesem Punkt scheiden sich die Wege: Während die Evidenz des Cogito bei Derrida aporetisch bleibt, wird sie bei Apel auf ein „transzendentalpragmatisch“ revidiertes Fundament gestellt. An die Stelle des cartesianischen Ego tritt das kommunizierende Subjekt einer universalen Sprachgemeinschaft.

24 APEL, K. O.: Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. In: KANITSCHIEDER, B. (Hrsg.): Sprache und Erkenntnis, FS Gerhard Frey zum 60. Geburtstag, Innsbruck 1976, 74.

25 APEL: Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik, 74.

## Bruchstellen der intersubjektivitätstheoretischen Überbietung des cartesianischen Begründungsprogramms

Wie gelingt es Apel, die Unhintergebarkeit seines kommunizierenden, transzendentalen Subjekts argumentativ zu sichern? Am neuralgischen Punkt des meditativen Szenarios setzt Apel auf eine Substitutionsstrategie, die man je nach Perspektive als Verrat am idiomatischen Kern der cartesianischen Entdeckung oder als ein Rettungsunternehmen deuten kann: Er ersetzt das cartesianische Evidenzprinzip durch das transzendentalpragmatische Argument des zu vermeidenden „performativen Widerspruchs“.

Dieses Argument, das in abgeschwächter Form auch von Jürgen Habermas übernommen wurde, erwächst aus der sprechakttheoretischen Reflexion auf die performativ-propositionale Doppelstruktur von Sprachhandlungen.<sup>26</sup> Die im Anschluss an Austin entstandene Sprechakttheorie geht bekanntlich davon aus, dass sich Sprachhandlungen nicht auf das Produzieren von sachbezogenen Sätzen (*Propositionen*) reduzieren lassen. Mit jedem Satz ist vielmehr ein bestimmter Typ sprachlichen Handelns verbunden (Versprechen, Feststellung, Befehl etc.). Austin nennt diesen Handlungsaspekt die *illokutionäre Kraft* (*illocutionary force*) einer Äußerung.<sup>27</sup> Normalerweise ist die illokutionäre Kraft eines Sprechakts implizit wirksam. Sie kann aber in Form von selbstbezüglichen Sprachhandlungen ausdrücklich werden („Ich verspreche hiermit, dass ...“, „Ich behaupte, dass ...“ etc.) Man spricht dann von performativen Sprechakten. Ein „performativer Widerspruch“ tritt ein, „wenn eine konstative Sprachhandlung ‚Kp‘ auf nicht-kontingenten Voraussetzungen beruht, deren propositionaler Gehalt der behaupteten Aussage ‚p‘ widerspricht.“<sup>28</sup> Dies ist nach Habermas und Apel genau dann der Fall, wenn der Satz, der eine Bedingung für den Erfolg des illokutionären Aktes eines *feststellenden (konstativen) Sprechaktes* („Kp“) benennt, dessen *Aussagegehalt* („p“) widerspricht. Beide illustrieren dies am Beispiel des Cogito.<sup>29</sup>

Ein Sprechakttheoretiker, der die cartesianische Überzeugung beweisen möchte, dass jeder Sprecher die Voraussetzung seiner eigenen Existenz nicht bloß faktisch, sondern *notwendig* anerkennen muss, kann dies nicht auf di-

26 Vgl. HABERMAS, J.: *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie kommunikativen Handelns*. In: HABERMAS, J.; LUHMANN, N. (Hrsg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt/M. 1971, 101ff.

27 Vgl. AUSTIN, J. L.: *Zur Theorie der Sprechakte*. Stuttgart 1972.

28 HABERMAS, J.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M. 1983, 90.

29 Vgl. neben der angeführten Passage die sprachpragmatische Fassung des cartesianischen Arguments bei Apel und Kuhlmann: APEL: *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*. 73ff.; KUHLMANN, W.: *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg – München 1985, 288ff.

rektem Wege tun. Die sprachpragmatische Begründungsstrategie operiert mit einer *indirekten* Beweisstrategie – dem von Kant noch kritisch bewerteten „apagogischen Beweis“, der die uneingeschränkte Gültigkeit des Satzes vom *ausgeschlossenen Dritten* voraussetzt.<sup>30</sup> Der „Proponent“ einer sprachpragmatischen These (p) muss deshalb zumindest fiktiv unterstellen, dass ein „Opponent“ ihm widerspricht. Behauptet dieser z. B., „Ich existiere (hier und jetzt) nicht“<sup>31</sup> ( $\sim p$ ), so verstrickt er sich in einen „performativen Widerspruch“: Er beansprucht mit diesem Satz etwas Wahres *gesagt* zu haben, und tut damit in Widerspruch zu dem, was er *tut*, indem er dies sagt. Denn der Anspruch, mit dem Sprechakt „ich existiere (hier und jetzt) nicht“ Anerkennung finden zu können, setzt voraus, dass der Sprecher (als Adressat der mit diesem Akt eingeforderten Anerkennungshandlung) existiert. Der Opponent kann also nicht behaupten, dass  $\sim p$  gilt. Folglich gilt p – *tertium non datur*.

Die Grundlinien dieser klassischerweise als „Retorsion“ umschriebenen Argumentationsfigur sind nicht neu. Die Retorsion stützt sich auf die seit Aristoteles gebräuchliche Strategie, einen Opponenten, der ein als wahr behauptetes Argument bestreitet, dadurch zu widerlegen, dass man „den Spieß umdreht“ (*retorquere*).<sup>32</sup> Bestreitet er z. B. die Möglichkeit von Wahrheit, so wird man ihn darauf hinweisen, dass er zumindest mit diesem Satz Wahres zu sagen beanspruche. Es ist das Verdienst Karl Otto Apels, dieses Argument sprechakttheoretisch formalisiert und seinen Kern sprachpragmatisch als „performativen Widerspruch“ beschrieben zu haben.<sup>33</sup> Um beim angeführten Beispiel des Aristoteles zu bleiben: Wer sagt, „es gibt keine Wahrheit“, verwickelt sich in einen performativen Widerspruch. Denn der propositionale Gehalt dieser Aussage widerspricht der mit ihr verbundenen Sprachhandlung (dem Akt des Feststellens von wahren Sachverhalten).

Vor dem Hintergrund der derridaschen Analysen zur Aporetik präszenzmetaphysischer Argumentationsfiguren ist an dieser Formalisierung vor allem

30 Vgl. KANT, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Werke 2, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956 (1781), A 61, 63, 277, 333, 789ff.; B 86, 88, 817ff. u.a.

31 HABERMAS: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, 90.

32 Vgl. ARISTOTELES: *Metaphysik*. Gr.-dt. übers. von H. Bonitz, PhB 2 Bde., hrsg. von H. Seidl, Hamburg 1978/80, I 3ff.; sowie die für die Thomasinterpretation im Anschluss an J. Maréchal paradigmatische Formulierung dieses Arguments bei Thomas von Aquin, S. th. 1, q. 2, art. 1, obi. 3: *Si enim veritas non est, verum est veritatem non esse*. Hierzu: VERWEYEN, H.: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf 1969, 109ff.; sowie VERWEYEN, H.: *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*. Dritte, vollständig überarbeitete Auflage, Regensburg 2000 (1991), 115ff., 133ff.

33 Vgl. hierzu: APEL: *Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik*; sowie die umfassende Rekonstruktion des Apelschen Arguments bei KUHLMANN: *Reflexive Letztbegründung*.

ein Aspekt von Interesse: Die sprechakttheoretische Fassung des Retorsionsarguments erlaubt, bei der Bewertung seiner Tragfähigkeit die Zeitlichkeit von Sprachhandlungen zu berücksichtigen. Derridas leider nur fragmentarisch vorgetragene Vorbehalte gegenüber dem Retorsionsargument setzen genau an diesem Punkt an.<sup>34</sup> Schon seine frühen Husserlstudien erbringen den Nachweis, dass der Aussagegehalt eines Sprechakts mit der ihm zugehörigen Handlungsdimension niemals sicher synchronisiert werden kann. Von einem logisch unzulässigen Widerspruch kann aber nur die Rede sein, wenn man zumindest idealiter berechtigt ist, anzunehmen, dass der Satz, der den Handlungsaspekt eines Sprechakts benennt, mit der durch diesen artikulierten Proposition zeitlich koinzidiert. Nur wenn ich *im selben Augenblick*, in dem ich einen Satz formuliere, eine Handlung vollziehe, die dazu im Widerspruch steht, ist diese Handlung logisch unzulässig. Fallen die konstitutiven Momente eines Sprechakts hingegen zeitlich auseinander, so kann von einem *logisch unzulässigen* Widerspruch nicht mehr die Rede sein (wenngleich performativ dissonante Sprachhandlungen dem Ideal einer „wohlgeformten“ Sprachpraxis widerstreben).<sup>35</sup> Genau das aber ist der Fall. So paradox das auch erscheinen mag: Die Konstituierung einer Sprachhandlung ist ein Phänomen der Nachtäglichkeit.

Man mag sich bei der Analyse dieses befremdlichen Phänomens an Kleists berühmten Aufsatz *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden* erinnern: „Ich glaube, dass mancher große Redner, in dem Augenblick, da er den Mund aufmachte, noch nicht wusste, was er sagen würde. Aber die Überzeugung, dass er die ihm nötige Gedankenfülle schon aus den Umständen, und der daraus resultierenden Erregung seines Gemüts schöpfen würde, machte ihn dreist genug, den Anfang, auf gutes Glück hin, zu setzen.“<sup>36</sup> Die experimentellen Analysen zeitgenössischer Neurowissenschaften bestätigen die scharfsinnige Beobachtungsgabe des romantischen Dramatikers.<sup>37</sup> Aus dekonstruktiver Sicht ist das Phänomen sprachlicher Verzögerung aber von mehr als psychologisch-deskriptiver Bedeutung: Es umschreibt gleichsam ein Apriori kommunikativer Autonomie.

34 Zur systematischen Rekonstruktion von Derridas Argumentation: vgl. HOFF, J.: *Spiritualität und Sprachverlust. Theologie nach Foucault und Derrida*. Paderborn et al. 1999, 48ff.

35 Vgl. hierzu auch Lyotards an Wittgenstein anknüpfende Kritik des Apelschen Arguments: „Als Vorkommnis betrachtet, entgeht der Satz den logischen Paradoxa, die sich aus den selbstreferentiellen Propositionen ergeben.“ LYOTARD, J. F.: *Der Widerstreit*, München 1987, *Apt.* 99.

36 KLEIST, H. v.: *Über die allmähliche Verfertigung der Gedanken beim Reden*, Werke in zwei Bänden I, Berlin – Weimar 1980, 307ff., 309.

37 Vgl. DENNETT, D. C.: *Philosophie des menschlichen Bewußtseins*, Hamburg 1994. Zur kritischen Diskussion dieser Position: vgl. ZIZEK, S.: *Das Unbehagen im Subjekt*, Wien 1998, 21-47.

Anlässlich seiner frühen Auseinandersetzung mit Husserls *Logischen Untersuchungen* verdeutlicht Derrida die Grundstruktur dieses sprachpragmatischen Verzögerungsphänomens an dem zum zitierten Beispiel von Habermas und Apel komplementären Satz „Ich bin“.<sup>38</sup> Wie jeder andere sprachliche Ausdruck ist das Personalpronomen „ich“ wesentlich dadurch gekennzeichnet, dass seine Bedeutung unabhängig von seinem jeweiligen Gebrauchskontext verständlich bleiben können muss. Einen Ausdruck verstehen heißt, idealisierend zu unterstellen, dass seine Bedeutung an jedem anderen Ort und zu jedem anderen Zeitpunkt in gleicher Weise wiedervergegenwärtigt werden kann, unabhängig davon, wer ihn gerade gebraucht. Seine Bezeichnungsfunktion ist nicht an meine aktuelle Bedeutungsintuition gebunden. Nur wenn das Wort, der Satz oder der Text, den ich „hier und jetzt“ artikuliere, prinzipiell auch dann verständlich bleibt, wenn ich gestorben bin, kann ich unterstellen, ein derartiges „Zeichen“ richtig bzw. *erfolgreich* artikuliert zu haben. Ja, es müsste sogar verständlich sein, wenn ich niemals existiert hätte. Seine Bedeutung hat den Charakter eines Allgemeinguts, das unabhängig von meiner aktuellen Intuition „funktionieren“ und (zumindest im Sinne einer kontrafaktischen Unterstellung) in jedem veränderten Kontext als identisch *wiederholt* werden können muss.<sup>39</sup> Der Gebrauch von Zeichen untersteht – wie Derrida sich später ausdrücken wird<sup>40</sup> – dem Gesetz der *iteration*.

Derrida betont allerdings, dass der Gebrauch des Wortes „ich“ in dieser verallgemeinerbaren Funktion nicht aufgeht. Er ist nicht ersetzbar durch eine „neutrale“ Beschreibung, sondern verbindet sich mit dem Anspruch, einen singulären Bezug zu *mir selbst* herzustellen. Wenn man es durch eine verallgemeinerbare Aussage zu ersetzen versucht, entstehen Absurditäten. Der Satz „Ich bin erfreut“ verwandelt sich dann etwa in den Satz „Jede Person, die sich im Augenblick der Rede selbst bezeichnet, ist erfreut“.<sup>41</sup> Man sieht sofort, dass diese Übersetzung die Pointe ihrer Vorlage verfehlt – ein objektivierender Ausdruck kann nicht als Synonym für einen situations- oder subjektgebundenen Ausdruck fungieren. Das ändert aber nichts daran, dass auch der situationsgebundene Ausdruck „ich“ nur dann erfolgreich gebraucht

38 Vgl. hierzu: HUSSERL, E.: *Logische Untersuchungen II-1*, Husserliana XIX/1, The Hague 1984/11, 30-112.

39 Hierzu: DERRIDA, J.: *Randgänge der Philosophie*, Übers. von G. R. Sigl u. a., Frankfurt/M. 1976, 300.

40 Vgl. DERRIDA: *Randgänge der Philosophie*, 310.

41 Vgl. DERRIDA, J.: *La voix et la phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Paris 1967, 105 (Übers. JoH.). Zur Irreduzibilität des Personalpronomens „ich“ unter Berücksichtigung der sprachanalytischen Diskussion: vgl. FRANK, M.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, 280ff.

wird, wenn er unabhängig von seinem situativen Bezug zu mir selbst in einem objektiv verallgemeinerbaren Sinne verständlich bleibt. Die Gegenwart meiner selbst ist ihm nicht *wesentlich*. Er muss auch dann verständlich sein, wenn ich nicht weiß, was ich sage, intuitiv nicht „bei der Sache“, tot oder schlechterdings inexistent bin: „Ob ich eine aktuelle Intuition meiner selbst habe oder nicht, das ‚ich‘ bringt etwas zum Ausdruck; ob ich lebe oder nicht, das *ich bin* ‚be-deutet‘ (*veut dire*). Auch in diesem Fall also ist die erfüllende Intuition keine ‚wesentliche‘ Komponente des Ausdrucks.“<sup>42</sup>

Wie ist dies aber mit der Tatsache vereinbar, das ich, wenn ich „ich“ sage, gerade nicht durch jeden beliebig anderen vertreten werden kann, sondern damit einen singulären Bezug zu mir selbst herstelle? Wie kann man zugleich eine Asymmetrie des Ich-Gebrauchs geltend machen und an seiner symmetrischen Verallgemeinerbarkeit festhalten? Man versteht dieses Paradox nur, wenn man den *Ereigniswert* des Ich-Gebrauchs berücksichtigt – also das, was ihn wesentlich an einen *diachronen* Vorgang bindet: Der propositionale Gehalt des Satzes „ich bin“ steht in Spannung zu dem, was sich in ihm *ereignet*, wenn man ihn vollzieht. Unter dem Gesichtspunkt seines Ereigniswerts betrachtet ist er deshalb nicht nur mit einem „performativen Widerspruch“ verträglich. Die Möglichkeit eines solchen „Widerspruchs“ ist eine *Bedingung der Möglichkeit seines Ergehens*. Der Satz „ich bin“ kann „hier und jetzt“ nur dann erfolgreich performiert werden, wenn ich möglicherweise „hier und jetzt“ *nicht* existiere: „Die *Bedeutung\** von ‚ich bin‘ oder ‚ich bin lebendig‘ oder gar ‚meine Gegenwart ist lebendig‘ ist das, was sie ist, nur dann, erlangt nur dann die jeder *Bedeutung\** eigentümliche ideale Identität, wenn sie durch ihre Falschheit nicht getilgt werden, d.h. wenn ich im Augenblick ihres Funktionierens tot sein kann. Sicherlich ist sie von der *Bedeutung\** von ‚ich bin tot‘ unterschieden, nicht jedoch notwendigerweise von der *Tatsache*, dass ‚ich tot bin‘. Die Aussage ‚ich bin lebendig‘ ist begleitet von meinem Tot-Sein und ihre Möglichkeit erfordert die Möglichkeit, dass ich tot bin.“<sup>43</sup>

Nur wenn meine lebendige Gegenwart eine unwesentliche, *kontingente* Voraussetzung meines Sprechaktes ist, ist der Satz „ich bin“ sinnvoll artikulierbar. Sein Bezug zu meiner Existenz muss ebenso wie der Bezug zu meiner unmittelbaren Intuition zumindest *vorübergehend* außer Kraft gesetzt werden können, damit er sich in einen idealen, d.h. losgelöst von seinem aktuellen Gebrauchskontext verständlichen Ausdruck verwandeln und erfolgreich artikuliert werden kann.<sup>44</sup> Der charakteristische Ereigniswert eines

42 DERRIDA: *La voix et la phénomène*, 106 (Übers. JoH.).

43 DERRIDA: *La voix et la phénomène*, 108 (Übers. JoH.); \* = im Original deutsch).

44 In seinem Aufsatz *Signatur, Ereignis, Kontext* verdeutlicht Derrida dies ausgehend von der „iterativen“ Wiederholungsstruktur sprachlicher Äußerungen. Vgl. DERRIDA: *Rundgänge der Philosophie*, 310.

selbstbezüglichen Ausdrucks ist in dieser ursprünglichen Anonymität seiner Bedeutungsfunktion begründet. Denn er stellt einen Bezug zu *mir selbst* gerade dadurch her, dass er mich mit meiner möglichen Abwesenheit (meinem Tod) konfrontiert. Dass *ich selbst* mich durch einen Ausdruck artikuliere, ist nicht von *vornherein* gesichert. Die „Möglichkeit meines Verlöschens“ muss von mir „in einer bestimmten Weise erlebt werden [...], damit eine Beziehung zur Präsenz überhaupt sich einstellen kann“.<sup>45</sup> Nur wenn ich mich der durch die Artikulation eines Ausdrucks besiegelten Tatsache stelle, dass ich möglicherweise nicht (mehr) existiere, kann der Bezug zu mir selbst erwachen.

Die Pointe dieser Argumentation ist uns bereits aus dem Kontext von Derridas Descartesinterpretation vertraut: Das Ereignis des Cogito hat die Form eines *Ent-aignisses*. Erst im *Ent-aignis* seiner selbst gelangt das Ich dazu, nach sich selbst zu fragen. Der Gebrauch des Personalpronomens „ich“ bliebe unbegreiflich, wenn man ihn nicht als einen diachronen Vorgang (ein *mouvement*) beschreiben könnte, bei dem sich – wenn überhaupt – immer erst *nachträglich* herausstellt, dass ich selbst in diesem Wort „zur Sprache kam“. „Die Bewegung (*mouvement*), die vom *Ich bin* zur Bestimmung meines Seins als *res cogitans* (und damit als Unsterblichkeit) führt, ist identisch mit der Bewegung, durch die hindurch sich der Ursprung der Präsenz und der Idealität in der Präsenz und der Idealität verhüllt, die er erst ermöglicht.“<sup>46</sup>

Das autonome „Subjekt“ kann sich nur in der Spur eines kontingenten Sprachgeschehens konstituieren. Und das kann nur geschehen, wenn das Gelingen des entsprechenden Sprechakts nicht von *vornherein* als gesichert gelten kann. Die Möglichkeit, dass ein Sprechakt „scheitert“ oder sich in einen „performativen Widerspruch“ verwickelt, ist also nicht nur *de facto* jederzeit gegeben: sie ist gleichsam eine *Bedingung der Möglichkeit* seines Erfolgs. In letzter Konsequenz laufen Derridas transzendentalpragmatische Analysen deshalb immer wieder auf eine quasi-transzendente *coincidentia contradictorium* hinaus: „die Notwendigkeit, die transzendente Bedingung der Möglichkeit als Funktion einer Unmöglichkeit zu definieren“.<sup>47</sup>

Wie sich exemplarisch an Derridas eigenen Texten zeigen ließe, schließt diese Einsicht den Gebrauch des Retorsionsarguments nicht *grundsätzlich* aus.<sup>48</sup> Das transzendente Paradox der Dekonstruktion „präsenzmetaphysi-

45 DERRIDA: *La voix et la phénomène*, 60 (Übers. JoH.).

46 DERRIDA: *La voix et la phénomène*, 61 (Übers. JoH.).

47 DERRIDA, J.: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*. In: CRITCHLEY, S.; DERRIDA, J. ET AL. (Hrsg.): *Deconstruction and Pragmatism*, London – New York 1996, 77ff ... , 82 (Übers. JoH.); ähnlich: DERRIDA: *Randgänge der Philosophie*, 313.

48 So kritisiert Derrida die Institutionen- und Religionskritik Nietzsches als Stif-

scher“ Argumentationsfiguren tritt ja nur an den Punkten auf, an denen die Spontaneität des „Subjekts“ als ein reflexiv nicht einholbares *Unbedingtes* zur Sprache kommt. Wenn man zwischen Diskursen mittlerer Reichweite und solchen Diskursen unterscheidet, die in ihrem Anspruch auf Unbedingtheit an die Grenzen des Sagbaren stoßen, betrifft das Derridasche Paradox also nur die letzteren. Die Aporie retorsiver *Letztbegründungsstrategien* liegt folglich darin, dass ihr zentrales Argument gerade an dem Punkt versagt, an dem sie am meisten auf es angewiesen sind: Das *tertium non datur*, das mir erlaubt, die Position des Opponenten, der meine Existenz bestreitet, qua Retorsion in ein Argument zugunsten einer apodiktischen Existenzgewissheit zu verkehren, muss gerade an dem Punkt suspendiert werden, an dem wir mit seiner Hilfe ein Moment formaler Unbedingtheit freilegen könnten.

Unter diesem formallogischen Gesichtspunkt betrachtet wirft das Scheitern des apelschen Projekts, die cartesianische Begründungsstrategie unter Rückgriff auf die differenzierteren Begriffsinstrumentarien der Sprachpragmatik zu „retten“, auch Licht auf den begründungslogischen Status des klassisch-cartesianischen Arguments. Wie die zitierten Passagen zeigen, zwingt die derridasche Analyse der Paradoxien des Selbstbewusstseinsphänomens streng genommen ja nicht nur dazu, an den Rändern unserer Sprache das „performative Widerspruchsprinzip“ zu suspendieren. In den Spuren der paradoxalen Sprachspiele mystischer Diskurse erzwingt sie am neuralgischen Punkt der cartesianischen Argumentation auch eine Suspendierung des klassischen Widerspruchsprinzips.<sup>49</sup>

Für den Letztbegründungsanspruch, den Descartes mit seiner revolutionären Entdeckung verbindet, ist diese komplementäre Entdeckung ruinös. Ähnlich wie die Retorsionsargumente moderner „Letztbegründungsstrategien“ bleibt die descartessche Argumentation an eine dogmatische Verabsolutierung der aristotelisch-boethianischen Schullogik gebunden (*principium identitatis, principium contradictionis, tertium non datur* usw.): Sie begründet die Gewissheit meiner Existenz, indem sie den Gedanken meiner möglichen Nicht-Existenz negiert (ich kann nicht bezweifeln, dass ich existiere, also existiere ich, *tertium non datur*). Unter dem Gesichtspunkt seiner Be-

tungsakt einer politisch fatalen, quasi-religiösen „Nietzsche GmbH“ – ein typischer Fall von Retorsion, auch wenn er (mit Blick auf den Unbedingtheitsanspruch von Nietzsches „Politik des Eigennamens“) zugleich die Notwendigkeit einer Institutionenkritik herausarbeitet. Vgl. DERRIDA, J.: *Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches*. In: Dt.-franz. Jb. f. Text-Analytik 1 (1980), 64-98.

49 Paradigmatisch für die mystische Suspendierung des Widerspruchsprinzips ist die philosophische Mystik des Nikolaus von Kues. Vgl. dazu: FLASCH, K.: *Die Metaphysik des Einen bei Nikolaus von Kues. Problemgeschichtliche Stellung und systematische Bedeutung*, SPGAP VII, Leiden 1973, 155ff.

gründungsfunktion versagt das cartesianische Evidenzprinzip folglich genau an dem Punkt, an dem Mystiker im Stile des Nikolaus von Kues ihre „letzten Gründe“ verorten und die derridasche Dekonstruktion den „blinden Fleck“ auf geklärter Rationalitätskonzepte freizulegen versucht.<sup>50</sup>

Von einer apodiktischen Evidenz im Sinne Descartes könnte nur dann gesprochen werden, wenn die Evidenz meiner Selbstgegenwart die „schlechthinnige Unausdenkbarkeit des Nichtseins derselben“<sup>51</sup> implizieren würde. Das Cogito/sum ist mit dem „selbsterstörerischen“, weil selbstwidersprüchlichen Gedanken meiner möglichen Nichtexistenz aber nicht nur vereinbar; es ist mit diesem Gedanken sogar *notwendig* verbunden. Gerade weil seine Evidenz als irrelativ oder absolut verstanden werden muss, kann sie sich gleichsam nur an einem Punkt *Jenseits von Sein und Nicht-Sein* erschließen. Derrida betont deshalb ausdrücklich, dass die Intelligibilität des Cogito – an logischen Maßstäben gemessen – als absurd erscheinen muss. Nur wenn ich in dem Augenblick, in dem ich „ich denke“ oder „ich existiere“ sage, ebenso gut sagen könnte: „ich existiere nicht“, kann der Bezug zur mir selbst sich konstituieren: „(C)ette proposition est ‚absurde‘ (de l’absurdité de contradiction – Widersinnigkeit) et a fortiori ‚fausse‘. Mais [...] cette ‚fausseté‘ est la vérité même de la vérité.“<sup>52</sup>

### Paradoxien des Theorems der Präreflexivität

Die aus diesem Paradox resultierenden begründungslogischen Aporien erhellen die Bedeutung von Manfred Franks Versuch, eine abgeschwächtere Variante des cartesianischen Subjektkonzepts im Anschluss an die Vernunftskopsis der Frühromantik zu formulieren. Es stellt sich allerdings die Frage, bis zu welchem Punkt sich ein schwacher Cartesianismus ohne Rückgriff auf die maroden Argumentationsfiguren klassischer Letztbegründungsstrategien als unhintergebar ausweisen lässt. Frank widersteht der Versuchung, seine Position mit einem Letztbegründungsanspruch zu überfrachten. An den entscheidenden Punkten seiner kritischen Antwort auf Derridas „fundamental-semiologische Herausforderung der abendländischen Wissenschaft“<sup>53</sup> stützt er sich vielmehr auf ein *argumentum ad hominem*. Derrida, so sein Einwand, verfüge über kein adäquates Modell, das Phänomen des Selbstbewusstseins

50 Grundlegend hierzu: HOFF: *Dekonstruktive Metaphysik*.

51 HUSSERL, E.: *Méditations Cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Husserliana 1, The Hague 1963, 56; vgl. VERWEYEN: *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes*, 94, 133.

52 DERRIDA: *La voix et la phénomène*, 61 Anm.

53 Vgl. FRANK, M.: *Eine fundamental-semiologische Herausforderung der abendländischen Wissenschaft. – Jacques Derrida. In: PhR 1,2 (1977), 1-16.*

zu „erklären“.<sup>54</sup> Er beanspruche zwar, dieser Forderung durch einen alternativen Ansatz zu entsprechen.<sup>55</sup> Seine „Theorie des Selbstbewusstseins“ könne sich aber zuletzt „nur gegen das zu erklärende Phänomen“<sup>56</sup> behaupten. Statt seine Existenz kritisch zu rechtfertigen, erkläre sie es für inexistent.

Derrida könnte diesen Einwand mit einer rhetorischen Retorsionsfigur erwidern. Denn das von Frank favorisierte Modell „erklärt“ das Phänomen Selbstbewusstsein nur um den Preis der Marginalisierung eines anderen Phänomens: Weil es den Gesichtspunkt der versöhnenden Einheit von Singulärem und Allgemeinem zu stark akzentuiert, entkommt es nicht der Konsequenz, das für Derrida zentrale Phänomen der Diachronie zu marginalisieren.<sup>57</sup> Verglichen mit den „Erklärungslücken“ von Franks Theorie befindet sich Derrida sogar in einer vorteilhafteren Position. Das Fehlen einer „Theorie des Subjekts“ beruht bei Derrida ja nicht auf einem Mangel an Theorie. Die Tatsache, dass es „fehlt“ (der „Tod des Subjekts“), ist vielmehr eine Voraussetzung dafür, dass das „Subjekt“ sich konstituieren kann.

Frank widerspricht dieser aporetischen Position nicht unvermittelt, fragt aber nach dem Grund des im konstitutiven Scheitern theoretischer Reflexion zutage tretenden „ Mangels“. Wenn der Selbstbezug *mir* dadurch hergestellt werden kann, dass die Sprache meine Nichtgegenwart anzeigt, bleibt ungeklärt, warum dieser Mangel überhaupt *als* Mangel erfahren wird. Das Bewusstsein des Mangels setzt voraus, dass das Ermangelte mir bereits auf implizite Weise vertraut ist.<sup>58</sup> Frank folgert daraus, dass der sprachlich vermittelten Reflexion auf mein Selbstsein ein präreflexives Moment *unmittelbarer Selbstvertrautheit* vorausgehen muss. Derrida bleibe einer „Reflexionstheorie des Selbstbewusstseins“ verhaftet und verkenne die Notwendigkeit, einen Schritt über die Ebene bloßer Reflexion hinauszugehen: „Die Fähigkeit, mir selbst ein raum-zeitliches Ereignis, welches an ihm selbst kein Selbstbewusstsein voraussetzt [...], als *meines* zuzuschreiben, setzt als Bedingung seiner Möglichkeit die reine subjektive (und nicht-propositionale) Vertrautheit des Bewusstseins mit ihm selber voraus.“<sup>59</sup>

Der Begriff der Vertrautheit berührt ein wiederkehrendes Motiv der Dekonstruktion. Frank nimmt das zur Kenntnis.<sup>60</sup> Doch er vermisst eine „The-

54 FRANK: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 203f.; vgl. FRANK, M.: *Was ist Neostrukturalismus?* Frankfurt/M. 1984, 533ff.

55 Vgl. DERRIDA, J.: *Positionen. Gespräche mit Henri Ronsse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine u.a.* Übers. von D. Schmidt, Wien 1986, 131.

56 FRANK: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 204.

57 Vgl. FRANK, M.: *Zeitbewußtsein*, Pfullingen 1990, 124-135.

58 Im Kontext seiner kritischen Auseinandersetzung mit Levinas argumentiert Derrida in eine ähnliche Richtung. Vgl. DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 230f.

59 FRANK: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, 234; vgl. auch: *ebd.* 70f., 203 *passim*.

60 FRANK: *Was ist Neostrukturalismus?* 537f.

orie“, die dieses Phänomen systematisch durchdringt. Selbst die Forderung nach einer präreflexiven Dimension von Subjektivität rüttelt an einer offenen Tür: Weit davon entfernt, eine „Reflexionstheorie“ zu propagieren, unterstreicht Derrida bereits in seinem frühen Aufsatz über „Die Quelle Paul Valérys“ die Unhintergebarkeit einer präreflexiven Dimension transzendentaler Subjektivität.<sup>61</sup> Aber auch hier bleibt seine Position ambivalent: Er umschreibt diese Dimension als „abgedriftete(n) Effekt einer Wendung“, als ein „fast nichts“<sup>62</sup> an Subjektivität – weit davon entfernt, die Möglichkeit von Selbstbewusstsein zu garantieren. Sollten wir auch an diesem Punkt eine konsistente „Theorie“ vernissen?

Derrida hat für seine Zurückhaltung gegenüber Theoriepostulaten klassischen Stils einen triftigen Grund. Die sprachpragmatische Vielstimmigkeit des strittigen präreflexiven Moments zwingt zu einer differenzierten Analyse seines diachronen Charakters. Symptomatisch für die dabei aufbrechenden Paradoxien sind Derridas ambivalente Formulierungen zum Phänomen der „Vertrautheit“. Das Vertraute hat, wie er im Anschluss an Freud anmerkt, den Charakter des „Heimlichen“ und impliziert als solches ein Moment von Unvertrautheit: „Unheimlich ist irgendwie eine Art von heimlich“<sup>63</sup> Die Metaphorik des Vertrauens wird bis zu dem Punkt zugespitzt, an dem sie mit ihrem Gegenteil koinzidiert. Die koinzidentale Logik dieser Vorgehensweise sollte davor warnen, die bei der Analyse präreflexiver Phänomene komplexe regelmäßig wiederkehrenden Äquivokationen auf die derridasche Freude an „Wortspielen“ zurückzuführen: Äquivokationen dieses Typs markieren den blinden Fleck des cartesianischen Postulats einer klaren und distinkten Phänomenanalyse.

Weil Derrida die Ereignishaftigkeit von Subjektivität betont, muss er vermeiden, die charakteristischen Merkmale der präreflexiven Tiefenschichten von Subjektivität zu hypostasieren. Das Vertraute lässt sich nicht wie ein diskretes Faktum behandeln, das in der Funktion einer „jungfräulichen Substanz“<sup>64</sup> meine Diskurse in einem ontologischen Sinne „fundiert“. Derrida kann aus diesem Grund zwar mit dem späten Heidegger von einem „Sein lassen“<sup>65</sup>, einem „Glauben“ („croyance“, „foi“)<sup>66</sup> oder mit Kant von einem

61 Vgl. DERRIDA: *Randgänge der Philosophie*, 259ff.

62 DERRIDA: *Randgänge der Philosophie*, 265.

63 FREUD, S.: *Das Unheimliche*, *StA 3*, hrsg. von A. Mitscherlich, Frankfurt/M. 1975, 237; dazu: DERRIDA, J.: *Dissemination*. Übers. von H. D. Gondék, Wien 1995, 246. Anm. 26.

64 Vgl. DERRIDA: *Dissemination*, 301f.

65 Vgl. etwa: DERRIDA: *Die Schrift und die Differenz*, 208.

66 DERRIDA, J.: *Foi et savoir. Les deux sources de la "religion" aux limites de la simple raison*. In: ders.: *La Religion. Séminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo*, Paris 1996, 9-86, 83-85.

praktischen „Vertrauen“<sup>67</sup> sprechen, nicht aber von einer *Vertrautheit* im ontisch-ontologischen Sinne des Wortes. Gleichwohl gibt er sich nicht damit zufrieden, die Aporien des Diachronieproblems durch schwebende Wortkonstruktionen im Stile der heideggerschen Spätphilosophie zu kompensieren. Die im Phänomen der Zeitlichkeit wurzelnden, *konstitutiven* Unschärfen des präreflexiven Moments werden vielmehr zugleich auf dem Niveau einer transzendentalphilosophischen Problemstellung zur Diskussion gestellt. Der paradoxe Charakter des Ereignisses von Subjektivität wird als *eine Bedingung seiner (Un-)Möglichkeit* ausgewiesen.

Zur exemplarischen Verdeutlichung der quasi-transzendentalen Wurzeln begrifflicher Unschärfen im Kontext des derridaschen Sprachspiels mag es genügen, eine bereits weiter oben erörterte Passage über das Personalpronomen „ich“ in Erinnerung zu rufen: „Wenn die Möglichkeit meines Verlöschens generell in einer bestimmten Weise erlebt werden muss, damit eine Beziehung zur Präsenz sich überhaupt einstellen kann, ist die Behauptung nicht länger möglich, dass die Möglichkeit meines absoluten Verlöschens (meines Todes) mich von Außen affiziert, ein *Ich bin* überkommt und ein Subjekt modifiziert.“<sup>68</sup> Die mögliche Unmöglichkeit zu existieren tritt nicht von Außen an die jungfräuliche Substanz eines transzendentalen Ich heran, sondern ist seinen Konstitutiousbedingungen immanent: Die Bedingung der Möglichkeit zu sein fällt mit der Bedingung ihrer Unmöglichkeit zusammen. Der quasi-transzendente Charakter paradoxaler Argumentationsfiguren bleibt allerdings nicht auf das Selbstbewusstseinsphänomen beschränkt. In vielen späteren Texten wird die Notwendigkeit einer transzendentalen Radikalisierung phänomenspezifischer Paradoxien und Äquivokationen auch an anderen Phänomenkomplexen exemplifiziert – z. B. am Problem der „Entscheidung“. Auch hier fällt die Bedingung der Möglichkeit autonomer Entscheidungskompetenz mit den Bedingungen ihrer Unmöglichkeit zusammen – der „Tod des Subjekts“ wird nicht nüchtern konstatiert, sondern um seiner eigenen Möglichkeit willen *gefordert*. „Mit anderen Worten, wenn es eine Entscheidung gibt, so setzt dies voraus, dass das Subjekt der Entscheidung noch nicht existiert und auch nicht das Objekt.“<sup>69</sup> Aus unterschiedlichen

67 DERRIDA, J.: *Falschgeld. Zeit Geben*. Übers. von A. Knop und M. Wetzel, München 1993, 211. Anm. 45.

68 DERRIDA: *La voix et la phénomène*, 60 (Übers. JoH.).

69 DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, 84 (Übers. JoH.). Slavoj Žižek argumentiert in eine ähnliche Richtung. Gegenüber Frank's Einwand, die traditionelle Reflexions- oder Spiegelungstheorie des Selbstbewusstseins (Kant, Hegel, Heidegger, Derrida, Lacan) scheitere an dem Anspruch, dieses Phänomen zu erklären, weil es die Notwendigkeit eines präreflexiven Vertrautseins des Bewusstseins mit sich ignoriere, betont er den ereignishaft-performativen Charakter reflexiver Selbstidentifikation. Es sei gerade das Scheitern der

Perspektiven reflektieren Koinzidenzfiguren dieses Typs auf ein wiederkehrendes sprachpragmatisches Grundparadox: „die Notwendigkeit, die transzendente Bedingung der Möglichkeit als eine Funktion der Unmöglichkeit zu definieren.“<sup>70</sup>

Gemessen am konstitutiven Charakter dieser transzendentalen Paradoxien erklärt Franks Theorie „zuviel“. Indem sie die Möglichkeit von Selbstbewusstsein plausibel macht, kollidiert sie mit einer gegenläufigen Konstitutionsbedingung von Subjektivität: der Tatsache, dass ich zu einer Selbstidentifikation nur gelangen kann, wenn deren Möglichkeit nicht vorweggenommen oder gesichert werden kann. Das an diesem Punkt aufbrechende Verunsicherungsphänomen darf allerdings nicht auf ein *zeitlich lineares* Diachronieproblem reduziert werden. Ginge es nur darum, eine „Phase der Verunsicherung“ zu überbrücken, so ließen sich die derridaschen Paradoxien auf eine „transzendentalgenetische“ Aporie reduzieren, die die „formalen“ Konstitutionsbedingungen von Subjektivität nicht tangiert. Die Ungesicherheit von Subjektivität verbarrikiert die Antizipierbarkeit von Subjektivität aber im fundamentaleren Sinne eines *räumlichen* Streuungseffekts: Sie verunmöglicht jeden Versuch, das Subjektproblem in einem paradigmatischen Phänomen komplex zu verankern. Es kann eben nicht als gesichert gelten, unter welchen sprachpragmatischen Kontextbedingungen sich Subjektivität konstituiert.

Die mit diesem Verbarrikiereffekt aufbrechende sprachpragmatische Vielstimmigkeit von Subjektivität erhellt die eingangs skizzierte makrokritische Dimensionen der Dekonstruktion. Indem sie das Subjektproblem über ein formallogisches Paradoxialisierungsverfahren in der Schwebe hält, erschließt sie den erforderlichen Spielraum. Phänomenanalysen zur Sondierung der Ereignishaftigkeit von „Subjektivität“ den ethisch politischen Dringlichkeiten des jeweiligen Sprachhandlungskontextes zu akkomodieren<sup>71</sup> – kann das Subjektproblem doch nicht nur als ein ontologisch-epistemologisches, sondern ebenso gut als ein ethisches oder ästhetisches Problem angegangen werden, ohne dass es legitim wäre, einen dieser Phänomenkomplexe zu privilegieren. Das jedem reflexiven Akt vorgängige *Vertrauen* eignet sich in der Antwort auf einen „Ruf“, dessen Gestalt und Modalität

Reflexion, das Selbstbewusstsein ermögliche: Es erscheine nicht obwohl, sondern „weil es keine direkte ‚Selbst-Kennnis‘ oder ‚Selbstertrauenheit‘ des Subjekts gibt.“ ZIZEK: *Das Unbehagen im Subjekt*, 39, sowie 187, Anm. 30. Vgl. hierzu auch mit Blick auf die Anfänge dieser Kontroverse bei Hegel und Schelling: ZIZEK, S.: *Der nie aufgehende Rest. Ein Versuch über Schelling und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, Wien 1996/73ff.

70 DERRIDA: *Remarks on Deconstruction and Pragmatism*, 82 (Übers. JoH.).

71 Vgl. hierzu LACLAU, E.: *Deconstruction, Pragmatism, Hegemony*. In: CRITCHLEY, S.; DERRIDA, J. ET. AL. (Hrsg.): *Deconstruction and Pragmatism*, London – New York 1996, 47ff., 56f.

nicht vorweggenommen werden kann.<sup>72</sup> Verglichen damit käme die Inthronisierung eines phänomenspezifischen „Königsweges“ zu den präreflexiven Tiefenschichten von Subjektivität einem unzulässigen Vorgriff auf das Vernehmen dieses Rufes gleich: Sie zerstörte die *Unbedingtheit* meiner Autonomie, indem sie das Vertrauen in die Möglichkeit einer Antwort auf den „Ruf des Gesetzes“ als anthropologisch *bedingt* erscheinen ließe.

Befremdlicher als der ethische Unbedingtheitsanspruch, der in dieser sprachpragmatischen Radikalisierung des Subjektproblems anklingt, sind ihre wissenschaftstheoretischen Implikationen für das Selbstverständnis des philosophischen Diskurses. Denn sie unterminiert die Option, das Feld heterogener Subjektivierungspraktiken aus der „Twin-Tower-Perspektive“<sup>73</sup> einer homogenen Metatheorie zu überblicken. Aus der strategischen Königsperspektive einer generalisierten Theorieoption betrachtet kann sich der Franksche Vorwurf, Derrida verfüge über keine adäquate „Theorie“ des Selbstbewusstseins, nur als berechtigt erweisen: Die sprachpragmatische Vielschichtigkeit der ereignishaften Konstitutionsbedingungen von Subjektivität lässt sich nicht auf das Format einer „Theorie“ zurückführen, die im Stile des aristotelisch-boethianischen Realismus nur das als Wirklichkeit anerkennt, was sich in der Topographie eines rational distinkten Begriffstableaus unterbringen lässt. Das Gespenst der „Reflexionstheorie“ wird sich aus diesem Grund erst in dem Augenblick austreiben lassen, wo man durchschaut, dass es im doppelten Sinne des Wortes auf Abwege führt: Derrida erliegt weder der Versuchung, Selbstbewusstsein auf ein Phänomen von „Reflexivität“ zu reduzieren, noch haben seine subjektphilosophisch einschlägigen Phänomenanalysen das Format einer monoperspektivischen „Theorie“.

## Die Pluralität der Zugangsweisen zum Subjektproblem

Derrida erläutert die aufgrund der Vielstimmigkeit des präreflexiven Moments unhintergehbare Pluralität der Zugangsweisen zum Subjektproblem in seinem Vortrag *Préjugés*, der sich im Anschluss an Kant und Kafkas Erzählung *Vor dem Gesetz*<sup>74</sup> mit dem Problem des „Prä-“ auseinandersetzt. In Kafkas Text markiert das „Prä-“ die Außenseite des subjektphilosophischen Mysteriums: den Ort, an dem ein „Mann vom Lande“ jahrelang vergeblich um Einlass bittet – nicht in den Ort seines Vertrauens, sondern in „das Gesetz“. Nach einer langen Zeit des Wartens hat der Türhüter, der den Eingang

72 Vgl. hierzu: HOFF: *Spiritualität und Sprachverlust*, 281ff.

73 Hierzu: CERTEAU, M.: *Kunst des Handelns*. Übers. von R. Voultié, Berlin 1988, 179ff.

74 Vgl. KAFKA, F.: *Erzählungen*, hrsg. von M. Brod, Frankfurt/M. 1994, 120ff.

zum „Gesetz“ bewacht, das letzte Wort. Er antwortet auf die Frage des Mannes: „Wieso kommt es, dass in den vielen Jahren niemand außer mir Einlass verlangt hat?“ Da der Türhüter erkennt, dass der Mann (der über die Jahre schwerhörig geworden ist) schon an seinem Ende ist, brüllt er ihn an: „Hier konnte niemand sonst Einlass erhalten, denn dieser Eingang war nur für dich bestimmt. Ich gehe jetzt und schließe ihn.“<sup>75</sup> Das Gesetz, welches das „Subjekt“ zu sich selbst beruft, bleibt seinem Erkennen verborgen. Und es bleibt bis zuletzt offen, ob es überhaupt existiert. Denn es hat den Charakter eines *unaussprechlichen Idioms*: Nicht anders als der Tod oder der Wahnsinn Descartes' wirft es das „Subjekt“ auf sich selbst zurück („Dieser Eingang war nur für dich bestimmt“).

Derridas Deutung dieser Erzählung orientiert sich an den Problemstellungen einer Ethik der Alterität.<sup>76</sup> Die Autonomie des „Subjekts“ erwächst dort, wo es nach dem Gesetz zu fragen beginnt, nicht aus einer ontisch-ontologischen Qualität seiner Existenz, sondern aus einem idiomatischen Ruf. Gleichwohl würde man zu kurz greifen, wollte man das derridasche Denken auf das Derivat einer Ethik reduzieren. Die Frage nach dem Ort des „Gesetzes“ zielt nicht darauf, die Ethik in den Rang einer „ersten Philosophie“ levinasschen Stils zu erheben. Derridas Position ist komplexer: Sie hält nicht nur die Frage in der Schwebe, „was“ sich hinter dem „Prä-“ verbirgt, sondern auch die Frage, *wie* (durch welchen Typus von Sprachhandlung) auf dieses Problem zu antworten sei.

Aus dieser radikalisierten Perspektive auf das „Subjektproblem“ lässt sich Franks Vorschlag, das Subjektproblem durch eine bewußtseinsphilosophische Theorie zu lösen, als ein typisches Beispiel für das umschreiben, was Derrida „prä-reflexive Entscheidung“<sup>77</sup> nennt: Er geht mit einer Vorentscheidung (oder genauer: einem Vor-urteil) über die Art und Weise einher, wie nach dem Grund eines Rufs zu fragen sei. Das Theorem der präreflexiven Vertrautheit legt das Problem des „Prä-“ auf ein bewusst-*seins*-theoretisches bzw. (im modernen Sinne des Wortes)<sup>78</sup> ontologisches Problem fest; es bin-

75 KAFKA: *Erzählungen*, 121.

76 Zur Möglichkeit einer Annäherung an das Subjektproblem ausgehend von einer Ethik der Alterität: FREYER, T.: *Menschliche Subjektivität und die Anderheit des anderen. Theologische Anmerkungen zu einer aktuellen philosophischen Debatte*. In: ThG 40 (1997), 2ff., sowie die an diesen Aufsatz anschließende Kontroverse um das Verhältnis der levinasschen Konzeption von Subjektivität zur klassischen Subjektphilosophie: MÜLLER, K.: *Subjekt-Profile. Philosophische Einsprüche in eine theologisch überfällige Debatte*. In: ThG 40 (1997), 172ff.; FREYER, T.: *Menschliche Subjektivität im Referenzrahmen „erstphilosophischer Reflexion“?* In: ThG 41 (1998), 48ff.

77 DERRIDA, J.: *Préjugés. Vor dem Gesetz*. Übers. von D. Otto und A. Witte, Wien 1991, 19.

78 Hierzu: MILBANK, J.: C. PICKSTOCK: *Truth in Aquinas*, London 2001.

det das Subjektproblem an die Frage *was ist?* Die derridasche Dekonstruktion überschreitet dieses ontologisierende Problemniveau, indem sie die Frage *was ist?* als Spezialfall einer komplexeren, *sprachpragmatischen* Problemstellung erweist. Der Frage *was ist?* wird die Frage *wie?* vorgeordnet. „Mit der Frage *wie?* und nicht mit der Frage *was ist?* zu beginnen, kann darauf hinauslaufen, das klassische *Vorrecht (prérogative)* des Urteils zu suspendieren. Ein ontologisches Vorrecht, welches fordert, dass man zunächst das Sein sagt oder denkt, dass man sich zunächst über das Wesen, zum Beispiel einer Verfahrensweise, äußert, bevor man sich fragt, *wie* zu verfahren sei. [...] Dies bedeutet auch ein Vorrecht des Theoretischen und des Konstativen über das Performative und das Pragmatische.“<sup>79</sup>

Für Frank scheint es sich von selbst zu verstehen, dass die theoretische Frage nach dem Sein des Bewusstseins vor der (sprach-)pragmatischen Frage, *wie* von der „präreflexiven“ Dimension endlichen Erkennens zu sprechen sei, ein begründungslogisches Vorrecht genießt. Symptomatisch hierfür sind seine mehr oder weniger beiläufig formulierten Ansätze, den pragmatischen Sinn einer Subjekttheorie klassischen Stils unter Verweis auf den kategorischen Imperativ Kants zu rechtfertigen: „Ich glaube, dass Kants kategorische Forderung, Personen niemals als Mittel, sondern prinzipiell als Zwecke zu behandeln, eines *Fundamentum in re* bedarf. Anders gesagt: es muss Personen mit einer naturalistisch nicht erfassbaren Eigenschaft wirklich *geben*, damit der kategorische Imperativ überhaupt einen Adressatenkreis findet.“<sup>80</sup> Diese Kantinterpretation wäre nicht ohne weiteres mit Kant selbst zur Deckung zu bringen. Denn die kantische „Subjektphilosophie“ beschreitet den umgekehrten Weg: Es ist die Autorität des *kategorischen Imperativs*, die der Freiheit des „Subjekts“ ein *fundamentum in re* verleiht.<sup>81</sup> Das Sittengesetz ist auf keinen theoretischen Nachweis personaler Freiheit angewiesen. Es *verpflichtet* zur Autonomie: Die Möglichkeit von Freiheit wird durch den „kategorischen Imperativ“ selbst begründet („Du kannst, denn du sollst“).

Ähnlich wie Lévinas und Benjamin unterstreicht Derrida diesen prä-ontologischen Zug des Subjektproblems:<sup>82</sup> Die Möglichkeit von „Subjekti-

79 DERRIDA: *Préjugés*, 21f.

80 FRANK: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis*, 158; ähnlich: FRANK, M.: *Ist Subjektivität ein „Uding“? Über einige Schwierigkeiten der naturalistischen Reduktion von Selbstbewusstsein*. In: KRÄMER, S. (Hrsg.): *Bewusstsein, Philosophische Beiträge*, Frankfurt/M. 1996, 66ff., 68: „Gibt es nicht so etwas wie ungegenständliche Subjektivität, so verliert dieser Imperativ seinen Adressaten.“

81 Kant unterstreicht in seiner zweiten Kritik, was sich bereits in der Freiheitsreflexion seiner ersten Kritik (A 555 B 583) ankündigt: Dass „man niemals zu dem Wagstücke gekommen sein würde, Freiheit in die Wissenschaft einzuführen, wäre nicht das Sittengesetz und mit ihm praktische Vernunft dazu gekommen, und hätte uns diesen Begriff nicht aufgedrungen.“ KANT: *Kritik der reinen Vernunft*, A 54.

82 Zur derridaschen Rezeption des kantischen Autonomiebegriffs: vgl. DERRIDA:

vität“ bleibt nur dann gewahrt, wenn ihr „Gesetz“ dem Denken *zuvorkommen* kann. Aber er legt sich nicht auf diese Position fest, sondern bemüht sich um eine Formalisierung des Subjektivierungsgeschehens, die den Möglichkeitsraum heterogener Zugänge zum „Prä-“ endlicher Subjektivität offen zu halten erlaubt. Die scharfe Akzentuierung ethischer Problemstellungen erweist sich dabei nur insofern als fundamental, als sie die logozentrische Tendenz zu einer ontologischen Engführung des Subjektproblems konterkariert.

Derrida folgt mit dieser antinomischen Haltung einer kantischen Spur – nicht ohne Verrat zu üben an der kantischen Tendenz zu einer moralphilosophischen Engführung des Autonomieproblems. Die Frage nach dem Subjekt darf weder auf ein „theoretisches“, noch auf ein „praktisches“ Problem reduziert werden. Exemplarisch für die mit dieser Zwischenposition verbundenen Häresien gegenüber einer Orthodoxie kantischen Stils ist Derridas Rezeption der Unterscheidung zwischen „Handlungen aus Pflicht“ und „pflichtmäßigen Handlungen“. Wer sich lediglich „pflichtmäßig“ an ein System moralischer Regeln anpasst, lässt sich von heteronomen Motiven leiten: Die pflichtmäßige Handlung erfolgt aus der Sache äußerlichen, „pathologischen“ Motiven, statt sich aus der aufrichtigen „Achtung fürs Gesetz“<sup>83</sup> zur Einhaltung moralischer Normen motivieren zu lassen. Die Achtung fürs Gesetz kann nur durch das Gesetz selbst motiviert sein. Um „pathologische“ Motive auszuschalten fordert Kant folgerichtig, sich an der reinen Gesetzesförmigkeit einer Handlung zu orientieren. Das Gesetz (der kategorische Imperativ) verpflichtet das „Subjekt“ *un-bedingt* und *absolut*, d.h. losgelöst von allen kontingenten Motiven, die seine Geltung als *be-dingt* erscheinen lassen. Begreift man das Gesetz als eine starre, von allen Kontingenzen bereinigte Regel, so ist verantwortliches Handeln aber nicht mehr von einem juristischen Kalkül zu unterscheiden – es verwandelt sich in ein geist- und subjektloses „Marionettenspiel“<sup>84</sup>. Wir geraten deshalb in die paradoxe Si-

*Passions*, 85-89; DERRIDA, J.: *Gesetzeskraft. Der "mystische Grund der Autorität"*, Übers. von A. G. Dittmann, Frankfurt/M. 1991, 35; DERRIDA, J.: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992, 53 u.a. Zu Benjamin: MENKE, B.: *Benjamin vor dem Gesetz. Die Kritik der Gewalt in der Lektüre Derridas*. In: HAVERKAMP, A. (Hrsg.): *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 217ff., 229-231. Bei Lévinas ist der Bezug zu Kant weniger offenkundig. Vgl. aber: LÉVINAS, E.: *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Übers. von Th. Wiemer, Freiburg/Br. 1992 (1974), 138, 198 Anm., 382f.

83 KANT, I.: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Werke 4, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956 (1785), B/ A 8-16; sowie: KANT, I.: *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke 4, hrsg. von W. Weischedel, Darmstadt 1956 (1788), A 144f.; dazu: DERRIDA: *Gesetzeskraft*, 34f.

84 Kant scheint die aporetischen Konsequenzen einer überzogenen Regelkonformität geahnt zu haben. So fühlt er sich gegen Ende der Dialektik der „Kritik

tuation, die Autonomie einer Handlung nur unter der Minimalvoraussetzung garantieren zu können, dass sie nicht auf einen Akt bloßer Gesetzeskonformität reduziert werden kann. Nur eine *Abweichung* von der Logik des rationalen Kalküls kann die unableitbare Autonomie des „Subjekts“ garantieren. Kants Forderung, sich bei der moralischen Beurteilung von Handlungen am Vorbild des Naturgesetzes zu orientieren,<sup>85</sup> wird deshalb von Derrida durch die gegenläufige Forderung ergänzt, jede Entscheidung, die sich auf die Werte von Verantwortung oder Autonomie beruft, der „Probe der Antinomie“<sup>86</sup> zu unterziehen: Nur wenn ihre Möglichkeit nicht als gesichert gelten und aus *keiner Regel* erschlossen werden kann, bleibt der Möglichkeitsraum von Autonomie gewahrt – keine *Auto-nomie* ohne *Anti-nomie*.

Frank konstruiert einen falschen Gegensatz, wenn er unterstellt, Derrida müsse entweder die Existenz des „Subjekts“ bestreiten oder eine Vertrautheit mit sich selbst postulieren. Einen falschen Gegensatz würde aber auch der konstruieren, der das Prädikat präreflexiver Vertrautheit durch ein ethisches oder moralisches Berufungsgeschehen substituiert. Nur in der Unmöglichkeit einer sicheren Entscheidung über die Frage nach dem Ort des „Gesetzes“ bleibt die Autonomie des „Subjekts“ gewahrt – „*Tertium datur*“ ohne Synthese“.<sup>87</sup>

### Zur Unterscheidung der Geister: Descartes contra Descartes

Kehren wir vor diesem Hintergrund noch einmal zu Derridas frühem Aufsatz *Cogito und Geschichte des Wahnsinns* zurück, steht dieser Text doch zugleich am Ausgangspunkt einer anderen Kontroverse: der zwischen Derrida und Foucault in den 60er und frühen 70er Jahren zuweilen polemisch geführten Diskussion um den wissenschaftsgeschichtlichen Status der *Meditationes*.<sup>88</sup> Orientiert man sich an der Descartesinterpretation Foucaults, so markiert diese Schrift einen theoriegeschichtlichen Epochenbruch, der nicht nur Licht auf das gewandelte Theorieverständnis der dekonstruktiven

der praktischen Vernunft“ dazu genötigt, gleichsam im Gegenzug zu seinen rigiden Ausführungen über die Achtung des Gesetzes die Bedeutung der subjektiven Gesinnung zu würdigen. Ohne diese subjektive Komponente würde das Handeln „in einen bloßen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenspiel, alles gut gestikulieren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen sein würde.“ KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 265.

85 Vgl. KANT: *Kritik der praktischen Vernunft*, A 122f.

86 DERRIDA: *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, 53.

87 DERRIDA: *Dissemination*, 246; vgl. ebd. 245ff.

88 DERRIDA: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*; FOUCAULT, M.: *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*. Schriften in vier Bänden – Dits et Ecrits Bd. 2 (1970–1975), Hrsg. von D. Defert; F. Ewald, Frankfurt/M. 2004.

„Ethik des Denkens“ wirft, sondern auch einen neuen Zugang zum spirituellen Charakter antiker oder mittelalterlicher Sprachspiele erschließt: Sie markiert den Übergang von einem am Modell meditativer „Selbstpraktiken“ orientierten asketisch-weiseitlichen Wissenschaftsdiskurs zu einem szientistischen Wissenschaftskonzept, das Askese durch Evidenz ersetzt. Wie Foucault hervorhebt, schreibt Descartes zwar noch *Meditationes*: „Aber das Außergewöhnliche an Descartes' Texten ist, dass es ihm gelang, ein Subjekt, das durch Selbstpraktiken konstituiert war, durch ein Subjekt als Begründer von Wissenspraktiken zu ersetzen.“<sup>89</sup>

Der Diskurstypus der Meditation bindet den Zugang zur Wahrheit an eine individuelle Praxis der Selbsttransformation. Er hat nicht die Funktion, zu einem theoretisch gesicherten Ergebnis oder einer philosophischen Lehrmeinung zu gelangen. Man muss die rhetorischen und sprachpragmatischen Wendungen des meditativen Diskurses Zug um Zug mitvollziehen, wenn man mit seiner Hilfe zu wahrheitsrelevanten Einsichten gelangen möchte. Entscheidend ist nicht das „Sujet“ einer Meditation oder die Schlussfolgerung, die man mittels formaler Reflexions- oder Deduktionsregeln aus einer Kette von Argumenten oder Sprachhandlungen zieht. Entscheidend ist die performative Wirkung, die eine Serie diskursiver Ereignisse im meditierenden „Subjekt“ hinterlässt. Eine Sequenz von Sprachhandlungen kann es zu bestimmten Handlungen veranlassen (Praktiken des Vergleichs, Erinnerungsprozesse, Gebetshandlungen, Konversionen, ethisch oder politisch motivierte Aktionen usw.), bestimmte kognitive Reaktionen auslösen (Staunen, plötzliche Wahrnehmung eines Unterschiedes, Erfahrung einer Unterschiedslosigkeit, usw.) oder das „Subjekt“ in bestimmter Weise qualifizieren (vernünftig/unvernünftig, wach/träumend, normal/anormal, gläubig/ungläubig, politisch/apolitisch usw.).<sup>90</sup> „Kurz gesagt, die Meditation impliziert ein Subjekt, das sich bereits durch die Wirkung der sich vollziehenden diskursiven Ereignisse bewegen und verwandeln lässt.“<sup>91</sup>

Die *Meditationes* Descartes' nehmen im historischen Spannungsfeld differenter Diskurspraktiken eine Art Shifterfunktion wahr: Sie verbinden die beweisführende Argumentation mit einer Meditation klassischen Stils, um schließlich beide in ein evidenzgestütztes Wissenschaftskonzept zu überführen. Die Konsequenz dieses Vorgangs ist ein Bruch mit dem überkommenen asketischen Wahrheitsverständnis. Auch wenn die Philosophie der Neuzeit und Moderne (von Leibniz über Fichte bis hin zu den *Cartesianischen Medita-*

89 FOUCAULT, M.: *Zur Genealogie der Ethik. Ein Überblick über laufende Arbeiten*. In: DREYFUS, H. L.; RABINOW, P. (Hrsg.): *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*. Frankfurt/M. 1987, 290f.

90 Vgl. FOUCAULT: *Zur Genealogie der Ethik*, 316.

91 FOUCAULT: *Zur Genealogie der Ethik*, 317.

tionen Husserls)<sup>92</sup> immer wieder an ihren cartesianischen „Ursprung“ zurückkehren wird, um die Bewegung der *Meditationes* zu wiederholen: Der Zugang zur Wahrheit ist von nun an nicht mehr an eine individuelle Praxis gebunden; es genügt, „dass ich *irgendein* Subjekt bin, das sehen kann, was evident ist. [...] Nach Descartes haben wir ein nicht-asketisches Wissenssubjekt. Dieser Wandel ermöglicht die Institutionalisierung der modernen Wissenschaft.“<sup>93</sup>

Die wissenschaftsgeschichtliche Bedeutung dieses Epochenbruchs für die Ausdifferenzierung der modernen Wissenschaften dürfte unumstritten sein. Wie Foucault geltend macht, bleibt das cartesianische Wissenschaftskonzept allerdings an Voraussetzungen gebunden, die es – aus der Retrospektive betrachtet – als ein fragiles Konstrukt erscheinen lassen: Seine philosophisch fragwürdige Erfolgsgeschichte ist nur vor dem Hintergrund des Epochenumbruchs des 17. Jahrhunderts und der für diesen Umbruch charakteristischen machtgeschichtlichen Transformationsprozesse begreiflich zu machen. Die Argumentationslogik Descartes konnte nur als kreditwürdig erscheinen, weil sie – dem Vorbild der Internierungspraktiken des „klassischen Zeitalters“ folgend – den Wahnsinn in einem Akt souveräner Selbstermächtigung aus dem Bereich „vernünftigen“ Zweifels in den Bereich der „Unvernunft“ verbannte, und auf diese Weise das „historische Apriori“ einer kontingenten Epochenkonstellation bekräftigte.<sup>94</sup>

Aus philosophischer Sicht erweist sich diese Interpretation als angreifbar. Es wäre ja zumindest denkbar, das cartesianische Cogito von seinen zeitgebundenen Prämissen abzulösen, um – dem Vorbild Edmund Husserls folgend – Descartes gegen Descartes zu verteidigen. Die Bedeutung der Descartesinterpretation Derridas liegt genau an diesem Punkt. Sie liefert gleichsam die „Probe aufs Exempel“, indem sie zeigt, dass das cartesianische Evidenzkonzept sich auch dann nicht aufrechterhalten ließe, wenn es dem Wahnsinn rückhaltlos Raum gewährte. Der cartesianische Zweifel wäre in diesem Fall zwar radikal, könnte aber nicht mehr zu einem intersubjektiv ausweisbaren Resultat gelangen.

Derrida legt aber auch den Punkt frei, an dem es sich lohnt, Descartes gegen Descartes zu verteidigen. Seine Descartesinterpretation rückt die von Foucault marginalisierte „hyperbolische Fiktion“ des *genius malignus* in den Brennpunkt der philosophischen Diskussion und erschließt auf diesem Weg eine Perspektive, das cartesianische Denken unter den machtgeschichtlich verschobenen Vorzeichen der Spätmoderne zu „beerben“.<sup>95</sup> Wenngleich

92 Hierzu: THIEL, D.: *Husserls Phänomenographie*. In: *Recherches husserliennes* 19 (2003), 67-108, 84-86.

93 FOUCAULT: *Zur Genealogie der Ethik*, 291.

94 Vgl. FOUCAULT: *Wahnsinn und Gesellschaft*, v.a. 68-71.

95 DERRIDA: *Cogito und Geschichte des Wahnsinns*, 89ff.; FOUCAULT: *Mein Körper, dieses Papier, dieses Feuer*, 326ff.

das Szenario der cartesianischen *Meditationes* nicht darauf ausgerichtet ist, einen radikalen Zweifel aufbrechen zu lassen, bemüht sie sich doch, der von Foucault aufgezeigten Unmöglichkeit einer scharfen Grenzziehung zwischen „Vernunft und Unvernunft“ mit *philosophischen* Argumenten beizukommen. Für einen flüchtigen Augenblick erlaubt sie der fiktionalen Gestalt des „cartesianischen Dämons“, die Position des ausgeschlossenen Wahnsinns in das Feld der Vernunft wieder einrücken zu lassen und damit jenen Widerstandspunkt zu markieren, der das cartesianische Denken mit der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte verbindet.

Die Descartesinterpretationen Derridas und Foucaults erschließen damit differente Zugänge zu einer konvergenten Problemstellung:<sup>96</sup> Bei Foucault „funktioniert“ das Cogito – allerdings nur unter der an Ausschlusspraktiken gebundenen Voraussetzung einer meditativen Übung, die seine „Beweiskräftigkeit“ schwächt; bei Derrida „funktioniert“ es nicht – es erschließt aber ein idiomatisches Apriori von Subjektivität, das sich über die Schwelle des cartesianischen Wissenschaftsparadigmas retten lässt. Im Ergebnis nähern sich beide Zugangsweisen dem gleichen Punkt: Das cartesianische „Letztbegründungskonzept“ beruht auf historisch kontingenten Voraussetzungen und lässt sich selbst dann nicht restaurieren, wenn man es in seiner stärkstmöglichen Form zu reformulieren versucht; die Praktiken der *Meditationes* liefern aber auch ein Modell, den Möglichkeitsraum von „Subjektivität“ unter den Vorzeichen einer „Ethik des Schreibens und Denkens“ wieder freizulegen. Denn sie *betreiben* noch das, wovon sie sich in den Augen ihrer Leser verabschiedet zu haben schienen.

Der damit vorgezeichnete theoriegeschichtliche „Paradigmenwechsel“ erklärt die kontinentaleuropäische Verunsicherung angesichts der machtkritischen Reformulierung des Subjektproblems im Kontext dekonstruktiver Diskurse.<sup>97</sup> Wer das cartesianische Wissenschaftskonzept attackiert, setzt sich unweigerlich dem Verdacht aus, auch die Entdeckung zu attackieren, für die die Evidenz des cartesianischen Wissens im Kontext der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte stand: die Unvertretbarkeit einer Singularität, die jeder „Theorieoption“ zuvorkommt und das „Ich“ dazu ermächtigt, sich in einem Akt

96 Vgl. hierzu auch Derridas späte, unpolemische Wiederanknüpfung an die Diskussion in: DERRIDA: *Vergessen wir nicht – die Psychoanalyse*, 59-126.

97 Der oben zitierte, bereits 1972 entstandene Text über Descartes verdeutlicht, dass Foucault schon lange vor seinen Studien zu einer „Hermeneutik des Subjekts“ mit der Möglichkeit einer Form von Subjektivität rechnet, die sich nicht als Effekt heteronomer Praktiken der „Subjektivierung“ erweist, sondern durch „spirituelle“ bzw. meditative Praktiken selbst konstituiert. Franks jüngste Ausführungen zur „Rückkehr des Subjekts“ beim späten Foucault erscheinen vor diesem Hintergrund als präzisionsbedürftig. Vgl. FRANK, M.: *Hermeneutik des Subjekts*. In: DIE ZEIT 29 (8.7.2004).

überstürzter Selbstidentifikation gegenüber den Mächten des Wissens zu behaupten. Aber wie sollte sich diese Singularität angesichts der Übermacht einer „globalisierten“ Wissensökonomie über die Schwelle der Spätmoderne retten lassen, ohne sie von jenen Trägheitsmomenten zu befreien, die sie unter den Vorzeichen des frühneuzeitlichen „Epochbruchs“ vor dem Zugriff einer „klerikalen“ Wissensökonomie bewahrten? Lässt sich die Subjektfrage erörtern, ohne die machtwirtschaftlichen Verschiebungen in Rechnung zu stellen, die diese Frage unter den Bedingungen der Spätmoderne in ein permutiertes Koordinatensystem einschreiben und dazu drängen, den „harten Kern“ des Subjektproblems von seinen szientistischen Übermalungen zu befreien? Und wenn man das Wagnis eingeht, nach diesem „harten Kern“ zu fragen: Stößt man dann nicht unausweichlich auf die idiomatischen Dimensionen eines Subjektivierungsgeschehens, das jeder gesetzmäßig rekonstruierbaren Wahrheit zuvorkommt? Kann man vom „Subjekt“ sprechen, ohne an die Diskurse jener weltfremden Narren zu erinnern, die selbst im Augenblick des Wahnsinns nicht davon abließen, an eine kommende Vernunft zu appellieren? Mit einem Wort: Erscheinen die *Meditationen* Descartes nicht zumindest für einen flüchtigen Augenblick als eine Variation auf jenes „Erwählungsgeschehen“, dass dem Universalismus des paulinischen Evangeliums seine performative Kraft gegenüber der juristischen Allgemeinheit des römischen Etatismus verlieh – dort, wo es einen Gott verkündete, der erwählt, „was töricht ist vor der Welt, damit er die Weisen zuschanden mache“ (1 Kor 1.27)?<sup>98</sup>

Was aus der „Twin-Tower-Perspektive“ des neuzeitlichen Szientismus einer „Liquidierung“ des „Subjekts“ gleichzukommen scheint, reduziert sich unter den mikrologischen Vorzeichen einer machtkritischen Praktik des Denkens auf den diskursgeschichtlichen Bruch mit einer bestimmten Weise, das Subjektproblem theoretisch zu operationalisieren. Verabschiedet wurde nicht „das Subjekt“, sondern das szientistische Theorieformat, das die Subjektfrage ins Zentrum des philosophischen Diskurses einrücken und zum Träger aufgeklärter Vernunft avancieren ließ. Die Koordinaten, unter denen frühere Epochen an die Zukunft von Vernunft und Autonomie appellierten, haben sich verschoben – nicht aber die Dringlichkeit der Motive, die diesem Appell seine performative Kraft verliehen. Die „Frage nach dem Subjekt“ hat sich in eine spirituelle, ethische und politische Herausforderung verwandelt. Sie adressiert sich an die „absolute Singularität einer Andersheit, die von der Selbstheit einer souveränen Macht und eines kalkulierbaren Wissens nicht wieder angeeignet werden kann.“<sup>99</sup>

98 Hierzu: BADIOU, A.: *Paulus. Die Begründung des Universalismus*. Übers. von Heinz Jatho, München 2002; sowie: ZIZEK, S.: *Die Puppe und der Zwerg. Das Christentum zwischen Perversion und Subversion*, Frankfurt/M. 2003.

99 DERRIDA: *Schurken*, 198.