

Andreas Arndt

»Wir sind nie Subjekte gewesen«

Anmerkungen zum »Tod des Subjekts«

Wie leicht zu erkennen, ist der Titel meines Beitrags eine Anspielung auf Bruno Latours zuerst 1991 erschienenen Buch *Wir sind nie modern gewesen*.¹ Seine These impliziert, dass wir auch nicht postmodern sein können, denn zu etwas, das wir nie gewesen sind, gibt es auch kein »post«. Latour sieht die Moderne durch zwei vollkommen entgegengesetzte Praktiken bestimmt: die erste ist die »Übersetzung«, die Vermischung von Natur und Kultur in hybriden Netzwerken; die zweite ist die »Reinigung«, die Trennung von Natur (nichtmenschliche Wesen) und Kultur (menschliche Wesen). Das heißt: »Unter dem Pflaster liegt der Strand«, wie es im Mai 1968 hieß. Solange ich nur auf das gereinigte Pflaster starre, sehe ich nicht, was sich darunter verbirgt. Ich muss die Pflastersteine ausgraben und wegwerfen (1968 natürlich am besten in die Fenster von Banken oder in Ansammlungen von Polizisten), um den Strand zu entdecken. Solange ich Natur und Kultur entmische und jedes Element rein für sich betrachte, werde ich die hybriden Netzwerke nicht wahrnehmen, die sich unterhalb dieser Ordnung angesiedelt haben. Modern bin ich, wenn ich diesen Blick habe. Wir wissen jetzt aber schon, dass er nur oberflächlich ist. Die Moderne ist Schein. Tatsächlich sind wir nie modern gewesen, weil es die Vermischungen und hybriden Netzwerke auch schon immer gab.

Soweit Latour. Indem der einseitige Blick der Moderne – der kritisch, reinigend und entmischend ist – Natur und Kultur sorgfältig trennt, trennt er auch das zur Kultur gehörige Subjekt von der Welt der Objekte. Latours These be-

1 Latour, Bruno (1991): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

rührt daher unmittelbar unser Thema. Dass wir nie Subjekte gewesen sind, scheint somit auch in der Konsequenz der latourschen These zu liegen. Gleichwohl wiederhole ich keineswegs nur Latour. Zumindest in Bezug auf die Subjektproblematik scheint mir nämlich Latours eigener Blick recht einseitig zu sein. Ich möchte daher die Blickrichtung wechseln und gewissermaßen die Täterperspektive einnehmen. Hat es im strengen Sinne jemals diejenige Auffassung des Subjekts gegeben, welche die Kritik am Subjekt unterstellt? Hat die Subjektphilosophie jemals das behauptet, was ihr unterstellt wird, wenn vom Tod des Subjekts die Rede ist? Meine Antwort wird lauten: Nein. Wir sind – jedenfalls in diesem Sinne – nie Subjekte gewesen.

Ich werde zunächst danach fragen, welcher Begriff des Subjekts in der Kritik am Subjekt eigentlich zugrunde gelegt wird. In einem zweiten Schritt gehe ich dann auf die oftmals recht unspezifisch angesprochene sogenannte »Subjektphilosophie« zurück, um am konkreten Fall zu erkunden, was es damit auf sich hat. Ich beziehe mich dabei auf Hegel. Und drittens schließlich möchte ich fragen, warum der Subjektbegriff der Kritik mit dem Subjektbegriff der kritisierten Tradition eigentlich nichts zu tun hat.

1

Das Subjekt, so wird uns von seinen Kritikern gern versichert, sei eine neuzeitliche »Erfindung«. Interessant daran ist, dass man das überhaupt für ein Argument hält. Ein Argument wofür eigentlich? Bestenfalls ist damit gesagt, dass es sich um ein geschichtliches Phänomen handelt, das es vorher nicht gab. Sollte dies ein kritischer Einwand sein, dann stünde dahinter eine krude Vorstellung ewiger Wahrheiten, die auf keinen Fall geschichtlich konstituiert sein können. Oder »Erfindung« meint so viel wie »Erdichtung«, um eine noch relativ freundliche Formulierung zu wählen. Dann wäre damit gesagt, das Subjekt sei eine Illusion, die von – vermutlich böswilligen – Philosophen in die Welt gesetzt worden sei, also eine Art Priesterbetrugstheorie. Zweifellos ist der moderne Begriff des Subjekts ein geschichtliches Produkt, aber er ist deswegen keine Erfindung. Geschichtlich ist er schon deswegen, weil der traditionelle Begriff »hypokeimenon« beziehungsweise »subiectum« kein Subjekt im Gegensatz zum Objekt meinte, wie es dem modernen Sprachgebrauch entspricht.

Wie stellt sich dieser Sprachgebrauch in der Kritik am Subjekt dar? Zwei Namen sind hier zunächst zu nennen: Nietzsche und Heidegger. Beide haben die postmoderne Kritik am Subjekt wesentlich beeinflusst.² Nietzsche zufolge ist das Subjekt in der Tat eine Fiktion. Es entsteht durch Zuschreibung, nämlich dadurch, »daß wir Subjekte ›*Thäter* in die Dinge hineingedeutet haben.«³ Dies ist gewissermaßen der Sündenfall. Hat man nämlich, so Nietzsche, »begriffen, daß das ›Subjekt‹ nichts ist, was *wirkt*, sondern nur eine Fiktion, so folgt Vielerlei«. Mit dem Subjekt fällt auch die »nach dem Vorbild des Subjekts« erfundene »Dinglichkeit«, und mit ihr »der Glaube an *wirkende* Dinge, an Wechselwirkung, Ursache und Wirkung«. Auch das »Ding an sich«, welches gemäß dieser Logik eigentlich ein »Subjekt an sich« sei, falle fort, und mit ihm auch der Begriff der Erscheinung.⁴ Damit nicht genug. Auch der Begriff des Objekts wird abgeräumt und zugleich mit ihm verschwindet der Begriff des Gegensatzes, den wir nur von der Logik her »fälschlich in die Dinge übertragen« haben. Begriffe wie Substanz, Materie, Geist, Stofflichkeit sind wir damit auch gleich los.

Hervorzuheben ist, dass Nietzsche seine Kritik am Subjekt im Grunde als Kritik der Verdinglichung fasst. Die Dinglichkeit, nämlich die »Annahme des Seienden«,⁵ werde »in den Sensationenwirrwarr hineininterpretiert«,⁶ um die »Welt« für uns erkennbar zu machen: es ist »Wille zur Macht«, aktives Bestimmen des Unbestimmten im Interesse des »Lebens«. ⁷ Zusammengefasst: »die *fingirte Welt* von Subjekt, Substanz, ›Vernunft‹ usw. ist *nötig* –: eine ordnende vereinfachte, fälschende, künstlich-trennende Macht ist in uns. ›Wahrheit – Wille, Herr zu werden über das Vielerlei der Sensationen.«⁸

Heidegger, auf dessen Nietzsche-Interpretation ich in diesem Zusammenhang nicht eingehen kann, nimmt ebenfalls den Zusammenhang von Subjekt und Verdinglichung ins Visier. In § 10 von *Sein und Zeit* heißt es:

2 Vgl. Vetter, Helmuth (1987): »Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt.« In: Nagl-Docekal, Herta und Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Tod des Subjekts?* Wien und München: Oldenbourg, S. 22–42.

3 Nietzsche, Friedrich: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 12. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter. S. 383.

4 Ebd. S. 384.

5 Ebd. S. 382.

6 Ebd. S. 383.

7 Ebd. S. 385.

8 Ebd. S. 382.

Jede Idee von »Subjekt« macht noch – falls sie nicht durch eine vorgängige ontologische Grundbestimmung geläutert ist – den Ansatz des subjectum (ὄποκειμενον) *ontologisch* mit, so lebhaft man sich auch ontisch gegen die »Seelensubstanz« oder die »Verdinglichung des Bewußtseins« zur Wehr setzen mag.⁹

Somit markiert der Begriff des Subjekts für Heidegger seinsgeschichtlich die Vergessenheit des Seins des Seienden, weil er schon immer ontologisch auf das Seiende festgelegt ist.

Virulent geworden sind diese Thesen vor allem in der französischen Philosophie des späteren 20. Jahrhunderts. Protagonist einer durch Nietzsche und Heidegger inspirierten Subjektkritik war Michel Foucault. Genauer gesagt: Er war es zeitweilig, denn nach über 20 Jahren Subjektkritik kehrte er Anfang der 1980er-Jahre des vorigen Jahrhunderts in der Fortsetzung von *Sexualität und Wahrheit* zum Subjektbegriff zurück:

Jetzt schien es nötig, eine dritte Verschiebung vorzunehmen, um das zu analysieren, was als »das Subjekt« bezeichnet wird; es sollte untersucht werden, welches die Formen und die Modalitäten des Verhältnisses zu sich sind, durch die sich das Individuum als Subjekt konstituiert und erkennt.¹⁰

Tatsächlich handelte es sich bei dieser Ankündigung um einen Bruch und nicht um eine Verschiebung.¹¹ Gleichwohl lässt sich zeigen, dass dieser Bruch auch eine Konsequenz der durchgeführten Subjektkritik darstellt, wenn man darauf achtet, welche Funktionen der »Erfindung« des Subjekts zugeschrieben werden.

Der Tod des Subjekts ist der Tod des Menschen. Gemeint ist damit nicht das Nachdenken über den Menschen überhaupt, sondern der Mensch als epistemisches Konstrukt, ein »historisches Apriori«,¹² wie es nach Foucault an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert auftauchte: »Vor dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts existierte der *Mensch* nicht. [...] Er ist eine völlig junge Kreatur, die die Demiurgie des Wissens eigenhändig vor noch nicht einmal zwei-

9 Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer. S. 46.

10 Foucault, Michel (1995): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2. *Der Gebrauch der Liste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 12.

11 Fink-Eitel, Hinrich (1992): *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius. S. 98.

12 Foucault, Michel (1978): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 373.

hundert Jahren geschaffen hat.«¹³ Dieser Mensch ist »dichte und ursprüngliche Realität, [...] schwieriges Objekt und souveränes Subjekt jeder möglichen Erkenntnis«.¹⁴ Anders als gängige Betrachtungsweisen der neueren Philosophie lässt Foucault das Subjekt nicht mit dem cartesianischen »cogito« auftauchen. Descartes' »Cogito, ergo sum cogitans« wurde im Rahmen eines Diskurses ausgesprochen, in dem Repräsentation und Sein miteinander verbunden wurden, ohne dass die besondere Seinsweise des »cogito« dabei in Frage stand. Das »cogito« war Repräsentant einer Seinsordnung, auf deren Grund es stand, aber nicht der Grund dieser Ordnung. Die Emergenz des Subjekts setzte die Entdeckung der Endlichkeit in dem Sinne voraus, dass das Individuum von diesem Seinsgrund gleichsam abgespalten wurde. Der Mensch bekam nicht nur einen ausgezeichneten Ort in der Ordnung der Welt zugewiesen, er wurde jetzt auch gedacht.¹⁵ Das meint: Der Ort der Analyse und das, was gedacht wird, ist nicht mehr die Repräsentation (und ihr Verhältnis zum Sein), sondern der Mensch in seiner Endlichkeit. In dieser »Analytik der Endlichkeit«, wie Foucault sie nennt, ist der Mensch »eine seltsame, empirisch-transzendente Doublette, weil er ein solches Wesen ist, in dem man Kenntnis von dem nimmt, was jede Erkenntnis möglich macht«.¹⁶ Es ist Kant, der diese Duplizierung des Menschen in ein empirisches und ein transzendentes Subjekt begründet und darin zugleich die Anthropologie zur grundlegenden Position macht. Nach Kant treten Sprache, Leben und Arbeit an die Stelle der transzendentalen Subjektivität, aber an der Grundkonstellation ändert sich dadurch nichts.

Mit der Etablierung der Humanwissenschaften durch diese Duplizierung erhält der Mensch zwei Rollen zugeschrieben: »Er ist gleichzeitig die Grundlage aller Positivitäten und auf eine Art, die man nicht einmal als privilegiert bezeichnen kann, im Element der empirischen Dinge präsent.«¹⁷ Indem aber der Ort der Analyse, das Konstrukt »Mensch«, von Gegenwissenschaften aus thematisiert wird, die nicht auf das Bewusstsein des Subjekts (im doppelten Sinne des *genetivus subjectivus* und des *genetivus objectivus*) fokussiert sind, sondern die unbewussten Strukturen in den Mittelpunkt stellen – wie Psychoanalyse (Lacan),

13 Ebd. S. 413.

14 Ebd. S. 375.

15 Vgl. ebd. S. 384.

16 Ebd.

17 Ebd. S. 413.

Ethnologie (Lévi-Strauss) und strukturelle Linguistik –, löst sich das Konstrukt Mensch/Subjekt auf und hinterlässt eine Leerstelle, die nun neu zu denken ist:

In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nichts mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, in dem es schließlich möglich ist, zu denken.¹⁸

Die Konzentration auf das Subjekt/den Menschen – Foucault sprach von einer »dichten und ursprünglichen Realität« – wird konterkariert durch eine Diffusion, die diese Realität in der Empirie erleidet, wo ihr Platz von Strukturen besetzt wird, welche die transzendente Einheit des Menschen/des Subjekts unterlaufen und auflösen. Das Subjekt ist für Foucault überhaupt so etwas wie ein Identitätsmedium. In der *Archäologie des Wissens* versucht er, zu zeigen, dass das Geschichtsdenken seit Marx »die vergewissernde Form des Identischen« abgestreift habe, wir aber offenbar Angst hätten, »das Andere in der Zeit unseres eigenen Denkens zu denken«:

Die kontinuierliche Geschichte ist das unerläßliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts: die Garantie, daß alles, was ihm entgangen ist, ihm wiedergegeben werden kann; die Gewißheit, daß die Zeit nichts auflösen wird, ohne es in einer erneut rekonstruierten Einheit wiederherzustellen; das Versprechen, daß alle diese in der Ferne durch den Unterschied aufrechterhaltenen Dinge eines Tages in der Form des historischen Bewußtseins vom Subjekt erneut angeeignet werden können und dieses dort seine Herrschaft errichten [...] kann.¹⁹

Hier wird deutlich, dass Foucault in den Spuren Nietzsches denkt: Das Festhalten von Identitäten, die Zuschreibung eines Ursprungs und die Bemächtigung des Anderen, Nichtidentischen gehen in der Konstruktion des Subjekts zusammen. Wie bei Nietzsche wird darin zugleich das Motiv dieser Konstruktion erkennbar als Wille zur Macht. Gleichsam mikrophysikalisch²⁰ hat Foucault dies an der Rolle des Autors/Auctors zu zeigen versucht.²¹ »Der Be-

18 Ebd. S. 214.

19 Foucault, Michel (1995): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 23.

20 Vgl. Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve.

21 Vgl. Arndt, Andreas (2002): »Subjektivität und Autorschaft«. In: *Editio* 16, S. 1–13.

griff Autor«, so Michel Foucault, »ist der Angelpunkt für die Individualisierung in der Geistes-, Ideen- und Literaturgeschichte, auch in der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte«; er konstituiert als Ordnungsprinzip eine »erste, solide und grundlegende Einheit: Autor und Werk.«²² Der Autor hat hier wiederum eine identifizierende Funktion: Er erlaubt es vor allem, Texte jemandem zuzurechnen: das Subjekt hat Stifterfunktion.

Auch hier ist das Autor-Subjekt durch eine transzendente Duplizierung zustande gekommen. Der Autor ist ein konstruiertes »Vernunftwesen«,²³ das heißt ein imaginäres Transzendentsubjekt, das auf ein empirisches Individuum, sozusagen den leibhaftigen Autor, projiziert wird. Es ist »die mehr bis minder psychologisierende Projektion der Behandlung, die man Texten ange-deihen läßt.«²⁴ Tatsächlich ist die Funktion des Autors aber auch für Foucault – wenigstens in Diskursen mit Autor-Funktion, das heißt in einem Teil der Diskurse – mehr als nur eine Projektion. Er ist weder mit dem »wirklichen Schriftsteller«, dem leibhaftigen Individuum, noch mit dem »fiktionalen Sprecher« identisch, sondern »die Funktion Autor vollzieht sich gerade in diesem Bruch – in dieser Trennung und dieser Distanz.«²⁵ Der Autor wird damit zur Funktion eines Diskurses, der von Anfang an die Zuschreibung des Textes an ein empirisches Individuum unterläuft; das Individuum ist vielmehr Moment einer die empirische Subjektivität übergreifenden Formation.

Erst unter dieser Voraussetzung wird auch einsehbar, weshalb Foucault den Begriff des Autors noch für eine weitere Funktion in Anspruch nehmen kann, nämlich die »transdiskursive« Rolle der »Diskursivitätsbegründer«;²⁶ darunter sind Autoren zu verstehen, welche durch ihre Bücher »die Möglichkeit und die Bildungsgesetze für andere Texte«²⁷ geschaffen haben (wie zum Beispiel Freud oder Marx). Der besondere Status der von ihnen gestifteten Diskurse besteht darin, dass ihre Werke Unterscheidungen und Transformationen, also einen produktiven Umgang, gerade dadurch ermöglichen, dass immer wieder auf sie zurückgekommen wird: »Sie haben Raum gegeben für etwas anderes als

22 Foucault, Michel (2000): »Was ist ein Autor?« In: Jannidis, Fotis, Lauer, Gerhard, Martinez, Matias und Winko, Simone (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Reclam. S. 198–229. Hier: S. 202.

23 Vgl. ebd. S. 214.

24 Ebd.

25 Ebd. 216f.

26 Ebd. 218f.

27 Ebd. S. 219.

sie selbst, das jedoch zu dem gehört, was sie begründet haben.«²⁸ Dies setzt voraus, dass das »Werk«, auf das zurückgekommen wird, mehr ist als bloß die Objektivierung eines individuellen Autoren-Subjekts und auch mehr als ein in sich geschlossenes, mit sich identisches Ganzes, das nur immer wieder angeeignet werden könnte. Autor und Werk sind gleichermaßen Elemente eines sie übergreifenden und durchdringenden Zusammenhangs, der nicht auf sie zurückgerechnet werden kann.

Was meint nun hier das Verschwinden oder der Tod des Subjekts, das heißt: des Autors? Was sich so dramatisch ankündigt, ist – wie schon beim Verschwinden des Menschen – nicht mehr und nicht weniger als das Verschwinden einer identifizierbaren Einheit, die als Ursprung angesehen werden kann. Auch hier wird, ganz analog zum Verschwinden des Menschen, ein Raum frei, der dazu auffordert, »der Verteilung der Lücken und Risse nachzugehen und die freien Stellen und Funktionen, die dieses Verschwinden sichtbar macht, auszukundschaften«.²⁹

2

Ist damit nun aber das Subjekt überhaupt »erledigt« oder nur eine bestimmte Auffassung des Subjekts als einer autonomen Ursprungsinstanz? Dass das *endliche* Subjekt – um dieses geht es bei Foucault immer, denn das Subjekt konstituiert sich ja gerade durch die Analytik der Endlichkeit –, dass der »Mensch« als empirische Existenz gerade dies *nicht* ist, ist jedenfalls die gemeinsame Überzeugung derjenigen Epoche der Philosophiegeschichte, in der nach Foucault das Subjektivitätstheoretische Paradigma erst entsteht, nämlich der Epoche der Philosophie, die von Kant ihren Ausgang nimmt. Zunächst einmal ist an die scheinbare Trivialität zu erinnern, dass es das Anliegen dieser Epoche ist, das Bedingte mit dem Unbedingten, das Endliche mit dem Unendlichen oder Absoluten zu verbinden. Das gilt auch für Kant, denn erst durch den Ausgriff auf das Unbedingte, der in der transzendentalen Dialektik versucht wird und scheitert, könnte die Analytik des Endlichen, der Erfahrung, mit sich selbst

28 Ebd. S. 220.

29 Ebd. S. 208.

übereinstimmend gemacht werden.³⁰ Das spekulative Denken der Klassischen Deutschen Philosophie zeichnet sich gerade dadurch aus, dass es das Endliche *nicht* als ein Letztes nimmt. Selbst ein ausgesprochener Denker der (endlichen) Individualität wie Schleiermacher versteht sie als Modifikation des Absoluten, eines Unendlichen. Diese Grundposition der nachkantischen Philosophie hat Konsequenzen für die Auffassung der Subjektivität.

Dass das transzendente, reine oder sonst irgendwie überempirische Ich nur eine Hypostasierung des empirischen Ich sei, war freilich schon die Meinung der spätaufklärerischen Kritik an der »neuen und neuesten« Philosophie – also an Kant, Fichte, Schlegel, Schelling, Hegel und Compagnie. Das macht indes die These von der Duplizierung des Menschen in der Philosophie nach Kant nicht richtiger. Gerade die – wie ich sie hier abkürzend nennen möchte – dialektischen Konzeptionen von Subjektivität am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts widerlegen diese Auffassung. Ich verstehe darunter jene Konzeptionen, in denen Subjektivität in Anlehnung an die dialektischen Oppositionen in der transzendentalen Dialektik Kants durch eine antinomische oder widersprüchliche Struktur geprägt ist. Es versteht sich, dass ich diese Konzeptionen hier weder in ihrer Genese noch in ihrem Zusammenhang darstellen kann, sondern mich auf einige Punkte beschränken muss, die sich unmittelbar auf die bisher erörterte Problematik beziehen lassen.

An erster Stelle möchte ich dabei auf Hegel verweisen, der die endliche Subjektivität als ein Aufgehobensein im Allgemeinen und letztlich im Absoluten fasst. Darunter ist nun nicht zu verstehen, dass sie unmittelbar von der Furie des Verschwindens heimgesucht wird und Nichts ist; sie hat vielmehr ihr Bestehen als das, was sie ist, nur im Allgemeinen, wie umgekehrt das Allgemeine sie zum notwendigen Moment seiner Selbsterfassung und Darstellung hat. Mit anderen Worten: Endliche Subjektivität ist in einem für Hegel auch begrifflich zu präzisierenden Sinn eine widersprüchliche Einheit des Einzelnen und des Allgemeinen; sie *ist* Individualität als Einzelheit und ist es zugleich nicht, sofern sie nur in einem Allgemeinen ihr Bestehen hat.

Die »an sich reale Individualität«, die als ursprünglich bestimmte Natur auftritt und sich als einzelne und bestimmte festhalten will, rechnet Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* daher auch dem »geistigen Thierreich« zu, welches sich

30 Vgl. Pissis, Jannis (2012): *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin und Boston: Walter de Gruyter.

gegen den Geist festsetzen möchte, aber eben doch auch schon geistiger Natur ist.³¹ Schon auf dieser elementaren Stufe wird deutlich, dass die Fixierung des Subjekts, die meines Erachtens nach einen Angelpunkt der Kritik am Subjekt bildet, eine reine Chimäre ist. Das (empirische) Subjekt ist nicht Prinzip, Ursprung, Stifter oder dergleichen, sondern ein in sich selbst widersprüchliches Dasein: Etwas und Anderes in Einem, und nur dies macht, nach Hegel, seine Lebendigkeit aus. Ich kann hier nicht Hegels Dialektik des Etwas und des Anderen oder seine Theorie des Widerspruchs entwickeln, die darin in nuce enthalten ist. Wichtig ist in unserem Zusammenhang vor allem, dass die Bestimmung des empirischen Subjekts der hegelschen Kritik am Ding als feststehender Entität folgt. Wenn die Kritik am Subjekt, wie wir gesehen haben, im Grunde immer zugleich als Kritik an der Verdinglichung, der Fixierung von mit sich identischen Entitäten, auftritt, dann gilt für Hegel: Der Begriff einer lebendigen Subjektivität konstituiert sich erst durch die Kritik am »Ding«, bei Hegel: der abstrakten Verstandesidentität.

Das gilt nun nicht nur für die Seinsweise, sondern auch für die Handlungsweise dessen, was als Subjekt in Rede steht. Die große Erkenntnis speziell der Kritik am Autor-Subjekt, dass das Werk, das Resultat der (Schreib-)Handlung, sich nicht auf das empirische Subjekt zurückrechnen lasse, ist leitend für Hegels Handlungsbegriff im Allgemeinen: Handeln ist demnach eben nicht bloß *Entäußerung* von Subjektivität, Objektivieren des Subjektiven. Handeln ist vielmehr ein *Sich-in-die-Äußerlichkeit-Begeben*, das mehr ist als Entäußerung, mehr als die Aufprägung des subjektiven Zwecks auf ein gleichgültiges Substrat.

Exemplarisch lässt sich dies an Hegels *Grundlinien der Philosophie des Rechts* zeigen. Die Handlung, so heißt es im § 118,

hat mannichfaltige *Folgen*. Die Folgen, als die *Gestalt*, die den *Zweck* der Handlung zur *Seele* hat, sind das ihrige, (das der Handlung angehörige,) – zugleich aber ist sie [die Handlung], als der in die *Äußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preis gegeben, welche ganz Anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen.³²

31 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): »Phänomenologie des Geistes«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner. S. 216.

32 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009): »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 14, 1. Hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner. S. 105.

Im Handeln liegt daher, so Hegel, ein Widerspruch, der darin besteht, dass zufällige und notwendige Folgen eine »Unbestimmtheit« an sich haben, wodurch die innere Notwendigkeit des subjektiv Gewollten, die auf eine reine Ausführung des subjektiven Zwecks zielt, gebrochen wird. Die äußerlich-gegenständlichen Verhältnisse sind in sich selbst *notwendige*. Für sie ist die Handlung des Subjekts ein Zufälliges, da sie ja auch nach den Gesetzen der Natur erfolgt. Umgekehrt aber ist für die Tat, die einen notwendigen Zusammenhang herstellen will, dasjenige, was von diesem Zusammenhang abweicht, ein Zufälliges. Hierin liegt der fundamentale Widerspruch der Handlung und das Gesetz ihrer Verkehrung:

Die Entwicklung des Widerspruchs, den die *Nothwendigkeit* des *Endlichen* enthält, ist im Daseyn eben das Umschlagen von Notwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt. Handeln heißt daher nach dieser Seite, *sich diesem Gesetze preis geben*.³³

Das bedeutet: Die endliche Subjektivität ist von vornherein nicht eine mit sich identische Entität, sondern in ihrem Dasein *und* in ihren Handlungen widersprüchlich strukturiert als Element eines übergreifenden Zusammenhangs. Das Bewusstsein des (endlichen) Subjekts erfährt daher immer wieder die »Unangemessenheit des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt [...] in seinem Werke; in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.«³⁴ Im Ergebnis stellt sich die Sache, um die es dem Individuum geht, dar als »die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subject, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als *diese* wie als *alle* Individuen ist, und das Allgemeine, das nur als diß Thun Aller und Jeder ein *Seyn* ist.«³⁵

Vor allem aus Hegels Philosophie der Weltgeschichte ist eine Figur bekannt, mit der Hegel dieses Verhältnis der Individualität zum Allgemeinen beschreibt: die List der Vernunft, die sich der welthistorischen Individuen bedient, die – während sie ihre eigenen Zwecke zu verfolgen meinen – in Wirklichkeit als »Geschäftsführer« des Weltgeistes tätig sind.³⁶ Gleiches wird für die Heroen

33 Ebd. S. 105f. (§ 118, Erläuterung).

34 Hegel: »Phänomenologie des Geistes«. S. 221.

35 Ebd. S. 276.

36 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe)*. Bd. 12. Hrsg. von Eva Moldenhauer

des Geistes gelten können, mit der Einschränkung, dass die Philosophen keine neue Zeit heraufführen, sondern *post festum* das erkennen, was ist, und demgemäß eher als Protokollanten des Weltgeistes angesprochen werden könnten. Entsprechend tritt auch in Hegels Ästhetik die Betrachtung des Künstlers hinter der Objektivität des Kunstwerks fast ganz zurück; man brauche, so heißt es dort, »eigentlich eher dieser Seite nur deshalb zu erwähnen, um von ihr zu sagen, daß sie aus dem Kreise philosophischer Betrachtung auszuschließen sei oder doch nur wenige allgemeine Bestimmungen liefere«. ³⁷ Das Subjekt, so betont Hegel an anderer Stelle, ist »das *rein Formelle* der Thätigkeit und das *Kunstwerk* nur dann Ausdruck des Gottes [das heißt des absoluten Geistes], wenn kein Zeichen von subjectiver *Besonderheit* darin« ist. ³⁸

Man könnte hieraus den Schluss ziehen, dass Hegel über den Tod des Subjekts, zumindest des endlichen, nicht belehrt zu werden brauchte. Für Hegel ist es freilich gerade umgekehrt: Das Subjekt ist lebendig, weil es in sich widersprüchlich ist, denn der Widerspruch ist für ihn »die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit«, dem gegenüber die bloße Identität nur die Bestimmung »des toten Seins« sei. ³⁹ Erst durch das, wodurch das Subjekt im Sinne der Subjektkritik tot sein soll, ist es für Hegel überhaupt ein lebendiges Subjekt. Das aber heißt: Der Begriff des Subjekts ist hier ganz anders angesetzt als in der Kritik des Subjekts. Woher das Missverständnis rührt, dazu werde ich zum Schluss meiner Ausführungen noch etwas sagen. Zuvor muss jedoch gefragt werden, ob nicht hinter Hegels Entmystifizierung des empirischen Subjekts die Mystifikation eines absoluten Subjekts lauert, ob also Foucaults These der Duplizierung nicht dadurch bestätigt wird, dass das endliche Subjekt letztlich als Moment

und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp. S. 46. Diese Figur hat aber ursprünglich in der *Wissenschaft der Logik* ihren Ort (vgl. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): »Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Die subjektive Logik«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 166).

37 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965): *Ästhetik*. Bd. 1. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin und Weimar: Aufbau.

38 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): »Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner. S. 393 (§ 560).

39 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Die Lehre vom Sein«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 286.

einer absoluten Subjektivität, des absoluten Geistes oder Gottes, begriffen wird. Was hat es damit auf sich?

Dem philosophischen Begriff nach ist Gott Geist, konkret; und wenn wir näher fragen, was Geist ist, [...] so ist Geist dies, sich zu manifestieren, für den Geist zu sein. [...] Oder, um es mehr theologisch auszudrücken, ist der Geist Gottes wesentlich in seiner Gemeinde; Gott ist Geist nur, insofern er in seiner Gemeinde ist.⁴⁰

Die Pointe tritt schlagend hervor, wenn man den Anfangs- und Schlusssatz des Zitats zusammen liest: Gott ist Geist, er ist Geist aber nur für den Geist in seiner Gemeinde, das heißt: Gott ist nur im geistigen Verhältnis der Gemeinde. Da es für Hegel nicht zweierlei Geist gibt, sondern nur einen, ist dieses Selbstverhältnis des Geistes das Selbstverhältnis Gottes ebenso wie das Selbstverhältnis der Menschen zueinander als Glieder der Gemeinde – und darüber hinaus das Verhältnis der Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen. Träger dieses Verhältnisses – und damit der Subjektivität des absoluten Geistes – sind aber nur die Menschen. In Hegels etwas sybillinischen Worten: »Der Geist des Menschen, von Gott zu wissen, ist nur der Geist Gottes selbst.«⁴¹

Anders gesagt: Die Subjektivität des absoluten Geistes besteht einzig und allein darin, dass er Selbstverhältnis des Geistes ist, und das nicht im Sinne eines aparten, transmundanen Subjekts, sondern im Sinne des Selbstverhältnisses der (endlichen) menschlichen Individuen hinsichtlich der allgemeinen Voraussetzungen ihres theoretischen und praktischen Selbst- und Weltverhältnisses. Das bedeutet: Das absolute Subjekt ist nicht minder widersprüchlich als das empirische und erfüllt daher ebenso wenig die Kriterien des Subjekts im Sinne der Subjektkritik. Wenn nach Foucault Nietzsches Diktum vom Tod Gottes zugleich den Tod des Menschen verkündet, dann verkündet für Hegel die Widersprüchlichkeit des in seiner Gemeinde lebendigen Gottes zugleich das Leben der menschlichen Individuen. Es handelt sich dabei aber nicht einfach um eine Duplizierung; in einem entscheidenden Punkt nämlich ist das absolute Subjekt – Gott, Weltgeist oder wie auch immer es benannt werden mag – defizitär gegenüber den endlichen Subjekten. Gott ist, um es hart zu sagen, für sich

40 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 73f.

41 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995): »Sekundäre Überlieferung«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 219–336. Hier: S. 302.

genommen ein bewusstloser Gott. Bereits in der *Phänomenologie des Geistes* gilt, dass der allgemeine Geist – hier der Weltgeist – »das Bewußtsein über sich« nur dadurch erreicht, dass die besonderen menschlichen Individuen sich die Resultate seiner Arbeit bewusst aneignen; dies sei, so betont Hegel, »ebenso sehr nichts anderes, als daß der allgemeine Geist oder die Substanz sich ihr Selbstbewußtsein gibt«. ⁴² Das heißt: Der allgemeine Geist kommt in der erkennenden Tätigkeit der besonderen Individuen zum Selbstbewusstsein, und nur dort. So ist Gott als Geist nicht außerhalb der Gemeinschaft mit dem Menschen, denn er ist Geist nur als Geist für den Geist. Und so hat Gott Bewusstsein und Selbstbewusstsein nicht außerhalb dieser Gemeinschaft, sondern nur im Bewusstsein der Menschen.

3

Worin liegt eigentlich die Ursache dafür, dass die Kritik am Subjekt einen Subjektbegriff zugrunde legt, der keineswegs dem Kritisierten entspricht? Was ich in Bezug auf Hegel zu zeigen versucht habe, ließe sich ja auch mit anderen Autoren der Epoche vorführen, etwa mit Friedrich Schlegel, um eine weitere dialektische Position wenigstens zu benennen. Ich kann diese Frage hier nicht erschöpfend beantworten, möchte aber wenigstens eine These skizzieren.

Ausgangspunkt des Missverständnisses scheint mir gerade das zu sein, was den Subjektbegriff bei Hegel aus meiner Sicht so stark macht, nämlich, dass er sich mit der Kritik an der Verdinglichung, den Verstandesidentitäten verbindet, eine Kritik, welche die postmoderne Subjektkritik nur dadurch vollziehen zu können, dass sie auch einen verdinglichenden Subjektbegriff kritisiert. Es handelt sich hierbei um eine Gegenreaktion gegen eine einseitige Reaktion auf Hegel, welche aber diese Einseitigkeit nicht überwindet, sondern eher noch verstärkt. Dass die endliche Subjektivität von Hegel als in sich widersprüchlich und daher als Moment eines übergreifenden Zusammenhangs bestimmt wurde, hat in der nachhegelschen Philosophie vielfach den Verdacht geweckt, hier geschehe den empirischen Subjekten Unrecht, sie würden gleichsam in das Allgemeine des Absoluten verdampft. Dagegen wurde (und wird) geltend gemacht, dass das Subjekt nur als ein je Einzelnes Realität und Wahrheit habe.

42 Hegel: »Phänomenologie des Geistes«, S. 25.

Im Zentrum der Abwehr stand Hegels Konzeption der Vernunft als Subjektivität, nämlich die Selbstvermittlung des letztlich absoluten Geistes. Diese Subjektivität der Vernunft sei, so der vom späten Schelling bis hin zu Kierkegaard erhobene Vorwurf, in Wahrheit nichts anderes als eine Hypostasierung des philosophierenden Subjekts in seiner einzelnen Existenz. In religions- und metaphysikkritischer Absicht holte dann Feuerbach in der Radikalisierung seiner Denkbewegung nach dem *Wesen des Christentums* alle die endlich-menschliche Subjektivität übersteigenden »geistigen« Allgemeinheiten auf den Boden der Empirie zurück; hieraus zog dann zum Beispiel Max Stirner die radikale Konsequenz, das empirische Subjekt als den je Einzelnen zum Einzigen zu stilisieren, der es mit dem Allgemein-Geistigen nur noch als Spuk zu tun hat. Auf prinzipiell derselben Linie liegt die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bereits zum Axiom verfestigte Psychologisierung des Geistbegriffs, der damit auf das reduziert ist, was einmal der bloß subjektive Geist hieß. Die Lebensphilosophie hat, trotz Diltheys Versuch, wenigstens einen Begriff des objektiven Geistes zurückzugewinnen, ebenfalls mit dem empirischen Individuum als mit sich identischem Ausgangspunkt operiert.

Ich kann das hier nicht im Einzelnen weiterverfolgen. Wie auch immer: Diese starken Begriffe empirischer Subjektivität waren das Ergebnis einer Kritik des dialektischen Begriffs von Subjektivität. Die Durchschlagskraft dieser Kritik liegt offenbar nicht in ihrem philosophischen Niveau, sondern darin, dass sie an die alltägliche Verstandesmetaphysik appelliert, welche sich die Welt als eine Schachtel vorstellt, welche mit mit sich identischen Entitäten gefüllt ist, unter welche auch Subjekte fallen. Die Kritik am Subjekt hat darin ihre Wahrheit, dass sie – von Nietzsche bis Foucault und darüber hinaus – diese Verstandesmetaphysik destruiert. Sie hat dabei aber vergessen, dass wir niemals Subjekte im Sinne dieser Metaphysik gewesen sind.

Literatur

- Arndt, Andreas (2002): »Subjektivität und Autorschaft«. In: *Editio* 16, S. 1–13.
- Fink-Eitel, Hinrich (1992): *Foucault zur Einführung*. Hamburg: Junius.
- Foucault, Michel (1976): *Mikrophysik der Macht. Über Strafrecht, Psychiatrie und Medizin*. Berlin: Merve.

- Foucault, Michel (1978): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humankissenschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1995): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1995): *Sexualität und Wahrheit*. Bd. 2. *Der Gebrauch der Liste*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (2000): »Was ist ein Autor?« In: Jannidis, Fotis, Lauer, Gerhard, Martinez, Matias und Winko, Simone (Hrsg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*. Stuttgart: Reclam. S. 198–229.
- Heidegger, Martin (1967): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965): *Ästhetik*. Bd. 1. Hrsg. von Friedrich Bassenge. Berlin und Weimar: Aufbau.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1970): »Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte«. In: ders.: *Werke in zwanzig Bänden (Theorie Werkausgabe)*. Bd. 12. Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): »Phänomenologie des Geistes«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 9. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981): »Wissenschaft der Logik. Bd. 2. Die subjektive Logik«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 12. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983): *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung. Der Begriff der Religion*. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1984): »Wissenschaft der Logik. Bd. 1. Die Lehre vom Sein«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 11. Hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989): »Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 19. Hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas. Hamburg: Felix Meiner.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1995): »Sekundäre Überlieferung«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 18. Hrsg. von Walter Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner. S. 219–336.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2009): »Grundlinien der Philosophie des Rechts«. In: ders.: *Gesammelte Werke*. Bd. 14, 1. Hrsg. von Klaus Grotzsch und Elisabeth Weisser-Lohmann. Hamburg: Felix Meiner.
- Latour, Bruno (1991): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Nietzsche, Friedrich: »Nachgelassene Fragmente 1885–1887«. In: ders.: *Kritische Studienausgabe*. Bd. 12. Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München, Berlin und New York: Deutscher Taschenbuch Verlag und Walter de Gruyter.
- Pissis, Jannis (2012): *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlin und Boston: Walter de Gruyter.
- Vetter, Helmuth (1987): »Welches Subjekt stirbt? Zur Vorgeschichte der Kritik an der These: Der Mensch ist Subjekt«. In: Nagl-Docekal, Herta und Vetter, Helmuth (Hrsg.): *Tod des Subjekts?* Wien und München: Oldenbourg. S. 22–42.