

Wie ein Gesicht im Sand?

Philosophische Perspektiven der menschlichen Subjektivität heute

Ein berühmter Satz des französischen Philosophen und Historikers Michel Foucault prophezeite 1966 der intellektuellen Welt, „dass der Mensch verschwindet wie am Meer resufer ein Gesicht im Sand“. Wenn wir heute auf diese Prognose blicken, müssen wir seine Vision größtenteils bestätigen. Bezüglich der Informations- und Naturwissenschaften, aber auch der Humanwissenschaften hat Foucault im Prinzip Recht behalten: Aus ihnen wurde der Mensch größtenteils vertrieben. Der Begriff des Subjekts hat einen Doppelsinn: einerseits nämlich

denjenigen, dass es sich als *eigenständiges* in einem Geflecht von Erfahrungen konstituiert, andererseits denjenigen, sich nur durch *Unterwerfung* unter die Strukturen seiner Erfahrung konstituieren zu können. Die Perspektive der Unterwerfung hat unseren Blick dahin gelenkt, sich das Subjekt nicht wie ein aus dem Chaos emporstiegender Heros vorzustellen, sondern den Blick dafür geschärft, dass das Subjekt zu dem *gemacht* wird, was es zu sein beansprucht. Die Kranken, die Sterbenden, die Schwachen, die Unfähigen oder die Bestraften werden der

gesellschaftlichen Sichtbarkeit entzogen beziehungsweise durch Regeln, Maßnahmen, Anweisungen und Disziplinierungen in unseren Diskursen über sie aus- oder eingegrenzt. Was übrig zu bleiben scheint, können wir tagtäglich den schrillen Prophetien der Werbebotschaften und den Zeitungsartikeln entnehmen. Dort zeigt sich das, was wir ein modernes „Subjekt“ nennen. Der moderne Mensch erscheint in ihnen wiedererstarkt wie nie zuvor. Moderne, globalisierte Menschen sind jung, dynamisch, sexy und schön. Flexibilität ist ihre Stärke, und technologischen Analphabetismus kennen sie nicht. Ist das alles, was wir über das Subjekt sagen können?

Unterhalb dieser kulturellen Oberfläche haben sich in den letzten beiden Jahrzehnten lebhaft Auseinandersetzungen um das „Subjekt“ und das „Individuum“ und ihren Status entfacht. So haben paradoxerweise diejenigen Debatten, die mit der Formel von der Abschaffung der Subjektivität angetreten sind, für eine Revitalisierung eben dieser beigetragen. Im Zuge der Auseinandersetzung von Moderne und Postmoderne, aber auch im Zuge der neurowissenschaftlichen Attacken gegen ein am Bewusstsein zentriertes Bild des Menschen ist dasjenige, was angegriffen wurde, wieder gestärkt worden.

Die Wiederholung der Philosophie der Subjektivität

In diesen Debatten klaffen der Anspruch und die Realität einer umfassenden Neuorientierung der Philosophie der Subjektivität noch auseinander. Bevor man nämlich bestimmen kann, was Subjektivität und Subjektsein *heute* heißen kann, muss man zunächst wissen, was Subjektsein oder Subjektivität *überhaupt* heißen kann. Diese Frage wird aber oftmals an den Rand gedrängt. Ich möchte hier andeuten, dass die Verbindung beider Fragen

am ehesten gefunden werden kann, wenn man sich fragt, was Subjektsein im Vorgriff auf die *Zukunft* in der *Vergangenheit* heißen hat.

Sich der Vergangenheit zuzuwenden, kann in zwei grundsätzlicher Weisen erfolgen. Wir können einerseits alte Theorien und Entwürfe bearbeiten, darlegen und in aktueller Sprache präsentieren. Diese Form der wissenschaftlichen Zuwendung zum Vergangenen dient der bloßen *Erinnerung*. Wir können aber andererseits auch das Alte betrachten im Angesicht dessen, dass wir es neu entwerfen wollen. Ein solcher Blick betrachtet das Vergangene nicht *als* Vergangenes und Vergessenes, wie die Erinnerung, sondern selbst als einen möglichen Entwurf, der aus der Gegenwart heraus geschehen kann. Die Vergangenheit wird so unter die Perspektive der Zukunft gestellt, ohne zuvor eine genauere Bestimmung der letzten zur Verfügung zu haben. Damit bekommt die Vergangenheit einen völlig anderen Sinn: Wir erinnern uns ihrer nicht, sondern *wiederholen* sie. Da diese Wiederholung aus dem Interessenhorizont geleitet wird, in dem wir uns gegenwärtig befinden, wendet sich die Vergangenheit, wie wir sie vorfinden, in ihrer Auslegung und im Durchdenken in eine aktuelle Möglichkeit um. „Denn was da erinnert wird, ist gewesen, wird nach rückwärts wiederholt“, hat Søren Kirkegaard 1843 geschrieben, „wohingegen die eigentliche Wiederholung nach vorwärts erinnert“.

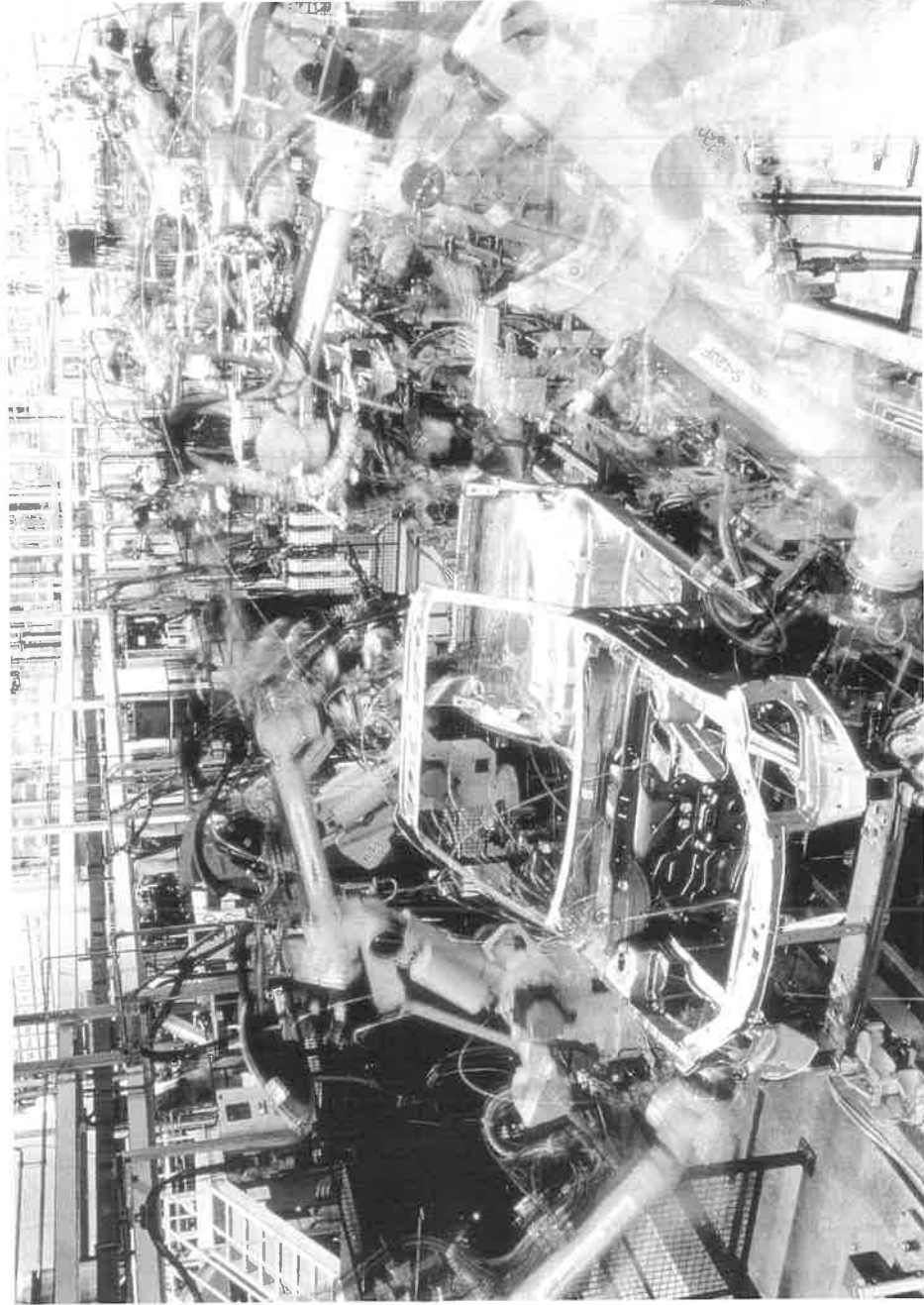
Eigensinn der Subjektivität: Internes Verstehen und externes Wissen

Man kann die Horizonte der Subjektivität anhand verschiedener Fragestellungen explizieren. Im Angesicht auch öffentlicher Auseinandersetzungen bietet es sich allerdings an, für die Erläuterung von heutigen Versuchen auszugehen, die die Wirklichkeit des Menschen und das ihn ausmachende und zentrierende

Der männliche Blick auf die Welt ist anscheinend anders als der weibliche. Wie muss sich Subjektivität definieren, um eine bestimmte gegenüber einer anderen zu sein? Muss sich Subjektivität als spezifisch geschlechtlich und innerhalb einer (oder mehrerer) geschlechtlicher Differenzen erfahren?



Foto: K13/Wegst



Automobilwerk
in Eisenach:
Noch würde
niemand Ma-
schinen Subjek-
tivität zugeste-
hen. Aber
vielleicht wer-
den sie in Zu-
kunft auch mit
Emotionen ver-
sehen, um sie
noch „intelli-
genter“ zu ma-
chen.

Leben auf ihm äußerliche Prozesse zurückführen wollen. Diese Versuche sind – keinesfalls als solche, sondern nur in ihren totalisierenden Ansprüchen – zum Scheitern verurteilt. Was sich ihnen entzieht, ist die Subjektivität selbst. Das soll hier kurz skizziert werden:

Selbst wenn es gelingen würde, die gesamte menschliche Realität in *externes*, das heißt wissenschaftliches Wissen zu verwandeln und sie nicht nur zu *erklären*, sondern auch zu manipulieren, so wäre damit nicht die Frage aus der Welt geschafft, wie die menschliche Subjektivität sich *intern versteht*. Dieses interne Verstehen der Subjektivität und seiner eigenen Realität, das von *keiner* Theorie erreicht werden kann, besteht in dem Verständnis dessen, was wir *erfahren*, wenn wir handeln oder leiden, wenn wir forschten, uns mit dem Anderen konfrontiert sehen oder uns als Objekt der Wissenschaften vorfinden. Keine Wissenschaft der Welt kann *von außen* wirklich durchsichtig machen, was Langeweile, Hoffnung, Liebe, Trauer, aber auch Freundschaft oder Wahrheit für das menschliche Leben intern *bedeutet*. Der Sinn unserer *Erfahrungen* steckt in *unserer* Erfahrung. Selbst wenn es stürmen würde, dass wir jede Form von Wirklichkeit evolutionsbiologisch ableiten und erklären können, so wird es uns niemals gelingen, die *Erfahrung* der Freund-

schaft selbst als evolutionsbiologisch zu *verstehen*. Das wäre zweifellos das Ende jeder Freundschaft. Es wäre ebenso absurd zu meinen, der Geschlechtsakt sei eine sozialdarwinistische Auswahlpraktik. Würden wir *in* der Erfahrung des ersten diese als eine solche erleben, würden wir zweifellos allen Gefallen an ihm verlieren. Dieser immanente *Sinn* unserer Erfahrungen ist durch keine wissenschaftliche Theorie verständlich zu machen.

Subjektivität ist, in den Worten des Müncher Philosophen Dieter Henrich, „für sich selbst durchsichtig und [...] selbstexplikativ“. Die Stoffwechselstörung bleibt immer Stoffwechselstörung und die Depression immer Depression. Niemand wird sagen, dass er den Tumor erlebt, wenn er erfährt, dass er sterben muss. Er erfährt eben – und es ist wichtig, diese nur auf den ersten Blick banal anmutende Sachlage festzuhalten – dass *er stirbt* und nicht die Krebskrankheit als medizinisches Objekt. Es klappt hier also ein Abgrund auf zwischen dem internen Verstehen und dem externen Beobachten. Das zweite ist nur *aufgrund* des ersten möglich. Ohne den *Eigensinn der Erfahrung* würden wir – um ein anderes Beispiel zu nehmen – keine unser Bewusstsein manipulierenden Mittel nehmen. Wenn die Erfahrung einer Zigarette oder eines wohlgeschmeckenden Weines in dem Wissen aufginge, dass sie bei

Genuss *nichts anderes* als Körperprozesse wären, würden wir erst gar nicht beginnen zu trinken oder zu rauchen. Körperprozesse sind bekanntlich *geschmacklos*. Der *Sinn* der Phänomene enthüllt sich nur der erlebenden Subjektivität selbst. Das gilt grundsätzlich für alle Formen von Erfahrungen. Auch die Gesellschaft, der Staat und die Moral sind Erfahrungen, die ihren Eigensinn entfalten, bevor sie durch die Humanwissenschaften in ihrer Begrifflichkeit zerlegt werden können. Das führt uns zu der Hypothese, dass sich das Erleben und Erfahren der Subjektivität zwar durch Änderung des Kausalzusammenhangs verändern kann, es aber *als solches* nicht in ihm aufgeht. Kein *Wissen* des Kausalzusammenhangs wird zu einer Reduktion unseres Erlebens auf dieses Wissen führen, auch wenn wir es selbstverständlich (und hoffentlich) durch wissenschaftliche Ergebnisse, Instrumente, Techniken und Technologien, Medikamente etc. manipulierend zum Besseren abändern können. Das wirft im übrigen auch ein klareres Licht auf das Missverständnis, es handle sich bei dem Titel „Subjektivität“ um etwas, das im Gegensatz zu dem der Objektivität stehe. Das Gegenteil ist der Fall: Die Geschichte des wissenschaftlichen Wissens zeigt uns geradezu tagtäglich wie subjektiv das „objektive“ Wissen der Wissenschaften ist gegenüber eingespielten

und historisch gewachsenen Lebensformen, alltäglichem Wissen und der Objektivität unserer unmittelbaren „subjektiven“ Lebensumwelt. Am Ende zeigt sich, dass die Subjektivität viel objektiver ist als manche ihrer Verächter meinen. Denn ohne sie wäre Objektivität ohne Sinn, das heißt, sie wäre sinnlos.

Zusammenfassend gesagt: Subjektivität hat einen *Eigensinn*, und daher kann keine Wissenschaft uns *vollständig* über sie aufklären. Das führt uns erstaunlicherweise von der Wissenschaft zurück zur Philosophie und zu der von ihr seit der Neuzeit gestellten Frage, ob es ein Zentrum des Subjekts gibt, das – wie auch immer genauer bestimmt – *unabhängig, rein* oder *absolut* zu nennen wäre, weil in ihm oder durch es erst alle anderen Unterscheidungen auftauchen können. Eine solche Frage nach dem „Ich“, dem „Bewusstsein“, seiner „Geschichte“ und „Identität“ lässt sich in der Wiederholung des Empirismus des 18. Jahrhunderts bei Locke und Hume, der Philosophie des sogenannten Deutschen Idealismus bei Kant, Fichte, Schelling und Hegel genauso neu bedenken wie in der Wiederholung der modernen Phänomenologie von Husserl, über Sartre und Heidegger bis hin zu Merleau-Ponty und Lévinas. Lange Rede, kurzer Sinn: Wir müssen anerkennen, dass unser Leben, das



aus der Gesamtheit und der Einheit unserer Erfahrungen besteht, einen Sinn impliziert, der *uns* unmittelbar zugänglich ist und den es zunächst auszulegen gilt, anstatt ihn zu überspringen. Wir brauchen dafür nicht alles *ex nihilo* zu entwerfen, sondern finden eine breite Tradition der Philosophie der Subjektivität vor, die es nicht nur gilt zu bewahren, sondern durch Wiederholung umzuverfinden. Dabei muss man gegenüber der metaphysischen Tradition die Erfahrungen der Begrenztheit, der Endlichkeit und der Ambivalenz einbeziehen, mit denen uns die moderne Philosophie konfrontiert hat.

Die Subjektivität im Spiegel gegenwärtiger Erfahrungen

Ich möchte im folgenden sechs solcher Ambivalenzen skizzieren, an denen sich die Aufnahme des Alten durch gegenwärtige Fragestellungen zu einem neuen und wiederholenden Entwurf verwandeln kann.

Wiederholung der Frage nach dem Eigenen und Fremden: Das geschlechtliche Subjekt

Die französische Philosophin Luce Irigaray hat von dem *Geschlechtlichen*, das nicht eines ist gesprochen. Das impliziert zwei Themen, denen sich keine Bestimmung von Subjektivität entziehen kann.

Einerseits eröffnet es einen Fragehorizont, in dem geklärt wird, wogegen sich das Subjekt abgrenzen muss, um überhaupt eines zu sein. Andererseits impliziert es die Frage, wie sich Subjektivität definieren muss, um eine *bestimmte* gegenüber einer anderen zu sein. Die erste Frage verweist auf die Problematik des Fremden und Anderen überhaupt, die zweite Frage verweist auf die Problematik, inwieweit Subjektivität sich als spezifisch geschlechtlich und innerhalb einer (oder mehrerer) geschlechtlicher Differenzen erfahren muss. Gegenwärtige kulturelle und gesellschaftliche Schiefenlagen offenbaren um so mehr das Ge-

schlechtlichkeit des Subjekts, welche einer Nivellierung aller Erfahrungsniveaus durch die philosophische Vernunft entgegensteht.

Wiederholung der Frage nach der Natur: Das leibliche Subjekt

Die leibliche Verfasstheit menschlicher Subjektivität geht nicht in einer objektivierten Beziehung zwischen Bewusstsein und Natur oder Geist und Gehirn auf. Letztere Differenzen bleiben abstrakt an einer Zweiweltenlehre orientiert. Wir erfahren uns *nicht immer* als eine solche Zusammenstückung zweier voneinander getrennter Bereiche.

Erst, wenn wir uns verletzen oder wenn wir unser Röntgenbild betrachten, müssen wir uns mithilfe zweier Welten erklären, aber wenn wir eine alltägliche Handlung vollziehen, wie etwa die des Hinsetzens auf einen Stuhl, setzen sich nicht nur unsere Körper hin, sondern *wir*. Auch brauchen wir merkwürdigerweise nicht erst nachzuschauen, ob sich unser Körper mit auf den Stuhl gesetzt hat. Dennoch ist unser Leib in einer unauffälligen Weise, also nicht als ob-

jektiver Naturkörper, immer mit im Spiel. Er macht, wie das der französische Philosoph Maurice Merleau-Ponty formuliert hat, unsere *Sichtbarkeit* noch vor jedem Wissen in der Welt aus. Es gilt also nachzuforschen, in welcher Weise wir unsere Leiblichkeit *intern* erfahren, und wie wir uns erst *sekundär* als naturhaft-körperlich und geistig erfahren. Die Leiblichkeit gehört noch vor jeder metaphysischen Abtrennung von Bewusstsein und Körper in eine *andere* Erfahrungsebene.

Wiederholung der Frage nach dem Gemüt: Das leidende Subjekt

Interessanterweise ist gerade im 18. Jahrhundert ein großes Interesse an der Verbindung, aber auch am Auseinanderklaffen der intellektuellen und gemüthhaften Anteile des menschlichen Wesens festzustellen. Diese Aufspaltung wurde in der Fortfolge des Denkens zugunsten einer stärkeren Rolle von Vernunft, Urteil und Verstand einseitig gewichtet. Bei genauerer Betrachtung ist unsere Affektivität im Sinne von Stimmungen, Emotionen und Ge-

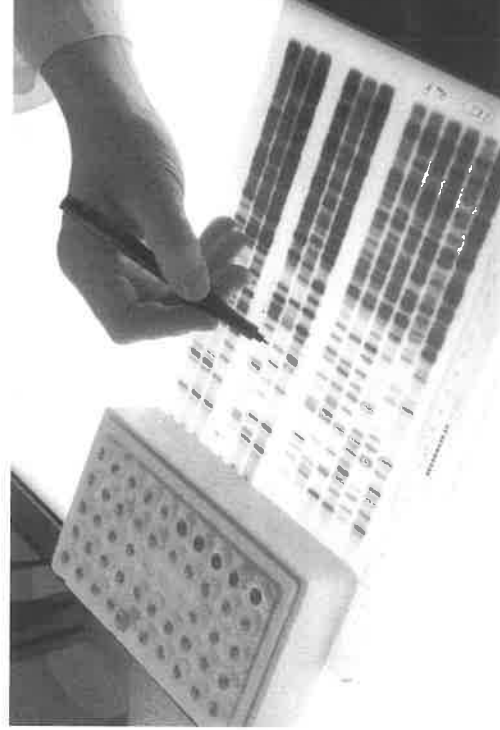


Foto: dpa

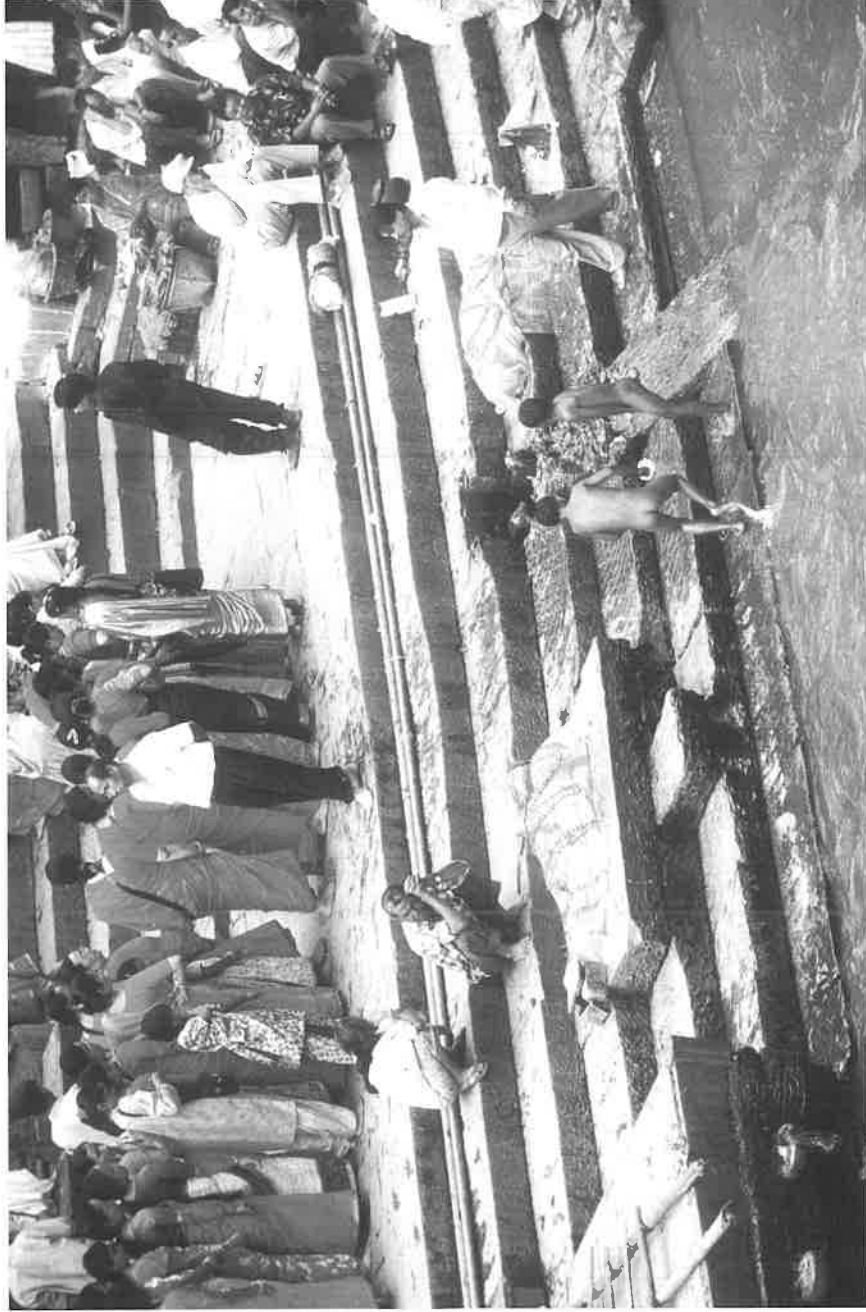
Untersuchung eines „genetischen Fingerabdrucks“: Selbst wenn es gelingen würde, die gesamte menschliche Realität in externes, das heißt wissenschaftliches, Wissen zu verwandeln und sie nicht nur zu erklären, sondern auch zu manipulieren, so wäre damit nicht die Frage aus der Welt geschafft, wie die menschliche Subjektivität sich intern versteht. Keine Wissenschaft der Welt kann von außen wirklich durchsichtig machen, was Langeweile, Hoffnung, Liebe, Trauer, aber auch Freundschaft oder Wahrheit für das menschliche Leben intern bedeuten.

Die Zeichnungen sind unter dem zunehmenden Einfluss von LSD entstanden. Ohne den Eigensinn der Erfahrung würden wir keine unserer Bewusstsein manipulierenden Mittel nehmen. Wenn die Erfahrung einer Zigarette in dem Wissen aufginge, dass sie bei Genuss nichts anderes als Körperprozesse wäre, würden wir erst gar nicht beginnen zu rauchen.

fühlen weitaus zentraler als es der Intellektualismus wahrhaben will. Die Affektivität und Sinnlichkeit macht es überhaupt erst möglich, dass wir von etwas anderem und etwas Fremden in der Welt angegangen werden können. In der menschlichen Verletzlichkeit, der „Entblößung der Haut“ (Ernmanuel Lévinas) und der Angewiesenheit auf den Anderen, kommt eine Offenheit zum Tragen, die wir in ihrer Dimension für den ganzen Menschen neu zu durchmessen haben. Gerade die gesellschaftliche Verdrängung von Tod, Leiden, Pathologie, Alter und Sterben, die nurnoch noch in der medialen, also vermittelten Thematisierung zum Vorschein kommt, deutet auf ein leidendes Subjekt hin, das unter der gesellschaftlichen Maske der Stärke nur um so sichtbarer wird.

Wiederholung der Frage nach der Identität: Das vernetzte Subjekt

Das moderne Subjekt, das sich in den Zwischenräumen von miteinander vernetzten, möglicherweise virtuellen Zentren und Knotenpunkten lokalisieren muss, hat sich in mobilen, austauschbaren Identitäten zu bewegen. Aber jede wie auch immer bestimmte Patchwork-Identität findet ihre Abfederung und Unterlage in zwei gegenläufigen Tendenzen: Einmal fordert die Zersplitterung unserer Welt und unserer Handlungsabläufe ein *kompetentes* Subjekt, dass sich in einer vernetzten und dezentrierten Gesellschaft zurechtfinden muss. Diese Kompetenzleistung, die – wie weithin bekannt – in Zukunft über Wissen und Bildung geleistet wird, erfordert eine *Reintegration* der funktional „ausgelagerten“ Möglichkeiten, sich in unterschiedlichen Welten zu bewegen. Die Identität des Subjekts bleibt auch im gesellschaftlichen Sinne eines Kompetenzzentrums weiterhin sichtbar. Die Ideale der postmodernen, pluralistisch aufgelösten Identitätsbildung sind nur funktional realisierbar, denn ein substantiell zerfallenes Subjekt ist überhaupt kein Subjekt.



Die moderne westliche Philosophie erkennt den Tod als ein Phänomen menschlicher Endlichkeit an, so dass er als ein Konstitutivum der Subjektivität selbst erscheint. Gilt das auch in anderen Kulturen wie hier in Nepal? Dort werden die Leichen in Tücher gehüllt, am Flussufer abgelegt und verbrannt. Die Asche wird ins Wasser gegeben.

Wiederholung der Frage nach der Verantwortung: Das ethische Subjekt
Die technischen und technologischen Entwicklungen dieses Jahrhunderts haben dem Menschen exponentiell vielfältigste Handlungsmöglichkeiten verschafft. Diese Handlungsmöglichkeiten sind – und darin besteht der Sprung – auf die Veränderung seiner *gesamten* eigenen Natur ausgedehnt worden.

Natürlich hat es immer vereinzelte Versuche gegeben, die eigene Existenzweise manipulierend zu verändern. Insgesamt hat es aber nicht nur durch die Biotechnologie reflexive Aufstufungen der Handlungsbahnen gegeben. Eine dieser Aufstufungen ist das Eindringen ethischer Fragestellungen in *alle* Bereiche gesellschaftlichen Lebens, was unter Berücksichtigung eines vernetzten Handlungssubjektes zu abgewandelten ethischen Fragestellungen führt. Die Verantwortung des handelnden Individuums ist nun nicht mehr nur universal zu bestimmen, sondern nur in der Durchdringung verschiedener Perspektiven, Diskurse, Kontexte und Kulturen möglich.

Wiederholung der Frage nach dem Leben: Das sterbende Subjekt

Nirgendwo anders als in der medizinischen Wissenschaft zeigt sich das Spannungsverhältnis zwischen dem in die Natur eingelassenen Menschen und seinen transzendierenden Fähigkeiten so offenbar wie in der Medizin. Anders als die „harter“ Naturwissenschaften ge-

lingt es ihr nie, das Subjekt aus ihrem Erkenntnisfeld zu verdrängen. Der Forscher, der die Auswirkungen einer Krebszelle untersucht und zum Naturwissenschaftler geworden ist, kann seine Handlungen nur dann verstehen, wenn er sie im Horizont von Geburt und Leben versteht. Ohne die Krankheit und ohne den Tod würden medizinische Handlungen ohne Sinn und Zweck sein. Gerade in der Medizin mit ihrem ausgreifenden Wissen und ihren ausdifferenzierten Techniken ist es von Vorteil, eine anthropologische Perspektive zu besitzen, die es erlaubt, die Subjektivität in ihrer (zeitlichen) Ganzheit und Erstrecktheit zu betrachten. Seit Feuerbach bis hin zu Heidegger und Lévinas hat es in der modernen Philosophie eine Auseinandersetzung mit dem Tod gegeben, die ihn als ein Phänomen menschlicher Endlichkeit anerkennt, so dass er als ein Konstitutivum der Subjektivität selbst er-

scheint. „Der Tod ist im Leben gegenwärtig, aber darin nicht auflösbar“, wie der Berliner Philosoph Michael Theunissen geschrieben hat. Das muss uns auch dazu herausfordern, das Phänomen der *Alterung* des Subjekts und die *Grenzen* der Subjektivität zu reformulieren.

Wiederentdeckung der Philosophie im Horizont der Subjektivität

Die von mir erwähnten sechs ambivalenten Erfahrungsstrukturen sind künstlich konzentrierte, normalerweise ineinandergeschachtelte Horizonte, in denen wir uns heute bewegen. Die Metakompetenz der Philosophie zeigt sich gerade darin, solche Thematiken aufzunehmen und sie durch *Reintegration* der oben angeführten *Wiederholung* zuzuführen. Sie kann also selber als *Spiegelung* der Subjektivität begriffen werden. Dabei stünde es ihr schlecht

an, jeder Mode nachzurrennen oder sich zu schnell von den Einzelwissenschaften einschüchtern zu lassen, denn sie *ist* im gewissen Sinne das lebendige Gespräch, das zwischen letzteren stattfinden muss. Die Breite des philosophischen Wissens und die Fähigkeiten der Philosophinnen und Philosophen, sich quer durch die Diskurse zu bewegen, ist eine zentrale, derzeit gesellschaftlich und wissenschaftlich angefragte Kompetenz. Die menschliche Erfahrung ist unendlich reich und bleibt – so selbstverständlich diese Auszeichnung auch klinisch mag – *unsere* Erfahrung. Was sich hier für das philosophische Denken ankündigt, konzentriert sich in der Forderung, unter Rückgriff auf das Bewährte den Menschen *wieder* zu erfinden.

Dieser nämlich – so wäre Foucault entgegenzuhalten – würde dann *auf tauchen wie am Meeresufer ein Strandgut im Sand*.

Foto: privat

Der Autor ist Stipendiat im Deutschen Amerikanischen DFG-Graduiertenkolleg *Subjekt und Person in der Philosophie der Neuzeit* der Universität Marburg, der Gesamthochschule Wuppertal, der State University of Stony Brook (New York) und der Emory University (Atlanta), und Doktorand bei Professor Walther Ch. Zimmerli. Er war Lehrbeauftragter am Institut für Philosophie.

Christian Lotz

zur Zeit

Philosophy Department

Emory University

Atlanta, GA 30322, USA

E-mail: christian.lotz@mailer.emory.edu

URL: <http://staff-www.emory.edu/~lotz/>

marburg.de/~/lotz

