

2018 | 2

Meiner



Zeitschrift für Kulturphilosophie

SCHWERPUNKT Subjektivierung

Mit Beiträgen von Nils Baratella, Frank Engster, Stefania Maffeis, Sven Rücker, Arito Rüdiger Sakai und Juliane Spitta

RELEKTÜREN zu de Tracy, Degérando, W. von Humboldt und Plessner

Mit Beiträgen von Daniel Martin Feige, Michael Makropoulos, Giovanni Morrone und Hans Jörg Sandkühler

DOKUMENT Victor Cousin, Über das Klare und Dunkle in den menschlichen Erkenntnissen oder über Spontaneität und Reflexion

KRITIK Bücher von Schürmann sowie zu Flusser, Hegel und Weber

Abonnenten der Zeitschrift erhalten einen kostenlosen Zugriff auf die elektronische Ausgabe inkl. der Archivhefte der letzten Jahrgänge über die »Meiner eLibrary«.

Weitere Informationen unter www.meiner.de/ejournal

Sie möchten informiert werden sobald eine neue Ausgabe erscheint?

Dann abonnieren Sie unseren Zeitschriften-Newsletter unter:

www.meiner.de/newsletter

ISSN 1867-1845 | ISBN 978-3-7873-3642-5

© Felix Meiner Verlag, Hamburg 2019. Alle Rechte vorbehalten.

Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 UrhG ausdrücklich gestatten. Satz: Type & Buch Kusel, Hamburg. Druck und Bindung: Bookfactory, Stadthagen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial	205
-----------------	-----

Schwerpunkt: *Subjektivierung*

Juliane Spitta

Der ungebetene Gast	
Die Krise des Subjekts zwischen Verdrängung und Wiederkehr	207

Nils Baratella

Das Politische nach dem Vorbild des Ästhetischen	
Ein Beitrag Hannah Arendts zur Frage der politischen	
Subjektivierung	229

Stefania Maffei

Das Subjekt der Menschenrechte	
Praktiken der Subjektivierung in Kämpfen der Migration	245

Frank Engster

Im Spiegel-Selfie-Stadium: The downloaded Man	
Subjektivierung im digitalen Kapitalismus und der zweite	
Ursprung der Akkumulation	259

Sven Rücker / Arito Rüdiger Sakai

Helden, Partisanen, Märtyrer und Attentäter	
Subjektivierung als Selbstopfer	281

Relektüren

Hans Jörg Sandkühler

Idéologie	
Destutt de Tracys naturalisierte Wissenschaft von den Ideen	
und Degérando »erfahrungsphilosophische« Philosophie-	
geschichtsschreibung	303

Giovanni Morrone

Wilhelm von Humboldt als Kulturphilosoph	325
--	-----

- Daniel Martin Feige*
 Retroaktive Teleologie
 Zur Aktualität geschichtsphilosophischen Denkens 347

- Michael Makropoulos*
 Zum Begriff der Möglichkeit bei Helmuth Plessner 363

Dokument

- Victor Cousin*
 Über das Klare und Dunkle in den menschlichen Erkenntnissen
 oder über Spontaneität und Reflexion 383

- Xenia Fischer-Loock*
 Cousins unbekannte Differenzschrift:
 eine Philosophie nach dem Idealismus 391

Kritik

- Norbert Bolz*
 Nur im Okzident
 Hans Joas möchte Max Weber entzaubern 417

- Kazunobu Shimoda*
 Gibt es bei Hegel eine Anthropologie?
 Ein Sammelband zur Genealogie und Systematik des Menschen 420

- Antonio Roselli*
 Die Bildvergessenheit des Geistes
 Eva Schürmann plädiert für eine »kritische Darstellungskompetenz« 421

- Marcel René Marburger*
 Frei sein für
 Leben und Denken Vilém Flussers 427

- Abstracts 429
 Autorinnen und Autoren 431

Editorial

Die Begriffe Subjekt, Subjektivierung und Subjektivität wurden schon oft für tot erklärt, doch die Debatten um sie reißen nicht ab. Im Gegenteil, angesichts der weltumspannenden Krise politischer Repräsentation sind sie virulenter denn je. Gleichzeitig offenbaren die Wiederkehr autoritärer Subjektivierungsmodelle und das Rollback des Nationalkonservatismus, dass neue Formen kultureller Selbstbildung nicht zwangsläufig emanzipatorisch sind. Waren die identitätspolitischen Diskurse der letzten Jahrzehnte von der Kritik an vermeintlicher Eindeutigkeit geprägt und versuchten Grenzen, Ausschlüsse und Differenzen dominanter Modelle der Identitätsstiftung aufzuzeigen, so steht heute die drohende Auflösung von Sicherheit und Zugehörigkeit im Fokus. Subjektive Identität ist zu einem Kampfbegriff gegen ihren vermeintlichen Verlust in einer globalisierten Welt avanciert.

Subjektivität, d.h. Erkennbarkeit und Anerkennung, konstituiert sich, wie bereits Hegel analysierte, nicht durch politische Institutionen allein, sondern wird durch Sittlichkeit (heute würden wir sagen: durch Kultur) beeinflusst. Eine differenzierte Auseinandersetzung mit den Kulturen politischer Subjektivierung in der Gegenwart scheint nötig, denn je mehr die Eindeutigkeit von Subjektformationen in Auflösung begriffen ist, je mehr das Vertrauen in Institutionen und klassische Identifikationsangebote schwindet, umso drängender stellen sich Fragen nach neuen Kulturen der Selbstbildung. Um die Probleme und Chancen, die sich aus den aktuellen Debatten ergeben, besser verstehen zu können, ist zunächst ein Blick in die Geschichte des Begriffsfeldes hilfreich. Denn die heutigen Diskurse schließen an kulturphilosophische Auseinandersetzungen der vergangenen Jahrzehnte an. In deren Zentrum stand die Dichotomie zwischen dem sich-selbst-bewussten Subjekt der Befreiung und seiner Dekonstruktion. Diese Gegenüberstellung war jedoch immer schon vereinfacht; verkannte sie doch die Prozessen der Selbstbildung inhärente Dialektik, deren Folge es ist, dass der „Tod des Subjekts“ nicht das Ende von Subjektivierungen ist. Die konstitutive Doppeldeutigkeit des Subjekts, Zugrundeliegendes und Unterworfenes zu sein, bleibt kulturphilosophisch stets wirkmächtig. Und so muss die Verabschiedung des Subjekts selbst als Teil einer neuen Subjektivierungspraxis begriffen werden – einer Praxis, die die offene und fluide Subjektivität der Postmoderne erst generiert hat. Diese ist mittlerweile zu einem selbstverständlichen Teil der Lebenspraxis von westlichen Gesellschaften avanciert und wird von den einen als neue Freiheit gefeiert, während sie den anderen als Signal des kulturellen Niedergangs erscheint.

In diesem Schwerpunkt geht es mitnichten darum, zum wiederholten Mal für oder gegen das Subjekt Position zu beziehen; zumal unseres Erachtens auch überhaupt keine Notwendigkeit besteht, sich zwischen Tod und Wiedergeburt zu entscheiden. Wir gehen davon aus, dass sich hinter dem Rücken der dekonstruierten Identität, quasi als Subtext ihres Untergangs, längst etwas Neues herausgebildet hat. Die Frage nach dem Subjekt und dessen Verabschiedung bildet die gemeinsame Grundlage der folgenden Beiträge, die sich in unterschiedlicher Form mit gegenwärtigen Kulturen politischer Subjektivierung auseinandersetzen. Das Subjekt steht im Fokus der Beiträge, dennoch handelt es sich nicht um eine Rückkehr zur Subjektpphilosophie. Während Idealismus und Konstruktivismus an der *Ermächtigung* und die Dekonstruktion an der *Entmächtigung* des Subjekts arbeiteten, begreifen wir das Subjekt als Handelndes und betonen seine Kontingenz, ohne seine Situation in Beliebigkeit kippen zu lassen. Identität bleibt im Kommen, die Finalität ihrer dialektischen Selbstbildungsbewegung wird aufgegeben. Das Ich, das nicht mehr bei sich ankommt, ist in einer unablässigen Bewegung begriffen, die neue Subjektivitäten hervortreibt.

Als eine Art Wiederkehr des Verdrängten bleibt das Subjekt seinen Diskursen beständig auf der Spur. Von einer transzendentalen Instanz wird es zu einem »Er-eigniss«, von einem Fundament zu einem Prozess. Insofern hat Derrida mit seiner »Hauntologie« des Gespenstes eine treffende Formel gefunden, die das Subjekt immer schon als Schatten seiner selbst beschreibt.

Konzeption und Ausgestaltung unseres Themenschwerpunktes gehen auf eine Anregung von Nils Baratella sowie von Sven Rücker und Juliane Spitta zurück, denen wir, wie auch den übrigen Autorinnen und Autoren, an dieser Stelle herzlich Dank sagen.

Ralf Konersmann

Dirk Westerkamp

Juliane Spitta

Der ungebettene Gast

Die Krise des Subjekts zwischen Verdrängung und Wiederkehr

Das moderne Subjekt hat seine kulturelle Stabilität verloren und befindet sich in einer tiefen Krise – so weit, so bekannt. Die Auflösung identitäts- und sicherheitsversprechender Subjektformationen wird in der Kulturphilosophie seit Jahrzehnten analysiert und in ihren Folgen erörtert und doch scheint die Angst vor dem Verlust von Identität sich gegenwärtig auf einen neuen Höhepunkt zuzubewegen. Konservativ-autoritäre Modelle kultureller Subjektivierung gewinnen mit romantisch-reaktionären Identitätsversprechen im rhetorischen Gepäck politisch weltweit an Einfluss und verhelfen dem Begriff der Identität zu einem unverhofften Comeback.

Über die Hintergründe dieser Entwicklung wird heftig diskutiert. Neben den klassischen Erklärungen, die eine Politikverdrossenheit oder kulturelle Überforderungen durch Migration und Globalisierung verantwortlich machen, wird immer wieder über die verhängnisvollen Auswirkungen der Demontage des Subjekts gesprochen. Zuweilen wird im Namen notwendiger Selbstkritik die gesamte philosophische Tradition, die mit den Namen Poststrukturalismus und Dekonstruktion verbunden ist, für eine Inflation des Wahrheitsbegriffs in Geiselhaft genommen und »der Postmoderne« die Schuld für den Erfolg rechtsautoritärer Politik aufgeburdet.¹

Sicher, die Verwerfungen der globalisierten Welt sind enorm, und sie stellen fundamentale kulturpolitische Gewissheiten in Frage. Doch die Gründe dafür sind komplex – Klagen über den Verlust von Identität, wie traditionelle Konservative, autoritäre Nationalisten und neuerdings auch liberale Intellektuelle sie weltweit anstimmen, gehören zu den schlichtesten und schlechtesten Erklärungen.² Die

1 Vgl. Albrecht Koschorke, »Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert. Es ist Zeit die Begriffe neu zu justieren«, in: *NZZ* 18.4.18 und Paul Boghossian, *Angst vor der Wahrheit. Ein Plädoyer gegen Relativismus und Konstruktivismus*, Berlin 2013.

2 Die Fronten zwischen Überflüssigen und potentiell Überflüssigen werden Bestandteil der politischen Realität bleiben, solange Kriege, Spaltungen und Ungleichheit zunehmen und der wachsende Überschuss an Arbeitskraft Menschen weltweit in Konkurrenz setzt. Diese Spaltungen gehen nicht auf eine Krise der Identität zurück; sie sind die Form, in der sich die soziale Frage heute stellt.

Vorstellungen von Identität, die in diesen Debatten vorherrschend sind, erweisen sich vielmehr als Teil des Problems. Im Folgenden wird die These vertreten, dass die Verfangenheit in einer destruktiv-zirkulären Spannung zwischen Verdrängung und Wiederkehr verantwortlich dafür ist, dass der selbst krisenhafte Begriff der Identität wieder und wieder als Lösungsmodell präsentiert wird.³

Ein Subjektbegriff, der den Zirkel durchbrechen und mehr will, als dem Krisendiskurs eine neue Facette hinzuzufügen, muss sich daher jenseits der bekannten Pole bewegen, um den Diskurs auf eine andere Ebene zu heben. Das Dilemma des Bestehenden muss jedoch in seiner Tragweite verstanden werden, bevor die Potentialität neuer Subjektivierungsformen erörtert werden kann. Dabei offenbart sich, dass die Krise des Eigenen mit einer wiederkehrenden Angst vor dem Anderen verbunden ist. Im Zusammenhang mit dieser Angst spielt die Figur des *ungebetenen Gastes* eine besondere Rolle. In den Debatten um Identität und Differenz taucht sie in Krisenzeiten mit gespenstischer Regelmäßigkeit in unterschiedlichen Besetzungen auf und scheint die Ordnung des Selbst und der Dinge untergraben zu wollen.⁴ An den Projektionen und Ängsten, die sich um diese Figur ranken, offenbaren sich die Ambivalenzen eines Identitätsbegriffs, dem es weder gelingt, das Außen einzuvorleben, noch seinen als Innen definierten Bereich eindeutig abzugrenzen. Das Außen weist über seine abgeleitete und sekundäre Funktion hinaus, gestaltet das, was als Innen definiert wird, mit und stellt die Eindeutigkeit der Grenzen in Frage.

Die Funktion des *ungebetenen Gastes* ist mit individuellen oder kollektiven Verdrängungsprozessen verbunden. Heute wird die Figur vielfach mit rassistischen oder antifeministischen Zuschreibungen assoziiert. Darüber hinaus verweist die Kontinuität antisemitischer Projektionen⁵ auf die prominenteste und bis heute wirkungsmächtige historische Figuration.⁶ Jean-François Lyotard stellt dies-

3 Den Gegenpol zu den politischen Imaginationen der national-romantischen Populisten und ihrem identitären Chauvinismus bildet die demonstrative Inkorporation eines dekonstruktiven Subjektbegriffs, den eine urban-digitale Lifestyle-Bourgeoisie der Globalisierungsgewinner zeibriert und mithilfe von Leitbildern wie Fluidität, Differentialität und Pluralität als neue Freiheit der Selbstbildung begrüßt. Hier offenbart sich die unvermittelte Negation der Gegenseite, keine zukunftsträchtige Alternative für das Begreifen von Selbst und Welt.

4 Die Metapher stammt von Freud, der vom unliebsamen Gast spricht, und diese Figur in seinen Schriften nutzt, um die Struktur, die Funktion und die Folgen von Verdrängungsprozessen zu verdeutlichen. Vgl. Sigmund Freud: »Die Verdrängung« (1915), in: ders., *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*, Frankfurt/M. 1992, 61–71, hier: 66.

5 Die Klassifikation von Antisemitismus als pathische Projektion geht auf Freud zurück. Im Anschluss daran stellen Theodor W. Adorno und Max Horkheimer die Gemeinsamkeiten von paranoider Angststörung und Antisemitismus heraus. Vgl. Adorno und Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt/M. 1987.

6 Interessant ist in diesem Kontext, dass der überwiegende Teil der antisemitischen Straftaten in Deutschland weiterhin einen rechtsextremen Hintergrund hat. Laut einer Statistik des Bundesinnenministeriums waren 2017 1377 Täter Deutsche mit rechtsextremem Hintergrund im Gegensatz zu 58 ausländischen Tätern. Diese Zahlen helfen, die Wahrnehmung zu korrigieren, dass

bezüglich die These auf, dass »die Juden« im kulturellen Imaginären des christlichen Abendlandes in eine Art Geiselhaft genommen und auf die Rolle des Anderen festgeschrieben wurden.⁷ Wird Antisemitismus als Symptom für die Krise einer Gemeinschaft gelesen, die den eigenen Ansprüchen an innerer Einheit und Ursprünglichkeit nicht gerecht wird, ist seine historische Kontinuität auch mit der Überdetermination des Identitätsbegriffs verbunden. In diesem Sinne bezeugt die Figur des ungebetenen Gastes nicht nur aktuelle politische Distinktionsbemühungen, sondern verweist auch auf eine historisch-verdrängte Ursprungsproblematik. Die tautologischen Identifikationsbemühungen sind dann keine einfachen Fehlleistungen, sondern Teil einer konstitutiven Krise des Subjektbegriffs, dessen übergeordnete Spuren in die Geschichte zurückkreichen.

Der folgende Text nähert sich diesen Fragen mithilfe von Hegels Subjektivierungstheorie. Wenn Hegel aufzeigt, wie das Selbst sich als Individuum und kollektive Praxis in einer Bewegung selbstreflexiv-aufhebender Bildung zum absoluten Wissen in stetiger Wechselwirkung mit der Welt hervorbringt, beschreibt er diesen Produktionsprozess von Geist und Wissen jenseits der Linearität klassischer Herkunftsgeschichte. Er legt damit ein Fundament zum Verständnis von Subjektivierungsprozessen. Gleichwohl bleibt seine bewusstseinsidealistische Vorstellung angesichts der Krisenhaftigkeit des Subjekts unzureichend. Wird Hegel durch Jacques Lacans Theorie der phantasmatischen Identifizierung ergänzt, werden Hintergründe der tautologischen Re-Inszenierungen von Identitätsprojekten verständlich. Die Wiederkehr dysfunktionaler Identitätskonstruktionen offenbart ebenso wie die Versuche, subjektimmanente Probleme nach außen zu verschieben, die Dilemmata eines Subjektbegriffs, dessen Krise zur Regel geworden ist. Zugleich bezeugen die personifizierenden Abwehrkämpfe gegen imaginäre Eindringlinge das stetige Bemühen, die Verantwortung für unvermittelte Widersprüche und fehlende Selbsttransparenz zu delegieren. Motor dieser Bewegung scheint das Bedürfnis, einen nicht einzuverleibenden Rest zu markieren, dessen Anerkennung das Potential besäße, die Grundlagen individueller und kollektiver Identitätsbildungen in Frage zu stellen.

I. Ich und der Andere – mit Hegel und Freud zu Lacan

Hegel beschreibt in der *Phänomenologie des Geistes* den selbstreflexiven Anerkennungsprozess, den der Einzelne auf seinem Weg über sinnliche Gewissheit, Wahrnehmung, Selbstbewusstsein, Vernunft und Geist zum absoluten und zugleich

Antisemitismus heute vorwiegend ein Problem des politischen Islams ist. Quelle der Statistik: *Süddeutsche Zeitung* vom 22. April 2018.

⁷ Vgl. Jean-François Lyotard, *Heidegger und die Juden*, hrsg. von Peter Engelmann, Wien 1988, 33.

überindividuellen Wissen zurücklegt. Wenn er dazu die Bewegung des Geistes quasi mitvollzieht, ist die Prozesshaftigkeit des Werdens genauso bedeutsam wie die nichtlineare (Gleich-)Zeitigkeit des dialektischen Voranschreitens. »Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist.«⁸ Subjektivierung wird bei Hegel spiralförmig gedacht und ist mit der Vorstellung einer Teleologie im Sinne einer sukzessiv-linearen Entwicklung unvereinbar. Der Prozess der Subjektivierung ist geprägt vom Versuch, Widersprüche anzuerkennen und aufzuheben, nicht jedoch um sie in einer abschließenden Identität aufzulösen, denn der aufgehobene Widerspruch schreibt sich in die nächste dialektische Relation ein und in ihr fort.

»Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit Subject, oder was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des sich selbst Setzens, oder die Vermittlung des sich anders Werdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subject die reine einfache Negativität, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegensezende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist; nur diese sich wieder herstellende Gleichheit oder die Reflexion im Andersseyn in sich selbst – nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbare als solche, ist das Wahre.«⁹

Das Subjekt reflektiert sich in seinem Anderssein in sich selbst. Die Vorstellung eines überhistorisch-einheitlichen Seins ist ebenso wie die Suche nach einer ursprünglichen Identität ein imaginäres Projekt, da ein transzendentales *an sich* des Subjekts ebenso wenig behauptet werden kann wie ein *an sich* der Geschichte. Unvermittelte Kraftanteile, differentieller Widerstreit und Neukonstruktion sind unbedingte Merkmale des Prozesses des Selbst-Werdens.¹⁰ »Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen besteht aber darin, daß jene zu Momenten gewordne Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Gestaltung geben.«¹¹

Und doch denkt Hegel die Negation der Negation als fort- und aufsteigende, harmonisierende Bewegung zunehmender Vervollkommnung. Zwar sei die menschliche Vernunft, das tätige Wesen des Geistes, zunächst vom Widerspruch behaftet, die Dinge an sich sind es für Hegel jedoch nicht. Die Vernunft schreitet auf dem Weg des Geistes zu sich voran. Der Geist ist immer schon Geist, ihm fehlt lediglich

8 Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [im Folgenden: *PdG*], in: ders., *Gesammelte Werke*, hrsg. von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg 1980, 18.

9 Ebd.

10 Vgl. Annette Bitsch, *Diskrete Gespenster. Die Genealogie des Unbewussten aus der Medientheorie und Philosophie der Zeit*, Bielefeld 2009, 72.

11 Hegel, *PdG*, 15.

das Wissen um sich selbst. Er verwirklicht sich im Prozess des Für-sich-Werdens als das, was er an sich bereits ist. »Wie im Begriffe überhaupt die *Bestimmtheit*, die an ihm vorkommt, *Fortgang* der *Entwicklung* ist, so ist auch an dem Geiste jede Bestimmtheit, in der er sich zeigt, Moment der Entwicklung und, in der Fortbestimmung, Vorwärtsgehen seinem *Ziele* zu, sich zu dem zu machen und *für sich* zu werden das, was er *an sich* ist.«¹²

Die Wiederkehr von Krisen in der Geschichte des Subjekts lässt die Darstellung des Subjekt-Werdens als fortschreitend-anerkennende Aufhebung ebenso wie die Beschreibung der reflexiven Vernunft als synthetisierende Kraft idealisierend erscheinen. Problematisch ist nicht die Diskrepanz zwischen der systematisch-logischen und der empirisch-praktischen Ebene, die Hegels begriffs- und ideenlogischem Idealismus wiederholt vorgehalten wurde, sondern der Glaube an die grenzüberschreitende Kraft der reflexiv-selbstbewussten Anteile des Geistes.

Das Vertrauen in Selbstbewusstsein und Vernunft ist jedoch auch bei Hegel nicht ungebrochen: Die Bewusstseinsbildung lasse eine Vielzahl unbewusster Anteile der menschlichen Psyche zum Tragen kommen.¹³ Obgleich er keine systematische Theorie des Unbewussten entwickelt, wurde Hegel vor allem im Anschluss an seine Herr-Knecht-Dialektik wiederholt zum Vordenker des gespaltenen Subjekts der Psychoanalyse erklärt.¹⁴ Annette Bitsch z.B. sieht eine Linie von Hegel zu Sigmund Freud, die sie mit dessen begriffslogischer Konzeption von Subjektivität begründet:

»Der Hegel'sche Begriff stellt keinen statischen, in sich ruhenden, von Logos intubierten Moment der Wahrheit und Identität dar, sondern einen zeitlichen Vollzug, es ist ein historisiertes Subjekt, das sich in dialektischen Intervallen von Scheitern und Erkenntnis, Irrtum und Wahrheit, also gemeinsam mit der Weise, wie es seinen Gegenstand hat, transformiert.«¹⁵

Im Verlauf dieses zeitlichen Vollzugs des Selbst-Werdens erkennen die Subjekte ihre Angewiesenheit aufeinander und wenden die unvermittelte gegenseitige Vernichtung kraft der dialektisch aufhebenden Negation der Negation ab. Der einfache Widerspruch zwischen zwei Einzelnen, die nichts außer sich anerkennen, wird durch ein Drittes aufgelöst. Die Einzelnen erkennen, dass sie nur zeitliche Momente ein und desselben Selbstbewusstseins sind. Sich anerkennend »als gegenseitig sich anerkennend«¹⁶ sublimieren und synthetisieren sie sich zu einem höheren Selbstbewusstsein.

12 Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, in: ders., *Werke* [Theorie-Werkausgabe], hrsg. von Eva Moldenhauer und Klaus Markus Michel, Bd. 10, Frankfurt/M. 1986, § 387, 38.

13 Vgl. Ludwig Siep, *Der Weg der Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 2014, 72.

14 Vgl. Jacques Lacan, *Seminar II. Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse*, Weinheim u.a. 1991, 196.

15 Bitsch, *Diskrete Gespenster*, 76.

16 Hegel, *PdG*, 110.

Das selbstreflexive An-Erkennen der different-relationalen Beziehung verweist den Einzelnen und seine herrschaftlichen Selbstermächtigungsphantasien auf die Abhängigkeit von Anderen sowie auf eine überindividuelle Ebene. Diese Anerkennung unbewusst-verborgener Anteile des Selbst ist Bestandteil einer Stufenleistung auf dem Weg zum Geist, der die Totalität seiner Momente einverleibt, im Wissen vermittelt und in ihrer Gänze begreift. Hegels Präfiguration des Unbewussten ist vom Anliegen geprägt, die scheinbare Unvereinbarkeit zwischen rationalistischer Bewusstseinsphilosophie und Empirismus zu überwinden, sie hat in diesem Sinne keinen analytischen Selbstzweck und wird von ihm nicht weiter ausgearbeitet. Das differentielle Subjekt, das Hegel entwirft, weist dennoch über den klassisch-aufgeklärten Subjektbegriff der Moderne hinaus, da es selbstbezüglich-erfahrungsemphatischen Individualitätsprojekten ebenso entgegensteht wie der vernunftseuphemistischen Logik des cartesianischen Selbstbewusstseins. Hegels Geist ist mehr als das Selbstbewusstsein, das durch die Kontinuität des *ich denke* zusammengehalten wird, es ist aber auch kein selbsttransparentes Erkenntnisprinzip oder eine Identität in der Zeit im Sinne Kants. Es ist die prozessuale, beständige Modifikation eines sich begrifflich strukturierenden Selbst.¹⁷ Als solches reflektiert es sich jenseits einer werteuniversal-rationalistischen Deontologie in dieser Welt. Da Hegel den Geist als Wirkung einer beständigen, dialektischen Vermittlung zwischen Erfahrung und Reflexion begreift, gelingt es ihm, die einfache Distinktion zwischen Subjekt und Objekt hinter sich zu lassen.

Dieses Verständnis von Subjektivierung als stetige Bewegung eines in sich differenten Selbstbildungsprozesses macht Hegel anschlussfähig für die gegenwärtige Debatte. Im Zentrum seines Denkens steht nicht Identität, sondern die Vermittlung. Fragilität und Krisenhaftigkeit bedrohen das Subjekt nicht von außen, sie sind innere Anteile des Subjektivierungsprozesses. Ein postdekonstruktives Verständnis kann von Hegel ausgehen, doch bietet er keine Erklärung für die wiederkehrenden Probleme mit der Figur des Anderen, denn durch die selbstreflexive Vermittlung kann das Selbst letztlich zu seinem eigenen, vollständig in sich begriffenen Gegenstand voranschreiten. Durch die Anerkennung der eigenen relationalen Verfasstheit lässt es das Begehr nach einfacher Identität hinter sich; die destruktive Spannung weicht dem Wissen um sich selbst. Hegel vertraut auf die synthetisierende Kraft der Vernunft, die den Geist zu seiner bewusstseinslogischen Vollendung antreibt.

Das unterscheidet ihn von psychoanalytischen Konzepten im Anschluss an Freud. Lacan beispielsweise denkt Selbstbildung als unabgeschlossenen Prozess; Krisen und Widersprüche werden nie vollständig vermittelt und bilden den Fokus seiner Theorie. Lacan macht sich Hegels Konzeption des dialektischen Dreischritts zu eigen. Er geht jedoch davon aus, dass sich Spuren der originären Widersprüche

17 Vgl. Bitsch, *Diskrete Gespenster*, 75.

auch nach der dialektischen Vermittlung forschreiben, da das Selbst es nicht vermag, den Konflikt durch selbstgesteuerte vernünftige Reflektion aufzulösen. Auch Lacan spricht von Aufhebung, aber im streng Hegel'schen Sinne misslingt die vermittelnde Synthese.

Für Lacan beginnt der Prozess der Subjektivierung mit einer phantasmatischen Identifikation im sogenannten Spiegelstadium.¹⁸ In Form einer zum Scheitern verurteilten, imaginären Bewegung setzt er sich lebenslang fort, kommt nie an sein Ziel. Konflikte, Krisen und Brüche begleiten das Subjekt fortwährend und bedrohen es stetig in seiner Autonomie. Gleichzeitig beginnt bereits in frühester Kindheit ein Prozess, der innere Differenzen, Ohnmacht und Gespaltenheit durch Imaginationen von Einheit und Selbsttransparenz überblendet. Diese imaginär begründete Fixierung auf ein unerreichbares Ideal, die das Scheitern der Identifikation absehbar macht, begründet die eingangs erwähnte destruktive Zirkularität des Identitätsdiskurses. Der imaginäre Anteil der Selbstbildung wird zum Schlüssel, um das Begehr nach Identität und die wiederkehrenden Probleme des Subjekts in seinem Verhältnis zum Anderen zu begreifen.

Wie bei Hegel oszillieren auch bei Lacan differentiell-relationale, subjektimmame Momente und widerstreiten um gegenseitige Anerkennung. Während des Spiegelstadiums, in dem ein idealisiertes Bild des Selbst verinnerlicht wird, begründet sich das Begehr nach Einheit und Selbsttransparenz. Es sorgt dafür, dass eine Identifikation stattfindet, aber das Subjekt den unvermittelten Rest, den Anteil des Anderen in sich verdrängt und die fragile Illusion von Einheit und Selbstbeherrschung auch nach der Einschreibung in die symbolische Ordnung bestehen bleibt. Resultat des Spiegelstadiums ist ein aus heterogenen Elementen zusammengeklebtes Bild, das das Subjekt sich und den Anderen als Einheit präsentiert. Das eigene *Imago*, das Bild, in dem das Kleinkind im Spiegel sich erkennt, das es als sein eigenes bestimmt und mit dem es sich identifiziert, ist eine phantasmatische Totalität, die im Gegensatz zur Realität steht. Der grundlegende Konflikt, der bis in die heutige Identitätsdebatte bestimmend für die Krise des Subjekts ist, besteht in der einfachen Tatsache, dass *so wenig wie ich je mit mir, wir je mit uns* identisch gewesen sind – und es auch nicht sein werden. Der Andere oder das Bild im Spiegel – die Identifikation findet über etwas statt, das als außerhalb gesetzt wird. Wir erkennen uns im Anderen und grenzen uns zugleich von ihm und der gegenseitigen Angewiesenheit ab. Das Ich begehr sich als Ursache seiner selbst, als autonom und einheitlich, als sich selbst präsent und transparent. Die Unmöglichkeit dieses Begehrens wird nach außen verschoben, der Andere, in dem ich mich erkenne, scheint es zu sein, der meine Identität verhindert.¹⁹

18 Lacan, »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint (Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949)«, in: ders., *Schriften I*, Weinheim u.a. 1973, 61–70.

19 Vgl. ebd.

II. Verdrängung und Wiederkehr

Mangel an Selbstgenügsamkeit und einheitlicher Präsenz sind demnach konstitutiv für den Subjektivierungsprozess. Doch Lacan zufolge sind die individuellen Subjekte beständig versucht, ihre Unvollständigkeit zu verdrängen. Das Ich-fixierte Individuum weigere sich anzuerkennen, dass ich und der andere nur wechselseitige Besetzungen ein- und desselben sind. Wie Herr und Knecht bei Hegel sind sie ohne einander nicht lebensfähig. Die Folge sei eine aggressive Grundspannung. Unfähig zu akzeptieren, manifestiert das Problem sich als destruktiver Drang zur Negation. Der Ausweg aus dem narzisstischen Konflikt mit *dem anderen*, der *ich* bin bzw. der mehr ist als *ich*, ohne von mir geschieden zu sein, scheint im *du* oder *ich* der Vernichtung zu liegen.²⁰ Das Verhältnis der beiden relationalen Momente stellt sich im Imaginären als *entweder oder*, als destruktives Spannungsverhältnis dar.

Der Konflikt wird letztlich entschärft, indem das Subjekt auf einen Platz in der Ordnungsstruktur des Symbolischen verwiesen wird. Hier entspricht die Beziehung zwischen ich und dem anderen weder der Einheit (eins) noch der Differenz (zwei), da die Differenz wiederum zwei vollständige *für sich* zur Voraussetzung hat. Die symbolische Anerkennung der relationalen Differenz entschärft zwar die imaginäre Spannung, die Spuren der Kränkung bleiben jedoch bestehen, werden verdrängt und schreiben sich im Unbewussten fort. Das dorthin Verdrängte ist nicht vergessen, es entsendet Symptome und Repräsentanten und kehrt in Form von Ängsten oder Krisen wieder. Angst ist für Lacan ein Symptom des Realen im Imaginären. Er begreift sie als einen imaginären Affekt, der über das Imaginäre hinaus und auf das verdrängte Wissen um die reale Fragilität des Selbst hinweist.²¹

Die modernen Narrationen von Subjektivität sind weniger starr und durchaus offen, innere Differenzen zu thematisieren. Der Wunsch, einem imaginären Bild des Selbst zu genügen, bleibt gleichwohl bestehen, ebenso wie der Versuch, die Verantwortung für das Scheitern dieses Unterfangens nach außen zu verschieben. Noch immer werden Antagonismen und innere Differenzen verdrängt, überblendet und verschleiert. Hans-Dieter Gondek bleibt im Bild des Spiegelstadiums und spricht, um die Rolle des anderen in mir zu verdeutlichen, von einem »Fleck, der das Spiegelbild um seine Vollkommenheit bringt und damit das anzeigt, was der Spiegelung widersteht«.²² Er erfüllt dieselbe Funktion wie der ungeliebte oder umgebetene Gast bei Freud, dessen Wiederkehr uns fortwährend an die Präsenz des Anderen in mir

20 Vgl. Lacan, »Das Spiegelstadium« und »Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud«, in: ders., *Schriften II*, Weinheim u.a. 1991, 15–55, hier: 50, sowie Hegel, *PdG*, 109–110.

21 Vgl. Lacan, *Seminar II*, 196, sowie Hans-Dieter Gondek, »Die Angst als ›das, was nicht täuscht‹«, in: *Psychoanalyse und Philosophie: Lacan in der Diskussion*, hrsg. von Bernhard H. Taurek, Frankfurt/M. 1992, 107–137, hier: 112.

22 Ebd., 111.

erinnert. Ob Gast, Fleck oder Fremder – Gespenstern gleich kehren diese Figuren wieder, widersetzen sich ihrer Verdrängung und finden unkontrollierbare Wege, die Identifizierung zu unterlaufen; das imaginäre Bewusstsein, unfähig die eigenen Ansprüche zu modifizieren, sucht beständig Mittel und Wege ihre Anwesenheit zu leugnen, um die konstitutive Krise des Eigenen zu verschleiern.

Immer wieder wird der strukturell-theoretische Konflikt auf eine empirische Ebene verschoben und diskrete Relationen werden in substantielle Gegensätze umzudeuten versucht; d.h., sie werden personifiziert und auf empirische Andere projiziert. Ihnen wird die Verantwortung für die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit angelastet. Gemäß der Lacan'schen Terminologie wird der *kleine andere* als *großer Anderer* imaginert. Diese Personifizierung des Anderen als konkretes Feindbild legitimiert Gewalt und Ausgrenzung und hat gravierende Konsequenzen für diejenigen, die auf seinem Platz festgeschrieben werden. Die Bebilderungen des imaginären Angstobjekts sind mobil und doch weder beliebig noch zufällig. Die Personifizierungen der Differenz ermöglichen tiefgreifende Rückschlüsse auf den Zeitgeist eines Kultur- oder Gesellschaftsraums.

Freud hat in seiner Theorie der Verdrängung die Weigerung des Ich-Bewusstseins analysiert, die eigene Ohnmacht gegenüber unbewussten Prozessen anzuerkennen. Er spricht davon, dass das Ich nicht Herr im eigenen Haus ist und sieht darin eine der drei großen narzisstischen Kränkungen der Menschheitsgeschichte.²³ Freud kritisierte das Ich-Ideal des rationalistischen Subjektbegriffs und dessen Verständnis von individueller Verfügungsgewalt als folgenschwere Illusion. Die kulturelle und politische Tradition der westlichen Gesellschaften, deren Ideen- und Geistesgeschichte auf der Überhöhung des Selbstbewusstseins basiere, habe eine paradoxe Struktur erschaffen, in der das Ich beständig versuche, die eigene Autonomie unter Beweis zu stellen und die Grenzen der Selbstverfügung zu leugnen.²⁴ Gleichzeitig torpediere das Spurengedächtnis des Unbewussten diese Anstrengungen. Die Wirkungsmacht des Unbewussten übersteige die Verständnis-Parameter des rationalistischen Bewusstseins und sein Gedächtnis verweise auf eine Vergangenheit jenseits der Gegenwart, die nicht vergessen werden kann, weil sie nie bewusst war.²⁵

23 Freud, »Einige Schwierigkeiten der Psychoanalyse«, in: *Imago. Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften* 5 (1917), 1–7.

24 Das dialektische Pendant dazu bildet ein Vorwurf, der im rechtspopulistischen Diskurs der Gegenwart fast bedeutsamer ist: In dieser Variation geht es darum, den Anderen dafür verantwortlich zu machen, dass ich nicht mit mir identisch bin, dass ich mich und meine selbstverfügte Autonomie nicht verwirklichen kann.

25 Vgl. Freud, »Die Verdrängung«, 106–107. Die Gleich-Zeitlichkeit des Unbewussten, die den Erfordernissen von Präsenz und Linearität entgegensteht, entsendet Repräsentanten, ohne dass das Repräsentierte je bewusst werden kann. Bei der Andersheit des Unbewussten handelt es sich um eine Vergangenheit, die nie anwesete, nie anwesen wird, deren Ankunft nie die Produktion oder Reproduktion in der Form der Anwesenheit sein wird. Vgl. Jacques Derrida, »Die dif-

Nils Baratella

Das Politische nach dem Vorbild des Ästhetischen

Ein Beitrag Hannah Arendts zur Frage der politischen Subjektivierung

Wo ist es geblieben, das Subjekt, das sich für seine Taten und Gedanken verantwortlich erklären kann, wenn es die Strukturen sind, die alles, auch das *Denken*, bestimmen? Diese Frage stellt sich seit der Verabschiedung eines starken, Ich-bezogenen Subjektbegriffs in weiten Teilen des philosophischen Diskurses.¹ Auch Hannah Arendt wendet sich von solch einem starken Subjektbegriff ab und betont immer wieder, dass die soziale Einbindung jedes Einzelnen seiner Ich-Bildung vorausgehe. Nicht zuletzt durch die Konfrontation mit Adolf Eichmann ist aber auch Arendt auf die Frage gestoßen, wie eigenständige politische Urteilskraft denkbar sei, wenn das Subjekt als vollständig durch Sozialität determiniert verstanden wird.² Und so finden sich, auch wenn Arendt den Begriff des Subjekts kaum verwendet, in ihrem Nachdenken über das politische *Urteilen* bedenkenswerte Überlegungen darüber, wie das schwierige und ambivalente Verhältnis von Individualität und Sozialität in einer Zeit zu denken ist, die den Einzelnen in der Masse aufzulösen droht.³ Gerade ihr Begriff des politischen *Urteilens*, der in einer besonderen Spannung zum *Denken* und zum *sensus communis* steht, lässt sich darum als ein Beitrag zu subjektivierungstheoretischen Debatten verstehen.

Arendt verwendet den Begriff des Subjekts nur selten und zumeist negativ. Häufig spricht sie von den Menschen und ihrer Welt. Dies mag in Arendts phänomenologischen Debatten verstehen.

1 Am drastischsten wird dieses Ich in Nachfolge Kants von Fichte formuliert. Vgl. Johann Gottlieb Fichte, »Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre«, in: ders., *Gesamtausgabe*, hrsg. von Reinhard Lauth u.a., Bd. I/3, Stuttgart u.a. 1966.

2 René Torkler, dessen Buch ich wichtige Anregungen verdanke, zeigt, dass die Konfrontation mit Eichmann und die daraus resultierende Reflexion über das Böse überaus bedeutsam für Arendts Suche nach einem Begriff des politischen Urteils und mithin für ihre Auseinandersetzung mit Kant ist. Vgl. René Torkler, *Philosophische Bildung und politische Urteilskraft. Hannah Arendts Kant-Rezeption und ihre didaktische Bedeutung*, Freiburg u.a. 2015.

3 Dem liegt freilich ein bestimmtes Verständnis der Massengesellschaft zugrunde, das Arendt in den *Elementen* darlegt. Vgl. Hannah Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Imperialismus, totale Herrschaft*, München u.a. 2000, 663–664.

scher Ausbildung⁴ begründet sein wie auch in ihrer Abwendung vom Menschenbild der philosophischen Tradition, die das »Wesen des Menschen«⁵ suche. Gleichwohl möchte sich Arendt nicht gänzlich von dieser Tradition abwenden. Geprägt von einer deutlichen Ambivalenz von Kritik und Wertschätzung durchforstet sie die Tradition vielmehr, um in ihr Erfahrungsdimensionen zu finden, die es erlauben, in einer geschichtlichen Situation, in der die Vorstellung autonomer Subjektivität verloren gegangen ist, einen Begriff politischer Verantwortlichkeit zurückzugewinnen.⁶

Dabei interessiert sie sich mehr für die Praktiken zwischenmenschlicher Interaktion als für anthropologische Alleinstellungsmerkmale des Lebewesens Mensch. Für Arendt sind Menschen nur und zuallererst Gemeinschaftswesen – nicht der Mensch ist das *zoon politikon*, sondern *die Menschen sind zoa politika*. So interessiert sie weniger die Frage, wer der Mensch sei, der auch hier im Verschwinden begriffen scheint, wie es bei Michel Foucault heißt⁷, als die Frage, was die Menschen tun. Erst in diesem Tun erscheinen die Menschen als Menschen.⁸

Im öffentlichen Raum des Politischen stellen die Menschen gemeinsam ihre geteilte Welt her und bringen sich gegenseitig als Teile dieser Welt hervor.⁹ Darum muss jede/r Einzelne hier *in Erscheinung treten*¹⁰, um als eigenständiges Individuum gelten zu können. Dies verlangt aber von jeder/m Einzelnen auch, an diesem Raum zu partizipieren, indem er/sie eigenständig politisch *urteilt* und dieses sein *Urteil* öffentlich ausspricht, was für Arendt nichts anderes bedeutet, als in Gemeinschaft zu *handeln*.¹¹ Menschen können demnach nur von diesen Praktiken sozialer Bezugnahme her verstanden werden. Diesen Praktiken widmet Arendt einige Aufmerksamkeit. In ihnen konstituieren die Menschen die Welt, in der sie gemeinsam leben. Wie verhält es sich aber mit der Konstitution der Menschen, die diese Welt hervorbringen, indem sie an ihr partizipieren? Wie werden sie innerhalb dieser als eigenständige, urteilende Subjekte anerkennbar? Gibt es bei Arendt eine Theorie der Konstitution von Subjektivität?

4 Siehe dazu Sophie Loidolt, *Phenomenology of Plurality: Hannah Arendt on Political Intersubjectivity*, New York 2018.

5 Hannah Arendt, *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München u. a. 1989, 17.

6 Zum Begriff des Politischen und den philosophischen Praktiken Arendts vgl. auch Stefania Maffei in diesem Heft und ihre Monographie: *Transnationale Philosophie. Hannah Arendt und die Zirkulationen des Politischen*, Frankfurt/M. 2018 (im Erscheinen).

7 Michel Foucault, *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Frankfurt/M. 1974, 462.

8 Siehe dazu auch Rahel Jaeggi, *Welt und Person. Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin 1997.

9 Dass sich Arendts Theorie des Zwischen für die Frage nach politischer Subjektivität nutzen lässt, zeigt auch: Wolfgang Heuer, *Citizen. Persönliche Integrität und politisches Handeln. Eine Rekonstruktion des politischen Humanismus Hannah Arendts*, Berlin 1992.

10 Arendt, *Vita Activa*, 193.

11 Zum Begriff des Handelns vgl. ebd., 164–165.

Hier soll gezeigt werden, dass Arendts Reflexionen über die Möglichkeiten politischen Urteilens eine Vorstellung von Subjektivität implizit enthalten, die Sozialität und Individualität zu verbinden sucht, auch wenn Arendt den Begriff des Subjekts nur selten, und wenn, nur negativ verwendet. Aus Arendts Auseinandersetzung mit Immanuel Kant lässt sich eine Theorie des Subjekts herauslesen, in der die Herausbildung individueller Urteilskraft zur Voraussetzung dafür wird, dass Individuen eigenständiges Urteilen zugesprochen werden kann.¹² Am Beispiel des ästhetischen Urteils entwickelt Arendt eine Vorstellung politischer Subjektivität, die auf die Zerstörung des Subjekts durch totalitäre Politik antworten soll.¹³ Nicht zuletzt angesichts des Wiedererstarkens autoritärer und identitärer Bewegungen können Arendts Überlegungen auch als Beitrag zu aktuellen Debatten gelesen werden.

I. Subjekt und Selbstbestimmung bei Kant

Politisch urteilen kann der Einzelne für Arendt nur, indem er die Perspektiven anderer ins eigene Denken einbezieht. Dies ist nur einem vergemeinschafteten und um diese Gemeinschaft mit anderen wissenden Wesen möglich.¹⁴ Arendt skizziert diesen Begriff der Urteilskraft in Auseinandersetzung mit Kant.¹⁵ Darum soll hier zunächst in aller Kürze angeführt werden, wie Kant das Verhältnis von Subjektivität und Selbstbestimmung bestimmt, um im Anschluss zeigen zu können, wie Arendt hieraus eine Theorie politischer Urteilskraft entwickelt.¹⁶

Für Kant ist der Mensch einer moralischen Gesetzgebung deswegen unterworfen, weil er in seinem Lebensvollzug maßgeblich durch seine Vernunftbegabung geprägt ist. »Reine Vernunft ist für sich allein praktisch und gibt (dem Menschen) ein allgemeines Gesetz, welches wir das Sittengesetz nennen.«¹⁷ Damit ist der Einzelne im Allgemeinen aufgelöst. Er ist ganz dem allgemeinen Gesetz unterworfen. Erst

12 Waltraud Meints hat gezeigt, dass Kants Begriff der Urteilskraft Arendts Denken bereits in den Elementen prägt. Siehe: Waltraud Meints, *Partei ergreifen im Interesse der Welt. Eine Studie zur politischen Urteilskraft im Denken Hannah Arendts*, Bielefeld 2011.

13 Inwiefern hier gerade die Konfrontation mit Eichmann für Arendt paradigmatisch wurde, zeigt: Christian Volk, *Urteilen in dunklen Zeiten. Eine neue Lesart von Hannah Arendts >Banalität des Bösen<*, Berlin 2005.

14 Siehe dazu: Arendt, *Vita Activa*, 27–28.

15 Frauke Kurbacher hat den Stellenwert, der dem Begriff der Urteilskraft bei Arendt zukommt, detailliert dargelegt. Siehe: Frauke Kurbacher, *Selbstverhältnis und Weltbezug. Urteilskraft in existenz-hermeneutischer Perspektive*, Hildesheim 2005.

16 Inwiefern bereits bei Kant das problematische Verhältnis von äußeren Bestimmungen und subjektiver Autonomie – das aporetische Verhältnis – vorgedacht wird, das den Begriff der Subjektivität in der Moderne prägen wird, zeigt: Michael Städler, *Kant und die Aporetik moderner Subjektivität. Zur Verschränkung historischer und systematischer Momente im Begriff der Selbstbestimmung*, Berlin 2012.

17 Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* [im Folgenden: *KpV*], in: ders., *Gesammelte*

die Vernunft ist es demnach, die das ursprünglich egoistische und »ungesellige«¹⁸ Lebewesen Mensch gesellig macht.¹⁹ Da die Regeln dieser Vernunft allgemeingültig sind, lässt sich anhand ihrer das Handeln der Einzelnen bewerten wie auch der Grad ihrer Zivilisiertheit ermessen.²⁰ Die Auswirkung subjektiver Handlungen auf die Allgemeinheit bildet für Kant den alleinigen und letztgültigen Maßstab der Kritik: »Der Wert der Handlung oder Person wird immer durch das Verhältnis zum Ganzen ausgemacht. Dieses ist aber nur durch die Übereinstimmung mit den Bedingungen einer allgemeinen Regel möglich.«²¹

In Form der Vernunft zeigt sich ein Gesetz, das nicht nur in uns als Subjekten verankert ist, sondern uns vielmehr als solche hervorbringt und zu solchen macht. Dieses Gesetz ist demnach keines, das erst verhandelt, verkündet und aufrechterhalten werden muss. Ihm haben sich die Einzelnen gänzlich unterzuordnen, wollen sie vernünftige Lebewesen sein. Das Sittengesetz wirkt verpflichtend, ohne erklärt zu sein – so ist es möglich, dass es neben dem geltenden Recht oder sogar gegen ein solches Recht Bestand haben kann.

Die vom Sittengesetz ausgehende Pflicht besteht dann vor allem darin, sich als Einzelner dem Allgemeinen unterzuordnen. In dieser Hinsicht stellt die kantische Ethik eine eindeutige Hierarchie auf, denn jede Handlung ist eben nur dann moralisch legitimierbar, wenn sie mit dem allgemeinen Sittengesetz vermittelbar ist beziehungsweise ihre Begründung aus dem Sittengesetz abgeleitet werden kann. Das Sittengesetz ist so die Idealform eines Gesetzes und zugleich die notwendige Struktur von allem, was Recht und Gesetz von bloßer Willkür unterscheidet. »Ist das Allgemeine (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, [...] bestimmend.«²²

Damit ist Kant gänzlich beim Individuum angekommen, das nur als vernünftiges gelten kann, wenn es seine Handlungen dieser allgemeingültigen Form eines unmittelbar wirkenden Gesetzes unterworfen hat – wenn es Subjekt im Wort-Sinne des Unterworfenen geworden ist. Das Subjekt muss sich demnach qua seiner Vernunft der Gesetzmäßigkeit des Allgemeinen einfügen. Der Begriff des Subjekts bezeichnet geradezu dieses Verhältnis der tätigen Selbsteinfügung des Einzelnen in die Formen von Gesellschaftlichkeit, die ihm seine Einzigkeit, d.h. seine Selbstständigkeit ermöglichen. Denn Subjekt wird der Einzelne dadurch, dass er eine In-

Schriften [Akademieausgabe; im Folgenden AA], hrsg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Berlin 1900, 31.

18 Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, AA 8, 20–21.

19 Kant ist hier nahe an Hobbes. Siehe dazu: Wolfgang Kersting, »Das Ideal des Hobbes«, der Kampf und die Anerkennung. Kants und Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes, in: *Der Hobbes-Kristall. Carl Schmitts Hobbes-Interpretation in der Diskussion*, hrsg. von Rüdiger Voigt, Stuttgart 2009, 27–64.

20 Vgl. Kant, *Ideen*, 402–403.

21 Kant, *Handschriftlicher Nachlass*, AA 14, 138.

22 Kant, *Kritik der Urtheilskraft* [im Folgenden: *KdU*], AA 5, 179.

stanz der Selbstkontrolle internalisiert. »Jeder Mensch hat Gewissen und findet sich durch einen inneren Richter beobachtet, bedroht und überhaupt im Respect (mit Furcht verbundener Achtung) gehalten, und diese über die Gesetze in ihm wachende Gewalt ist nicht etwas, was er sich selbst (willkürlich) macht, sondern es ist seinem Wesen einverlebt.«²³ Damit wird das Gewissen zu einer zunächst externen Entität, die das Subjekt internalisieren muss, um anerkennbar zu sein. Das Subjekt verleiht sich eine innere Instanz der Selbstkontrolle und der Selbstmaßregelung ein. »Diese ursprünglich intellectuelle und (weil sie Pflichtvorstellung ist) moralische Anlage, Gewissen genannt, hat nun das Besondere in sich, daß, obzwar dieses sein Geschäfte ein Geschäfte des Menschen mit sich selbst ist, dieser sich doch durch seine Vernunft genöthigt sieht, es als auf den Geheiß einer anderen Person zu treiben.«²⁴ Das Gewissen ist für Kant maßgeblich eine verpflichtende Instanz, und es muss im starken Sinne verpflichtend sein, denn es darf nicht durch außermoralische Erwägungen irritierbar sein. Das verpflichtende Gewissen soll über allen Handlungen stehen können. Damit muss es die maßgebliche Instanz sein, die das Selbstbewusstsein des Subjektes prägt – ihm soll es folgen, ohne den persönlichen Nutzen seiner Handlungen zu erwägen. Soll dieses Gewissen aber diesen Nutzen erfüllen, muss es allgemeingültig und vor allem allgemeinverständlich sein. Allgemeinheit und Notwendigkeit gehen so ineinander über.

Kant verdeutlicht dies mittels seiner Unterscheidung von hypothetischen und kategorischen Imperativen: Während hypothetische Imperative an Zwecken orientiert sind und sich allein aus Nutzen-Abwägungen begründen lassen, sind kategorische Imperative eben dadurch charakterisiert, objektiv notwendige Handlungsanweisungen zu geben. Der kategorische Imperativ basiert eben nicht auf Zweck-Nutzen-Abwägungen, sondern allein auf den Regeln *reiner Vernunft*. Er ist immer und zu jeder Zeit objektivierbar und damit allgemeingültig im weitesten Sinne.

Das Sittengesetz ist Grundlage und Gewährleistung dafür, dass Gemeinschaften überhaupt existieren können, in denen und durch die der Mensch zum Menschen wird. Darum ist die Bedeutung dieses Sittengesetzes, das qua der Vernunft gegeben ist, ungleich größer. Dieses Gesetz empfiehlt nicht, »das[s] Gesetz der Sittlichkeit gebietet«²⁵. Seine Allgemeingültigkeit besteht explizit darin, von individuellen Meinungen, tradierten Auffassungen oder subjektiven Beweggründen zu abstrahieren.

Dies kann es nur, weil seine Form dergestalt ist, dass sie qua vernünftigen Schließens verstanden werden kann und dann zwingend ist. Im Umkehrschluss bedeutet dies aber auch, dass nur als vernünftiges Lebewesen angesehen werden kann, wer fähig ist, dieses Schließen zu vollziehen. Damit erlaubt die Bewertung von Handlungen und vor allem die Bewertung der Begründung von Handlungen zugleich die

23 Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, AA 6, 438.

24 Ebd.

25 Kant, *KpV*, AA 5, 36.

Bewertung der Vernunftfähigkeit oder zumindest der Vernunftwilligkeit der jeweiligen Person. Diese Vernunft ist zumindest für Kant deutlich von Verstand und Urteilskraft unterschieden. Damit muss sie, quasi tieferliegend, tatsächlich diejenige Instanz sein, die das Subjekt nicht zuletzt in seinem und durch sein Selbstverständnis konstituiert.

Der »Verstand ist, allgemein zu reden, das Vermögen der Erkenntnisse«²⁶. Damit ermöglicht er zwar, zu verstehen, taugt jedoch nicht als Grundlage für eine normative, allgemeinverbindliche Ethik. Eine solche darf nicht allein auf Grundlage von Verstandestätigkeit aufgebaut sein. Sie kann nur auf Grundlage der Vernunft erfolgen, weil nur diese erlaubt, die strukturelle Beschaffenheit allgemeinverbindlicher Regeln zu erfassen. Dies bedeutet, dass kategorische Imperative nicht immer und zu jeder Zeit Geltung haben müssen, dass aber nur Gesetze Allgemeingültigkeit beanspruchen dürfen, deren Struktur dergestalt ist, dass sie durch Vernunft überprüfbar sind. Urteilt der Einzelne demnach vernünftig, so unterwirft er sein Urteil den objektiv geltenden Bestimmungen des Sittengesetzes. Diese Fähigkeit macht ihn als vernunftmäßiges und vernünftiges Subjekt aus, dessen Denkbestimmungen sich nicht nur an eigenen Begehrlichkeiten, sondern auch an objektiven Bestimmungen orientieren können. Und das bedeutet im Wesentlichen, die Perspektiven anderer Menschen in das eigene Denken einbeziehen zu können.²⁷

Dass Menschen dies können, heißt freilich auch für Kant nicht, dass sie das unbedingt und zu jeder Zeit tun. Im Gegenteil, weil der Mensch in Kants Augen ein Lebewesen ist, dass nicht allein in dieser rein intelligiblen Welt lebt, sondern vielmehr von Trieben und Begehrlichkeiten bestimmt ist, muss das Sittengesetz als kategorischer Imperativ formuliert werden. Menschen sind für Kant in sich widersprüchlich²⁸: egoistische, von ihrer Natur her aggressive Lebewesen zum einen, vernunftbegabt zum anderen. Um aber jederzeit anstelle des Anderen zu urteilen und sich damit Lebensbedingungen zu erschaffen, die sich aus dem »Antagonismus«²⁹ lösen, müssen die Menschen erst und permanent durch die unbedingte und unwiderprechbare Wirkmächtigkeit des kategorischen Imperativs dazu gezwungen werden. Damit trennt Kant die Welt der Menschen radikal von jener der Natur, auch wenn der Mensch dieser als Naturwesen weiterhin angehört, er als *Übergang* zwischen diesen zwei Welten zu fassen ist. »Subjektivität ist eine Verhältnisbestimmung. Sie bezeichnet ein Selbstverhältnis, ein Verhältnis, das ein Wesen zu sich selbst eingeht und dadurch gerade zu einem Selbst wird. [...] Die Übersetzung des griechischen *hypokeimenon* führt bekanntlich zu einer Bedeutung von *subjectum*,

26 Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, AA 3, 111.

27 Siehe dazu auch: Birgit Reckl, »An der Stelle [je]des andern denken«. Über das kommunikative Element der Vernunft«, in: dies., *Die Vernunft, ihre Natur, ihr Gefühl und der Fortschritt*, Paderborn 2006, 111–125, hier: 118.

28 Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, AA 4, 453.

29 Kant, *Ideen*, AA 8, 20–21.

die [...] dasjenige meint, das ›zugrunde liegt‹, grammatisch dasjenige, auf das Prädikate angewendet werden, und politisch eine Person *qua Untertan*.«³⁰

II. Die Freiheit im Sittlichen

Hier setzt Arendt an, wenn sie die traditionelle Entgegensetzung von Individualität und Sozialität aufzuheben sucht. Dies macht ihren Ansatz für die gegenwärtigen Debatten um politische Subjektivierung interessant. Arendt schließt einerseits an Kants Begrifflichkeit des Sittengesetzes an und wendet sich andererseits dadurch von ihm ab, dass sie deutlicher auf die Momente fokussiert ist, die es Subjekten erlauben, sich voneinander zu unterscheiden. Der Ort, an dem diese Unterscheidungen erlangt und manifestiert werden können, ist für Arendt der öffentliche Erscheinungsraum des Politischen. Die Vorstellung dieses Politischen gewinnt Arendt aus ihrem Bild der athenischen Agora.

Gemeinsam handeln zu können, ist für Arendt eine Grundbedingung des Mensch-Seins. Menschen werden in die Welt der Menschen geboren, weil sie miteinander in Beziehung treten und sich gerade dabei und darin voneinander unterscheiden. Nur hier, vor den Augen und Ohren anderer Menschen, kann Subjektivität gewonnen werden, wenn sie von den anderen Menschen zugestanden wird. Darum kann es Freiheit nur im gemeinsamen Austausch, in der zwischenmenschlichen Kommunikation und Interaktion geben. Sie entsteht, wenn sich Menschen auf der Bühne des Politischen im gemeinsamen Handeln nicht nur als Gleiche, sondern auch als voneinander Unterschiedene erkennen und anerkennen. »Bei Arendt – das ist ihre Pointe – sind weder das Individuum noch die Welt [verstanden als die Welt der Öffentlichkeit, N.B.] auf die es sich bezieht, feste und gegebene Größen. Beides konstituiert sich in einem Wechselspiel: Der Handelnde konstituiert und gestaltet die Welt, die gleichzeitig die Bedingung der Möglichkeit seines Handelns und seiner Identität ist.«³¹

Freiheit ist somit nicht ursprünglich gegeben, sondern sie entsteht im gemeinsamen Handeln, in der Interaktion, die Unterscheidungen ermöglicht. Freiheit ist für Arendt deutlich von jeder Nivellierungstendenz unterschieden und nur in Lösung aus diesen Tendenzen zu erlangen und zu gewinnen. Indem Handeln aber nicht nur die Orchestrierung Vieler und Gleicher erlaubt, sondern eben auch Unterscheidung, ermöglicht es nicht nur dem Einzelnen, sich als eigenständig zu präsentieren, sondern zugleich auch ihn für sein Handeln verantwortbar zu machen, ihn als den Urheber seines Handelns auszumachen. Dies geschieht maßgeblich kom-

30 Josef Früchtl, *Vertrauen in die Welt. Eine Philosophie des Films*, München 2013, 43.

31 Rahel Jaeggi, »Öffentliches Glück und politische Freiheit. Hannah Arendts Kritik des liberalen Individualismus. Kommentar zu Horst Mewes und Dana Villa«, in: *Die Entdeckung der Freiheit*, hrsg. von Winfried Thaa, Berlin 2003, 237–253, hier: 246.

munikativ: »Erst durch das gesprochene Wort fügt sich die Tat in einen Bedeutungszusammenhang, wobei aber die Funktion des Sprechens nicht etwa die ist, zu erklären, was getan wurde, sondern das Wort vielmehr den Täter identifiziert und verkündet, daß er es ist, der handelt, nämlich jemand, der sich auf andere Taten und Entschlüsse berufen kann und sagen, was er weiterhin zu tun beabsichtigt.«³²

Die, die hier miteinander handeln, tun dies nicht immer einvernehmlich, sondern durchaus auch im Wettstreit miteinander. Hier, im öffentlichen Raum des Politischen, ringen die Individuen miteinander, um sich voneinander absetzen zu können. Sie ringen darum, im Miteinander Unterschiedene zu sein.³³ Prädestiniert dafür sich hier zu behaupten, werden sie dadurch, dass sie als Bürger auftreten, in deren Leben der Unterschied von Privatem und Öffentlichem manifest ist. Arendt unterscheidet also explizit zwischen dem Bereich des Privaten, der dem subjektiven Lebenserhalt dient, und dem des Öffentlichen, der ein Bereich des Konflikts und damit der agonalen Absetzung der hier agierenden Individuen ist.³⁴ Die politische Öffentlichkeit ist damit von Arendt als ein Ort konzipiert, der vorrangig der Unterscheidung dient, auf deren Basis Gemeinschaftsbildung nicht in einem ursprünglichen, quasi natürlichen Sinne, sondern vielmehr in reflektierter und ge regelter Weise stattfindet. Arendt interessiert am Phänomen des Politischen also die Möglichkeit, dass wir uns wechselseitig anerkennen, Beziehungen zueinander eingehen und uns zugleich voneinander unterscheiden. Dieses seltsame Verhältnis, dass Menschen Unterschiedene, aber Zusammengehörige sind, macht für Arendt die Spezifität der menschlichen Welt aus, die sie Pluralität nennt:

»Das Faktum menschlicher Pluralität, die grundsätzliche Bedingung des Handelns wie des Sprechens, manifestiert sich auf zweierlei Art, als Gleichheit und als Verschiedenheit. Ohne Gleichartigkeit gäbe es keine Verständigung unter Lebenden, kein Verstehen der Toten und kein Planen für eine Welt, die nicht mehr von uns, aber doch immer von unsresgleichen bevölkert sein wird. Ohne Verschiedenheit, das absolute Unterschiedensein jeder Person von jeder anderen, die ist, war oder sein wird, bedürfte es weder der Sprache noch des Handelns für eine Verständigung[.]«³⁵

Der öffentliche Raum ist darum maßgeblich dadurch gekennzeichnet, dass er die Einzelnen miteinander verbindet und sie ebenso voneinander trennt: »Der öffentliche Raum wie die uns gemeinsame Welt versammelt Menschen und verhindert

32 Arendt, *Vita Activa*, 168.

33 Inwiefern Wettstreit konstitutiv für Subjektivität gedacht werden kann, siehe: Nils Baratella, *Das kämpferische Subjekt. Boxen – Der Kampf als Subtext moderner Subjektpolosophie*, Paderborn 2015.

34 Zur Betonung des Agonalen bei Arendt siehe: Dana R. Villa, *Politics, Philosophy, Terror. Essays on the thought of Hannah Arendt*, Princeton 1999.

35 Arendt, *Vita Activa*, 164.

gleichzeitig, daß sie gleichsam über- und ineinanderfallen. Was die Verhältnisse in einer Massengesellschaft für alle Beteiligten so schwer erträglich macht, liegt nicht einfach, jedenfalls nicht primär, in der Massenhaftigkeit selbst; es handelt sich vielmehr darum, daß in ihr die Welt die Kraft verloren hat, zu versammeln, das heißt, zu trennen und zu verbinden.³⁶

Für Arendt kann die plurale Welt der Menschen nicht in Subjekt-Objekt-Verhältnissen gefasst werden, sondern muss vielmehr aus den Beziehungen des Einzelnen verstanden werden. Wird aber das Politische allein als solch ein Bezugsgewebe gefasst, in dem sich die Subjekte wechselseitig bestätigen, sich herstellen und sich als anerkennbare permanent präsentieren müssen, so kann nicht mehr davon gesprochen werden, dass es einen feststehenden, ontologischen Status des Politischen gibt. Das Politische wird so vielmehr zu einer Praxis – zu einer Praxis, in der es für den Einzelnen wie auch für die Gemeinschaft darum geht, Freiheit herzustellen. Denn Freiheit ist nicht das, was am Anfang, *qua* Natur, besteht, sondern etwas, das erst dadurch verwirklicht werden kann, dass Naturzustände durch das Politische abgelöst werden. Dies können sich Menschen aber nur wechselseitig im gemeinsamen Handeln in einem geschichtlich möglichen politischen Raum bestätigen. Für den Einzelnen bedeutet Freiheit darum nicht zuletzt, eben nicht als ein nur durch familiäre Zugehörigkeit definierter Einzelner wahrgenommen zu werden, sondern vielmehr als selbstständig, sich selbsttätig von Anderen unterscheidendes Subjekt. Dazu gehört, sich explizit von Anderen zu unterscheiden, indem man sich für sein Handeln verantwortlich erklärt. Nur hier, in der Freiheit zu handeln, wird Freiheit erfahrbar.³⁷

III. Der *sensus communis* als Instanz der Subjektivierung

Für Kant sind Urteile, die verallgemeinert werden können, allein dadurch möglich, dass von den »subjectiven Privatbedingungen«³⁸ abstrahiert wird. Weil wir Menschen sind, sind wir fähig, nicht nur aus der eigenen, sondern aus der Perspektive aller anderen zu urteilen. Die Anderen als Gegenwärtige mitdenken zu können, ist Voraussetzung dafür, urteilen zu können.³⁹ Diesen Gedanken, den Kant in der Reflexion über die Möglichkeit ästhetischer Urteile entwickelt, macht sich Arendt für die Frage danach urbar, wie politische Urteile im Sinne eines Politischen gefällt werden können, das das menschliche Bezugsgewebe erhalten und schützen möchte. Dieses Politische setzt Pluralität voraus und soll sie zugleich ermöglichen.

36 Ebd., 52.

37 Ebd.

38 Kant, *KdU*, AA 5, 293.

39 Vgl. zur Bedeutung des Anderen in Prozessen der Subjektivierung auch den Beitrag von Juliane Spitta in diesem Band.