

## Inhalt

INGOLF U. DALFERTH und PHILIPP STOELLGER Einleitung Krisen der Subjektivität – Problemanzeigen und Wegmarken .....	IX
I. SUBJEKTIVITÄT IN DER TRANSZENDENTALTHEORIE UND IHRE KRITIK	
SERGIO SORRENTINO Die Krise der Subjektivität – und die Antworten darauf .....	1
MATTHIAS NEUGEBAUER Die Würde der Subjektivität. Rudolf Hermann Lotzes Beitrag zur Aufarbeitung des Subjektivitätsparadigmas .....	19
THOMAS WABEL Objektivität und Ordnung. Theologische Implikationen des Verständnisses von Subjektivität und Objektivität bei Ernst Cassirer .....	37
HANS-PETER GROSSHANS Das moderne Selbstverständnis des Protestantismus und Wittgensteins Kritik der Subjektivität .....	63
WERNER STEGMAIER Nach der Subjektivität: Selbstbezüge der Orientierung .....	79

II. PERSPEKTIVEN DER SUBJEKTIVITÄT  
IM AUSGANG VON SCHLEIERMACHER

GEORG LAEMMLIN Wechselseitiges Zustandekommen von Individualität und Verständigung – Schleiermachers Kirchenverständnis .....	103
MARKUS MÜHLING Schleiermachers Gottesbeweis? Die (De/Re)konstruktion subjektiver Selbstgewißheit und die Erkenntnis Gottes .....	125
MICHAEL WELKER Subjektivistischer Glaube als religiöse Falle .....	143
III. SUBJEKTIVITÄT IN GESCHICHTSPHILOSOPHIE UND KULTURWISSENSCHAFT	
CHRISTIAN DANZ Die Krise der Subjektivität und deren geschichtsphilosophische Überwindung. Überlegungen zu Paul Tillichs frühem religiösen Sozialismus .....	157
CORNELIA RICHTER Selbstbescheidung des Geistes. Gedankensplitter zu Status und Funktion von Subjektivität .....	175
WILHELM LÜTTERFELDS Subjektivität – das hermeneutische Paradox der Kulturwissenschaften .....	191
IV. HERMENEUTIK DER SUBJEKTIVITÄT	
CARLA DANANI Untergang oder Verwandlung des Subjekts? .....	205
EMIL ANGEHRN Subjekt und Sinn .....	225

DORIS HILLER Das Ich des Glaubens. Theologische Überlegungen zur Kategorie der Subjektivität im Anschluß an Paul Ricœur .....	241
PIERRE BÜHLER Das aufgerufene Selbst. Biblich-theologische Hermeneutik des Selbst nach Ricœur – als Antwort auf die Krise der Subjektivität .....	261
PHILIPP STOELLGER Selbstwerdung. Ricœur's Beitrag zur passiven Genesis des Selbst .....	273
V. PHÄNOMENOLOGIE DES SUBJEKTS	
ARNE GRØN Subjektivität: Begriff und Problem .....	317
HEINRICH ASSEL Name und Negativität. Der göttliche Name als selbstbezügliches Zeichen bei Franz Rosenzweig .....	333
FRIEDRICH LOHMANN Subjekt und Offenbarung. Theologische Überlegungen zur phänomenologischen Erkenntnistheorie Jean-Luc Marions .....	361
VI. SUBJEKTIVITÄT IM HORIZONT VON RHETORIK UND MEDIENTHEORIE	
GONSALV K. MAINBERGER Subjektivität in der Krise? Die Krise ist die Antwort. Produktionsbedingungen und Konstitutionszwänge von Subjektivitäten im 17. Jahrhundert .....	393
MATTHIAS PETZOLDT Kommunikations- und medientheoretische Anmerkungen zur subjektivitätstheoretischen Kritik an der Wort-Gottes-Theologie .....	417

VIII

*Inhalt*

VII. FOUCAULT UND DER TOD DES SUBJEKTS

MARKUS ENDERS

Zur radikalen Krise der Subjektivität im postmodernen Denken  
Michel Foucaults – Rekonstruktion und Replik ..... 455

MICHAEL ZICHY

Der ›Tod des Subjekts‹ in der Theologie.  
Die Rezeption einer neostrukturalistischen Herausforderung ..... 475

VIII. DAS SUBJEKT IN MEMORIA UND TRAUM

RODERICH BARTH

»Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?«  
Die religionsphilosophische Bedeutung der Subjektivität  
nach Augustin ..... 493

BRIGITTE BOOTHE

Der Traum: eine Alltagskrise der Subjektivität ..... 513

IX. ETHIK, HABITUS UND GEWISSHEIT

MATTHIAS HEESCH

Geschichtliche Relativität als Fehlbarkeit  
und subjektimmanente Absolutheit ethischer Gewißheiten ..... 533

WOLFGANG VÖGELE

Habitus – Individualität – Alltagsethik ..... 561

GÜNTER THOMAS

Sozialethik im Horizont des dezentrierten Subjekts ..... 583

Autorenangaben ..... 631

Namensregister ..... 643

Begriffsregister ..... 653

# Einleitung

Krisen der Subjektivität – Problemanzeigen und Wegmarken

von  
INGOLF U. DALFERTH  
und  
PHILIPP STOELLGER

## I. Vieldeutige Subjektivität

Subjektivität ist kein Thema, das erst kürzlich entdeckt worden wäre. Seit über 350 Jahren steht es im Zentrum philosophischer und theologischer Debatten, aber noch immer und immer wieder scheiden sich an ihm die Geister. Für die einen ist das Paradigma der Subjektivität Grundlage und *condicio sine qua non* kritischer Philosophie und Selbstaufklärung, die sich am Ideal der Selbstbestimmung freier Individuen und am Anspruch der Unersetzbarkeit der Perspektive der ersten Person orientiert. Denn diese Perspektive hat sich bislang allen Versuchen der Naturalisierung, evolutionsbiologischen Herleitung und neurowissenschaftlichen Erklärung gegenüber ebenso widerspenstig erwiesen wie gegenüber der Ableitung aus konstitutiven Abhängigkeiten von sozialen Vorgegebenheiten und kulturellen Autoritäten. Für die anderen ist es eine reflexionslogisch erzeugte Chimäre, die sich philosophischen Fehlschlüssen und Übervereinfachungen verdankt, die kommunikative Prämissen in basale Selbstverhältnisse hinein projizieren und eine elementare Selbstbeziehung als notwendige Voraussetzung komplexer Selbst- und Fremdverhältnisse postulieren, ohne doch etwas anderes zu sein als eine reflexive Setzung sich selbst reflektierender Subjekte.

Ähnlich und noch ausgeprägter ist es in der Theologie. Für die einen ist das Subjektivitätsparadigma das Schibboleth einer modernen, philosophisch auf der Höhe der Zeit sich befindenden Theologie, aus deren Sicht alles andere zur kirchlichen Lyrik vergangener Zeiten verblaßt. Theologisches Denken, das meint »Subjektivität als Epochenindex der Neuzeit«<sup>1</sup> ignorieren zu können, sei nicht modern, sondern allenfalls

---

<sup>1</sup> G. WENZ, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, München 1984, I, 33ff.

prä- oder postmodern. Damit sei es aber nicht nur nicht zeitgemäß, sondern gefährde das Christentum, das es reflektiert: »Ohne eine Stärkung von Subjektivität gegen überwältigende Systemzwänge dürfte ... das Christentum in Regression verfallen«, wird den Skeptikern subjektivitätszentrierter Theologie entgegengehalten.<sup>2</sup> Für andere dagegen ist die Konzentration auf Subjektivität eine Sackgasse der Theologie der Neuzeit, an deren Ende diese so neu ist, daß sie keine Zeit mehr hat, Theologie zu sein, weil sie vor lauter Bemühen, Theologie »nicht auf die Kirche beschränkt« zu betreiben<sup>3</sup>, den Kontakt zum realen christlichen Glaubensleben in der ökumenischen Wirklichkeit der Kirchen verloren hat.

Beides ist in diesen Überspitzungen übertrieben, weil es Position für oder gegen den philosophischen oder theologischen Rekurs auf Subjektivität bezieht, ehe geklärt ist, was damit eigentlich beansprucht oder bestritten wird. Das aber ist die erste Aufgabe, der sich eine Auseinandersetzung mit diesem Thema widmen muß. Allerdings kann man sich dem Thema Subjektivität weder philosophisch noch theologisch zuwenden, ohne auf die *Krisen* der Subjektivität zu stoßen, die das Subjektivitätsparadigma wie ein Schatten begleiten. Nicht erst im Gefolge von Positivismus, Naturalismus und Strukturalismus im 20. Jahrhundert, sondern von Anfang an war das Thema Subjektivität ein Krisenindikator und Krisenproduzent, eine Antwort auf und ein Auslöser für Krisen menschlichen Selbstverstehens, Weltverhaltens und Gottesdenkens. Ohne Krisen gab und gibt es keine Subjektivität – ohne die Krisen, auf die der Rekurs auf Subjektivität je und je zu reagieren sucht, und ohne die Krisen, die durch diesen Rekurs ausgelöst werden.

## II. Einladung zur Diskussion

Auf dem Hintergrund solcher Beobachtungen und Überlegungen haben wir im Herbst 2002 zu dem in diesem Band dokumentierten Forschungskolloquium mit einem *call for papers* eingeladen, der mit provozierender Prägnanz folgende Problemanzeige gab:

›Subjektivität‹ ist ein fragwürdiges Thema. Was vor 200 Jahren *das* Paradigma moderner, neuzeitlicher Theologie war, ist in die Jahre gekommen und mit der Moderne gealtert. Seit wenigstens 100 Jahren ist in Zeiten der Spätmoderne Subjektivität suspekt. Seit ›Fichtes ur-

---

<sup>2</sup> D. KORSCH, Versöhnung III, TRE XXXV, 2003, 22–40, 37.

<sup>3</sup> Ebd., 38.

prüngerlicher Einsicht, wie sie von Schmitz und Henrich genannt wurde, sind dessen Postulate offen geblieben, eine Suchformel für das präpropositionale, irrelationale, infallible Subjekt. Eine Suchformel, die wie ein Vexierbild fungiert: sie läßt suchen nach einem »je ne sais quoi«, das keiner je gesehen hat – das aber manche immer noch eifrig suchen.

Manche meinen sogar, es gefunden zu haben. Denn seit ihrem Revival im Zuge der analytical philosophy of mind, wie sie von Henrich, Tugendhat und Frank in die deutsche Philosophie eingeführt wurde, ist die Frage nach dem Subjekt wieder en vogue. In der Theologie fungiert sie als – etwas verspätetes – Plädoyer für die Modernisierung der Theologie, endlich von der Substanz zum Subjekt fortzuschreiten, um die dogmatischen Substantialismen zu entsorgen oder kritisch zu rekonstruieren. Daß dieses Plädoyer vor allem in nostalgischer Orientierung an den Idealismen des 19. Jahrhunderts formuliert wird statt in Aufnahme der analytischen Traditionen des 20. Jahrhunderts, läßt es nur um so deutlicher verspätet erscheinen.

Fraglich ist dabei nicht nur, welche Subjektivität gemeint ist, sondern auch, welcher Gebrauch von diesem Theorem gemacht wird. Es kann als Entsorgungsstrategie gebraucht werden, wenn man Religion als individuelle Kultivierung der Subjektivität reduzieren will, oder als Versorgungsstrategie, die die gegenwärtige Theologie mit vergangenen Problemen versorgt, oder auch als eine Erinnerung, Wiederholung und Durcharbeitung, um diese Probleme endlich los zu werden. Aber das ist längst nicht alles, was man mit der Subjektivität anstellen kann.

Fraglich ist bei aller Wiederbelebung dieses modernen Theorems in Zeiten der Spät- und Postmoderne auch, was man sich damit einhandelt. Denn das Subjekt ist nicht grundlos in Verruf gekommen: Wenn Subjekt, dann nicht nur Selbsterhaltung, sondern Selbststeigerung, war Nietzsches plausibler Einwand. Wenn aber Selbststeigerung, dann gerät das Subjekt in eine hybride Dynamik, an der es nur scheitern kann, so nicht nur Blumenbergs Erwiderung – wenn da nicht die Träume nach genetischer Vollendung des Übermenschen wären. Die autonome Selbststeigerung ist allerdings nur das eine Problem, dessen Entsprechung die Steigerung von Selbst und Leben kraft Gottes Zuwendung wäre. Daß sich seine Gegenwart als Steigerung und Intensivierung unseres Lebens auswirkt, ist eine irritierende »Schubumkehr« dieser Dynamik, die vielleicht nicht weniger prekär ist.

Fraglich ist schließlich, ob das Plädoyer von der Substanz zum Subjekt nicht für manche wie ein Streit aus grauer Vorzeit erscheinen muß. Wer längst von der Substanz auf die Funktion gekommen ist, wie in Cassirers Symboltheorie oder in der Semiotik, oder wer von der Funktion längst bei der Struktur gelandet ist, wie in der Systemtheorie oder

der Semiologie, dem wird der Fortschritt zum Subjekt vor allem als Vergangenheitsbewältigungsversuch erscheinen.

Die weiterführenden Antworten auf die Krisen der Subjektivität sind so gesehen nicht die dauernden Kritiken oder die Versuche, sie tiefer zu legen, sondern Umbesetzungen durch andere Leitfiguren, sei es die Funktion oder die Struktur oder das Zeichen. Und zu diesen anderen Leitfiguren zählt nicht zuletzt auch die Frage nach Alterität und Sozialität, von denen ausgehend sich die Frage nach dem Subjekt etwas anders ausnimmt.

### III. Provozierende und provozierte Krisen

Diese Skizze der Problemkonstellation sollte zum Widerspruch herausfordern und hat das auch getan. Dementsprechend wurde das Thema in dreifacher Brechung akzentuiert.

Zum einen ist ›Subjektivität‹ keine basale, sondern eine komplexe und historisch variable Kategorie. Das Stichwort ›Subjektivität‹ zeigt deshalb nicht ein Thema an, sondern ein ganzes Themenbündel. Ehe man dieses nicht genauer entwirrt hat, sind pauschale Pro- und Contra-Positionen gleichermaßen unangebracht. Was die einen vertreten, ist oft gar nicht das, was die anderen ablehnen, und wofür diese eintreten nicht immer das, wogegen jene polemisieren. Ehe hier geurteilt, Position bezogen und über (je nach dem) Modernitäts- oder Theologiedefizite der jeweils anderen geurteilt wird, muß man zunächst einmal genauer hinsehen, differenzieren und die Probleme diskutieren.

Dabei sollte – zum zweiten – nicht ausgeblendet, sondern ausdrücklich einbezogen werden, daß der Themenkomplex ›Subjektivität‹ noch nie anders aufgetreten ist als im Kontext von *Krisen* der Subjektivität. Diese nicht zu beachten, hieße einen wesentlich Aspekt der Problematik nicht wahrzunehmen und diese damit im Kern zu verfehlen. Um *Subjektivität* zu diskutieren, müssen die *Krisen der Subjektivität* mitdiskutiert werden, und zwar im Plural, nicht nur in einer Tradition und auch nicht nur in Philosophie und Theologie, sondern auch in Psychologie, Sozialwissenschaften und Kulturwissenschaften.

Und schließlich – zum dritten – wollten wir nicht nur die Krisen erkunden, auf die mit dem Rekurs auf Subjektivität geantwortet wird (Rekurse auf Subjektivität provozierende Krisen), und auch nicht nur die Krisen, in die diese Rekurse führen (durch Rekurse auf Subjektivität provozierte Krisen), sondern auch nach den Antworten fragen, die sich auf die Krisen der Subjektivität im einen wie im anderen Sinn geben lassen.

Wie unterschiedlich diese Antworten ausfallen können, und zwar auf alle drei genannten Fragen (nach den Krisen, die von Subjektivität zu reden Anlaß geben, auf die Krisen, die durch den Rekurs auf Subjektivität ausgelöst werden, und nach den Antworten, die es auf diese Krisen geben könnte oder gibt), das belegen die in diesem Band versammelten Texte. Sie zeigen zugleich, daß mit dieser Thematik ein aktueller, für viele zentraler und nicht bloß theoretisch interessierender Problemkomplex zur Diskussion steht.

Das machten im übrigen auch die z. T. heftigen Reaktionen klar, mit denen der *call for papers* von einigen Seiten kommentiert und aufgenommen wurde. Subjektivität ist offenkundig ein sensibles Thema. Um so wichtiger ist es, es in der Differenziertheit und Problembezogenheit zu diskutieren, die dem Gewicht und der Breite des Themas angemessen ist. Dabei geht es nicht darum, noch einmal wohlbekannte Krisen zu klären und wieder einmal oft begangene Wege zu möglichen Antworten aufzuzeigen. Es soll vielmehr versucht werden, Fragen zu klären, die beim Thema Subjektivität bisher so noch nicht hinreichend klar gewesen sein mögen, und von dort her auch die oft gegenläufigen Antworten in ein anderes Licht zu rücken. Denn was nützen uns Antworten, wenn wir die Fragen nicht kennen, die sie beantworten wollten? Und was sind Fragen, die wir gar nicht mehr stellen, weil wir die Antworten zu kennen meinen? So oder so gibt es manches zu entsebstverständlichen. Und dazu gehören eingespielte Zugangs- und Behandlungsweisen des Themas ›Subjektivität‹, wie zentral die, dessen Sinn am Theorem vom ›unmittelbaren Selbstbewußtsein‹ zu orientieren.

#### IV. Von der Begründung zur Beschreibung

Beurteilt man ein Theorem bzw. ein Interpretationsschema danach, was es zeigt, erschließt oder sehen läßt, also welchen Beschreibungs- und Verstehensgewinn es ermöglicht, steht es schlecht um eine Theorie ›unmittelbaren Selbstbewußtseins‹. Weder zeigt *es* sich, noch zeigt es *etwas*. Denn dieses ›je ne sais quoi‹ ist kein Phänomen, nicht sichtbar, und als transzendentaltheoretische Voraussetzung hinterläßt es per se auch keine Spuren im Reich der Erfahrung. Es wird daher auch nicht erschlossen per Induktion oder Deduktion, sondern ist eine ›apriorische‹ Setzung zum Zwecke der Einheit der Erfahrungen und ihrer Kontinuität in Zeit und Raum desjenigen, der diese Erfahrungen ›macht‹.

Daß dieses Theorem *sich* nicht zeigt und nichts *zeigt* ist nicht überraschend. Denn es ist ursprünglich nicht für Beschreibungs- sondern für Begründungszwecke erfunden worden.<sup>4</sup> Gleich wie man seine Leistung für diesen Zweck beurteilt, hat es theoretisch eine Funktion, die nicht auf die Entfaltung und Interpretation von *Vollzügen* zielt, sondern auf die reflexive Konstruktion der Konstitution(sbedingungen) des transzendentalen Ego bzw. seiner *Konstitutionsleistungen*. Zu diesen basalen Leistungen zählen maßgeblich die grundlegende Gewißheit seiner selbst, die darauf gründende Einheit der Synthesis des Selbst und damit die Kontinuität über Zeit und Bewegung hinweg. Ob dazu auch ein möglicher Übergang zum ›Woher‹ dieser Gewißheit zählt, sei es naturaliter oder culturaliter, wird sinnvollerweise offen bleiben. Würde eine solche Deutung sich als die ›einzig mögliche‹ oder gar ›beste aller möglichen‹ verstehen, würde sie ihrer Möglichkeitsbedingung widersprechen, der *Deutbarkeit*.

Im Sinne der Begründungsfunktion des Subjektivitätsbegriffs formulierte Husserl programmatisch: »die volle konkrete Faktizität der universalen transzendentalen Subjektivität ist ... in einem ... guten Sinne wissenschaftlich faßbar, eben dadurch, daß wirklich in eidetischer Methode die große Aufgabe gestellt werden kann und muß: die Wesensform der transzendentalen Leistungen ... zu erforschen, also die gesamte Wesensform der transzendental leistenden Subjektivität«<sup>5</sup>. Die Vollzüge der konkreten Subjektivität wären demgemäß nur von ihrem Wesen aus zu erkennen und zu analysieren. Denn das »Faktum ist hier als das seines Wesens und nur *durch* sein Wesen bestimmbar«<sup>6</sup>. Die Folge dieser Orientierung am ›identischen Allgemeinen‹ der transzendentalen Subjektivität bedingt einen gravierenden Verlust an Wahrnehmungs- und Beschreibungsmöglichkeiten. Denn die *cognitio intuitiva* der Husserlschen Evidenz (oder anders der Meditationen des Descartes) führt zu einer generalisierenden Abstraktion von den Vollzügen des individuellen Selbstseins und -werdens. Das ist ein Einwand mit der Phänomenologie gegen sie und über sie hinaus. Denn auch in der eidetischen Phänomenologie »verflüchtigen sich die singulären und wirklichen *cogitationes*, alle tatsächlichen Modalitäten des Lebens ... unter dem Blick des Sehens, welcher sie zu fassen versucht ... Dies ist die

<sup>4</sup> Vgl. W. SPARN, *Fromme Seele, wahre Empfindung und ihre Aufklärung. Eine historische Anfrage an das Paradigma der Subjektivität*, in: D. KORSCH/J. DIERKEN (Hg.), *Subjektivität im Kontext. Erkundungen im Gespräch mit Dieter Henrich*, Tübingen 2004, 29–48, 29f.

<sup>5</sup> E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendental-Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, Haag 1954, 181f.

<sup>6</sup> Ebd., 182.

Aporie, an welcher die [eidetisch-]phänomenologische Methode zerbricht<sup>7</sup>.

So gesehen ist durchaus verständlich, daß ein der Begründung<sup>8</sup> – im Sinne der Letztbegründung oder vorsichtiger der Letzterklärung des Grundes – dienendes Theorem, nicht erst wenn man seine Leistung zu diesem Zweck oder das ganze Schema apriorischer Grundlegung abweist, für die Interpretation von Vollzügen für ungeeignet gehalten werden wird. Wer nicht im Horizont der Transzendentaltheorie operiert oder nicht eine (möglichst ›letzte‹ oder ›erste‹) Begründung vor den Beschreibungen von Vollzügen intendiert, der wird entsprechende Theoriebildungen für entbehrlich halten, wenn nicht für irreführend.

Verständlich ist das allerdings nur dann, wenn man die Kategorie der Subjektivität auf die genannte Begründungsfunktion restringiert, wie sie in neuidealistischer oder neukantianischer Weise zwar *auch* vertreten wird, aber nicht darauf reduziert werden kann. Denn dieses Junktim von transzendentaler (Letzt-)Begründung und Subjektivität ist nicht *notwendig* und die umstrittene Kategorie daher nicht auf diese ganz bestimmte Verwendung festzulegen – was nicht zuletzt die hermeneutischen, semiotischen oder symboltheoretischen Variationen des Subjektivitätsthemas zeigen. Dieses Junktim ist ebensowenig notwendig, wie dem traditionellen Schema von ›Konstitution vor Vollzug‹ zu folgen.

Die Begründungsfunktion ›des *Subjekts*‹ und das ganze *Begründungs*-schema ist nicht grundlos höchst umstritten und zudem der Sinn von Grund und Begründung vielfältig. Man *kann* so verfahren – mit den bekannten Folgelasten dieser Tradition –; daß man es *muß*, ist keineswegs als unwidersprechlich zu erweisen. Nur wenn man dem ganzen Schema einer transzendentalen Konstitutionstheorie und ihrer Reflexionslogik dogmatisch folgen würde, müßte man so verfahren. Aber dem nicht zu folgen, heißt keineswegs eine vormoderne Substanzontologie oder einen ›postmodernen‹ Relativismus zu vertreten, wie man zur Legitimation der angeblichen Unwidersprechlichkeit der transzendentalen Verfahrensweise den dieser gegenüber skeptischen Positionen zu unterstellen pflegt. Das Spektrum möglicher und wirklicher Wege zwischen Essentialismus und Relativismus oder jenseits dieser schlechten Alternative ist erheblich reicher, als daß man den Schiffbruch an Skylla oder Charybdis nur auf dem Schiff der Transzendentaltheorie oder dem Schwesterschiff einer Theorie des Absoluten vermeiden könnte.

Infolge dieses Schemas und der damit gesetzten Ordnung der Reflexion hat die Subjektivitätstheorie eine prekäre Dynamik: sie wirkt auf

<sup>7</sup> M. HENRY, *Inkarnation. Eine Philosophie des Fleisches*, Freiburg/München 2002, 129, vgl. 135ff.

<sup>8</sup> Vgl. ebd., 127.

den Diskurs zentripetal wie ein *Vexierbild*. Alle Aufmerksamkeit und Arbeit der Reflexion richtet sich in dieser Tradition auf die möglichst konsistente und kohärente Explikation dieses Theorems bzw. der Einlösung derjenigen Postulate, denen es gerecht werden muß, soll es leisten, was es leisten soll. Darin entspricht diese Diskurslage einer anscheinend völlig anderen, aber irritierend vergleichbar strukturierten: der analytisch-philosophischen Theorie eines theistischen Gottesgedankens, der als Basistheorem konsistent und kohärent zu konzipieren sei, damit er als Grund aller Gründe, als letzte Rekursinstanz der theistischen Theorie fungieren kann. Subjekt und Substanz können sich gefährlich nahe kommen.<sup>9</sup> Denn beide insistieren auf einer reflexiven (Letzt)Begründung aller Vollzüge, Phänomene und Beschreibungen wie Urteile darüber mittels der Reduktion auf diesen Grund.<sup>10</sup>

Nun ist sicher nicht diese Arbeit an der Intelligibilität von Theologie wie Philosophie gering zu schätzen, nur daß sie notwendigerweise *so* konzipiert werden müßte, ist nicht der einzige Weg der Einsicht oder Plausibilität. Es ist zudem ein Weg mit erheblichen Kosten. Denn der Preis dieser zentripetalen Dynamik, der Konzentration auf die Konstitutionsleistungen der Subjektivität und die entsprechende transzendentaltheoretische Reflexionslogik, ist hoch. Alles ›dreht‹ sich um den letzten oder ersten Grund, nicht um das, was mit Hilfe dessen ›begründet‹ werden soll, die Mannigfaltigkeit der Vollzüge, zumal ihrer scheinbar ›bloß partikularen‹ religiösen ›Eigenarten‹.

Zwar gewinnt man auf dem Weg der Subjektivitätstheorie die Umbesetzung der Substanz durch das Subjekt, was gegenüber den traditionellen Substantialismen sicher eine Entlastung und Horizontüberschreitung darstellt. Aber diese Umbesetzung ist weder die letzte aller möglichen noch alternativlos. Sie ist seit Leibniz und Cassirer weitergeführt zur Wende von der Substanz zur Funktion; von Kierkegaard bis Heidegger zur Wende vom Subjekt zur Existenz; von Humboldt, Herder und Hamann bis zu Rosenzweig oder Wittgenstein zur Wende von der Reflexionslogik zum Sprachdenken mit einem Horizontwechsel von der Konstitutionstheorie zur Vollzugsanalyse und -beschreibung. Das Sprachdenken ist ein dezidierter Widerspruch gegenüber der Ordnung des transzendentalen Diskurses, eine Umbesetzung des Subjekts

---

<sup>9</sup> Vgl. zur Dialektik dieser Nähe W. Lütterfelds Ausführungen zu Hegel: Das Andere seiner selbst. Fortsetzung einer Intention Dieter Henrichs zum Programm der rationalen Rekonstruktion Hegelscher Dialektik, in: KORSCH/DIERKEN, Subjektivität im Kontext, s. Anm. 4, 49-90, 55ff.

<sup>10</sup> Vgl. zur Kritik beider Wege I.U. DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 257-430.

durch die Sprache als Paradigma der symbolischen Formen und der »symbolischen Energie des Geistes«.

Wenn man diesen Umbesetzungen zu folgen sucht – die nicht oder nur polemisch als »postmodern« oder relativistisch abgetan werden können, sondern eher »spätmodern« den Krisen der Moderne zu antworten suchen – ist mit ihnen allerdings das Thema »Subjektivität« keineswegs erledigt oder obsolet. Denn »das Selbst« oder »die erste Person« bleibt in anderer Gestalt als derjenigen der auf Begründung ausgerichteten Subjektivitätstheorie durchaus präsent als irreduzibles Phänomen der Vollzüge der Existenz, als grammatische Kategorie der Sprache, in der wir leben, als Hinweis auf den Sitz im Leben der eigenen Perspektive in Kommunikationsvollzügen sowie als »absolute« Figur der religiösen Rede nicht erst seit Luther. Nur hat es andere Funktion, eine andere und komplexere Verfassung und dementsprechend wird es in anderer Perspektive anders thematisiert und entfaltet. Daß dabei eine Konstanz »des« Problems bestünde, als wäre »Subjektivität« eine quasisubstantielle Konstante in allen Theorien, wäre eine übervereinfachende, unplausible und viel zu starke Unterstellung. Es handelt sich nicht um »Variationen des immer Gleichen«.

Daher ist auch Phänomenologie im klassischen Sinn der transzendentalen bzw. eidetischen Reduktion kein probates Therapeuticum gegen eine Reduktion der Vollzüge auf die »Struktur« oder das »Wesen« der Subjektivität. Wendet sich der Blick von der Konstitutionsfrage auf die Fragen nach den mannigfaltigen Vollzügen der »Subjekte« in ihrer Sozialität, auf ihre Kultur und die Natur, die sie sind und haben, bedarf es einer Umbesetzung des Interpretationsschemas. Denn ein reines, transzendentales Subjekt dient einer Kulturhermeneutik ebensowenig wie einer Hermeneutik der Religion. Angezeigt ist daher ein Perspektivenwechsel vom transzendentalen Subjekt zum leiblichen Selbst, und der hat erhebliche Folgen. Denn es bedeutet »nicht wenig, an den Ursprung unserer Erfahrung nicht mehr das formale und leere »Ich denke« Kants zu setzen, sondern ein Subjekt, welches ein Leib ist, ein inkarniertes Subjekt«<sup>11</sup>, wie es Merleau-Ponty seit seiner Phänomenologie der Wahrnehmung ausführte.

## V. Variationen von Konstitution und Vollzug

Der auf Begründung zielenden Ordnung der Reflexion gemäß – sei sie metaphysisch, cartesianisch, transzendentaltheoretisch oder wie auch

---

<sup>11</sup> HENRY, Inkarnation, s. Anm. 7, 188.

immer ›idealistisch‹ – bedarf das Denken *vor* allem einer gesicherten Begründung oder Grundlegung, bevor das so Begründete, also die Mannigfaltigkeit der Vollzüge des Denkens wie Lebens, thematisch und einsichtsfähig expliziert werden kann. Das grundlegende Prinzip ermöglicht erst die Begründung eines Geltungsanspruchs und die kritische Beurteilung des Prinzipiierten. Andernfalls wäre man ›prinzipienlos‹, zumal wenn man in frivoler Skepsis ›Abschied vom Prinzipiellen‹ nehmen wollte. ›Konstitution *vor* Vollzug‹ ist die Kurzformel dafür. Nur ist dieses Schema nicht alternativlos.

Angesichts von ›Problemen mit der Konstitution‹ bzw. der sie prä-tendierenden Theorie legt sich die Wendung nahe, die ›Konstitution *als* Vollzug‹ zu konzipieren: als Vollzug einer Reflexion, die diesseits der aposteriorischen Vollzüge in apriorischer Synthesis liegt (wenn es dergleichen denn ›gibt‹). Die Zeitlichkeit der Reflexion ist ein Index für deren eigenen Vollzugscharakter, der sie als ›primus inter pares‹ loziert, als Vollzug unter anderen Vollzügen. Das zugestanden, würde aber fraglich, warum dieser bestimmte Vollzug der Reflexion die prinzipielle Position einer Grundlegung sollte einnehmen können.

Eine andere Möglichkeit ist, auf ›Vollzug *vor* Konstitution‹ zu setzen. Dieser Alternative zufolge ist die Konstitution(sanalyse) nur eine retrospektive Aufklärung der den Vollzügen logisch vorausliegenden (oder hypothetisch vorausgesetzten) Regeln. So wird mittlerweile auch Aristoteles' *Organon* interpretiert, wenn in der jüngsten Edition *Rhetorik* und *Topik* dessen Anfang bilden, auf den die *Analytiken* *folgen* als nachgängige Explikation der logischen Grammatik des gesprochenen Wortes.<sup>12</sup>

Radikaler und weitergehend ist die These vom ›*Vollzug als* Konstitution‹, die von Nietzsche bis zu Foucault und darüber hinaus der Perspektive einer Genealogie als Schema diene und dient. Die Kontingenz des Werdens von Subjektivität ist einer darüber hinausgehenden Begründung nicht nur nicht fähig, sondern auch nicht bedürftig und nur historisch und erfahrungsbezogen aufzuklären. Wer demgegenüber auf der konstitutionslogischen Differenz von Genesis und Geltung insistierte, liefe Gefahr zu verdrängen, daß keine Geltung ohne ihre eigene Genesis zu beanspruchen ist. Wollte man diese These zum Prinzip machen, würde in historischer oder aber anders in semiologischer Perspektive ein Relativismus drohen. Ohne Behauptung, ohne Geltungsanspruch würde die Konstitutionsfrage verdrängt oder de(kon)struiert.

Um nicht so weit zu gehen, kann man sich auf eine Methode beziehen, die den Konflikt von Vollzug und Konstitution zu unterlaufen sucht, indem sie diesseits dieser Differenz operiert. Statt einer Vollzugs-

<sup>12</sup> ARISTOTELES, *Organon*, Bd. 1–4, hg. v. H.G. ZEKL, Hamburg 1998.

beschreibung *versus* Konstitutionstheorie kann man in einer Interpretationstheorie von verschiedenen Interpretationsschemata sprechen, indem man nicht die theoretische Alternative ›Subjekt statt Substanz‹ zugrunde legt, sondern schlicht von unterschiedlichen Interpretationen spricht, die sich ergänzen, konfliktieren oder einander produktiv irritieren können.

## VI. Die Flucht ins Gefühl

Vielleicht in diesem Sinne schlägt – um nur ein aktuelles Beispiel zu erwähnen – Dietrich Korsch in Sachen Subjektivität »Variationen des Subjektivitätsparadigmas« vor und damit eine erklärtermaßen *pluralperspektivische* Sicht der Problemlage, zu deren Explikation er verschiedene Wege für gangbar und wünschenswert hält.<sup>13</sup> Der von ihm selber präferierte Zugang versteht Subjektivität nicht (mehr) als Konstitutionstheorem, sondern *als* »Selbstvollzug des Bewußtseins, in dem es seines eigenen Grundes inne wird«<sup>14</sup>. Zur »Geschichtlichkeit der Subjektivität (und der Subjektivitätstheorie)«<sup>15</sup> gehört, was Korsch im Selbstvollzug seiner Bewußtseinstheorie dezidiert fortschreibt, daß es um einen Vollzug ›des *Bewußtseins*‹ gehe. Doch das ist mitnichten notwendig, sondern lediglich eines der traditionellen Paradigmen, mit denen der Selbstvollzug in der Thematisierung gefaßt wurde – bis in die Phänomenologie Husserls, in der dieser Reflexionsprimat fraglich und daher in der Folge ›umbesetzt‹ wurde.

Wenn schon explizit auf die Geschichtlichkeit des Themas und der Thematisierungen hingewiesen wird, drängt sich die Frage auf, warum dennoch am Bewußtseinsmodell festgehalten wird und nicht vielmehr die Reflexionslogik des Bewußtseins bereits im Gefolge von Kierkegaard durch die Existenz im Werden umbesetzt werden sollte oder mit Wittgenstein durch die Lebensform oder mit Henry durch die (Auto)Affektion oder in der Tradition Merleau-Pontys durch das leibhaftige Selbstverhältnis. Auf dem Umweg über Schleiermacher operiert auch Korsch indirekt mit einer solchen Umbesetzung, und zwar mit der Medialität des Bewußtseins durch die Selbstbeziehung im Gefühl. Damit wird ›die Subjektivität‹ entlastet von einer Begründungsfunktion, zumal von den Lasten einer Letztbegründung, und spätmodern trans-

<sup>13</sup> D. KORSCH, Tat und Grund des Bewußtseins. Variationen des Subjektivitätsparadigmas, in: DERS./DIERKEN, Subjektivität im Kontext, s. Anm. 4, 91–108, 107f.

<sup>14</sup> Ebd., 91 et passim.

<sup>15</sup> Ebd., 92.

formiert in eine hermeneutische Hypothese zur Explikation des Selbstvollzugs auf dem Umweg dessen, was ›weder Wissen noch Wollen‹ ist. Die Selbstbeziehung ist in Korschs Interpretation keine apriorische Synthesis, sondern bei aller Basalität aposteriorisch, selber nicht in vorzeitlicher Synthesis autonom gesetzt, sondern geworden, und zwar am Ort bzw. im Medium des Gefühls. Klassisch formuliert tritt damit ›die Seele‹ als Integral des Selbstverhältnisses an die Stelle ›des Geistes‹.

Zur signifikanten Umbesetzung Schleiermachers gehört in Korschs Lesart die »Projektion« eines Bildes, in dem die »für das Funktionieren vernünftiger Sachkommunikation notwendige Bedingung« gefaßt werde: »Gott«, Bild (oder genauer eine absolute Metapher) ist das, weil »für diese Instanz keine begrifflichen Bestimmungen im harten Sinne gegeben werden können«<sup>16</sup>. Wenn die Möglichkeitsbedingung dieser Metaphernbildung auf ein subjektives Vermögen verweist und zwar das *Gefühl*, und das finale *Innewerden* des Grundes des Selbst in selbigem – und nicht in Wissen oder Tun, in Reflexion oder Wollen – gegeben ist, ist das mindestens in zweierlei Hinsicht weiterführend:

Erstens wird der Vollzug des *Bewußtseins* damit zu einer Bestimmung der *Thematisierung* des Selbstvollzugs. Die Thematisierung wird reflexiv (bzw. sprachlich und ikonisch) verfahren, kann aber die ihr eigene Reflexivität des Bewußtseins nicht dem Thematisierten einschreiben, das *als Gefühl* gerade nicht ›von derselben Art‹ ist. Reflexivität im Medium des Gefühls heißt Selbstbeziehung in einem mehrdimensionalen Sinne (statt allein ›seiner selbst bewußt‹ zu sein). Daher ist diese Selbstbeziehung näherer Auslegung stets so fähig wie bedürftig. Daß es sich dabei um eine strikt *autonome* Selbstbestimmung handele, ist unselbstverständlich.

Denn zweitens kann in dieser Perspektive das Selbst nicht als »Erzeuger« des Gefühls fungieren, »weil es damit das Gefühl als Gemachtes vorstellen und um seinen Sinn bringen würde«<sup>17</sup>. Wenn es kein Gemachtes ist, also auch kein Gesetztes von Gnaden des Selbst, wenn Korsch hier sogar von dem »Gewordensein des Gefühls« spricht, wohinter nicht zurück zu gehen sei<sup>18</sup> – nähert er sich merklich einer These von der *Selbstwerdung* dieser basalen Instanz des Innewerdens und einer (näher zu bestimmenden) ›Passivität‹ dieser Vollzüge. Sofern das Selbst nicht der Erzeuger ist, keine ›transzendente Konstitutionsinstanz‹, und das Gefühl ohne sein Zutun *wird*, ist es ein prägnantes Paradigma *passiver Synthesis*, um mit Husserl zu formulieren. Mit dem Ausdruck ›Synthesis‹ wird dabei allerdings keine *Synthesisleistung* des Selbst

<sup>16</sup> Ebd., 105.

<sup>17</sup> Ebd., 106.

<sup>18</sup> Ebd.

bezeichnet, sondern das Gefühl *wird* in passiver *Genesis*. Eben das zeichnet das Gefühl gegenüber Tathandlungen aus, und damit wird es gegenüber dem abstrakten Projektionsvorwurf zumindest weniger verdächtig.<sup>19</sup>

Der Vollzug des Selbst und seines Werdens im Medium des Gefühls ist nicht ort- und zeitlos, sondern geschieht unter »geschichtlichen Umständen, die als solche nicht wählbar sind«<sup>20</sup>. Das Selbst ist so verstanden nicht »unbedingt« oder »absolut«, sondern diachron verfaßt und geschichtlich bedingt. Darin macht sich in doppelter Weise die Dimension passiver *Genesis* bemerkbar, sofern die Zeitlichkeit des Vollzugs und seine faktizitätäre wie kontingente Geschichtlichkeit nicht Funktionen des Selbstvollzugs sind, sondern umgekehrt diese eine Funktion von jenen »Rahmenbedingungen«<sup>21</sup>. »Funktion« ist allerdings im Sinne von Cassirers (bzw. Leibniz') Funktionsrelation zu verstehen, nach der dieser Vollzug bestimmt *wird* durch seine »Rahmenbedingungen«. Selbstredend wäre es eine schlechte Reduktion, diesen Vollzug bloß als Funktion dieser Bedingungen zu bestimmen und damit Freiheit bzw. Spontaneität zu leugnen – ebenso wie es eine schlechte Reduktion wäre, den Selbstvollzug gegenüber diesen Bedingungen für »absolut« zu erklären. Es geht vielmehr um die Spuren dieser *Genesis*, anders gesagt, um »Belege für die Unfähigkeit des Subjekts, nur Subjekt zu sein«<sup>22</sup>.

Das Verhältnis von Vollzug und seinen in passiver *Genesis* »mitgesetzten« oder vorgegebenen Rahmenbedingungen ist sicher näherer Klärung bedürftig. Zumindest genügt der Verweis auf Geschichte allein noch nicht. Zum einen gehören zu den kulturellen Formen, die der Synthesis immer schon im Rücken liegen, auch Sprache und Gesellschaft, zum anderen gehören auch naturale Bedingungen dazu wie etwa das (Eigen-)Leibverhältnis oder quer dazu stehend »Relationen« radikaler Alterität. »Natürlich« sind diese naturalen Bedingungen nicht »nackt«, diesseits jeder kulturellen Formung, aber in, mit und unter diesen sind sie von ihnen unterscheidbar.

---

<sup>19</sup> Völlig auszuschließen ist dieser Einwand einer »Hermeneutik des Verdachts« nie. Könnte man das, könnte man die plausible Hypothese zur apodiktischen These verhärteten – und hätte damit deren Thema ebenso verkannt wie ihre entsprechende Funktion als plausible Interpretation. Allerdings kann man den Einwand auf die Meister des Verdachts selber beziehen und ihm damit den Schein der Unwidersprechlichkeit nehmen.

<sup>20</sup> Ebd., 92.

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> H. BLUMENBERG, *Zu den Sachen und zurück*, hg. v. M. SOMMER, Frankfurt a. M. 2002, 244.

Auf die Relevanz der Leibhaftigkeit eines jeden Selbst verweist auch Korsch indirekt mit Schleiermachers Dialektik, näherhin mit dessen Einsatz bei der »pragmatischen Verständigungsebene«, in der die »konkreten leiblichen Verständigungsbedingungen« und die »gesellschaftliche Organisation von Verständigungsprozessen« inbegriffen sind.<sup>23</sup> Sofern der Bewußtseinsvollzug seinen Sitz im Leben im *Leib* des Subjekts hat, bekommt der eine Funktion zugeschrieben, die das Bewußtseinsmodell funktional an die »Erschließung eigenen Lebens« bindet bzw. an die »Erschließung des Seinsbezuges des Denkens«<sup>24</sup>. Diese Rückbindung – die man eine »Lebensweltrückbindung« des Denkens an seinen Sitz im leiblichen Leben nennen könnte – »denkt den Vorrang des Lebens über das Denken«<sup>25</sup>. So zu denken heißt, dem nachzudenken, woher und woraufhin das Denken in Anspruch genommen wird. Damit nähert sich Korsch der sogenannten »radikalen Phänomenologie«, in diesem Fall derjenigen Michel Henrys. In seiner späten Husserlkritik im Zeichen der »Inkarnation« vertrat er die entsprechende These: »*Nicht das Denken gibt uns den Zugang zum Leben; es ist das Leben, welches dem Denken den Zugang zu sich erlaubt*, sich selbst zu erproben und letztlich das zu sein, was es jeweils ist«<sup>26</sup>.

»Realistisch« ist diese Dialektik im Anschluß an Schleiermacher in dem Sinne, als sie (mit Rückgriff auf die Ethik formuliert) die Vernunftwerdung der Natur und die Naturwerdung der Vernunft zu denken sucht. Auch wenn Schleiermacher hier noch in der Tradition Leibniz' einer final harmonischen Teleologie zu folgen scheint (in dynamisierter Version), ist das Problem ein merklich anderes als in transzendentaltheoretischer oder idealistischer Perspektive. Die in der Relation gesetzte Präsenz der Natur (in der Tradition der Naturphilosophie<sup>27</sup>) impliziert die Aufgabe, nicht nur das Selbstverhältnis des Bewußtseins zu erschließen, sondern dessen Vollzug ist gebunden an die Erschließung dieser starken Differenzrelation. Damit geht es nicht um ein reflexives Selbstverhältnis mit dem Ziel finaler Selbstdurchsichtigkeit, sondern um die Hermeneutik des Lebensvollzugs, in dem die Vernunft an ihrem Sitz im Leben arbeitet, an der *Natur* des Selbst und dessen kultureller Verfassung.

<sup>23</sup> KORSCH, *Tat und Grund des Bewußtseins*, s. Anm. 13, 103.

<sup>24</sup> Ebd., 104.

<sup>25</sup> HENRY, *Inkarnation*, s. Anm. 7, 151.

<sup>26</sup> Ebd., 145, mit dem Zusatz: »die Selbstoffenbarung einer »*cogitatio*««. Daher gelte: »aus diesem Grunde erlaubt es keinerlei Denken, in das Leben zu gelangen. Keinerlei Denken erlaubt zu leben«, ebd., 141, vgl. 214, 401.

<sup>27</sup> Auch wenn diese Tradition bei Korsch merklich geringgeschätzt wird, vgl. *Tat und Grund des Bewußtseins*, s. Anm. 13, 106.

Auch das ist selbstredend näherer Deutung fähig, in der Regel sogar bedürftig, weil diese Faktizität zumindest dann weitere Interpretationen evoziert, wenn man ihrer gewahr wird. Wenn Korsch aber abweist, »so etwas wie eine äußere Instanz als eine Herkunft zu statuieren«, weil das ›dahinter zurück zu gehen‹ heiße, ist das gerade im Blick auf das Gefühl zu schnell geschlossen – zu schnell im Ausschluß von Externität und Alterität als Interpretationsfiguren des interpretationsbedürftigen ›Woher‹ (der Bestimmtheit) des Gefühls. Wenn man sich in der Deutung nur »derjenigen Mechanismen bedienen« dürfe, »die unser welthaftes Vorstellungsvermögen bereitstellt«<sup>28</sup>, sind das Außen gegenüber dem Innen und der Andere gegenüber dem Eigenen sicher nicht abwegige Deutungsfiguren eben dieses Vorstellungsvermögens, in memoria wie imaginatio. Darauf deutet Korsch auch selber hin, wenn er vom Gefühl sagt, daß es sich »als gegeben erfährt«<sup>29</sup>. Die Deutungsfiguren der Gabe oder des Gegebenseins und -werdens sind sicher ›welthafte Vorstellungen‹, die allerdings trotz gegenteiliger Versuche<sup>30</sup> einen Geber oder ein Ereignis der Gabe insinuieren. Dieses suggestive Moment der Metapher oder auch deren Zug zur indirekten Mitteilung eines Mehr als das, was direkt gesagt werden kann, bleibt zweideutig: entweder als projektiver Überschwang (den man mit kritischer Analytik oder hegelischer Dialektik destruieren kann) oder als gewagtes Sagen dessen, was nicht in der Logik des Begriffs aufgeht. Daran kann man divergierend anschließen – wie die unten folgenden Studien zeigen werden.

Der Rekurs auf das metaphernproduktive Gefühl ist eine dementsprechend gewagte und riskante Umbesetzung gegenüber den konstitutionstheoretischen bzw. reflexionslogischen Konzeptionen der basalen Synthesis, die nicht ›an sich selbst‹ zu fassen und zu beweisen ist. Der Erweis der Triftigkeit oder Plausibilität dieser Hypothese ergebe sich, so heißt es, erst *in der Weltgestaltung* aufgrund dieser ›affektiven Synthesis‹. Dort zeige sich, daß die Erfahrung der *Einheit* im Gefühl als dem Selbst(bewußtsein?) »selbst zugehörig, ihm inhärent«<sup>31</sup> erkannt wird – oder *ob* dem so sei. Damit setzt Korsch auf ein *experimentum crucis*, in dem sich etwas zeigen muß, soll die Voraussetzung Bestand haben. Nur *kann* dabei – aposteriorisch und affektiv – gar nicht dasjenige erwiesen werden, was im Rekurs auf das Gefühl gegenüber der ›Anschauung‹ oder der Reflexion des Absoluten in Anspruch genommen wurde. ›Zeigt‹ sich ›wirklich‹ oder gar ›infallibel‹ eine ›Einheit‹ des

---

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Ebd.

<sup>30</sup> Zu vergleichen wären die divergenten Entwürfe von J.L. Marion und J. Derri-da.

<sup>31</sup> KORSCH, Tat und Grund des Bewußtseins, s. Anm. 13, 107.

Selbst in den Vollzügen der Weltgestaltung? Müßte die sich zeigen, um leben und so denken zu können, könnte das Leben wie Denken mit dieser ›Höchstforderung‹ ausgesprochen fraglich werden. Es geht hier vermutlich nicht um die letzten Dinge, Gründe oder Worte, an denen sich die ›Einheit‹ des Selbst erweisen muß, sondern um eine immer schon verspätete Konjektur dessen, was der kontingenten Faktizität voraus liegt, um durchaus ›welthafte Vorstellungen‹ von dem Wie und Woher des Selbstvollzugs wie seiner affektiven Medialität. Das *kann* zu Mythos und Metaphysik führen, auch zu letzten Gründen oder ersten Prinzipien, es kann aber um der ›Erschließung eigenen Lebens‹ willen auch zu ›Bildern‹ und Metaphern führen, die bei aller Angreifbarkeit dieser Erschließung dienen und nicht zum Vexierbild eines Begründungstreits werden sollten. Mit seinem Insistieren auf einer basalen Identität (von Identität und Nichtidentität?) zeigt Korschs Schleiermacherinterpretation doch noch eine merkliche Erblast der Tradition: das *Gefühl* sei die Instanz im Subjekt, in der eine *infallible Selbsthabe* oder Selbstvertrautheit präsent sei. Damit wird die Funktion des *sum cogitans*, Kontinuität über Raum und Zeit, Konstanz im Wechsel der Bewegung zu gewähren, dem Gefühl zugeschrieben, genauer dem *Selbstgefühl*. Plausibel daran ist, daß diese basale Synthesis nicht dem ›Wissen oder Wollen‹ zugeschrieben wird. Aber die Funktion dieser ›Figur des Dritten‹, des Gefühls, scheint noch von der Erblast der Suche nach einer transzendentalen Synthesis der Apperzeption bestimmt zu sein.

## VII. Wendungen zum leiblichen Selbst

Nun galt das Gefühl für Descartes nicht als probate Rekursinstanz der Suche nach infallibler Selbsthabe oder -gewißheit, weil es im Unterschied zur *cogitatio* intrinsisch fallibel sei, wenn nicht sogar der produktive Ursprung all unserer Irrtümer und daher sicher nicht über jeden Zweifel erhaben. Der Grund dieser prekären Täuschungsanfälligkeit ist, daß Gefühle ›*passions de l'ame*‹ sind, die ihr ab extra widerfahren, freilich nicht aus einem völlig fremden Außen. Sie sind ›*passions de l'ame*‹ nur insofern sie ›*actions de corps*‹ sind, Wirkungen des Körpers auf die Seele. Damit sind die cartesischen ›*passions*‹ plural und vermittelt. Eine Synthesisleistung dieser Mannigfaltigkeit erbringe nicht die Seele *per se*, sondern nur vermittels der Hypophyse, in der die durchaus fallible Vermittlung von Seele und Körper statthaben soll.

Aber nicht nur in der (ihrerseits »zweifelhaften«) cartesianischen Perspektive ist es fraglich, die genannte Synthesis im Gefühl zu verorten.<sup>32</sup> Schon der Rekurs auf »das« Gefühl läßt fragen, woher dieser Singular gerechtfertigt werden sollte. Fraglicher noch wird die Synthesisfunktion »des« Gefühls, weil Gefühle nicht kontinuierlich und unmittelbar sind, sondern unbeständig, wenn nicht unbeherrscht, diskontinuierlich und insofern nicht unmittelbar, als der Körper (oder der Leib) mit im Spiel ist und damit wie auch immer bestimmbare starke Differenzen und Medien. Im Weltverhältnis des Selbst, also in dem praktischen Horizont, in dem sich Korschs »experimentum crucis« seiner Schleiermacherschen These ereignet, ist die Synthesisleistung des Gefühls *keineswegs* immer erfahrbar. Und daß sich die Einheitserfahrung als dem Selbst(bewußtsein?) »inhärent« erweist, ist ebensowenig selbstverständlich.

Traditionell geht es bei dieser Problemlage um die zwiefältige Frage nach dem Gefühl einer »schlechthinnigen« und einer »(kor)relativen« Abhängigkeit des Selbst von dem und den Anderen. Dem Gefühl die basale Struktur der *Autoaffektion* und die Synthesisfunktion des Selbst zuzuschreiben, hat (in demselben Zusammenhang wie Korsch) auch Thomas Fuchs vorgeschlagen, allerdings nicht mit Rekurs auf Schleiermacher, sondern mit einer Anleihe bei der Theorie der Autoaffektion von Michel Henry. Fuchs übernimmt in seine psychopathologische Diagnostik die gegenüber Schleiermacher wie Husserl weiterführende Subjektivitätsfigur Merleau-Pontys, das »inkarnierte Subjekt«, wenn er als basale These setzt: »Das Gefühl des Lebendigseins beruht darauf, ein inkarniertes Subjekt zu sein, das sich durch den eigenen Leib hindurch selbstverständlich auf die Welt richten kann«<sup>33</sup>.

Diese Wendung der Subjektivität zum leiblichen Selbst, zum Subjekt im Fleisch, gehört zu den nachhaltigen Überschreitungen der transzendentalen Phänomenologie Husserls bei Merleau-Ponty. Ausgangspunkt dieser anthropologischen Wendung der Inkarnationsmetapher war

---

<sup>32</sup> Im § 26 seines Passionstraktats formuliert Descartes allerdings ein zum »sum cogitans« paralleles Argument »ex passione«: »So bildet man sich oft, wenn man schläft und selbst bisweilen wenn man wach ist, gewisse Dinge so stark ein, daß man denkt, sie vor sich zu haben oder sie in seinem Körper zu fühlen, obgleich sie dort überhaupt nicht vorhanden sind. Dagegen kann man sich nicht traurig fühlen oder von einer anderen Leidenschaft erregt sein, selbst wenn man schläft oder träumt, *ohne daß es wahr wäre, daß die Seele eine solche Leidenschaft in sich hat* [qu'il ne soit tres-vray que l'ame a en soy cette passion]«. R. DESCARTES, Die Leidenschaften der Seele, hg. v. K. HAMMACHER, Hamburg 1996, 44ff (kursiv von uns).

<sup>33</sup> TH. FUCHS, Das Andere in mir. Selbst und psychische Krankheit, in: KORSCH/DIERKEN, Subjektivität im Kontext, s. Anm. 4, 175–185, 183.

Husserls Einsicht in die Kinästhesie des Bewußtseins, also der Bewegung als Bedingung der Wahrnehmung, daß man etwas Bewegtes fixieren, um Dinge herumgehen, sich dabei bewegen und ggf. den Blick wenden muß. Darin zeigt sich die »Rolle der menschlichen ›Inkarnation‹ in der Wahrnehmung des Gegebenen«, sofern der »Leib« des Bewußtseins« zu dessen notwendigen Bedingungen gehört.<sup>34</sup> Husserl meinte allerdings noch, es sei »evident, daß gar keine Rede davon sein kann, daß das eigentlich Ichliche im oder am Leibe Erfahrenes sei«<sup>35</sup>.

Dem widersprach Merleau-Ponty. Das Verhältnis zur Welt und zum Anderen sei überhaupt nur möglich und werde erst wirklich durch die Leiblichkeit meiner selbst. Das nennt er, nicht ohne Pathos, »unaufhörliche Verleiblichung« (incarnation perpétuelle).<sup>36</sup> Die leibliche Kinästhesie ermöglicht das ›Transzendieren‹, den Übergang zum Anderen. Wahrnehmung, Orientierung, Handlung und Sprache haben ihren Ursprung und Sitz im Leben im Leib. Das in diesem Sinne *inkarnierte* Subjekt ist nicht mehr apriorisch synthetisch, sondern *ist* nur aposteriorisch, in Erfahrungen verstrickt. Damit erübrigt sich das Problem eines Übergangs zwischen dem Noumenalen und Phänomenalen, und das ist kein philosophischer Mangel eines reflexiven Selbstverhältnisses, das ins Dunkel gerät, sondern die erhellende Eröffnung eines Weltverhältnisses zwischen leiblichen Subjekten.<sup>37</sup>

Merleau-Ponty dachte das Verhältnis zum Anderen allerdings noch nach Maßgabe einer bezeichnenden Synekdoche: Die Autoaffektion der Berührung des eigenen Leibes ist sein Modell für das Fremdverhältnis.<sup>38</sup> Darin zeigt sich jedoch noch eine Auffassung der Subjektivität, die – bei aller Wende zur Leiblichkeit und Anthropologie – an Korschs programmatische Wendung »Sich selbst im anderen zu erken-

<sup>34</sup> E. LEVINAS, Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz, Freiburg/München 1985, 199.

<sup>35</sup> E. HUSSERL, Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II, Hua IV, Haag 1952, 318 (Beilage VII zu den Ideen).

<sup>36</sup> M. MERLEAU-PONTY, Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1966, 199.

<sup>37</sup> Vgl. B. WALDENFELS, Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty, in: H. PETZOLD (Hg.), Leiblichkeit. Philosophische, gesellschaftliche und therapeutische Perspektiven, Paderborn 1985, 149-172; G. MARCEL, Leibliche Begegnung. Notizen aus einem gemeinsamen Gedankengang, in: PETZOLD, Leiblichkeit, s. diese Anm., 15-46, bes. 16f.

<sup>38</sup> M. MERLEAU-PONTY, Signes, Paris 1960, 210ff; ders., Das Auge und der Geist, Hamburg 1984, 52ff; vgl. Husserl, Ideen II, § 36, 45 (vgl. Hua I, 128); vgl. B. WALDENFELS, Deutsch-Französische Gedankengänge, Frankfurt a. M. 1995, 348ff; HENRY, Inkarnation, s. Anm. 7, 183ff; E. LEVINAS, Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty, in: A. METRAUX/B. WALDENFELS (Hg.), Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken, München 1986, 48-55.

nen, ist ... ein verheißungsvoller Weg der Subjektivität<sup>39</sup> erinnert. Damit würde die Kommensurabilität und wechselseitige ›Durchsichtigkeit‹ von ego und alter unterstellt, und das ist unselbstverständlich. Alter bleibt hier eine *Vorstellung* des ego, wodurch die starke Differenz beider – in gut parmenideischer Tradition – nur eine Differenz an einem Gemeinsamen sein kann. Damit bleibt die vorausgesetzte Subjektivität das Maß aller Dinge, so wie der Andere nur als Vorstellung ›gespiegelt‹ wird.

Während verschiedene Wege vom inkarnierten Subjekt Merleau-Pontys zu anderen Theorien des Selbst führten, wie etwa zu denen von Ricoeur, Levinas und B. Waldenfels, schließt sich Fuchs der sehr eigenwilligen Phänomenologie von Michel Henry an, um die (behauptete) »fraglose Selbstverständlichkeit des Vertrautseins und des eigenen Daseins« zu begründen. Henrys Umbesetzung des *sum cogitans* durch die ›absolute Autoaffektion‹ gerät so in die Position einer Erfüllung idealistischer Postulate in der Funktion »nicht-relationaler, präreflexiver Unmittelbarkeit des Erlebens«<sup>40</sup>. Als wäre dieses ›unmittelbare Erleben‹ das *ens realissimum* humanen Daseins: »Ohne die gespürte Lebendigkeit der Selbstaffektion verlieren die intentionalen Akte des Wahrnehmens, Erkennens, Denkens oder Handelns ihre Basis, nämlich ein affektiv getöntes Ihrer-selbst-Innesein. Die Objekt-Gerichtetheit der Intentionalität einerseits und die pathische Selbstaffektion andererseits sind gleichermaßen Momente des intentionalen Bogens, der uns mit der Welt und mit den Anderen verbindet«<sup>41</sup>.

Nur wenn es in und durch alle Affektionen hindurch ein basales Selbstgefühl gäbe, das *unmittelbar* wäre, wäre es infallibel und könnte die gesuchte transzendente Funktion (vielleicht) erfüllen. Und selbst wenn das – trotz der Kritik an der Unmittelbarkeitsthese – plausibel wäre, würde eine infallible und zweifelsfrei fugenlose Konstanz des Subjekts ein Problem lösen, aber ein anderes aufwerfen: wie Differenz und Diskontinuität des Subjekts zu denken und zu beschreiben wären, und zwar ohne sie als stets schon vermittelt im Horizont dieser basalen Selbstgewißheit zu integrieren. Religiöse wie psychopathologische Lebensgeschichten sind von radikaler Differenz ge(kenn)zeichnet, die mit der These einer infalliblen Konstanz des Selbst kaum passend beschreibbar wären. Oder umgekehrt, eine infallible Selbstgewißheit des Subjekts vorauszusetzen, würde gravierende *Beschreibungsprobleme* aufwerfen. Nun könnte man transzendentaltheoretisch einwenden, solch eine Differenz sei immer nur an der Kontinuität feststellbar. Bei noch

<sup>39</sup> KORSCH, Tat und Grund des Bewußtseins, s. Anm. 13, 107.

<sup>40</sup> FUCHS, Das Andere in mir, s. Anm. 33, 178, vgl. 183f.

<sup>41</sup> Ebd., 184.

so großer Mannigfaltigkeit müsse eine immer noch größere, vorgängige Einheit bzw. Identität unterstellt werden, um überhaupt die Differenzen wahrnehmen zu können. Aber eben diese parmenideische oder platonische Dialektik ist unbrauchbar, um das ›Nichtidentische‹ zu beschreiben und starke Differenzen zu verstehen, die nicht erst in ›spätmodernen‹ Konstellationen relevant werden.

Aus psychopathologisch einleuchtenden Gründen meint Fuchs: »Die komplexe intentionale Leistung des Perspektivenwechsels bedarf der Einbettung in die Selbstaffektion. Denn die Oszillation zwischen den Perspektiven ist nur möglich, wenn die Person nicht passiv ›in sie versetzt wird‹, sondern ihres Wechsels mächtig und innebleibt. Andernfalls verliert das Subjekt sein leibliches Zentrum und verstrickt sich in der Fremdperspektive. Selbsterhaltung ist gebunden an die elementare Lebendigkeit der Selbstaffektion«<sup>42</sup>. ›Ihres Wechsels mächtig‹ zu sein, um sich nicht ›in der Fremdperspektive zu verstricken‹ sind allerdings zu starke Bestimmungen des Selbst, die psychopathologisch angebracht sein können angesichts von abgründigen Formen des Selbstverlustes, die aber nicht geeignet sind, um beispielsweise im Horizont einer Hermeneutik der Religion Formen der Selbstwerdung vom Anderen her zu verstehen. Von der Fremdperspektive überwältigt zu werden, ist nicht in jedem Fall ein pathologischer »Wahn«<sup>43</sup>, sondern kann auch eine Unterbrechung der Selbstbeziehung sein, von der her das Selbst *wird* oder *neu* wird in einer außerordentlich lebendigen Weise.

Das aber würde in parmenideischer Orientierung am ›ursprünglich Identischen‹ verfehlt. »Sich selbst im anderen zu erkennen, ist ... ein verheißungsvoller Weg der Subjektivität«<sup>44</sup>, meinte Korsch. Aber kann die *Selbsterkenntnis* im anderen alles sein? Wäre das alles, was wir hoffen dürfen? Auf diesem Weg – der gut griechisch dem Orakel von Delphi zu folgen scheint – liefe man Gefahr, den Spuren einer ›narzißtischen‹ Subjektivität zu folgen. Die Suche nach Selbsterkenntnis würde ›den Anderen‹ zum Spiegel werden lassen, zum alter ego – in dem man früher oder später gravierender Differenzen gewahr werden dürfte, nicht nur zum Anderen, der sich nicht dieser Funktion fügt, sondern auch sich selbst gegenüber. Auf diesem Weg werde ich kaum des ›Grundes‹ inne und gewahr, der die Einheit meiner selbst gewährte, sondern des Entzugs solcher Einheit und der stetigen Offenheit, immer noch auf der Suche nach ihr zu sein. Man sollte sich zumindest noch nach anderen Wegen umsehen, um des Anderen gewahr zu werden, und von dem her nicht nur sich selbst zu erkennen. Manche Vorschläge dazu werden in den folgenden Beiträgen entfaltet werden.

<sup>42</sup> Ebd., 184f.

<sup>43</sup> Ebd., 185, vgl. 182.

<sup>44</sup> KORSCH, Tat und Grund des Bewußtseins, s. Anm. 13, 107.

## VIII. Problemfelder und Perspektiven

Um die Vielfalt der Perspektiven und Problemfelder des als ›Subjektivität‹ Thematisierten zu bündeln, haben wir die Beiträge dieses Bandes in neun Abteilungen angeordnet, die zentrale Diskussionskreise des Themas markieren und jeweils einen wichtigen Strang des Problems im Pro und Contra der Argumente in den Blick fassen.

In der ersten Abteilung geht es um ›Subjektivität in der Transzendentaltheorie und ihre Kritik‹. Das ist der – im deutschsprachigen Raum – klassische Problemzusammenhang für die Erörterung der Subjektivitätsthematik, und ihm sind die Beiträge von S. Sorrentino, M. Neugebauer, Th. Wabel, H.-P. Großhans und W. Stegmaier gewidmet.

Eng damit verbunden sind in der evangelischen Theologie seit Anfang des 19. Jahrhunderts die ›Perspektiven der Subjektivität im Ausgang von Schleiermacher‹ und ihre bis in die Gegenwart fortwirkenden Folgen, mit denen sich G. Lämmlin, M. Mühling und M. Welker kritisch auseinandersetzen.

Daß mit diesem Thema nicht nur philosophisch-theologische, sondern weit über die Theologie hinausgreifende Grundlegungsfragen der Geistes- und Kulturwissenschaften zur Debatte stehen, zeigen in der dritten Abteilung ›Subjektivität in Geschichtsphilosophie und Kulturwissenschaft‹ die Überlegungen von Chr. Danz, C. Richter und W. Lütterfelds.

Das spitzte sich in der hermeneutischen Wende des vergangenen Jahrhunderts auf eine ›Hermeneutik der Subjektivität‹ zu, mit deren verschiedenen Brechungen sich C. Danani, E. Angehrn, D. Hiller, P. Bühler und Ph. Stoellger befassen.

Parallel dazu gibt es seit Kierkegaard und im Horizont der phänomenologischen Diskussionen des 20. Jahrhunderts eine umfangreiche Debatte um die ›Phänomenologie des Subjekts‹, mit der sich A. Grøn, H. Assel und Fr. Lohmann auseinandersetzen.

Von dort aus ist es nur ein kleiner, aber notwendiger Schritt, das Thema ›Subjektivität im Horizont von Rhetorik und Medientheorie‹ in den Blick zu fassen. Das geschieht in den Beiträgen von G. K. Mainberger und M. Petzold.

Diese differenzierten Zugänge zur Subjektivitätsthematik haben nicht nur zur Bestätigung und Stärkung, sondern im Gefolge des Strukturalismus auch zur kontroversen These von der Aufhebung und Auslöschung des Subjekts geführt. ›Foucault und der Tod des Subjekts‹ werden deshalb von M. Enders und M. Zichy kritisch erörtert.

In der klassischen philosophisch-theologischen und der gegenwärtigen empirisch-psychoanalytischen Psychologie steht die Subjektivitätsthematik nicht von ungefähr im Zentrum, und zwar exemplarisch

dort, wo es um Erinnern und Erinnerung sowie Traum und Träumen geht. R. Barth und B. Boothe gehen in diesen verschiedenen Hinsichten der Frage nach dem ›Subjekt in Memoria und Traum‹ nach.

Die abschließenden Überlegungen von M. Heesch, W. Vögele und G. Thomas konzentrieren sich auf den soziologischen Horizont der Thematik und untersuchen in ihren Beiträgen ›Ethik, Habitus und Gewißheiten des Subjekts‹ unter gegenwärtigen Bedingungen.

Die thematisierten Krisen der Subjektivität und die Antworten darauf wechseln also, und sie werden auch immer in wechselnden Hinsichten thematisiert. Überblickt man sie in der Folge der hier gebotenen Studien, dann wird damit insgesamt in einer Serie von Debatten deutlich, wie die transzendentaltheoretischen Theoriebildungen seit dem ausgehenden 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart in immer neuen Problemhorizonten einer kritischen Revision unterzogen wurde, die nicht nur die Krisen anders thematisierten und verstanden, auf die hin transzendentaltheoretische Subjektivitätskonzeptionen entworfen waren, sondern auch deren Antworten immer wieder problematisierten, kritisierten und in neue Krisen führten. Die Krisen, auf die die Subjektivitätskonzeptionen die Antwort waren, und die Krisen, in die diese Konzeptionen immer wieder führten, haben sich so in den vergangenen zwei Jahrhunderten zu einer komplexen Problemlage verbunden, bei der nicht abzusehen ist, wie sie sich eindeutig positiv oder negativ auflösen ließe, so daß nur noch in einem Sinn vom Subjekt oder in keinem Sinn mehr von Subjekten zu sprechen wäre. Die Vielfalt der Gesichtspunkte, Hinsichten, Zugangsweisen und Thematisierungshorizonte ist gerade bei diesem Thema irreduzibel.

Allerdings hat die phänomenologisch-hermeneutische Wende im 20. Jahrhundert deutlich gemacht, daß die Subjektivitätsthematik in sachlich fruchtbarer Weise nicht in transzendentalphilosophischen Grundlegungskonzeptionen mit ihrem methodisch-epistemischen (Letzt)Begründungsinteresse, sondern in der differenzierten Auseinandersetzung mit den Phänomenen, Vollzügen und Erfahrungen der Lebenswelt und den auf deren Erhellung bezogenen wissenschaftlichen Disziplinen zu erörtern ist. Dazu gehören nicht nur, aber doch zentral auch Philosophie und Theologie. Allerdings sind beide angesichts der komplexen Sachlage und komplizierten Problemgeschichte gut beraten, sich nicht auf einseitige Lösungen zu fixieren und damit das vor Augen Liegende aus dem Blick zu verlieren. Damit werden nur Krisen perpetuiert, die vergangenen Zeiten angehören, und diejenigen Krisen unterschätzt oder übersehen, denen man sich heute stellen sollte, wenn man der Bedeutung der Subjektivitätsthematik im Umgang mit unserem Selbst-, Welt- und Gottesverstehen gerecht werden will.

## IX. Dank

Wir danken den Institutionen, die das Institut für Hermeneutik und Religionsphilosophie bei der Ausrichtung dieses Kolloquiums unterstützt haben: dem *Center for Subjectivity Research* in Kopenhagen und der *Deutschen Gesellschaft für Religionsphilosophie*. Wir danken Cécile Rupp und Stefan Joß für die wie immer kompetente Herstellung der Druckvorlage. Wir danken dem Verlag Mohr Siebeck, der auch diesen Band in bewährter Weise gefördert und in sein Programm aufgenommen hat. Und wir danken allen Teilnehmern und Teilnehmerinnen des Kolloquiums, die sich mit ihren Beiträgen an diesem Projekt beteiligt und zur Entstehung dieses Bandes beigetragen haben.

Ingolf U. Dalferth  
Philipp Stoellger