

Entgrenzung als Bedingung gelingenden Lebens in der Postmoderne*

Evelyn HANZIG-BÄTZING (Erlangen)

*Ichsein bedeutet, sich der Verantwortung
nicht entziehen können.*

Lévinas: Die Spur des Anderen, S. 224

Das philosophische Postmoderneprojekt versteht sich als Abschied von der Moderne. Und damit führt es sich zurück auf den von den nachhegelschen Philosophien unternommenen Versuch einer Loslösung vom traditionellen abendländischen Einheitsdenken, das das, was ist, immer nur aus dem Blickwinkel identifizierenden Denkens und Handelns wahrnimmt und dessen identitätsstiftendes Einheitsbegehren in sich die Tendenz besitzt, Vernichtungsbedürfnisse zu erzeugen, sofern es auf die Aufhebung von Andersheit immer schon abzielt. Es ist denn auch die Auflösung dieses Totalitätsanspruchs abendländischen Denkens, die – als „Abschied vom Ganzen“¹ – die mit dem Ende der Metaphysik einsetzende Moderne wesentlich kennzeichnet. Der Abschied der postmodernen Philosophie von der Moderne hat seinen Grund in deren gescheitertem Versuch, sich vom Einheitsdenken wirklich zu lösen: Der Anspruch der Moderne – so die Auffassung der Postmodernedenker – wurde nicht eingelöst, weil „die Auflösung der Ganzheit noch als Verlust erfahren“ wurde.² In der Überwindung dieser Verlusterfahrung liegen die Motive postmodernen Philosophierens; sie bilden gleichsam einen Brückenschlag zum traditionellen Denken, sofern sie den Anspruch der Moderne fortsetzen.

Das philosophische Postmoderneprojekt verdankt sein radikales, auf einen totalen Individualismus zentriertes und deshalb auf die Befreiung des Individuums von jeglicher Verlusterfahrung abzielendes Denken dem konkreten gesellschaftlichen Umstand, daß die historische Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen Subjekt und Welt ins Individuum hineinverlagert wird und darin als solche verschwindet. Dadurch verschwindet die Beziehung zwischen Selbstheit und Andersheit, zwischen Ich und Fremdich als sozialer Raum zwischenmenschlichen Begegnens. Indem er zum Innenraum des Subjekts umformuliert wird, fungiert er als Auflösung der psycho-sozialen inneren und äußeren Raumgebundenheit des Subjekts. Und damit wird er zum Ort innerer Desozialisierung, die ihre tiefste Ausdrucksform in der inneren Zerrissenheit des postmodernen Subjekts findet und die sich in dessen widersprüchlicher Gefühlslage manifestiert: dem Hin- und Her-

* Dieser Artikel stellt Teilergebnisse meines Forschungsprojektes am Institut für Philosophie der Universität Erlangen-Nürnberg dar, das aus Mitteln des 3. Hochschulsonderprogramms finanziert worden ist.

¹ Welsch (1993), 174.

² Welsch (1993), 175.

schwanken zwischen depressiver Ohnmacht und heillosen Destruktivität, zwischen Unsicherheits- und Überlegenheitsgefühlen.³

Das Verschwinden der Differenz zwischen Individuum und Gesellschaft macht gesellschaftlich verursachtes Leiden als privates, rein individuelles ausweisbar, und damit kann äußere Entfremdung umstandslos als die Selbstentfremdung des Subjekts ausgelegt werden, kann der – eigentlich regressive – Standpunkt unmittelbarer Bedürfnisbefriedigung legitimiert, nämlich als die Realität des Subjekts ausgegeben werden. Die hedonistische Selbstbezogenheit und die Gewaltmotive gegenwärtiger Selbstverwirklichungsauffassungen können nur begriffen und angemessen beschrieben werden, wenn man sie als Reaktion auf den Prozeß versteht, in welchem der Nivellierung der postmodernen Realität die Erfahrung von Zugehörigkeit und damit von Verantwortlichkeit weicht, die ihrerseits unablösbar ist von der Verlässlichkeit psycho-sozialer innerer und äußerer Raumgebundenheit.

Der Preis, den das auf sich selbst bezogene postmoderne Subjekt für seine Bindungs- und Ortslosigkeit aufzubringen hat, ist seine Indifferenz gegenüber Anderen und anderem, aber auch und vor allem gegenüber sich selbst. Das philosophische Postmodernedenken setzt bei dieser Indifferenz an, indem es *Differenz* überhaupt als *gleich-gültige* auslegt. Das Verständnis von Indifferenz als gleich-gültige Differenz beansprucht nichts geringeres als dies, sich philosophischen Letztbegründbarkeitsansprüchen und damit eines sinnstiftenden einheitlichen Grundes zu entziehen und dadurch das Projekt der Moderne schlußendlich zu vollenden. Es wird zu zeigen sein, ob und inwieweit dieser Anspruch eingelöst worden ist.

I.

Seit Fichte und Hegel verbindet sich mit dem Begriff des Selbstbewußtseins ein bestimmtes Verständnis von Sozialbeziehung, das untrennbar verbunden ist mit dem Begriff der Anerkennung. Darin liegt bereits: Es ist die Dimension des *Zwischen*, die Differenz zwischen Selbstheit und Andersheit, aus der heraus sich deren Beziehung als der Ort gegenseitiger Anerkennung bildet und zwar so, daß sich der Gegensatz von Selbstheit und Andersheit einer sie begründenden Einheit verdankt, sofern er selber auf jenem einheitlichen Grunde aufruht, aus dem heraus überhaupt alles, was *ist*, existiert. Nun wird zu Recht von den Vertretern der nachhegelschen Philosophien der fundamentale Einwand erhoben, mit dem sozialphilosophischen

³ Mit der Auflösung des Verhältnisses von Innen- und Außenwelt in die Innenwelt des Subjekts findet eine *Entgrenzung* seines Selbst- und Weltverhältnisses statt und mit ihr die Unmöglichkeit der Entäußerung in die Welt und des Rückzugs des Subjekts auf sich. Indem die Entgrenzung eine grenzenlose *Freiheit* des Subjekts suggeriert, die ihrerseits aber abhängig ist von seiner Bindungslosigkeit, wird sein Selbstverhältnis marginalisiert, sofern es durch die Abwertung seiner psycho-sozialen inneren und äußeren Raumgebundenheit und durch die mit der Entgrenzung einhergehende Aufhebung seines Zukunfts- und Vergangenheitsbezugs als Augenblicksbeziehung in das Bestehende unmittelbar eingepaßt wird. Phänomenale Konkretion erhält diese Entgrenzung durch jenes klinisch ausweisbare psychopathologische Leiden des Subjekts unter seiner Beziehungsunfähigkeit: Das ist das „Broderline-Syndrom“ als Chiffre für die Pathogenität jener Entgrenzungserfahrung. Vgl. Hanzig-Bätzing (1996).

Projekt einer auf Gegenseitigkeit beruhenden Anerkennung verbinde sich in Wirklichkeit ein Herrschaftsanspruch gegenüber der Andersheit des Anderen und keinesfalls eine auf dessen Unverfügbarkeit und Dignität sich beziehende Anerkennung. Denn sofern Selbstheit und Andersheit aus einem gemeinsamen Grund heraus existieren, sind sie nämlich als ursprünglich Gleiche aufs Einssein hin ausgelegt, so daß sich deren gegenseitige Anerkennung als synthetisierendes Aufeinanderbezogenheit erweist. Es ist die ursprüngliche Einheit, die der Sphäre zwischenmenschlichen Begegnens vorausgeht und die es ermöglicht, Anerkennung als *gegenseitige* zu fassen, indem man sie nämlich in der vorgängigen Gleichsetzung mit Einheit begründet und mit der man dem Subjekt eine metaphysische Erlebnisfähigkeit unterstellt. Anerkennung als gegenseitige verstanden – so der Vorwurf der Existenzphilosophen – fundiert das Einheitsbegehren des Subjekts und unterdrückt wirkliche Andersheit, indem sie den Anderen auf das eine Selbe zurückbiegt und ihn somit als identifizierbares Ganzes festschreibt. Mit der *Grundlegung* der Differenz zwischen Selbstheit und Andersheit wird der Anspruch auf Anerkennung wirklicher Andersheit immer schon ausgehöhlt: Der Andere fungiert als der Andere *des* Anderen, und seine Andersheit wird auf das Vermögen reduziert, die Vereinheitlichung seiner selbst als *begründet* anzuerkennen.

Gegen alle Grundlegung von Subjektivität opponieren die nachhegelschen Philosophien, indem sie die Abwesenheit jedes Ursprungs behaupten. Gegenüber dem spekulativen Denken, vor allem dem Hegelschen, ist allen Philosophien der Moderne, insbesondere denen unseres Jahrhunderts, die mit der Absicht, das Subjekt von aller Vorherbestimmtheit abzuheben, verbundene Auffassung gemeinsam, daß der Mensch seine je eigene Individualität allein durch die Abwendung von Anderen auszubilden vermag. Selbstverwirklichung als das Wirklichwerden individuellen Selbstseins erscheint nunmehr unter dem positiven Vorzeichen der Individualisierung als Befreiung von Anderen. Selbstsein (wie es am radikalsten in Sartres Sozialontologie begründet wird) versteht sich positiv allein unter der negativen Voraussetzung des „Sich-Losreißen“⁴. Der intersubjektivitätstheoretische Sinn des Begriffs des Selbstseins liegt in der Ablehnung der Subjekte als gegenseitige. Eine aus der Wechselseitigkeit sich ergebende Freiheit ist deshalb eine je mißlungene, eine gleichsam wechselseitig sich ausschließende Freiheit. Die Konstituierung von Subjektivität verdankt sich nicht der Beziehung zu einem anderen Menschen, sondern allein dem Sich-Losreißen von ihm. In ähnlicher Absicht offenbart auch der in Heideggers „Sein und Zeit“ auf das bloße „Mitsein“ depotenzierte Andere ein Verständnis von Subjektivität, das auf eine Selbstverwirklichung im Sinne reiner Selbstbestimmung und darin auf den Ausschluß des Anderen aus der Selbstbeziehung des Subjekts abzielt.

Es ist die *Negation* subjektiven In-Beziehung-Seins, oder das Selbstverhältnis als reines Ausschließungsverhältnis verstanden, mittels derer die Abwesenheit jedes identitätsstiftenden Ursprungs ausgewiesen werden soll. Sofern dieser aber bloß negiert wird, bleibt er als *Negiertes* immer noch anwesend.

⁴ Hanzig-Bätzing (1996), 21–24.

Diese anwesende Abwesenheit des traditionellen Einheitsbegriffs hat bei den Philosophen der Postmoderne den Verdacht aufkommen lassen, daß sich in der Moderne die traditionelle Logik identitätsfixierter Subjektivität durchhält: Die anwesende Abwesenheit jedes Ursprungsdenkens bezeugt, indem und dadurch, daß es negiert wird, dessen Gegenwärtigkeit. Und so besteht die Behauptung der Postmodernedenker durchaus zu Recht, daß sich in den nachhegelschen Philosophien die grundlegenden Motive des traditionellen Denkens fortsetzen.

II.

Jacques Derridas dekonstruktivistischer Ansatz beim Differenzdenken ermöglicht eine Metaphysikkritik, die sich nicht mehr bloß ihrem Gegenstand entgegensetzt und ihn dadurch, daß sie sich mit ihm auf diese Weise ins Verhältnis setzt, letztlich affirmiert. Derridas Differenzphilosophie versteht sich als Versuch, Metaphysik aus ihrer Binnenperspektive heraus zu kritisieren, um nämlich dasjenige, was metaphysischem Denken widerstehend sich entzieht, zur Sprache zu bringen. Differenz ist demnach nicht als Gegenbegriff zur Einheit zu verstehen, sondern als etwas, das sie, indem sie sich ihr verweigert, ihres Grundes beraubt und dadurch allererst wirkliches Differenzdenken ermöglicht. Es geht also nicht um die Möglichkeit, Differenz auf den *Begriff* zu bringen, um sie auf ein allgemeines Differenzsein hin auszulegen und damit auf einen Ursprung, auf ein sie Begründendes rückführbar zu machen. Es geht hier vielmehr darum, Differenz jeder Begriffsbestimmung zu entziehen, um so dem auflösbaren Gegenpol des traditionellen Einheitsdenkens zu entrinnen.

Derridas Verfahren der Dekonstruktion setzt bei einem Verständnis von Differenz an, das sie als „Effekt ohne Ursache“⁵ auszuweisen versucht. Darin wird die für Derridas Metaphysikkritik wesentliche Annahme offenkundig, daß Differenz *als* Effekt eine destabilisierende Wirkung auf ihre Elemente ausübt und zwar so, daß sie sich jeder begrifflichen Fixierung entziehen in dem Sinne, „daß die Bewegung des Bedeutens nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‚gegenwärtige‘ Element, das auf der Szene der Abwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt“⁶. Um Differenz als Unterscheidung vom bloßen Unterschied der Gegensatzbeziehung abzuheben und sie in diesem Sinne neu zu denken, verformt Derrida *différence* zu „différance“. *Différance*, das bedeutet zunächst: das Unterscheidende in den Differenzen selbst, aber als solches ohne Ursprung und deshalb als die bloße „Möglichkeit der Begrifflichkeit“, das „Spiel von Differenzen“⁷. „Die Differenzen werden also von der *différance* ‚produziert‘.“⁸

⁵ Derrida (1972), 17.

⁶ Derrida (1972), 18f.

⁷ Derrida (1972), 16.

⁸ Derrida (1972), 21.

Obschon das Unterscheidende soviel wie Tätigkeit meint, so darf es doch keinesfalls für die Manifestation eines transzendenten oder immanenten Wesens gehalten werden, das die Elemente als positiv Bestimmbares und darin als Identifizierbares bezeichnete und das der Beziehung der Elemente untereinander eine Kontinuität im Sinne von Linearität unterstellte. *Différance* als Tätigkeit verstanden bedeutet soviel wie: sie *bewirkt*, daß die Differenzen nur das sind, was sie sind, sofern die Beziehung ihrer Elemente aufeinander sie zu dem machen, was sie nicht sind. Oder anders gesagt: Das, was die Differenzen als Differenzen ausmacht, läßt sie selbst nicht unberührt. *Différance* bezeichnet demnach die Differenz als Nicht-Identität, die als solche immer nur ihre „Spur“⁹ hinterläßt, indem sie in den Differenzen *bewirkt*, daß diese ihrerseits als „Effekte“ *wirken*. „Die *différance*, die diese Differenzen hervorbringt, geht ihnen nicht etwa in einer einfachen und an sich unmodifizierten, in-differenten Gegenwart voraus. Die *différance* ist der nicht-volle, nicht-einfache Ursprung der Differenzen. Folglich kommt ihr der Name ‚Ursprung‘ nicht mehr zu“.¹⁰

Différance als grund-loses Produzieren von Differenzen, die allein deshalb – nämlich als „Effekte ohne Ursache“¹¹ – zur Bedingung der Möglichkeit werden, sich jeder metaphysischen Vorherbestimmtheit zu entziehen, dieses Produzieren als Grundloses verleiht dem Unterscheidenden, der *différance* den Charakter der Beliebigkeit als unmittelbare Indifferenz. Indifferent gegen *sich*, und das heißt gegenüber dem, was die Differenzen als „Effekte ohne Ursache“ sind, ist die *différance* selbst nichts anderes als ein Effekt. Und als solcher ist sie ein Unmittelbares, nämlich ein Indifferentes als nicht zu vermittelndes Differentes. Derart abgedichtet gegen jede bestimmte Vermittlung ist die *différance* ein aller Bestimmtheit gegenüber *Gleichgültiges*. Diese Gleichgültigkeit bildet nun aber ihrerseits den *Grund* für jene Gleichgültigkeit, die als *gleiche Gültigkeit* von Differenzen überhaupt deren Bestimmung ausmacht: als Effekte *ohne* Ursache zu fungieren, das heißt indifferenzierend zu wirken. Damit wird offenkundig, daß sich die Begründung der Indifferenz als gleich-gültige Differenz auf etwas zurückführt, das ihr Bestand verleiht, aber als Substanzloses. Dies ist nun aber die *Bewegung* der *différance* als *Sich-Entziehendes*. Derart *besteht* die *différance* dann darin, daß sie unmöglich *ist* und dadurch allererst möglich; ihre Gegenwärtigkeit ist nur als „modifizierte Gegenwart“¹² bestimmbar, in der die Gegensätze als nicht zu vermittelnde, gleich-gültige Differenzen sich auf Beliebigkeit hin überschreiten und als solche zu einem substanzlosen Unmittelbaren zusammenschmelzen. Der Absolutheitsanspruch des abendländischen Einheitsdenkens verkehrt sich *durch* die *différance* im bloßen Entzug seines Grundes in eine Universalität, deren negative Unmittelbarkeit eine Totalität etabliert, die über das Absolute hinausgeht, sofern man sich nicht einmal mehr ihres Grundes zu vergewissern vermag, erscheint sie doch als grundlose.

Was sich metaphysischer Erfahrbarkeit entzieht und durch das Denken aufge-

⁹ Derrida (1972), 19.

¹⁰ Derrida (1972), 17.

¹¹ Derrida (1972), a. a. O.

¹² Derrida (1972), 19.

hoben werden soll, indem es auf den „Begriff“ gebracht wird, will Derrida durch den entsubstantialisierenden Entzug des Absoluten, d.h. durch dessen Entbegrifflichung zur Sprache bringen und dem Denken ein für allemal entwinden. Der Bedeutungsüberschuß, der sich in der konkreten Erfahrung wirklicher Andersheit als das Nichtidentifizierbare, als das Unbeherrschbare zur Sprache bringt, und der sich dem Einheitsdenken metaphysischer Begriffsbildung immer schon entzieht, wird nun aber durch den bloßen Entzug der Einheit *als* negative Unmittelbarkeit gleichgültiger Differenzen jeglicher Bestimmbarkeit entzogen und dergestalt neutralisiert, daß er zu reiner Beliebigkeit herabsinkt und seinen konkreten Erfahrungszugang einbüßt.

Mit dem Entzug der Einheit entzieht sich die *différance* nicht nur dem Einheitsdenken und dessen erfahrungsmäßiger Vermitteltheit. Sie entzieht sich ihrer konkreten Erfahrbarkeit. Und damit verfehlt sie ihre Intention: nämlich dem, was metaphysisches Denken nicht zu denken vermag, Halt zu geben, indem sie es – als das dem Denken gegenüber andere – der subjektiven Erfahrung zugänglich macht und es damit als das metaphysischem Denken sich Entziehende, metaphysisch nicht Bestimmbare ausweist. Sofern die *différance* noch von dem abstrahiert, als was sie sich selber im Verfahren der Dekonstruktion erwies, gerinnt nicht nur die Welt der Objekte, sondern auch vor allem jede in der Erfahrung zwischenmenschlichen Begegnens miterfahrene wirkliche Andersheit zu einem Abstraktum. Das gleichgültige Bestehen von Anderen und anderem ist dann nämlich gleichbedeutend mit Beliebigkeit. Dies kommt denn auch mit der Realität des postmodernen Subjekts überein: Die Gleich-Gültigkeit seiner Objektwelt entspricht der Gleichgültigkeit gegenüber sich selbst. Die Gleich-Gültigkeit der postmodernen Realitäten entspricht der Indifferenz ihrer Subjekte, deren Handeln deshalb – unverbindlich, weil *bindungslos* – sich aller Möglichkeit von Schuld und Verantwortung entzieht.

Mit dem bloßen Entzug der Einheit bleibt deren Absolutheit aber durchaus anwesend, wenngleich auch als negative in dem Sinne, daß die Nichterfahrbarkeit der postmodernen Realitäten diese zu einer Unmittelbarkeit zusammenschweißt, indem sie als nichtvermittelte, als grundlose erscheinen und darin nicht mehr nur als die Totalität des Gegebenen gegenüberreten, sondern vielmehr als gegebene Totalität. Derridas Verfahren der Dekonstruktion macht sich verdächtig, eine bloße Mimesis an die Gegebenheit postmoderner Realitäten zu sein. Indem es lediglich eine Umkehrung der traditionellen (vor allem der Hegelschen) Unmittelbarkeit vollzieht, etabliert es deren Absolutheit auf der Ebene der Erscheinungen. Und damit bleibt Derridas Differenzphilosophie hinter ihrer eigenen Intention zurück, nämlich konkret begrifflich zu machen, daß sich die Irreduzibilität des postmodernen Pluralismus einzig aus dessen Erfahrung einsichtig und damit auch begrifflich beschreibbar machen läßt. Demgegenüber erzeugt das Verfahren der Dekonstruktion eine ethische Indifferenz, bloße Beliebigkeit. Mit dem Verlust von Verbindlichkeit und Verantwortung, den diese hinterläßt, fällt der differenzphilosophische Ansatz noch hinter das Projekt der Moderne zurück, in welchem wenigstens noch die Verarbeitung von Verlust Erfahrung durchscheint, wenngleich auch als gescheiterte.

Gegen eine solche ethische Indifferenz wendet sich das philosophische Postmodernedenken Jean-François Lyotards mit Vehemenz. Lyotard war es auch, der im

Jahre 1979 den Begriff der „Postmoderne“ in die Philosophie einführt: „Postmoderne bedeutet, daß man den Meta-Erzählungen keinen Glauben mehr schenkt“. ¹³ Indem das identitätsstiftende Einheitsdenken seine allgemeinverbindliche Legitimationskraft verliert, schafft die postmoderne Lebenswelt – so Lyotards Befund – die Möglichkeit, sich von der Idee der Universalität wirklich zu verabschieden, ohne deren Verlust zu betrauern, sich von der Unterdrückung der Vielfalt zu befreien und den Pluralismus der postmodernen Realitäten als die Bedingung wirklicher individueller Freiheit zu bejahen.

Es ist denn auch diese Affirmation des postmodernen Pluralismus, durch die sich für Lyotard die Postmoderne geradezu definiert: Die affirmative Reaktion auf das durch die Heterogenität des postmodernen Pluralismus sich zersetzende universalistische Selbst- und Weltverhältnis des Menschen begründet sich als *grundlose* Affirmation, weil sich nämlich ihr Gegenstand auf nichts zurückführen läßt. Der postmoderne Pluralismus ist ein unterhintergebares Faktum. Mit der Begründung der Unterhintergebarkeit will Lyotard dem Selbst- und Weltverhältnis jeden Letztbegründbarkeitsanspruch und damit jedes einheitliche Fundament entziehen. Im Entzug der Einheit soll dieses Verhältnis als eine „Differenz“ zwischen Selbst und Welt zur Sprache gebracht werden, die gerade dadurch, daß sie kein Fundament besitzt, die „Unmöglichkeit der Vermeidung von Konflikten“ *als* die „Unmöglichkeit von Indifferenz“ bekundet. ¹⁴

Mit Lyotards Gleichsetzung der Unmöglichkeit der Vermeidung von Konflikten mit der Unmöglichkeit von Indifferenz ist zunächst mitbehauptet: Es gibt nichts Diskursübergreifendes, und deshalb gibt es auch keine „universale Diskursart“. Die Unmöglichkeit der Vermeidung von Konflikten macht jede einheitsstiftende Versöhnung obsolet und damit jede Ausrichtung am Konsens zunichte. Indem Lyotard den Widerstreit aber als unablässig von der Unmöglichkeit von Indifferenz verstanden wissen will, stellt er zugleich jenen Verlust an Verbindlichkeit radikal in Frage, den die ethische Indifferenz der „différance“ Derridas erzeugt. Gegenüber solcher Indifferenz, die auf nichts anderes als auf Beliebigkeit hinausläuft, erhebt Lyotard den Widerstreit zur Instanz einer „Verpflichtung“, um „wenigstens eine Möglichkeit aufzusuchen, die Integrität des Denkens zu retten“. ¹⁵ Und damit spitzt er jedes Verständnis von *Differenz* radikal zu.

Es gibt für Lyotard nichts, worin sich die Vielheit begründete und was es erlaubte, an die Heterogenität der postmodernen Realitäten, an die unterschiedlichen Diskurse einen allgemeingültigen, sie vereinheitlichenden Maßstab anzulegen, es sei denn, den eines allgemeinverbindlichen Konsenses über die Anerkennung der Heterogenität. Lyotard geht es in seinem radikalen Differenzdenken vornehmlich darum – und dies betrifft die Gesellschaft, die Politik und die Wissenschaft genauso wie die zwischenmenschlichen Beziehungen unserer Zeit –, jedem Integrationsversuch der Vielheit den Boden zu entziehen. Es gilt das Unberechenbare und Unbegreifliche dem Identitätszwang des logischen Einheitsdenkens zu entwinden

¹³ Lyotard (1982), 7.

¹⁴ Lyotard (1987), 11.

¹⁵ Lyotard (1987), a. a. O.

und dadurch dem Nichtidentifizierbaren, Unterdrückten und Unsagbaren zur Sprache zu verhelfen. Wenn Auschwitz das Philosophem von der reinen Identität als dem Tod bestätigt,¹⁶ so kommt die von Adorno darin mitausgesprochene Auffassung von der „Nichtidentität“ des Bewußtseins mit der Überzeugung Lyotards überein: „Nicht ein Begriff resultiert aus *Auschwitz*, sondern ein Gefühl, ein unmöglicher Satz, der nämlich den Satz der SS mit dem Satz des Deportierten verketten würde, oder umgekehrt“.¹⁷

Das durchs identitätslogische Einheitsdenken Einverleibte und Enteignete soll durch das „Gefühl“ allererst gesichert und legitimiert werden. In einem solchen Gefühl manifestiert es sich als das Nichtbegriffliche, Unbestimmbare, das sich eben nicht darstellen, sondern nur „bezeugen“ läßt. Und in ihm generiert sich sodann ein *Denken*, das die Heterogenität des postmodernen Pluralismus zu seinem Gegenstande hat und das folglich allein am Nichtidentischen, am Dissens orientiert ist. So verstanden, hat dann das Bewußtsein keinen Verlust von Einheit zu betrauern: denn es ist, wenn es *ist*, solidarisch mit allem Einheitsdenken im Augenblick seines Sturzes.¹⁸ *Denken*, das ist bei Lyotard nicht mehr der Ort der Versöhnung von Unversöhnbarem und der Aufhebung allen Andersseins, weil es nicht mehr als jene identitätsstiftende Tätigkeit des Bewußtseins verstanden wird, die in reflektierender Aneignung alle Andersheit auf das einheitslogisch Begriffene zurückbiegt und sie darin neutralisiert. *Denken*, das ist Nichtidentität im Sinne eines der Reflexion Entzogenen. Es verdankt sich ja allein jenem unmittelbaren Ereignis, das sich seinerseits in der Gefühlsunmittelbarkeit „zu erkennen“ gibt¹⁹: Das ist der Widerstreit als das Nichtgelingen von Vermittlung überhaupt; oder anders gesagt, die nicht-einholbare Uneinigkeit – aber als die Einigung über das Uneinigsein. Sofern nämlich immer noch anderes gesagt und anderes getan hätte werden können, ist es die Heterogenität schlechthin, die es anzueignen gilt, aber nicht reflektierend, sondern unmittelbar. Denn das Ungesagte läßt sich nicht auf Gesagtes, das Ungetane nicht auf Getanes zurückführen, und deshalb ist es nur als das zu gegenwärtigen, als was es unmittelbar erscheint. Es ist ein nichtvermittelbares Unmittelbares, das sich nicht bestimmen, sondern allenfalls bezeugen läßt.

Der Widerstreit offenbart sich in der und durch die Unmittelbarkeit des Gefühls. Als Unmittelbares *entzieht* sich das Gefühl jeglicher Fixierung, denn als ein Unmittelbares *ist* es Entzug von Identität, und als solches ist das Gefühl allen dialogischen und dialektischen Vermittlungen unzugänglich. Analog zur Unmittelbarkeit eines mit sich identischen Absoluten, das zu identitätsstiftendem Tun aufruft, fungiert das Gefühl gleichsam als Mahnruf, der an die Wahrung der Differenz „appelliert“²⁰. Dieser Appell gilt aber nicht der Wahrung der Gegensätze, sondern er zielt auf die Anerkennung der Heterogenität, die *zwischen* ihnen besteht. Von fundamentaler Bedeutung für Lyotards Verständnis von Differenz ist deshalb, dieses

¹⁶ Adorno (1980), 355.

¹⁷ Lyotard (1987), 179.

¹⁸ Adorno (1980), 400.

¹⁹ Lyotard (1987), 33.

²⁰ Lyotard (1987), ebd.

Zwischen als ein Unverfügbares zu begründen, das heißt, es als ein der Herstellbarkeit entzogenes Ereignis einsichtig zu machen. Denn nur dadurch, daß die Dimension des *Zwischen* als ein nicht zu vermittelndes Unmittelbares, als ein unhintergehbare Faktum verständlich gemacht werden kann, läßt sich das Ungesagte als Unsagbares ausweisen und jedem synthetisierenden Zugriff entziehen.

Nun besitzt Lyotards Universalisierung des *Zwischen* eine durchaus ähnliche Funktion wie die Unmittelbarkeit des Absoluten, sofern es auch hier um Unmittelbarkeit *als* Unverfügbarkeit geht, aber so, daß sich aus der Unverfügbarkeit, als die die Dimension des *Zwischen* unmittelbar begegnet, das Selbst- und Weltverständnis des Menschen, die Beziehung des Einen auf den Anderen allererst bildet. Und das bedeutet, Beziehung überhaupt verdankt sich der anwesenden Abwesenheit des Absoluten. Insofern ist hier mit der Gleichsetzung der Unmittelbarkeit mit Unverfügbarkeit nichts anderes gemeint als dies, daß Beziehung als solche ein absolut Vermitteltes und deshalb ein der Herstellbarkeit sich Entziehendes ist. Gegenüber dieser *Grundlegung*, mit der das identitätslogische Einheitsdenken alles, was ist, in das eine Selbe zwingt und damit alle Andersheit aufhebt, will Lyotards Universalisierung des *Zwischen* gerade eine Unmittelbarkeit *als* Unverfügbarkeit etablieren, welche im Gegensatz zu jener Unmittelbarkeit die Bedingung für *Beziehungslosigkeit* garantieren soll, um nämlich jene *Lücke* zu fixieren, die das Einheitsdenken von jeher zu vertuschen sucht. Prinzipienlos, ohne letztes Fundament auskommend und abgedichtet gegen das, was sie stiftet – das ist die Gefühlsunmittelbarkeit –, werden die Differenzen als sich selbst gegenüber Gleichgültige zu Indifferenten. Als solche stehen sie sich aber als Gleichgültige gegenüber und zwar in dem Sinne, daß sie alle gleich viel wert sind – aber bloß dem Gleichgültigen, ihnen gegenüber Indifferenten. Indem Lyotard Differenz als Entzug von Identität denkt, die Heterogenität zwischen den Differenzen aber absolut setzt, stellt er durchaus einen Fundierungszusammenhang her, der seinerseits in der absoluten *Grundlosigkeit* besteht, in der die Differenzen ihren *Grund* haben. Zu Gleichgültigen depotenziert, vermögen die Differenzen sich aber nicht einmal jener Identität zu entziehen, sondern ihr bloß noch indifferent gegenüberzustehen.

Die Richtung, in die Lyotards Differenzdenken durch die Universalisierung der Heterogenität notwendig treibt, führt genauso wie Derridas Versuch, *différence als différence* zu denken, in die Aporie der Indifferenz: Das, was das Einheitsdenken zu tilgen, aufzuheben versucht, erhält hier aber durchaus Bestand und zwar indem und dadurch, daß es als bloß Beliebiges unter Beliebigen fungiert.

Der Schwierigkeit, einen *Rest* im sonst auf Restlosigkeit ausgerichteten Denken zu bewahren, vermag auch Wolfgang Welschs Konstruktion einer „transversalen Vernunft“ nicht zu entkommen. Orientiert an „diskursiver Gerechtigkeit“²¹, knüpft er an die normativen Ansprüche des postmodernen Alltags an,²² um die Grunderfahrung der postmodernen Pluralitätsbedingungen zum Gegenstand seiner Begründung von *Vernunft* zu machen: die „Übergangsfähigkeit“ des Subjekts.²³ Unter Bezugnahme

²¹ Welsch (1996), 731.

²² Welsch (1993), 317.

²³ Welsch (1996), 852.

auf Lyotards Intention, nämlich Denken allein *als* Entzug von Identität zu begründen, unternimmt Welsch den Versuch, Heterogenität als die konkrete Selbst- und Weiterfahrung des postmodernen Subjekts auszuweisen, um dann darin ein den Pluralitätsbedingungen entsprechendes Vernunftverständnis einsichtig zu machen. Denn die postmoderne Wirklichkeit – so Welschs Befund – definiert sich geradezu durch Heterogenität, das heißt durch eine ungeheure Komplexität verschiedener „Sinnsysteme und Realitätskonstellationen“, die ihrerseits dem Subjekt eine bestimmte Lebensform als „Bedingung gelingenden Lebens unter Auspizien der Postmoderne“ abverlangen.²⁴ Es ist die Vielheitsfähigkeit des postmodernen Subjekts, „zwischen verschiedenen Rationalitätstypen abzuwägen (...) und überzugehen“,²⁵ welche allererst „Gerechtigkeit“ verbürgt und zwar als „Leitidee“ einer Vernunft, die, als „transversale“, ihr Betätigungsfeld an jenen „Verflechtungen“ und „Übergängen“ hat,²⁶ durch deren Abschottung sich Lyotards Differenzen als Indifferentes erwiesen. „Das Operieren inmitten und angesichts der Heterogenität ist die extreme und einzigartige Leistung der Vernunft. Sie ist jedoch nicht deren einzige und nicht schon ihre ganze Leistung. Sondern Vernunft stellt auch Verbindungen her“.²⁷

Die unter Abstraktion von den bestimmten Lebensverhältnissen gewonnene Idee von der Universalität der Heterogenität erhält durch die transversale Vernunft Konkretion, indem die heterogenen postmodernen Wirklichkeiten *durch* die Übergängigkeit verbunden werden und sich darin, gleichsam durchs Subjekt hindurch, *als* Gerechtigkeit erweisen. Als das andere *des* Totalitätsanspruchs identitätsstiftenden Einheitsdenkens kommt das „Totalisierungsverbot“²⁸ der transversalen Vernunft mit dem überein, wovon sie sich eigentlich verabschieden wollte: das abendländisch geprägte Verständnis von Vernunft als einer Einheitsvernunft. Denn, wenngleich als Ideal der Übergängigkeit²⁹ und somit als Garant der Heterogenität, so ist doch die „transversale Vernunft (...) als Grundform von Vernunft überhaupt“³⁰ immer schon *eine* Vernunft, aber, als heterogene, eine Vernunft, die, als prinzipienlose, im bloßen Entzug dessen besteht, worin die Einheit der anderen gründet. Sofern Heterogenität auf buchstäblich alles, was ist, ausgedehnt wird, ist die in ihr gründende und sie zugleich begründende Vernunft eine ihr entsprechende totale, die alles andere bloß als das andere ihrer selbst behandelt und es sich damit einverleibt. Offenkundig scheint denn auch zu sein: Selbst unter den Bedingungen der Heterogenität der postmodernen Lebenswelt, ist Gerechtigkeit nur um den Preis der Anerkennung einer Vernunftseinheit zu haben, unter deren Diktat der Übergängigkeit Subjektivität bloß noch als Aneignung von Totalität fungiert: nämlich als Instanz der Übereinstimmung der Innenwelt des Subjekts mit seiner Außenwelt. Eine solche Übereinstimmung bewerkstelligt die transversale Vernunft

²⁴ Welsch (1993), 317.

²⁵ Welsch (1993), 316.

²⁶ Welsch (1996), 754.

²⁷ Welsch (1996), a. a. O.

²⁸ Welsch (1996), 710.

²⁹ Welsch (1993), 317.

³⁰ Welsch (1996), 915.

als Übergängigkeit, sofern sie Subjektivität in die Heterogenität des Bestehenden restlos aufgehen läßt.

Transversale Vernunft meint die „Genese einer neuen Art von Subjektivität“³¹, die in nichts anderem als in der Affirmation des Bestehenden durch dessen mimetische Aneignung besteht. Auf diese Weise – und darin übersteigt der Grund für die Grundlosigkeit der transversalen Vernunft noch den Totalitätsanspruch abendländischer Grundlegung von Vernunft – kann dann das Bestehende, indem es nämlich zur Innenwelt des Subjekts umformuliert wird, als Mittel seiner eigenen Rechtfertigung ausgegeben werden: Die Heterogenität der postmodernen Lebenswelt existiert derart durch *sich*, indem und dadurch, daß sie sich *durch* das Subjekt universalisiert.

III.

Offenkundig „unterhält“ nicht nur das traditionelle Denken, sondern auch und vor allem das der Postmoderne „keine andere Beziehung zum Sein als die der Herrschaft über es oder der Knechtschaft, des Tuns oder des Erleidens“.³² Daß alle Philosophie Egologie ist,³³ weil sie alle Andersheit in das eine Selbe zwingt, bedeutet, daß sie immer schon unvereinbar ist mit einer Auffassung vom *Anderen*, dessen irreduzible Andersheit sich gerade dem Zugriff jenes narzißtischen Ego entzieht. Das sozialphilosophische Projekt des französischen Philosophen Emmanuel Lévinas begründet gegenüber der traditionellen Auffassung vom *Denken* ein *Denken des Anderen*, das sich allererst in der Begegnung mit dem Anderen, gleichsam „von Angesicht zu Angesicht“, *als* „unser soziales Sein“ generiert.³⁴

Gegenüber dem traditionellen Identitätsdenken und insbesondere gegenüber dem Hegelschen Diktum von der aufzuhebenden Andersheit macht Lévinas eine vorbehaltlose Anerkennung der Andersheit des Anderen geltend, die – *als* „Verantwortung“ für den anderen Menschen – Subjektivität ist und die als solche sowohl die traditionelle als auch die postmoderne „Ichbezogenheit des Ich umstürzt“, weshalb „das Bewußtsein aufhört, die erste Stelle einzunehmen“: Verantwortung als Subjektivität verstanden ist für Lévinas durch und durch ethisch bestimmt, und als solche *ist* sie „Erste Philosophie“³⁵. *Angesichts* des Anderen entsteht eine ethische Beziehung, die in die immer schon – durch die alles übergreifende Totalität des Absoluten – konstituierte Sozialbeziehung einbricht, weil sie sich nämlich auf kein identisch Seiendes festlegen und reduzieren läßt. Eine solche Beziehung entsteht vielmehr dadurch, daß der Mensch in seiner Begegnung mit einem Anderen die Verfügungsgewalt einbüßt und zwar nicht nur über den Anderen, sondern auch und vor allem über sich selbst. Und er büßt seine Verfügungsgewalt ein, sofern er in dieser Begegnung eben nicht auf ein sie begründendes Prinzip trifft, auf das er

³¹ Welsch (1996), 841.

³² Lévinas (1983), 80.

³³ Lévinas (1983), 189.

³⁴ Lévinas (1983), 219.

³⁵ Lévinas (1983), 223.

sich berufen könnte, sondern weil er darin allein sich selbst begegnet. Und dies bedeutet: er trifft auf sein Verantwortlichsein *angesichts* des unabweisbaren Verlangens des Anderen, seine „absolute Unabhängigkeit – die sich nicht setzt durch ein Entgegensetzen“ – zu bewahren, indem er *sich* gleichsam *für den Anderen einsetzt*, das heißt, indem er – indem er außer *sich* tritt – die Andersheit des Anderen „transzendiert“. ³⁶ „Von daher bedeutet Ichsein, sich der Verantwortung nicht entziehen können“. ³⁷ Oder anders ausgedrückt: In der Begegnung mit dem Anderen trifft das Subjekt auf *sich* – und zwar als einen, der verantwortlich *ist*. Trifft das Subjekt nun aber derart auf ‚*sich*‘, so trifft es, indem und dadurch daß es ein vom Anderen Betroffenes *ist*, auf die Subjektivität des Subjekts schlechthin: als ein immer schon Unterworfenenes.

Dementsprechend entsteht „Verantwortung“ bei Lévinas nicht aus einer Begegnung gleichberechtigter Subjekte, sondern allererst dadurch, *daß* der Andere mir immer schon zuvorkommt. Infolgedessen ist er nicht mir, sondern allein ich bin es, der ihm gegenüber verpflichtet ist. In dieser bestimmten Selbsterfahrung erfahre ich mit, daß ich allein *durch* den Anderen *bin*, das heißt existieren kann. Meine Existenz ist nur von ihm her möglich: Denn er ist es, der *mich* (das meint bei Lévinas immer Selbstbeziehung *als* Ichbezogenheit) radikal in Frage stellt, indem er nämlich die „selbtherrliche Identifikation des Ich mit sich selbst“ verwandelt³⁸ und zwar in jene Bedürfnislosigkeit, die als „Begehren“ das Verantwortlichsein für den Anderen ist. Die grundlegende Ungleichheit der Begegnenden: also dies, daß ich nur dadurch *sein* kann, was ich *bin*, daß der Andere *durch* sich selbst *ist*, kennzeichnet die Sozialbeziehung von Grund auf, aber als eine grundlose. Denn das *Zwischen* (den Begegnenden) braucht nicht begründet zu werden; es wird immer schon durch die unendliche Weite des mir zuvorkommenden Anderen bewahrt. Eindrücklich illustriert findet man diese Auffassung in einem von Lévinas aus Dostojewskis Roman „Die Brüder Karamasov“ zitierten zentralen Satz: „Jeder von uns ist vor allen Anderen für alle und für alles schuldig und ich mehr als die Anderen“. ³⁹

Lévinas' Ethik der Andersheit setzt dem identitätslogischen Einheitsdenken ein Verständnis von Sozialbeziehung entgegen, in der sich die Andersheit des Anderen als nicht synthetisierbare und die Beziehung zum Anderen als Dualbeziehung erweist, die sich aber ihrerseits auf nichts Drittes zurückführt. Dialektischem Denken wirft Lévinas vor, „die Identität des Sich-selbst“ als „die Rückkehr des Bewußtseins zu sich“ auf das einheitslogisch begriffene Selbe zurückzubiegen. ⁴⁰ Demgegenüber bedeutet ihm das einem Anderen Begegnen soviel wie Sich-selbst-entrisen-werden: das bedingungslose, restlose Aufgehen im Anderen, welches eine Rückkehr zu sich unmöglich und deshalb die Transzendenz der Andersheit des Anderen als sein absolutes Unabhängigsein möglich macht. Denn „der Andere kommt her vom unbedingt Abwesenden. Aber seine Verbindung mit dem absolut Abwesenden, von

³⁶ Lévinas (1987), 31.

³⁷ Lévinas (1983), 224.

³⁸ Lévinas (1983), 219.

³⁹ Lévinas (1981), 114 f.

⁴⁰ Lévinas (1983), 304.

dem er herkommt, *bezeichnet* diese Abwesenheit *nicht*, *enthüllt es nicht*; und dennoch hat das Abwesende im Antlitz eine Bedeutung.“ „Ein solches Bedeuten ist das Bedeuten der Spur. Das Jenseits, von dem das Antlitz kommt, bedeutet als Spur“. ⁴¹ So ist der Andere „der eigentliche Ort der metaphysischen Wahrheit und für meine Beziehung zu Gott unerlässlich. Er spielt keineswegs die Rolle des Vermittlers. Der Andere ist nicht die Inkarnation Gottes; vielmehr ist er durch sein Antlitz (...) die Manifestation der Höhe, in der sich Gott offenbart“. ⁴²

IV.

Das philosophische Postmoderneverständnis von *gelingendem Leben* ist unablässig von der Fähigkeit des Subjekts, in die postmodernen Realitäten unmittelbar überzugehen. Aus dieser Grundvoraussetzung als der Grunderfahrung der postmodernen Lebenswelt entsteht eine neue, dem postmodernen Pluralismus entsprechende Ethik, die allein auf die aus den normativen Ansprüchen des postmodernen Alltags geforderte Leistungsfähigkeit des Subjekts abzielt und unter dem Titel „transversale Vernunft“ fungiert. Die postmoderne Realität ist gekennzeichnet durch die – auf die Herrschaft der Indifferenz zugeschnittene – Übergängigkeit und Vielheitsfähigkeit des Subjekts, deren unmittelbarer Vollzug sich aber gedächtnislos, gleichsam *als* Reflex des Bestehenden ereignet. Sofern die Heterogenität dieser Realitäten das traditionelle logisch-rationale Einheitsdenken ersetzt, bildet sie nunmehr das Fundament der inneren und äußeren Welt des Subjekts. Dementsprechend gilt dann dem durch Heterogenität gekennzeichneten postmodernen Selbst, das sich um keine Einheit mehr zentriert, das traditionell geprägte Selbst als Verschwundenes: In dem vom Absoluten besetzten Raum *zwischen* seiner Innen- und Außenwelt ist das traditionelle Subjekt ein Verschwindendes.

Der zentrale Begriff der Lyotardschen „Nicht-Bewußtseins-Philosophie“ ist deshalb der Begriff der „condition postmoderne“. Unter ihm ist – gemäß der nichtbewußtseinsfähigen postmodernen Realität – eben nicht das Bewußtsein unserer Gegenwart zu verstehen. Der Begriff der condition postmoderne bricht radikal mit allen *durch* das Subjekt vermittelten Bezügen, weil diese immer schon synthetisierende sind. Es geht hier vielmehr um jenes bestimmte Ablassen von allen Bezügen, auch von der Beziehung des Subjekts zu sich, durch das die Heterogenität der Innen- und Außenwelt des Subjekts als Bedingung von Nicht-Erinnerung, von Vergessen (aber nicht von Vergessenem) zur Geltung kommt. Nicht mehr als aktiv, bewußt gestaltete, sondern bloß noch als „simulierte Generierung von Differenzen“ ⁴³ bestehen die postmodernen Wirklichkeiten in nichts anderem als in einer in Zeichen und Symbolhaftes sich auflösende, in die paralysierte Binnenwelt des Subjekts *übergewende* Realität, deren Erfahrung sich einzig als „Umschlagserfahrung“ manifestiert, denn „wirkliche Erfahrung ist sie freilich erst dank der Einsicht in die

⁴¹ Lévinas (1983), 227 f.

⁴² Lévinas (1987), 108.

⁴³ Baudrillard (1978), 10.

Logik (ihrer) Umschlagsprozesse“:⁴⁴ Die postmoderne Realität bricht mit der Logik des Einheitsdenkens einer 2300jährigen Tradition, indem sie diese durch eine neue Logik ersetzt, durch die „Logik der Leere“.⁴⁵

Während die philosophische Tradition das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen auf dasjenige hin auslegt, in dem alles, was ist, seinen Grund hat, verfällt sie dem Verdikt, die Beziehung des Menschen zu Anderen und zu anderem auf ihren Begriff *als* die als vernünftig anzuerkennende Herrschaft des absoluten Grundes zu reduzieren und darin alles, was ist, aufzuheben. Demgegenüber zielt das heutige Selbst- und Weltverhältnis des Menschen – in radikaler Abgrenzung selbst noch von der Erfahrung des Selbstverlustes des Subjekts – auf die bloße Affirmation des Bestehenden.

Beide: das postmoderne Selbst- und Weltverständnis und das traditionell geprägte kommen meiner Auffassung nach darin überein, daß das als Vernunft ausgegebene Sich-selbst-Unverfügbarsein des Subjekts unablässig ist von einer Verallgemeinerung wirklichen Andersseins im Sinne von dessen Neutralisierung. Offenkundig scheint denn auch zu sein, daß die heute auf unmittelbare Bedürfnisbefriedigung und darin auf den unmittelbaren Zugriff auf Andere und anderes abzielende Verfügbarkeit ihre Wurzeln in der abendländischen Grundlegung hat, in die hinein jener vernunftbegründete Herrschaftsanspruch reicht, unter den schon das traditionelle Denken die *Freiheit* des Subjekts gefaßt hat: nämlich als Begriff verinnerlichter Herrschaft. Mit der umstandslosen Verabschiedung vom grundlegenden traditionellen Vernunftverständnis, ohne letztes Fundament auskommend, beansprucht das postmoderne Denken, den Aufweis zu erbringen, daß unmittelbares Übergehen, aber *als* Unmittelbares, die reine Freiheit des Subjekts und deshalb Vernunft *ist*. Die inhaltliche Unbestimmtheit der Vernunft soll allererst das gewährleisten, was Freiheit im traditionellen Verstande zu sein beanspruchte: Selbstverwirklichung als das Wirklichwerden einer allgemeinen Übereinstimmung des Subjekts mit sich selbst – aber jetzt, dem Prinzip der transversalen Vernunft folgend, als *grundloses* Übereinstimmen. Gelingendes Leben im Sinne postmoderner Freiheit besteht in der *als* Selbstverwirklichung verwirklichten transversalen Vernunft.

In dem heutigen Verständnis von Selbstverwirklichung bringt sich eigens zur Sprache, daß das, worauf es abzielt: die Übereinstimmung des Subjekts mit sich als dessen absolute Autonomie, lediglich eine Umformulierung des traditionellen Identitätsbegriffs in andere Normierungen darstellt. Das heutige Einheitsbegehren des radikal autonomen Selbst grenzt – wie das traditionelle – wirkliche Andersheit radikal aus, aber so, daß sich das Subjekt unmittelbar *übergeht*, indem es über sich selbst gleichsam hinweggeht. Seinen vielleicht deutlichsten Niederschlag findet dies in der zunehmenden Beziehungsunfähigkeit des postmodernen Subjekts und zwar nicht nur in bezug auf Andere und anderes, sondern auch und vor allem gegenüber sich selbst. Der Verlust des Erfahrungszugangs des Subjekts zu sich wird in Fachkreisen unter dem Titel „Borderline-Syndrom“ als *die* psychische Erkran-

⁴⁴ Welsch (1993), 180.

⁴⁵ Lipovetsky (1995), 21.

kung unserer Zeit beschrieben, und er findet Ausdruck in jenen bestimmten Ausprägungen, die als Resultat der psychosozialen Entgrenzung des Subjekts aufzufassen sind: die Unfähigkeit des Menschen zu vertrauensvoller Abhängigkeit und Unabhängigkeit, die Unfähigkeit, Gefühle anderer Menschen zu verstehen, also das Fehlen jeglicher Empathie, sowie das Fehlen differenzierter Gefühle der Trauer als das Resultat einer Unabhängigkeit, die mit unmittelbarer Verfügbarkeit schlechthin, mit Objektlosigkeit gleichgesetzt wird, und untrennbar damit verbunden die Ausnutzung Anderer zur unmittelbaren Befriedigung eigener Bedürfnisse, ohne dabei Schuldgefühle zu entwickeln.⁴⁶

Gegen den Identitätszwang des verheerenden Einheitsbedürfnisses unserer abendländisch geprägten Rationalitätsauffassung auf der einen Seite und gegen das Entgrenzungsbegehren des Heteronomieverständnisses der postmodernen Einheitsvernunft auf der anderen Seite gilt es, einem Denken Geltung zu verschaffen, das sich – gleichsam als gefühlsmäßiges Denken, als *Empathie* – jenen Totalitätsansprüchen widerstehend zu entziehen vermag. Und das bedeutet: die Irreduzibilität der Andersheit des Anderen nicht in Abstraktion von dessen bestimmten Verhältnissen zu begründen, sondern sie aus den jeweiligen konkreten Verhältnissen der Sozialbeziehungen der Menschen einsichtig zu machen, sofern sich nämlich die Andersheit als irreduzible nur aus der Erfahrung der sozialen Vermitteltheit des Subjekts erschließen läßt. Demzufolge ist das, was man unter der *conditio humana* zu verstehen hat, allein aus der Analyse jener konkreten Vermitteltheit heraus zu beschreiben und zu begründen.

In der Psychopathologie unserer Zeit läßt sich die Bedingung der Möglichkeit freilegen, das Selbst- und Weltverhältnis des Menschen als *Offenheit* zu verstehen und eine Andersheit ohne jene Einheit denkbar zu machen, die den Anderen zum bloß Anderen *des* Anderen depotenziert.⁴⁷ In einem philosophischen Ansatz, der die Konstituierung von Subjektivität nicht mehr auf der Grundlage von Kategorien und Begriffen, eines allgemeinen Verständnisses begründet, sondern aus der konkreten Sozialbeziehung heraus begreift, muß es darum gehen, diese Beziehung als dasjenige auszuweisen, in der sich dem Subjekt die Andersheit des Anderen erschließt, während sich die eigene darin allererst konstituiert. Sofern sich eine solche Beziehung auf kein sie begründendes Prinzip zurückführt, kann sich das Subjekt *in bezug* auf den Anderen demzufolge auch auf nichts berufen als allein auf sich selbst. Eine so verstandene Prinzipienlosigkeit der Konstituierung von Subjektivität ermöglicht es, das Nichtidentische als das Nichtidentifizierbare, dem Begreifen sich Entziehende, das dem Begriffslosen entspringende Unsagbare *als* das Beziehung Stiftende zu verstehen und es nicht – wie bei den Postmodernedenkern –, als das Gleich-gültige der Indifferenz anheimfallen zu lassen. Sie unterscheidet sich aber auch grundlegend von Lévinas' Auffassung von der Nichtrückführbarkeit der in der Begegnung entstehenden Sozialbeziehung. Sofern hier zwar durch die nicht-einholbare Vorrangstellung des Anderen, das heißt durch die Asymmetrie dieser Be-

⁴⁶ Kernberg (1978), 59 ff., 189.

⁴⁷ Hanzig-Bätzing (1996), 1–12, 183–194.

ziehung jede Annahme eines der Begegnung zugrundeliegenden Prinzips radikal in Frage gestellt ist, so wird doch zugleich auch jede Annahme sowohl von gleichberechtigt Begegnenden als auch einer auf Gegenseitigkeit hin ausgelegten Anerkennung ihrer Andersheit zunichte gemacht, um deren Begründung es aber zu gehen hat, will man das Konstituens von Subjektivität als die Konstituierung von Andersheit ohne Einheit verstehen und eben nicht – wie Lévinas dies tut – aus der Vorangstellung des Anderen, nämlich *als* das „Empfangen des absolut Anderen“.⁴⁸

Es ist denn auch die in der zwischenmenschlichen Begegnung mit der Erfahrung der Andersheit miterfahrene Uneinholbarkeit der Vergangenheit des Anderen und der Unverfügbarkeit der eigenen, die sich in der Gegenseitigkeit, den Anderen als das zu würdigen, als was er je begegnet, auszuweisen hat. Einem Menschen wirklich *begegnen* – und nicht bloß auf ihn zu treffen – ist deshalb unablässig von der Erfahrung der Unmöglichkeit, ihn aus seiner Vergangenheit heraus auf seine Zukunft hin, also als zu identifizierendes Ganzes zu verstehen. In einer solchen Erfahrung manifestiert sich das traditionelle Eins-sein als Zwang und sein Bedürfnis als Machtanspruch. Einem Menschen begegnen bedeutet demnach, das gegenseitige Anderssein als gemeinsames irreduzibles Faktum anzuerkennen. Infolgedessen ist die Identität des Subjekts nicht als ein Selbstverhältnis zu verstehen, das auf Einheit abzielt, sondern vielmehr als ein *Sich*, welches, als ein *Sich-Öffnen*, die Andersheit des Anderen nicht vergegenwärtigt, indem es sie in die Gegenwart des eigenen Seins zwingt, sondern dem die Andersheit als irreversible Offenheit gegenwärtig inne ist. Und zwar in dem ausgezeichneten Sinn, daß die *Begegnung* der Subjekte die ihrer unhintergehbaren Andersheit *ist*, und das, was in ihr geschieht, ist die Erschließung der Andersheit des Anderen *als* deren umstandslose Anerkennung.

Ein solches Verständnis von Identität befindet sich in fundamentaler Differenz zum traditionellen, weil es – jenseits allen Denkens, das auf das reine Wissen des absoluten Ich reduziert wird – auf ein spezifisches Denken abzielt, das sich in der empathischen Zuwendung generiert und das sich allererst *durch* das Begegnen der Andersheit wirklich sich selbst zu begegnen vermag. Einem solchen Denken tritt der Andere dann auch nicht mehr als Objekt gegenüber, dessen Andersheit es anzueignen und aufzuheben gilt, im Gegenteil: Der Andere *begegnet*, und indem er dies tut, offenbart er das zutiefst Menschliche: Das ist die in der Abwendung vom Anderen *als* Zuwendung sich manifestierende Beziehungsfähigkeit des Menschen, die sich ihrerseits als Fähigkeit der Liebe in der Anerkennung der Andersheit schlechthin zum Ausdruck bringt.

In diesem Sinne verstanden, bedeutet dann Ichsein immer schon, sich der Verantwortung nicht entziehen können. Und sofern sich mit einem solchen Verständnis von Beziehungsfähigkeit zugleich ein bestimmtes von Beziehung überhaupt verbindet, meint Ichsein immer auch Verantwortung in *bezug* auf anderes: Denn in der Beziehung zu Sozialpartnern manifestiert sich das Verhältnis des Menschen zu seiner Mitwelt, zur Umwelt und zu seiner Nachwelt.

⁴⁸ Lévinas (1983), 224.

Literaturverzeichnis

- Adorno, Th.W. (1980): *Negative Dialektik* (Frankfurt ²1980).
- Baudrillard, J. (1978): *Agonie des Realen* (Berlin 1978).
- Derrida, J. (1967): *Die Schrift und die Differenz* (Frankfurt 1976).
- Derrida, J. (1967): *Grammatologie* (Frankfurt 1983).
- Derrida, J. (1972): *Randgänge der Philosophie* (Frankfurt/Berlin/Wien 1976).
- Derrida, J. (1987): *Vom Geist – Heidegger und die Frage* (Frankfurt 1988).
- Hanzig-Bätzing, E. (1996): *Selbstsein als Grenzerfahrung. Versuch einer nichtontologischen Fundierung von Subjektivität zwischen Theorie (Hegel) und Praxis (Borderline-Persönlichkeit)* (Berlin 1996).
- Honneth, A., Hrsg. (1994): *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie* (Frankfurt 1994).
- Kernberg, O. F. (1978): *Borderline-Störungen und pathologischer Narzißmus* (Frankfurt 1983).
- Lévinas, E. (1981): *Gott und die Philosophie*. In: Casper, B. (Hrsg.): *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge* (Freiburg/München 1981).
- Lévinas, E. (1983): *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (Freiburg/München 1983).
- Lévinas, E. (1984): *Die Zeit und der Andere* (Hamburg 1984).
- Lévinas, E. (1987): *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* (Freiburg/München 1987).
- Lévinas, E. (1988): *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz* (Freiburg/München 1988).
- Lévinas, E. (1992): *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo* (Wien 1992).
- Lévinas, E. (1992): *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* (Freiburg/München 1992).
- Lipovetsky, G. (1995): *Narziß oder die Leere. Sechs Kapitel über die unaufhörliche Gegenwart* (Hamburg 1995).
- Liotard, J.-F. (1982): *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht* (Bremen 1982).
- Liotard, J.-F. (1985): *Grabmal des Intellektuellen* (Graz/Wien 1985).
- Liotard, J.-F. (1987): *Der Widerstreit* (München 1987).
- Mahler, M. (1975): *Die Bedeutung des Loslösungs- und Individuationsprozesses für die Beurteilung von Borderline-Phänomenen*. In: *Psyche* Bd. 29 (1975) 1078–1095.
- Masterson, J. F. (1980): *Psychotherapie bei Borderline-Patienten (Konzepte der Humanwissenschaften)* (Stuttgart 1980).
- Rohde-Dachser, Ch. (1983): *Das Borderline-Syndrom* (Bern/Stuttgart/Wien ³1983).
- Welsch, W. (1993): *Unsere postmoderne Moderne* (Berlin 1993).
- Welsch, W. (1996): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (Frankfurt 1996).

ABSTRACT

Postmodern philosophies as represented by e.g. Derrida, Lyotard and Welsch are interpreting the rejection of traditional unitary thinking, „the dispersal of the unity“, as a gain for the individual, as a sign for its growing autonomy. In this text it is argued that by reinterpreting traditional unitary thinking in such a postmodern way, the loss of unity is realized by desubstantializing the unity and instead of this nothing else is established but a negative unity which adjusts subjectivity directly into the given. Such a postmodern subjectivity demonstrates the psychopathological state of our age – the so-called „borderline-syndrome“ – as a code representing the suffering of any human being in its de-bordered lifeworld.

Die postmodernen Philosophien von Derrida, Lyotard und Welsch deuten die Abkehr vom traditionellen Einheitsdenken, „die Auflösung der Ganzheit“ als Freiheitsgewinn des Individuums, als Zuwachs an Autonomie. Es wird gezeigt, daß mit dieser Umdeutung ein entsubstantialisierender Entzug von Einheit vollzogen und damit lediglich eine negative Einheit etabliert wird, die Subjektivität unmittelbar ins Gegebene einpaßt. In einer solchen postmodernen Subjektivität manifestiert sich die Psychopathologie unserer Zeit, das „Borderline-Syndrom“, als Chiffre für das Leiden des Menschen in seiner entgrenzten Lebenswelt.