

Gérard Granel

Das Auslöschen des Subjektes in der zeitgenössischen Philosophie

I. Definitionen

Als «zeitgenössische Philosophie» soll hier ein Komplex von Texten bezeichnet werden, von denen zu sagen ist:

a) daß die Zeit, mit deren Meinungs- und Erfahrungsaustausch sie ko-existieren, die Zeit des Endes der Metaphysik ist;

b) daß die Philosophie sie nicht mehr umfaßt, sondern im Gegenteil in ihnen, deren Gewebe viel genereller ist, ihren Ort findet;

c) daß dennoch die Philosophie ihnen weiterhin als Eponym dient, ohne daß es sich hier um eine «Nachlässigkeit in der Benennung» handelt, noch auch um jene niemals eintretende Situation, in der «uns die Worte fehlen»;

d) daß ihre gr o ere Generalität im Vergleich zur philosophischen Ordnung des Diskurses in ihnen dasselbe ist wie ihr Wurzeln in einer Bestimmtheit der Praxis und die radikale Kritik eines angeblichen Bereiches des Generellen, in dem sich die regionale Spezifizierung eines einzigen «logos» (eben der Traum der Metaphysik) selbst-erzeugen würde;

e) daß indessen diese Begrenzung im Praktischen oder diese Materialität des jedesmal bestimmten Diskurses nach Art einer «Verschiebung» oder eines «Wiederaufnehmens» der einfachen positiven Gegebenheiten in ihrem einfachen Positivit tshorizont vor sich geht (gleich wie weit ein solcher Text «zeitgenössischer Philosophie» fähig ist, dieses ihm innewohnende seltsame Gift der Irrealität zu befragen und thematisch zu fassen).

Die Texte, die diesen Ansprüchen entsprechen, sind zahlreicher, als deren Strenge vermuten läßt. Tatsächlich entfernen diese Ansprüche aus der «zeitgenössischen Philosophie» alle jene Schriften, die zwar vielleicht den Anstrich von Phänomenologie, von Marxismus, von Strukturalismus, usw. haben, aber im Vertrauen auf das, was in ihren «Thesen» an «Aktualität» vorhanden ist, blind blei-

ben für das metaphysische Funktionieren schon selbst ihrer Skriptur. Sie entfernen aus ihr sodann alle von dieser oder jener traditionellen Schule her erfolgenden theoretischen Bemühungen, an die «modernen Gegebenheiten» oder die «moderne Mentalität» «Anschluß zu gewinnen». Und schließlich verwehren sie den positiven Text, in dem sich unmittelbar (oder allein in der Vermitteltheit durch eine Wissenschaft) eine bestimmte und begrenzte (linguistische, ökonomische, mathematische, vom Theater her kommende oder sonstige) Praxis abzeichnet, für einen Text «zeitgenössischer Philosophie» zu halten. Trotz dieser Flurbereinigung bleiben doch noch mehrere Familien von Texten, die aus der «zeitgenössischen Philosophie» eine recht ansehnliche und recht schwer zu klassifizierende literarische Produktion werden lassen.

Das einigermaßen sichere Prinzip einer Klassifizierung ist, wie mir scheint, an den beiden äußersten Enden zu suchen, die ein zeitgenössischer Text immer in sich verknüpft: nämlich an dem Ende, an dem er die metaphysische Tradition berührt, und an dem entgegengesetzten, mit dem er in der materiellen Bestimmtheit einer Praxis verwurzelt ist.

Der Abbau der Metaphysik braucht nämlich keineswegs allein und vornehmlich im Anschluß an diese oder jene *thematische* Bahn zu erfolgen (was nur noch zu einer, übrigens sachlich durchaus gerechtfertigten, Taxinomie der Abbaubewegungen führen würde, worin als ebenso viele Diskursfamilien beispielsweise diejenigen in Erscheinung treten würden, die dem Tod Gottes nachgehen, die die «Sprachphilosophie» auf ihre linguistische Leere reduzieren, die die «Erkenntnistheorie» in ihrer epistemologischen Unbestimmtheit sprengen, die die «Rechtsphilosophie» auf die bürgerliche Produktion herabdrücken, usw. – wobei jeder «Autor» und jede «Strömung» sich darnach definieren würden, ob bei ihnen eines oder mehrere dieser «Themen» vorhanden sind und mehr oder minder vorherrschen); er kann vielmehr, gleich um welche thematischen Konzeptionen es sich handelt, bedeutend entscheidender in einem Angriff auf *das Element* der metaphysischen Skriptur als *solcher* vor sich gehen. Zum Prinzip der Differenzierung der Texte wird dann der Grad der Wachsamkeit und der Generalität, in dem das Projekt des Abbaus der Metaphysik, hier erhoben zur formalen Potenz, in Angriff genommen wird; doch ist es eben speziell, und noch vor einer solchen internen Unter-Einordnung, das Prinzip, das aus allen anderen Texten diejenigen heraus-

differenziert, die sich ausdrücklich auf diese Ebene der Formalität stellen.

Wenn es sich um die Metaphysik generell handelt (also sowohl in ihrer initialen griechischen Version, als auch in ihrer mittelalterlichen oder ihrer modernen Form), kann sie auf der generellsten Ebene aufgespürt, eingekreist und zerstört werden, auf jener Ebene, auf der nur, aber immer, die Vorherrschaft der Präsenz im Auslöschten der Differenz und die onto-theo-logische Konstitution des Diskurses herausgestellt wird. Handelt es sich indessen näherhin um die spezifisch *moderne* Form der Metaphysik, so heißt das Element der metaphysischen Skriptur als solcher angreifen, zunächst auf das «Subjekt» als solches, das heißt auf die Subjektivität als die moderne Form der Vorherrschaft der Präsenz, losgehen. *Die Zerstörung des Subjektes ist also keineswegs ein Thema unter anderen Themen der zeitgenössischen Philosophie, sondern das Thema, das sie definiert und zusammenfaßt, da sie ihre eigentliche Aufgabe darstellt.*

II. Die Praktiken und die Generalität

Dieser Kampf vollzieht sich heute auf verschiedene Arten und Weisen: er erwächst (und damit befinden wir uns also am anderen äußersten Ende, von dem aus ein Maßstab der Klassifizierung aufgestellt werden muß: bei der Verschiedenheit der Praktiken) aus einer noch undeterminierten Bezugnahme auf den Praktikcharakter als solchen, oder aber er erwächst aus dem «philosophischen» Rückgriff auf einen bestimmten praktischen Bereich; und es gibt vier Sorten solcher Bereiche: den Text, das Verlangen, die Maschine und die Produktion.

Der erste Kampf ist der, den Heidegger von «Sein und Zeit» an eröffnet hat. Er besteht darin, daß er das Element der Subjektivität (die von Husserl zu seiner äußersten Vollendung gebracht worden ist) zum Verschwinden bringt – nicht, indem er allein die «These» des Subjektes angreift, sondern indem er den Sinn des Seins zerstört, der zunächst dieser These und allen von ihr hergeleiteten die Sprache gibt, die sie spricht (bzw. sprechen), und die Luft, die sie atmet (bzw. atmen). In diesem Fall handelt es sich darum, einfach generell den Charakter des Seienden zu erheben, sich als «Pragma für eine Praxis» zu zeigen, und zwar schon *vor* seiner Reduktion zu «etwas, das zu einer Vergegenwärtigung dient» und *im Gegensatz* zu ihr. So tritt mit einem Schlag die Opposition des Da-seins als In-der-Welt-Seins und der «Subjektivität»

(die Subjektivität im transzendentalen Sinn) als Weltlosigkeit zutage. Dies ist das größte Formalitätsniveau.

Nichts ist jedoch ungewisser oder gewisser falsch, als in dieser *generellen* Aufdeckung der Praktik eben das *Genus* erkennen zu wollen, das als seine Spezies (Plural) das in sich enthalten und vereinen würde, was wir soeben vorsichtiger bloß die vier «Sorten» des praktischen Bereiches genannt haben (bei denen keineswegs ersichtlich ist, ob und worin sie *ein* Assortiment bilden würden): Text, Verlangen, Maschine und Produktion. Dieser Wille würde darin bestehen, daß man den Arbeiten der «zeitgenössischen Philosophie», welche die Subjektivität von jeder (oder mehreren) dieser Determinationen der Praktik aus bekämpfen, gleichsam unter einem spekulativen Dach ihre «Vollendung» und ihre systematische theoretische «Einheit» gibt. Doch der Wille zu einer systematischen Einheit in einer Generalität des Seins, der die von Aristoteles erteilte Lehre vergessen würde, wonach *diese Generalität nicht selbst generisch* ist, würde alsbald wiederum zu der metaphysischen Illusion führen, welche die Philosophie in den Rang einer Wissenschaft erhebt, und würde infolgedessen wieder sogar das Element der Subjektivität installieren.

Die Frage, zu deren Stellung man hier indes beitragen möchte, ist die nach der «Verknüpfung» (der Vernähung? Dann mit einem falschen Faden; der «Verwebung»? Dann mit Maschen, die ein Vakuum umhäkeln) «zwischen» der Generalität des Heideggerschen Vorgehens und der Spezifizität der «tatsächlichen» Prozesse, die im Kampf gegen die Subjektivität von den andern zeitgenössischen Skripturen angestellt werden.¹

III. Die «tatsächlichen» Prozesse und das «wonderland»

Dies erscheint notwendig, wenn man erfassen will, worin und warum diese «tatsächlichen» Prozesse doch die einer «philosophischen» Skriptur (unumgängliche Eponymie/Paleonymie?) zumindest in dem Sinn sind, daß diese Skriptur von einer gewissen «Irrealität» her geschaffen wird und ebenfalls von dieser her schafft. Der Textbegriff beispielsweise wirkt der Vorherrschaft des Subjekts nur unter der Bedingung entgegen, daß er in einer solchen Skriptur zu dem wird, was er weder für die Literatur noch für die Rhetorik noch für die «Kritik» ist, und – falls nun der Text als der einer gegebenen Sprache angesehen wird – zudem nur

unter der Bedingung, daß die Sprache darin nicht mehr das ist, was sie für die Sprechenden Subjekte oder als Objekt der Sprachwissenschaft ist. Noch einmal: Nicht als ob es darum ginge, alle diese «unmittelbaren Gegebenheiten» zu überfliegen, um sich nach «da unten» (in die perigraphische Sicherheit eines «Innen» der «fundamentalen» Ontologik, das sich selbst in so viele «Regionen» als notwendig differenzieren würde) zu flüchten, sondern deshalb, weil etwas für die «vage» Natur des Diskurses bürgen muß, worin die «Erfahrungsgegebenheiten» und die «wissenschaftlichen Präzisionen» von neuem eingetaucht und umgegossen, «bizarrr» neu zusammengestellt, als Bruchstücke einer (Re-)Collage behandelt werden, die mit ihnen Figuren freisetzt (fabriziert), für die es keine Modelle gibt – schlußendlich eine Art «wonderland» des Möglichen, worin selbst der «Sinn» sich verlängert oder verkürzt, worin das, was nicht spricht, spricht, und das, was spricht, zu Lärm wird. Seltsame Gewalt einer Skriptur, die wir eben als «vage» bezeichnet haben, die aber gerade darin genau und geregelt ist – nicht schon durch ein Konzept, da die Konzepte, und zwar alle Konzepte im Lauf der Bewegung dieses Diskurses Knospen treiben und sich trennen, sondern als eine *Arbeit*, die den Griffen nach einer *Materie* und deren Widerständen folgen würde.

Materie ist hier indes das Imaginäre, das hohle Rippenwerk alles «Realen», in gewissem Sinn das Zurückgewiesene alles Vorgegebenen, der Stein jedes Objekts. Woher stammt dieses Hilfsmittel, das die zeitgenössische philosophische Arbeit begrenzt und beflügelt (da die Arbeit eben der Feind des Subjektes, das unversöhnliche Gegenteil der «Kontemplation der Idee» ist)? Woher stammt es, wenn man darauf verzichten müßte, es als *Differenz* und somit als die Differenz schlechthin zu *identifizieren*, das Sein «selbst» als Differenz, als «In-Differenz-Sein»? Daß dieses Generelle nicht ein Genus ist, daß es weder ein Innen noch ein Fundament noch eine «ureigene» [oder «letzte»] Instanz definiert, ist nicht ein Grund, es entwischen zu lassen. Nicht nur, weil man ohne es nicht mehr versteht, daß in der philosophischen Arbeit die «Dinge» sich zu drehen und zu tanzen beginnen (wie die Tische und China, bemerkte schon Marx, der ebenfalls bemerkte, daß sie das tun, «um die andern zu ermutigen»), sondern weil man noch weniger begriffe, daß sie ineinander übergehen und sozusagen zu den andern «werden» oder diese zu dem werden lassen, was sie selbst sind. Denn in dieser Metamorphose ist somit eine Maschine kein

Mechanismus mehr, während ein Text wiederum zum Gewebe wird; das *desiderium* seinerseits in dem, was ihm mangelt, nicht mehr das Verlangen enthält, das Verlangen nicht mehr aus Not arbeitet und schließlich die Produktion mit ihren beiden Armen wieder nach der Metaphysik und der Ökonomie greift, sie als zwei Teile der Rhetorik umwandelt (aufdeckt) und ihnen (infolgedessen) den Hals umdreht. Noch mehr: Das Gewobene, das «Maschinerte», das Verlangte, das Produzierte «entsprechen einander» viel weniger zweifelhaft als die Düfte, die Farben und die Töne. Imaginär. Doch imaginär in dem Sinn, daß sie alle ihr Bild (ihre Gestalt) nur einer solchen Entsprechung entnehmen oder daß sich in dieser Meta-morphose ihre Morpho-logie (zitternd) verfestigt.

IV. Bemerkungen

Hier sind vielleicht zwei Bemerkungen am Platze, die in ihrem Herzpunkt d. h. auf Gedeih und Verderb beide den Kampf gegen das Subjekt betreffen.

Die erste ist die: Die soeben gestellte Frage, die nach dem Hin und Her zwischen einer bereichslosen Generalität und der Wiederaufnahme spezifizierter Praktiken, weist schon einen Präzedenzfall auf *selbst innerhalb einer* dieser Praktiken: der Produktion. Marx ist als erster dieser abrupten Wand einer Generalität ohne Genus gegenübergestanden: als er wahrgenommen hatte, daß die Kritik der politischen Ökonomie sich um den Produktionsbegriff herum zu einer Einheit zusammenschließe (und zwar als um einen Begriff herum, der in einer seltsamen – so seltsamen eben wie der Kampf mit der Metaphysik – Verschiebung von dieser einfachen Wissenschaft «übernommen» wurde), gewährte er auch, daß diese Einheit ohne Bereich oder ohne Substanz, gewissermaßen ohne «Realität» sei, da er von einer «Produktion im allgemeinen» oder von einer «allgemeinen Produktion» nie etwas wissen wollte.

Zweitens ist zu bemerken, daß der Marxismus nicht irgendwie von der vierfachen Homonymie der Praktik aus definiert wird noch definierbar ist, sondern nur von der Funktion als *pars totalis* her, die eine und zwar nur eine der vier Ecken innehält, zwischen denen der zeitgenössische Diskurs ausgetauscht wird und im Austausch vor sich geht. Wie die *ousia* bei Aristoteles die Kategorie ist, welche die Einheit (ohne Sinngehalt) anzeigt (aber nicht aussagen will), worin sie selbst und alle andern «das Sein sind», so ist die Produktion dieser marxistische Einheitsindex, *der zu privilegieren ist* –

d. h. wovon man so oder so ausgehen und wohin man zurückkommen muß – gegenüber den andern (wie es scheint, ebenfalls «primären» oder vielmehr gleichfalls funktionierenden und gleichfalls freien) Diskursfäden als da sind der Text, die Maschine und das Verlangen. Sonst (was lediglich vorläufig als ein «theoretischer», ja «dogmatischer» Markstein aussieht) würde man den Marxismus im unbestimmten Raum der «zeitgenössischen Philosophie» auflösen und ihn um seine geschichtlich-politische Durchschlagskraft bringen (d. h. im Grunde ihm *alles* nehmen). Deshalb muß der Teil zeigen (zu zeigen trachten), daß er effektiv das Ganze ist und daß der Produktionsdiskurs alle andern anzettelt.

Nun geht es aber, wie gesagt, in beiden Fällen, von denen in diesen Bemerkungen die Rede ist, um die Subjektivität und um den Ausgang des Kampfes, der gegenwärtig gegen sie *unternommen* wird (und noch keineswegs *gewonnen* ist) – eines Kampfes, worin die zeitgenössische Philosophie sich zunächst deswegen schlägt, damit sie existieren kann (denn sie kann noch in die Nichtexistenz zurückfallen und die Tradition wiederum in die Geschichte hineinfluten lassen).

Die Rolle der nicht-generischen Generalität, die im Gesamtwerk von Marx (das sich nicht zerschneiden läßt, denn es ist eben seine Jugend [Genese], die in seiner Reife unreif bleibt, oder sein im stillen vollzogener Schnitt, der seine Einheit sichert) die Produktion innehat, wird entweder nicht verstanden und somit der ganze Marx auf den Inhalt seiner Thesen außerhalb der «Werkarbeit»² verwiesen (was besagen will: der ganze Marx wird *unlesbar* außer für die ideologischen Staats- oder Parteiapparate, für die Kongresse, die wissenschaftlichen Gesellschaften, die Kolloquien und – warum denn nicht? [weil leider schon...] – für die «Auseinandersetzungen mit den Gläubigen»: Kulturbrei, politischer Alptraum, der das politische Nichts sein wird [ist]), oder dann wird er nur innerhalb des einzigen Textes entziffert werden, wo der Kampf mit der Metaphysik von dieser Generalität der Produktion Rechenschaft gibt: die Manuskripte von 1844. Doch ist es unmöglich (jedenfalls nicht mehr möglich), aus diesem Text nicht zu ersehen, daß der Kampf mit der Metaphysik gemäß der klassischen Limite der «genealogischen» Schriften noch gänzlich innerhalb des Elements der modernen Metaphysik, nämlich innerhalb der «Subjektivität» und zu deren Verfestigung vor sich geht.

Somit stellt sich die Frage, wieso denn in der

Einheit des *in Arbeit* befindlichen Werkes, d. h. in der Differenz (somit, wohlgemerkt, in der Nicht-Indifferenz) zwischen seiner Reife und seinem Beginn, in der Propagierung des im stillen vorgenommenen Schnittes, die Produktion auf die Subjektivität zurückkommt und sie einer noch unnennbaren³ theoretischen Praktik dienstbar macht. Wenn wir mit dieser Frage nicht fertig werden, wird die geschichtliche Zukunft des Marxismus sein altes Versiegen bestätigen, hingegen sein ganzes neues theoretisches Anschwellen schwächen und so nur die «sozialistische» Variante der Zukunft der modernen Welt sein, die Variante einer Zeit, die als die Zeit des Subjektes «schon» die tote Zeit schlechthin ist.

Doch das gleiche wird der Fall sein, wenn der Diskurs des Verlangens, der Maschine und des Textes, nachdem er den (unermeßlichen, jedoch *vorübergehenden*) Dienst erwiesen hat, durch seine *formelle* Äquivalenz mit dem Produktionsdiskurs die ganze Arbeit der «zeitgenössischen Philosophie» in die Adern des Paläomarxismus (den des Sinngehalts der These, die aus der Skriptur von Marx, indem man diese «vergaß», unmittelbar *erboben* wurde) zu injizieren, nun seinerseits «vergessen» würde, daß in eben dieser Skriptur die Produktion nicht bloß eine These ist, sondern das, was – sich und alles übrige – schreibt, d. h. just alle thematischen Inhalte und alle thetischen (methodologischen oder «doktrinären») Haltungen, nämlich: das, wovon man spricht, wie man davon spricht und was man darüber sagt.

In dieser Art Gemälde der zeitgenössischen Philosophie, deren Motiv das «Auslösch» des Subjektes als gemeinsame Aufgabe dieser Philosophie ist, tritt somit zum Vorschein, daß wir es mit etwas ganz anderem zu tun haben als mit einer «nunmehr feststehenden Evidenz». Wir stehen eher auf einem Bauplatz, auf dem *mehrere* Arbeiten begonnen haben, deren Differenz nicht zum Verschwinden zu bringen ist, indem man sie zu einer Einheit zusammenzwängt. Aber auf die Einheit darf man indes auch nicht mehr verzichten, sondern vielmehr wäre deren Konzept auszuarbeiten – und dies um so mehr, als sie bereits in einer aufgesplitterten Art ausgearbeitet und konzipiert wird: als Frage nach der Differenz *und* als Frage nach der Produktion.

V. Die Arbeit und ihr tatsächliches Subjekt

Muß nicht aller Notwendigkeit nach der letzte Fragepunkt der sein: «Wer ist das Subjekt dieser

Arbeit?» Wenn der Kopf des Philosophen, wie die schönen Kuppelköpfe Dalis, in der azurnen Leere eines indifferenten Himmels geplatzt ist, wenn das «Innere» ganz deutlich bloß ein Volumen ohne Arbeit und ohne Spur, eine edle, doch nicht mehr verwendete Architektur ist, die oben eingerissen und den Wolken und den Vögeln überlassen ist, kurz, wenn es keine Subjektivität mehr gibt, dann stellt sich die Frage nach den tatsächlichen Subjekten. Nach den *Subjekten* einer *Arbeit*.

Es hieße die Frage verfehlen, wollte man sie sogleich nach dem Muster der Arbeitsteilung und somit der Arbeitsgemeinschaft bei einer geteilten Arbeit entwickeln. Nicht, daß diese Art der Fragestellung sich nicht aufdrängen und weit führen würde. Sie geht beispielsweise so weit, daß sie die Unmöglichkeit zutage treten läßt, in der Universitätsinstitution die Philosophie weiterhin in einer individuellen Aufstückelung des Unterrichts zu lehren, wobei jeder Professor Eigentümer seines Wortes ist, *weil* – dies ist zumindest der rechtfertigende ideologische Hintergrund – die Wahrheit dem Subjekt zu eigen ist (zwar dem transzendentalen Subjekt, das sich aber wenigstens von Rechten wegen in jedem empirischen Subjekt reaktivieren läßt und zwar um so mehr, je mehr dieses Subjekt mit Titeln versehen ist) oder weil das Wissen eine Funktion des Bewußtseins ist. Doch so wichtig es auch sein mag, nicht mehr davon abzulassen, die Frage nach dem tatsächlichen Arbeitssubjekt, die sobald in Erscheinung tritt, als die traditionelle Evidenz des metaphysischen Subjektes dahinschwindet, solchen («schrecklichen» – nicht wahr, meine Brüder?) Konsequenzen entgegenzutreiben, so muß das Gefallenfinden an der Schwierigkeit uns antizipativ noch viel weiter stromabwärts reißen, selbst auf die Gefahr hin, nicht mehr der Ufer ansichtig zu sein, die der Frage noch einen irgendwie wahrnehmbaren Umriß geben könnten. Nimmt man somit an:

– daß die «philosophische» Arbeit nicht eine wissenschaftliche Arbeit, sondern eine «Hermeneutik der Banalität» ist;

– daß der Text, den diese *hermeneia* entziffert, keine «Analytik der Subjektivität» mehr ist, sondern ein Zusammenhang von Praktiken, die zwar für jeden «je die meine» bleiben, aber dessen ungeachtet ein stets vielfältig verschlüsselter und überbedruckter kollektiver geschichtlicher Text sind,

dann setzt die Frage, in welchem Sinn die kollektive geteilte Arbeit irgendwie über mein «Ich» geht, voraus, daß die Banalität, deren Ich dieses

Ich ist, in der Art, wie sie praktiziert wird, verstanden wird, d.h. als kollektive geschichtliche Banalität, und daß infolgedessen die Kollektivität als solche sich als das tatsächliche Subjekt der philosophischen Arbeit erfasse und organisiere.

Dies tut sie auf jeden Fall, da selbst die Möglichkeit und alle Verwirklichungsformen der «philosophischen Betätigung» schon immer ihre *politische* Regelung erhalten haben. Doch die Schwierigkeit liegt nicht hier; sie liegt nicht einmal bloß in der Frage, wie diese politische Regelung – statt alsbald das Objekt einer verallgemeinerten Verneinung zu sein (da die liberale Freiheit sich bloß als «Rahmen» und nicht als tatsächliches Subjekt einer «wissenschaftlichen» Arbeit versteht, worin sie just die eminente Würde zu respektieren behauptet, die dieser Arbeit von daher zukommt, daß sie ihr eigenes Subjekt ist) – im Gegenteil ausdrücklich und öffentlich anerkannt, ersehnt, organisiert würde. Sondern *schwierig ist es, zu wissen, ob die politische Kollektivität wenigstens möglich ist*, ob es geschichtlich-historisch wenigstens möglich ist, daß eine generelle Einheit der Praktik (sich) (als) ein Volk (oder eine Völkergemeinde oder eine Menschheit) versammelt.

Man muß gewiß nicht erwarten, daß die Frage «behandelt» wird, um daran zu arbeiten; aber vielleicht ist die Zeit gekommen, da es nicht mehr möglich ist, daran zu arbeiten, *ohne* daß die Frage zumindest gestellt und mehr und mehr auf ihr insistiert wird. Da nun nicht ersichtlich ist, was eine «generelle Einheit der Praktik» (als konkrete, politische, geschichtliche kollektive Praktik) besagen könnte – da man es wenigstens nicht mehr ersieht (und nicht mehr erschen will) in der Form, in der der christliche Glaube, zu einer «Christenheit» degenerierend, diese Funktion lange Zeit usurpiert – und erfüllt – hat –; da man also nicht mehr ersieht, was dies besagen könnte außerhalb dieser «Komposition des Wahren», die bei Aristoteles die Differenzen, in denen sie eben bloß existiert (die Empirie, die *techné*, das Wissen, die *phronesis* und die Philosophie selbst), sammelt, wird vielleicht die Nachfolge des himmlischen metaphysischen Subjektes nie von der Menschheit als tatsächliches irdisches Subjekt angetreten werden, außer wenn und so weit sich die Politik die Differenz zum «Objekt» und zum «Zweck» setzt. Gewiß nicht ausdrücklich als solche und in ihrem Konzept, aber praktisch und (was belanglos ist) so dunkel, wie man wollen mag.

¹ Man muß tatsächlich von einem *Kampf* sprechen und nicht, wie unser Titel es unvorsichtigerweise macht, vom «Auslöschenden des Subjektes» – ein Ausdruck, der zur Annahme verleiten kann, daß das Element der modernen metaphysischen Schrift *von selbst* erlösche oder verschwinde. In Wirklichkeit gibt es hier, wie überall, zwei Lager und eine Parteinahme. Der Umstand, daß es sich um *theoretische* Praktik handelt, bedeutet nämlich nicht, daß die zeitgenössische Philosophie nur «gelassen» oder «objektiv» eine Bestandaufnahme «von dem, was ist», zu machen hätte, wobei sie es der «Wahrheit der Dinge» überlassen könnte, ihre «Debatte» mit der Tradition zu regeln. Es handelt sich eben um theoretische *Praktik*, was besagen will, daß keine These, kein Sinn, keine Idealität sich von der Materialität ihrer Produktion trennen läßt und daß die «Wahrheit» selbst nicht in einer Debatte, sondern in einem Kampf gewoben, «maschinieren», ersehnt, hervorgebracht wird.

² Titel und Hauptbegriff des Buches «Le Travail de

l'œuvre-Machiavel» von Claude Lefort (Paris 1972, Gallimard.)

³ «Unnennbar», denn alle ihre Namen sind nicht in stärkerem Maß die ihren, ihre Eigennamen als die *nomina Dei*; mit andern Worten: weil es in der hier gestellten Frage um das geht, was «Dialektik», «Materialismus», «historisch» «besagen wollen» könnten.

Übersetzt von Karlhermann Bergner und August Berz

GÉRARD GRANEL

geboren am 3. Januar 1930 in Paris. Er besuchte die Ecole normale supérieure, ist agrégé der Philosophie (1953) und Doktor der Literatur (1969 mit einer These über Husserl und Kant), Professor an der Universität Toulouse-le-Mirail. Er veröffentlichte u. a. eine Sammlung von Aufsätzen über Husserl, Heidegger, Marx und die Kirchenkrise: Traditionis Traditio (Paris 1972).

Alexandre Ganoczy Neue Aufgaben der christlichen Anthropologie

Der Fahrstuhl der neuscholastischen Anthropologie, der einige Jahrhunderte lang zwischen den Stockwerken der Kosmologie und der Angelologie so reibungslos funktionieren konnte,¹ wird heute kaum mehr bestiegen. Ihre grundsätzlich dualistisch konzipierte Systematik, wobei Leib und Seele, Natur und Übernatur, Sünde und Gnade klare Gegensatzpaare bildeten, hat ein solches Maß an Unverträglichkeit mit dem modernen Selbstverständnis des Menschen erreicht, daß es ihr faktisch unmöglich geworden ist, mit anderen anthropologischen Systemen und Betrachtungsweisen in Kommunikation zu treten. Diese Systeme zeichnen sich durch eine wissenschaftliche Methodik bzw. eine empirisch-positive Denkweise aus. Dagegen erscheint die neuscholastische Theologie des Menschen mit ihrem mehrfachen Dualismus und ihrer Zweiteilung in Schöpfungs- und Gnadenlehre als ein «mythologisches Universum». Der gegenwärtige Strukturalismus² würde jedenfalls dazu neigen, diese Anthropologie «mythologisch» zu nennen, denn sie benützt ihre platonisch- aristotelischen Kategorien dazu, den Menschen statisch zu qualifizieren, und dies unter Einbeziehung von religiösen Gesichtspunkten wie «Schöp-

fung» und «Erlösung» und unter Nicht-Berücksichtigung seiner sonstigen Strukturen und praktischen Funktionen. So wird sie mehrfach der ineffektiven Abstraktion angeklagt. Erstens benutzt sie eine Substanz-Metaphysik, die von keiner heutigen Philosophie mehr nachvollzogen wird.³ Zweitens hält sie daran fest, *ihre* Systematik mit der Wirklichkeit des Menschen gleichzusetzen, in einer Zeit, wo diese Wirklichkeit von den Natur- und Humanwissenschaften viel konkreter und vielseitiger systematisiert wird. Drittens blamiert sie sich als Ideensystem, das keine wirklichen «Interessen und Leidenschaften» hinter sich hat (Karl Marx); oder theologisch gewendet: sie blamiert sich, weil sie zu wenig die Glaubensbotschaft übersetzt und zu wenig für die Praxis des Glaubens bedeutet.

Die hier formulierte Kritik mag zu apodiktisch und zu hart vorkommen. Sie kann jedoch noch erhärtet werden, wenn man das faktische Verhalten der neuesten theologischen Forschung beobachtet. Was tut der Theologe, der das christliche Menschenverständnis wahrhaft für die Gegenwarts-situation zu formulieren versucht? Hauptsächlich zweierlei. Einerseits rezipiert er eine philosophische Anthropologie, die spezifisch modern auf dem Boden der Subjektivität und der Existenz steht, andererseits versucht er, sich in Richtung der Fragen zu öffnen, die von den Natur- und Humanwissenschaften gestellt werden. So spricht er z. B. von Sünde nicht mehr mythologisch und abstrakt «qualifizierend» als vom Verlust eines übernatürlichen Status, sondern er setzt beim psychologisch faßbaren Schuldbewußtsein an, um von daher sündige Tat und Sündensolidarität zu beschreiben.⁴ Es braucht kaum betont zu werden, wie tiefgrei-