

## Zeit – Sinn – Gedächtnis

ANDRIS BREITLING: *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn: Paul Ricœurs hermeneutisches Denken der Geschichte*. München 2007. Wilhelm Fink Verlag. 302 S.

THOMAS KHURANA: *Sinn und Gedächtnis: Die Zeitlichkeit des Sinns und die Figuren ihrer Reflexion*. München 2007. Wilhelm Fink Verlag. 304 S.

ARNO SCHUBBACH: *Subjekt im Verzug: Zur Rekonzeption von Subjektivität mit Jacques Derrida*. Zürich 2007. Chronos Verlag. 400 S.

Die vorliegende Besprechung berücksichtigt drei Dissertationen, die jüngst an deutschen Universitäten verfasst worden sind und sich mit den Implikationen der französischen Gegenwartsphilosophie auseinandersetzen. Die intensiven Rezeptionen frankophonen Denkens von Andris Breitling, Arno Schubbach und Thomas Khurana unterstreichen zum einen die Eigenständigkeit dieser Arbeiten und zum anderen deren Anschlussfähigkeit an andere philosophische Traditionen, sodass zentrale Einsichten des phänomenologisch-hermeneutischen und dekonstruktivistischen Diskurses auch für künftige Debatten fruchtbar gemacht werden können. Jahrzehntlang war hierzulande die Lektüre rezenter Philosophie aus Frankreich von Vorbehalten und Abwehrmechanismen geprägt. Doch die Zeit der Ablehnung von französisch-deutschen Gedankengängen scheint mittlerweile vorbei zu sein; zumindest bei dieser jungen Generation stehen nicht mehr tradierte Ressentiments, sondern vielmehr die sachliche Auseinandersetzung im Vordergrund. Ausgehend von den Überlegungen Ricœurs und Derrida kreisen die Diskussionen um die Thematik einer – nicht-linear gefassten – Temporalität, insbesondere um den Sinn von Geschichtlichkeit, und in weiterer Folge um deren Auswirkungen für ein anderes Verständnis von Subjektivität, die als endliche konzipiert wird und den je schon ergangenen Anspruch des Anderen Rechnung zollt.

### 1.

Andris Breitling geht in seiner Arbeit *Möglichkeitsdichtung – Wirklichkeitssinn* der Verhältnisbestimmung von historischem und literarischem Erzählen im Gesamtwerk von Paul Ricœur nach, um der Reichweite des Geschichtsdenkens des Doyens der französischen Hermeneutik nachzuspüren. Anhand eines fundierten Überblicks über das Gesamtwerk gelingt es dem Autor, die integrative Kraft Ricœurs für das eigene Vorhaben fruchtbar zu machen und die philosophische Geschichtshermeneutik ins Gespräch mit interdisziplinären und innerphilosophischen Debatten zu bringen. Zahlreiche Querverweise zu literatur-, religions-, geschichts- oder sozialwissenschaftlichen Ausführungen belegen dieses Unterfangen ebenso ein-

drücklich wie die Auseinandersetzung mit dem teleologischen Geschichtsdenken Hegels sowie Lyotards Überlegungen zum Ende der großen Erzählungen und zur Undarstellbarkeit bestimmter historischer Ereignisse. Sämtliche Überlegungen sind dabei um die Herausarbeitung einer Philosophie der Erfahrung des Sinns und um eine Ontologie des Geschichtlichen gruppiert und kulminieren in Ricœurs Forderung »einen Sinn für das in der Geschichte selbst wirkende, in Geschichtsschreibung und Dichtung lebendig *Mögliche*« (294f.) zu finden.

Die Studie gliedert sich in drei Abschnitte, in denen die Genese des Ricœur'schen Geschichtsdenkens in den unterschiedlichen Schaffensperioden nachgezeichnet wird. Breitling versucht dabei aufzuzeigen, dass Ricœurs Geschichtsdenken nicht erst mit dem monumentalen Werk *Zeit und Erzählung* beginnt und in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* seinen Höhepunkt findet, sondern weit früher ansetzt und auf bestimmte Problemkonstellationen zu antworten versucht.

Im ersten Teil zeichnet Breitling Ricœurs Überlegungen zu einer Sinn-Geschichte nach. Er zeigt dabei auf, inwiefern Ricœur bereits in Texten der 1940er und 1950er Jahren – vornehmlich wird auf die Aufsatzsammlung *Geschichte und Wahrheit* (1955) rekurriert – weder von einem geschichtswissenschaftlichen Positivismus noch von einer eidetischen Phänomenologie befriedigende Antworten auf die Kohärenz der Geschichte trotz aller Diskontinuitäten erhalten konnte. Gleichmaßen musste er sich, um auch Brüche und Differenzen der Sinnbildungen – insbesondere bei religiösen und politischen Motiven – zu berücksichtigen, gegen objektivistische Tendenzen und subjektivistische Verkürzungen verwehren. Derlei Reduktionismen verhindern nämlich, die Geschichte als ein Spannungsfeld von Singulärem und Gemeinsamem, von Subjektivem und Objektivem zu begreifen. Eine grundlegende methodische Neuorientierung in der Erfassung geschichtlicher Phänomene eröffnete sich für Ricœur erst mit der Hinwendung zu einer hermeneutisch verstandenen Phänomenologie, wie er sie besonders im noch immer nicht ins Deutsche übersetzten Aufsatzband *Du texte à l'action* (1986) expliziert, in dem vornehmlich Schriften zur Textinterpretation aus den frühen 1970er Jahren zusammengestellt sind. Dort wird laut Breitling nicht nur einem Konflikt der Interpretationen und einer Logik des Doppelsinns Rechnung zu tragen versucht, sondern darüber hinaus auch aufgezeigt, inwiefern bereits im Verstehen von *etwas als etwas* über eine reine Reproduktion des Textes in Hinblick auf bestimmte Sinnzuschreibungen hinausgegangen wird. Jedes Rezipieren beinhaltet nämlich in dieser signifikativen Differenz ein Sichselbstverstehen, das Implikationen für das eigene Handeln und in weiterer Folge für die Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Tradition birgt. Diese Art der hermeneutischen Auslegung setzt die Fähigkeit voraus, der Narration von Geschichten folgen und auf sie antworten zu können. Der Rekurs auf die Geschichte wird somit nicht als eine bloße Rekonstruktion von Vergangenen verstanden, sondern hält vielfältige Möglichkeiten bereit, aus dem Verstehen des Historischen grundlegende Konsequenzen für eine eigene Sinnbildung zu ziehen. Dieser Kraft des Narrativen, der stets die Möglichkeit einer anderen Beschreibung von Wirklichkeit innewohnt, widmet sich Ricœur eingängig in seinem Buch *Die lebendige Metapher* (1975). Für Breitling zeigt sich in der metaphorischen Ausdrucksweise das heuristische Moment für

eine hermeneutische Neufassung der Sprache, die weitreichende Implikationen für Ricœurs Verständnis von Geschichte mit sich trägt. Der weiteröffnende Aspekt der Sprache wird durch die innovative Verwendung von Metaphern und dem damit einhergehenden Bruch mit der herkömmlichen Ausdrucksweise besonders eindringlich demonstriert, denn Wirklichkeit kann mittels metaphorischer und in weiterer Folge mittels narrativer Akzentuierungen je anders lesbar gemacht werden. Dieses Spannungsfeld pluraler Zugänge lässt sich, wie Breitling aufzeigt, nicht mehr an eine aristotelische Ontologie rückbinden, die sich in der Gegenüberstellung von *dynamis* und *energeia* generiert. Vielmehr wird das narrative Sein immer schon als geschwehntes verstanden, das aufgrund unterschiedlicher sprachlicher Hinsichten einen offenen Raum heterogenen Zugänge zur Welt ebenso bereithält wie der Narration geschuldeten Refigurationen der Erfahrung.

In einem zweiten Teil legt Breitling – ausgehend von Ricœurs bahnbrechenden Überlegungen in *Zeit und Erzählung* (1983–1985) – den vollen Umfang eines hermeneutischen Denkens der Geschichte dar. Den Ausgangspunkt der Erörterung bildet hierbei die Frage nach den Überkreuzungen von fiktionaler und historischer Narration, die in ihrer Unumgänglichkeit die geschichtliche Seinsweise des Menschen unterschiedlich zur Sprache zu bringen vermögen. Die erzählte Zeit wird dabei als poetische Lösung vorgestellt, mit der Ricœur ein universal-kosmologisches mit einem individuell-erlebten Zeitverständnis zu verbinden trachtet. Verstärkt wird in dieser »Synthesis des Heterogenen« auf die Notwendigkeit eines Engagements der Rezipierenden verwiesen, die in der Lektüre auseinanderstrebende Momente aufnehmen und in einer neuen Sinnkonstellation zusammenzuspannen versuchen: »Auf diese Weise impliziert das Verstehen der im Werk entworfenen Welt immer zugleich schon eine ›Aneignung‹ und ›Anwendung‹ ihres Sinns auf die eigene Welt des Lesers. Das ist der Grund, warum die Erzähltheorie nach Ricœur wie die allgemeine Theorie des Textes eine *Hermeneutik* erfordert.« (119) Sowohl die Literatur als auch die Geschichtsschreibung eröffnen damit vielfältige Möglichkeiten einer Resignifikation der Erfahrungswelt, in der sich das menschliche Dasein stets aufs Neue zu konfigurieren vermag. Die Erzählkunst bildet auf paradigmatische Weise den Ort, an dem sich das menschliche Selbstverständnis zu artikulieren vermag, indem Zeit und Handlungen narrativ in die eigene Geschichte verwoben werden. Gerade der narrativen Komposition widmet sich Breitling rund um Ricœurs Ausführungen in *Das Selbst als ein Anderer* (1990) in einer eindringlichen Weise, indem er herausstreicht, inwiefern Erzählungen es ermöglichen, Diskontinuität und Veränderlichkeit in einen Zusammenhang zu bringen. Dabei wird nicht nur der prekäre Status einer narrativ gefassten Identität herausgearbeitet, sondern auch auf die Notwendigkeit verwiesen, an Erzählungen anknüpfen und so auf den Anderen antworten zu müssen. Dieser Appell des Weitererzählens ist dabei für Ricœur auch als ethischer lesbar.

Breitling insistiert dabei eindringlich darauf, dass Ricœur nicht nur die Gemeinsamkeiten zwischen literarischem und historischem Erzählen herausarbeitet, sondern – vornehmlich um einen narrativen Relativismus zu vermeiden – auch die ihnen innewohnende Differenz darzulegen versucht. Sowohl die Fiktion als auch die Historie sind unumgänglich an den Vollzug des Erzählens und Lesens zurückgebunden; Erzählungen wohnt nämlich die Kraft inne, Konsequenzen aus den beschriebenen Erfahrungsmöglichkeiten – einerlei ob es sich um bereits verwirklichte oder verwirklichtbare Geschichten handelt – zu fordern. Beiden Narrationsformen ist auch eine prospektive Dimension künftigen Handelns miteingeschrieben, indem Möglichkeitsräume eröffnet und beschritten werden. In einer streng zu scheidenden Weise artikuliert sich jedoch der divergente Bezug zur Möglichkeit und zur Wirklichkeit: »Während die Hypothesen der Geschichtsschreibung den Status einer *epistemischen* Möglichkeit haben, entwirft die fiktionale Literatur *irreale* Möglichkeiten, denen Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit nur in Bezug auf hypothetische, selbst irreale Bedingungen zugesprochen werden können.« (163)

Im Anschluss an solche Sätze wünscht man sich mitunter eine stärkere Problematisierung, die nicht nur die klare Gegenüberstellung beider Erzählformen in Frage stellen, sondern auch auf die implizite Wertung der Unterscheidung zwischen einer »*irrealen* Möglichkeit fiktiver Handlungen und der vergangenen bzw. gewesenen *Wirklichkeit* historischer Ereignisse« (287) reflektieren. Fällt Ricœur mit der Trennung von der Sichtbarkeit des Dargestellten einerseits und seiner Lesbarkeit andererseits nicht wieder in eine herkömmliche Ontologie zurück? Forderungen nach einer »wirklichkeitsgetreue[n] Repräsentation der Vergangenheit« (29) im Rückgriff auf wissenschaftliche Methoden verstärken diesen Eindruck. Selbst mit dem Hinweis auf eine »Bezeugung der Wirklichkeit« (185) ist das Problem des referentiellen Bezugs alles andere als gelöst, sondern vielmehr verschärft. Bezeugt wird ja nicht eine an sich seiende Wirklichkeit vorfindlicher Quellenmaterialien, sondern dass und wie einem etwas widerfahren ist. Das Zeugnisgeben wird sich als unumgänglich erweisen, aber es kann niemals aus seinem fragilen Status herausgelöst werden. Zu sehr scheint Breitling in diesen Passagen bemüht zu sein, Ricœurs Vorhaben zu rekonstruieren, ohne mitunter eine distanziertere Position einzunehmen und kritische Rückfragen zu stellen.

Eindrücklich arbeitet Breitling hingegen die *conditio historica* des menschlichen Daseins und damit einhergehend die zentralen Überlegungen einer hermeneutischen Ontologie heraus. Im Mittelpunkt der Untersuchung steht dabei vornehmlich Ricœurs Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000).

Menschsein heißt, stets schon in geschichtliche Bedingungen eingebettet zu sein und nie bei sich, sondern stets schon bei Gewesenem und Anderem beginnen zu müssen. Im Gegensatz zur Fundamentalontologie Heideggers sieht Breitling in Ricœurs Hermeneutik dabei den Akzent auf die Zugehörigkeit zu einer Gemein-

schaft gelegt. Die Faktizität impliziert nicht nur die Uneinholbarkeit der eigenen Geworfenheit, sondern verweist darüber hinaus auf Zusammenhänge in einem Kollektiv. In dieser Zugehörigkeit zu Anderen verortet er einen ethischen Appell, denn die Durcharbeitung der je eigenen Historie ruft dazu auf, sich auch mit den Geschichten der Anderen auseinanderzusetzen. Vergangenes ist somit nie einfachhin gewesen; vielmehr ist sein Anspruch in der Gegenwart vernehmbar und für Künftiges leitend. Gerade diese Notwendigkeit, sich immer aus geschichtlichen Zusammenhängen zu verstehen, verweist auf eine unabschließbare Aufgabe, die nie restlos bewältigt werden kann. In dieser Hervorhebung eines offenen und unvollkommenen Denkens der Geschichte lässt sich Ricœur's Hinwendung zur Endlichkeit der menschlichen Seinsweise ausmachen. Die Unabschließbarkeit ist jedoch nicht als ein defizitärer Modus des menschlichen Bewusstseins zu verstehen und auf es rückführbar, sondern »im geschichtlichen Sein selbst« (206) zu verorten.

Diese These, die Breitling zwar anführt, ihr aber nicht nachgeht, da auch Ricœur sich darüber nur in vagen Andeutungen geäußert hat, bringt dieses Denken aber wieder in die Nähe von Heidegger und dessen Konzeption einer Seinsgeschichte. Darüber hinaus distanziert sich Ricœur nachdrücklich von einer teleologischen Geschichtsphilosophie im Sinne Hegels, in der eine totale Vermittlung prinzipiell möglich erscheint. Auch wenn manche Aspekte überzeichnet dargestellt sind, so erhält der Text insbesondere in diesen Passagen der kritischen Distanzierung die schärfsten Konturen, da Breitling hier Ricœur's genuines Verständnis des menschlichen Möglichseins und seiner geschichtlich bedingten, doch stets schöpferischen Freiheit entwickelt: »Während nach Hegel alles auf die *Verwirklichung* der Freiheit ankommt, begreift Ricœur Freiheit im Blick auf die Kontingenz der Ereignisse sowie auf den Entwurf bzw. die Aneignung von Möglichkeiten als einen Aspekt menschlichen *Möglichseins*, als eine zwar geschichtlich bedingte, aber *schöpferische* Freiheit.« (225)

Analog zur Abgrenzung von klassischen geschichtsphilosophischen Modellen werden in einem dritten und letzten Teil Ricœur's Vorbehalte gegen einen »postmodernen Relativismus« (30) skizziert. Dabei arbeitet sich Breitling nicht nur an Lyotards Diktum vom Ende der großen Erzählungen ab, sondern möchte sich darüber hinaus von der These der »Undarstellbarkeit« bestimmter Ereignisse abgrenzen. Auch wenn diese pejorative Charakterisierung einer dem poststrukturalistischen Diskursen innewohnende Beliebigkeit nicht nur verjährt, sondern auch – gerade in den angeführten Überlegungen Lyotards zu Auschwitz – unangemessen ist, kann mit der Frage nach dem Inkommensurablen, das sich gegen jede Einholbarkeit verwehrt, die gravierende Differenz zwischen dem »hermeneutischen« und postmodernen »Denken markiert werden. Während Breitling mit Ricœur« auf die integrative Kraft vertraut, in Erzählformen auch »das ›Undarstellbare‹ mitdarstellen« (284) zu können, gibt Lyotard zu bedenken, dass die Literatur ihre Aufgabe darin hat, in Worten darzulegen, was

in aller Darbietung fehlt und was in ihr notwendig entzogen bleibt. Dieser nicht integrierbare Rest wird sich vielleicht als Anspruch erwiesen haben, der immer wieder zum Erzählen nötigt. Könnten wir ihn zur Darstellung bringen, wäre dann noch ein Weitererzählen möglich, das – wie Breitling am Ende seiner Studie betont – »den Sinn des Menschen und seiner Geschichte neu zu bestimmen« (295) sucht?

Breitling gelingt es in seiner Arbeit, die unterschiedlichen Etappen und Wendungen des Ricœur'schen Geschichtsdenkens kenntnisreich und umsichtig darzulegen. Trotz der einschlägigen Perspektivierung der Fragestellung und des vorzüglich strukturierten Aufbaus der Studie glückt es aber nicht zur Gänze, eigene Thesen in der Weise zu forcieren, dass die Reichweite, aber auch die Grenzen einer hermeneutischen Ontologie ersichtlich werden.

## 2.

Thomas Khurana geht in seiner Studie *Sinn und Gedächtnis* der temporalen Verfasstheit des Sinns nach, um aufzuzeigen, dass Sinnvollzüge nicht bloß äußerlich zeitlich konnotiert, sondern unumgänglich aus ihrer temporalen und – näher besehen – aus ihrer gedächtnishaften Tiefenstruktur zu verstehen sind. Die Arbeit versucht dabei ausgehend von Derridas Überlegungen zur Temporalität, auf Defizite rezenter sprachphilosophischer und kulturwissenschaftlicher Ansätze aufmerksam zu machen, die großteils die Verschränktheit von Sinn und Temporalität ausblenden und so implizit präsenzmetaphysische (Rest-)Bestände tradieren. Diese Fokussierung auf die irreduzible und komplexe Verknüpfung von Gedächtnis und Sinn erlaubt es Khurana, auf vielfältige Weise verbindende Fäden durch die zerklüftete philosophische Landschaft des 20. Jahrhunderts zu ziehen: Im Rückgriff auf Derridas Konzeption der Iterabilität wird Luhmanns Theorie der Sinnsysteme und Wittgensteins Verständnis regelgeleiteter Praktiken ebenso berücksichtigt wie phänomenologische Überlegungen – vornehmlich von Husserl und Heidegger – sowie (post-)analytische Herangehensweisen von Dummett und Wright bis McDowell. Aufgrund dieser breiten Rezeption wird vom Autor nachhaltig die Anschlussfähigkeit der Dekonstruktion unterstrichen, indem er ihre Antwortversuche in unterschiedliche Diskussionen einzubringen und vielfach produktiv lesbar zu machen vermag.

Der erste Part der Arbeit, der sich der Gedächtnishaftigkeit von Sinn widmet, setzt sich aus zwei Teilen zusammen, in denen einerseits der spezifischen Zeitlichkeit sinnhafter Prozesse und andererseits der temporalen Verfasstheit der Normativität nachgegangen wird. Vor dem Hintergrund von Derridas Verständnis der Iterabilität wendet sich Khurana zunächst

gegen ein eindimensionales Verständnis von Sinn. Dieser artikuliert sich nicht in einer punktuellen und unumstößlichen Präsenz, sondern stets in einer Differenz zu Vorausgegangenem und Nachfolgendem.

Jedes Ereignis gewinnt nur aus diesem Anschlusszusammenhang seine spezifischen Konturen, sodass – entgegen einem chronologischen Zeitverständnis von isolierten und voneinander unabhängigen Jetztpunkten – von einer je schon gespaltenen Gegenwart gesprochen werden muss. Diese Aufgespreiztheit der Zeit erlaubt es nicht mehr, von einer unverrückbaren Bedeutungsidentität zu sprechen; vielmehr verweisen ereignishafte Vollzüge und deren mannigfache Anschlussmöglichkeiten in der Iteration auf eine strukturelle Offenheit. Sinn kann immer erst nachträglich verortet werden: Er artikuliert sich nicht als das, was er einfachhin war oder ist, sondern welche Stellung er in den kontextuellen Verkettungen eingenommen haben wird. Sinn zeigt sich somit nur in einem prekären und instabilen Verweisungszusammenhang der Temporalität, aus dem er sich ergibt und unablässig fortschreibt. Um dieser Möglichkeit nachträglicher Umbestimmung und innerer temporaler Verfasstheit von Sinn nachzukommen, spricht Khurana von einem *strukturellen Gedächtnis*. Terminologisch ist diese Kennzeichnung vielleicht nicht sehr glücklich, da sie auf das individuelle Erinnerungsvermögen zu verweisen und lediglich vergangene Bezüge zu bezeichnen scheint, von der Sache her ist aber die temporale Konfiguration von Sinn gerade in Rückgriff auf Derridas Überlegungen zur Iterabilität und der damit einhergehenden Einbettung aller Sinnvollzüge in eine Wiederholungsstruktur belegt und gerechtfertigt.

Darüber hinaus erbringt Khurana den Nachweis, dass die temporale Offenheit von Sinn und Zurückweisung unverrückbarer Bedeutungen nicht zwangsläufig zu einer hermeneutischen Anarchie und damit zur vielfach heraufbeschworenen postmodernen Beliebigkeit führen muss. Stets implizieren Anschlussmöglichkeiten regelgeleitete Formierungen, da bei Verkettungen von Ereignissen stets die Frage nach ihrer *normativen* Valenz mitauftaucht, nämlich in welcher Weise – angemessen oder unangemessen – die Verknüpfung vollzogen wird.

Mit dieser Inblicknahme der Normativität aus der Perspektive ihrer zeitlichen Strukturierung schafft es der Autor nicht nur, die Dekonstruktion für diese Fragestellung zu öffnen, sondern auch andere philosophische Herangehensweisen produktiv in die Diskussion einzubetten und gegenzulesen: in Auseinandersetzung mit Wittgensteins Erörterungen von regelgeleiteten Handlungen (und deren rezenten Interpretationen vonseiten McDowells und Brandoms), die platonistische und dezisionistische Interpretationen gleichermaßen zurückweisen, wird gezeigt, dass sich Normativität aus fraglosen Gebräuchen sowie sozialen Praktiken versteht und nicht einer metaphysischen Letztfundierung bedarf. Khurana versucht dabei das intrinsische Verhältnis von Norm und Vollzug, das sich in konkreten Wiederholungsakten manifestiert, nicht als ein atemporales, sondern als ein *anachrones* lesbar zu machen, da sich jedes regelgeleitete Handeln immer auf eine Norm zurückführen lassen wird: »Wann immer etwas als Befolgung geschieht, wird eine Regel zurückprojiziert als eine, die *schon da* ist. Die Regel kommt in diesem Sinne aus einer Vergangenheit, die nie gegenwärtig war – aus einer ›Vorvergangenheit.« (143) Instituierte Normen sind daher für Khurana

nicht über- oder unzeitlich, sondern beziehen sich auf ein Immerschon absoluter Vergangenheit. Mit diesem Hinweis wird dabei aber auf das Ungedachte des Wittgenstein'schen Regelbegriffs aufmerksam zu machen versucht, der dem *Sich-verändernkönnen* von Regelstrukturen und deren inhärenten zeitlichen Implikationen nicht genügend Aufmerksamkeit schenkt. Herausgearbeitet wird in diesem Zusammenhang dezidiert die Fragilität und Gewaltsamkeit der »normativen Strukturierungen und Formatierungen der sinnhaften Entitäten vor dem Hintergrund ihrer zeitlichen Seinsweise« (274).

Im zweiten Teil seiner Studie, der den reflexiven Sinn des Gedächtnisses zu erhellen beabsichtigt, geht der Autor dem Vergangenen in seinem Vergangensein nach und versucht die Zeitlichkeit des Sinns exemplarisch an ausgewählten Reflexionsfiguren aufzuweisen. Gedächtnisleistungen werden gemeinhin anlog zur Gegenwart verstanden, indem sie danach trachten, Vergangenes einfachhin wieder präsent zu machen. Gegenüber diesem letztlich zeit- und vergangenheitsannullierenden Gestus, der insbesondere die Realismus-Antirealismus-Kontroverse rund um Dummett, Wright und McDowell mitbestimmt, insistiert der Autor auf dem eigentümlichen Vermögen des Gedächtnisses, das Vergangene nicht mit einer erneuten Gegenwart auszustatten, sondern es nachgerade in seinem irreversiblen Vergangensein zu erschließen. Dabei verweist Khurana nachhaltig auf die paradoxe Ausgangslage, dass das Vergangene nur insofern (wieder) zugänglich gemacht werden kann, indem seine Unverfügbarkeit nicht negiert, sondern in seinem unwiederbringlichen Vergangensein bewahrt wird.

Dem Erinnern ist daher als Erinnern von Vergangenen notwendig ein Vergessen inhärent, sodass Gedächtnisleistungen nur gelingen, indem sie um ihr unumgängliches Scheitern wissen. Eine einfache Differenz zwischen geglückten und missglückten Reproduktionen des Gewesenen kann somit nicht gezogen werden. Vielmehr muss das Gedächtnis in seiner passiven und endlichen Struktur verstanden werden: »Was das Gedächtnis also zu erschließen, worüber es zu verfügen und was es zu wiederholen hat, ist etwas, das es nicht vollständig erschließen, über das es nicht einfach verfügen und das es nur selektiv wiederholen kann.« (224) Diesen irreduziblen Rest anerkennend spricht Khurana auch von einem »*Ethos* des Gedächtnisses« (269), das der Doppelbewegung von Be- und Entzug eingedenk bleibt. Die aporetische Spannung des Gedächtnisses wird dabei in detaillierten Analysen von Aufzeichnung, Datum, Bild und Gespenstischem eindrucksvoll herausgearbeitet, um aufzuzeigen, inwiefern sie sich unentwegt zwischen Erinnern und Vergessen, Singularität und Allgemeinheit, Unterbestimmtheit und Überdeterminierung, Setzung und Öffnung bewegen. Gerade die Fragilität der Wiederholungsbezüge wird dabei nicht nur als ein paradoxes Bewahren früherer Momente, sondern dezidiert auch als inhärente Offenheit für Kommendes lesbar zu machen versucht. Verkettungen implizieren neben einem Vergangenheits- und Gegenwarts- immer auch einen Zukunftshorizont und spiegeln somit die komplexe Synthese aller Zeitekstasen wieder. In der Gegenwart wird somit stets mit diesem Moment des Unberechenbaren, das uns – und Khurana beharrt hier zurecht auf der Wichtigkeit des *futur antérieur* – immer schon heimgesucht haben

wird, zu rechnen sein, da in der indefiniten Vergangenheit Spuren einer unvorhersehbaren Zukunft je schon zu entdecken gewesen sein werden.

Am Ende seiner präzise gearbeiteten, genau durchstrukturierten und vielfach anregenden Studie verweist Khurana nochmals auf das alteritäre Moment des Kommenden; hierbei belässt er es bei Andeutungen, ohne den Konsequenzen, die aus dem Denken Derridas etwa in ethischer oder politischer Hinsicht gezogen werden können, *in extenso* nachzugehen. Das vielleicht zu jähe Ende markiert aber – hoffentlich – nur einen vorläufigen Schlusspunkt der gelungenen und darüber hinaus viel versprechenden Arbeit des Autors.

### 3.

Den Anstoß zur Monographie *Subjekt im Verzug* von Arno Schubbach bildet die Frage nach der (Re-)Konzeption von Subjektivität und damit einhergehend deren Verschränkung mit Sozialität im Denken von Jacques Derrida. Die Arbeit grenzt sich dabei dezidiert von der mittlerweile verjäherten Debatte rund um den so genannten »Tod des Subjekts« ab, die in den 1980er Jahren weitgehend den Hintergrund für die zumeist von Vorbehalten und Missverständnissen geprägte Rezeption des französischen Denkens im deutschsprachigen Raum bildete. In einer vorbehaltloseren Lesart des Derrida'schen Œuvres wird es jedoch darum gehen müssen, verstärkt positive Konsequenzen aus einer Kritik an traditionellen Ausformulierungen einer Subjektphilosophie zu ziehen und das neue Verständnis einer nachträglichen und responsiv verstandenen Subjektivität in den Blick zu nehmen. Im Rahmen dieser dringlichen Fragestellung bildet die ambitionierte Studie von Schubbach einen gewichtigen Beitrag, der die Relevanz des Derrida'schen Denkens sowohl für eine philosophiegeschichtliche Auseinandersetzung als auch für künftige Arbeiten unterstreicht, die bezüglich dieser Fragestellung nicht mehr hinter die Überlegungen des französischen Denkers zurückfallen können.

Dieser Aufgabe versucht die Arbeit von Schubbach in zwei Anläufen nachzukommen. Im ersten Part widmet sich der Autor strukturalistischen und phänomenologischen Konzeptionen von Subjektivität, von denen sich Derrida in einer intensiven Auseinandersetzung abgrenzt, nicht aber ohne diese Ansätze kritisch zu würdigen. Diese eingeschränkte Auswahl an Gegenpositionen, an denen sich die Studie abarbeitet, sieht Schubbach der intellektuellen Herkunft der Texte Derridas geschuldet, die vornehmlich in der Abgrenzung von den Überlegungen de Saussures und Husserls eigene Konturen gewinnen konnten. Die kontextuelle Situierung der Dekonstruktion erweist sich dabei insbesondere in philosophiegeschichtlicher Hinsicht als fruchtbar, indem gerade in der Kritik am Strukturalismus und

an der Phänomenologie Derridas Texte als »gezielte Interventionen und systematische Positionierungen in der Diskussion von Subjektivität und Sozialität« (137) lesbar gemacht werden, um das Verhältnis zwischen Ich und Gemeinschaft auf eine neue Weise auszuloten.

In seiner Auseinandersetzung mit dem Strukturalismus streicht der Autor – insbesondere bei Lévi-Strauss – die einseitige Hervorhebung objektiver Strukturen heraus, die gänzlich jede individuelle Veränderbarkeit zu negieren versucht. Soziale Praktiken werden an eine Struktur rückgebunden, die auch jeglichen Sinn von subjektiven Vollzügen determiniert. Mit Bourdieus Habitusbegriff geht Schubbach einer ersten Kritik bereits innerhalb des Strukturalismus nach, um den individuellen Handlungsspielraum herauszustreichen. Diese Spannung zwischen Struktur und Subjekt verortet der Autor aber selbst schon bei Saussure, indem dieser das Aufeinanderverwiesensein von subjektivem Sprechen und objektivem Sprachsystem betont und es keinesfalls einseitig aufzulösen gedenkt. Problematisch bleibt aber laut Schubbach der strukturalistische Versuch, einen ahistorisch-souveränen Standpunkt zu erlangen, der von seinen geschichtlichen Bedingungen absieht und sich gleichsam aus der konkreten Situation herauszereflektieren trachtet. Ebenso verabsäumt es der Strukturalismus, sich für Kommendes offen zu halten, indem jede Zukünftigkeit bereits im Voraus auf die in der Struktur vorgesehenen Möglichkeiten rückgebunden wird.

Analog zur Kritik am Strukturalismus geht Schubbach Reduktionismen der Phänomenologie nach, indem er neben Husserl auch Levinas (und erstaunlicherweise nicht Heidegger) zu Wort kommen lässt. Das Grundproblem erblickt der Autor hierin bei Husserl vornehmlich in der Rückführung aller Sinnbezüge auf die Intentionalität, die als transzendente Bedingung einem subjektivistischen Idealismus Tür und Tor öffnet. In diesem Abschnitt der Arbeit wird bei aller detaillierten Nachzeichnung der Primärtexte und einer breiten Rezeption der Sekundärliteratur eine gewisse Einseitigkeit forciert, um ausgehend von dieser Kontrastfolie die Einsatzpunkte Derridas pointierter herauszuarbeiten.

Etwas zu voreilig wird wohl dabei Husserls transzendente Phänomenologie als »idealistische Konzeption« (69) eines bewährten Subjektivismus verstanden. Husserls eigener Ansatz, die irreduzible Spannung des Korrelationsapriori des Erscheinens von Welt für ein intentionales Bewusstsein nicht einseitig aufzulösen, wird dabei ebenso weitgehend ignoriert wie die Brüche innerhalb dieser phänomenologischen Konzeption einer transzendentalen Intersubjektivität, die produktiv auf nachfolgende Überlegungen zur Sozialität gewirkt haben. Nach Schubbach konstituiert das transzendente Subjekt einfachhin eine gemeinsame Welt und sein *alter ego*. Dass von dieser Warte aus die Analysen zur Gemeinschaftlichkeit und faktisch-mundanen Situietheit, die eine vollständige transzendente Reduktion verunmöglichen, einschlägig negativ ausfallen müssen, nimmt dabei nicht wunder. Mag die Lektüre Husserls durch die vorgezeichnete und nicht immer glückliche Rezeption seines *Œuvres* noch einen gewissen Konsens bilden, scheint Schubbachs Levinas-Lektüre allzu einseitig vorgetragen zu sein. Schubbach zufolge orientiert sich Levinas an der Begegnung mit dem – lediglich singular verstandenen – Anderen, um »unter Absehung von jedem Dritten und

aller Sozialität« (175) von Herausforderungen einer Alterität im Plural gänzlich zu abstrahieren, die jedoch insbesondere im Spätwerk des französischen Denkers zu finden sind und auf die Verschränkung von ethischen und politischen Dimensionen hinweisen.

Dieser breit angelegte Umweg über die Wurzeln der Dekonstruktion mag sich auf den ersten Blick aufgrund der anschaulichen Gegenüberstellung von Strukturalismus samt seinen objektivistischen Tendenzen einerseits und Phänomenologie aufgrund der Akzentuierung subjektiver Akte andererseits als zu schematisch gerieren, dennoch schafft es der Autor mit seiner perspektivischen Lektüre über weite Strecken auf die beiden Strömungen inhärenten Reduktionismen und auf die Einsatzpunkte des Derrida'schen Denkens aufmerksam zu machen. Dass in diesem Abschnitt philosophiehistorisch zumindest genauso gewichtige Positionierungen – wie sie etwa bei Descartes, Kant oder Hegel zu finden sind – ausgespart werden, erscheint vor dem Hintergrund einer philosophischen Verortung der Dekonstruktion im deutschsprachigen Kontext als ein nachzuholendes Desiderat. Der erste Part der Studie vermittelt über weite Strecken den Anschein, als ob die strukturalistischen und phänomenologischen Gegenspieler der Dekonstruktion sich aufgrund objektivistischer und subjektivistischer Einseitigkeiten selbst allzu schnell ins Abseits gestellt hätten, ohne dass ersichtlich wird, welche Implikationen Derrida gerade von diesen beiden Strömungen affirmativ übernommen hat. Resümierend präsentiert Schubbach sein Zwischenergebnis: »Der Strukturalismus geht so auf eine soziale Struktur zurück, was in radikalster Konsequenz in die Beschreibung der Sprache als logische Maschine mündet und in der Elimination von Subjektivität gipfelt. Die Phänomenologie wendet dieselbe Reduktion hingegen zugunsten des transzendentalen Bewußtseins, so daß die Rede mit der subjektiven Intention übereinstimmen und ihren Ort in der intentionalen Situation haben soll.« (162)

Wesentlich innovativer als der erste Abschnitt, der von distanzierenden Lektüren durchzogen ist, gestaltet sich der zweite Teil der Arbeit, in dem Derrida selbst ausführlich in genauen Detaillektüren zu Wort kommt. In diesem *Crescendo* der Studie versteht es Schubbach eindringlich, das Anliegen einer Rekonzeption der Subjektivität in systematischer und werkgenealogischer Hinsicht nachzuzeichnen. Die Ausführungen Schubbachs gewinnen nicht zuletzt durch die bestechend genaue Textkenntnis und profunde Auslegung des Derrida'schen Œuvres eine anschauliche Plastizität.

Den Ansatzpunkt für ein neues Verständnis von Subjektivität und Sozialität bildet dabei Derridas Konzept der Iterabilität, wie sie in den Texten Derridas aus den 1960er und 1970er Jahren zu finden ist. Es wird dabei davon ausgegangen, dass ein Zeichen nur dadurch zum Zeichen wird, dass

es aufs Neue lesbar bleibt. In dieser prinzipiellen Wiederholbarkeit des Zeichens wird aber nicht einfachhin eine im Voraus festgelegte Identität repetiert; vielmehr wird sich im offenen Prozess der Restrukturierungen immer wieder neu und anders eine Identität konfigurieren, ohne zu einer letztgültigen Einheit zu gelangen. Die Lesbarkeit der Zeichen und ihre vermeintlichen Identitäten werden somit weder von der Kategorie der Intentionalität des Bewusstseins noch von einem selbstlaufenden Vorgang einer Struktur beherrscht. Insbesondere die Zurückweisung des traditionellen Verständnisses des Bewusstseins schließt aber nach Schubbach nicht eine Rekonzeption des Subjekts aus; im Gegenteil, vielmehr möchte er aus diesen semiologischen Einsichten rund um die Unbeherrschbarkeit des Zeichengeschehnisses weitreichende Konsequenzen ziehen: Auf der einen Seite bildet das Subjekt nicht mehr die uneingeschränkte Bezugsmittel sprachlicher Abläufe, auf der anderen Seite sind die Zeichenprozesse stets auf die Lesbarkeit und deren Deutung durch ein Subjekt rückverwiesen. Die Iterabilität des Zeichens ermöglicht und fordert darüber hinaus auch Fortschreibungen der Zeichenprozesse von Dritten, sodass jede ereignishaftige Rede in sozialen Zusammenhängen ihrer Wiederholungen gedeutet werden muss. Sprach- und Zeichengeschehnisse beginnen und enden somit nie bei einem souveränen Subjekt, sondern können nur als anschließbare Wiederholungspraktiken verstanden werden, die auf eine immer schon geteilte Sozialität verweisen. Auch in diesem Zusammenhang insistiert Schubbach auf der unauflöselichen Ambiguität: einerseits ist das sprechende Subjekt unhintergebar sozial, andererseits lässt sich das Sprechen jedoch nicht auf eine soziale Struktur reduzieren. Aus dieser Einsicht ergibt sich eine Neubestimmung des Subjekts, das nicht von einer Selbstpräsenz ausgeht oder diese jemals erreicht, sondern stets mit einer Nachträglichkeit beginnt, ohne die Dringlichkeit und das Engagement des jeweiligen Ausdrucks umgehen zu können: »Der Verzug charakterisiert das Subjekt aber auch dadurch, daß es seine Rede über jede Intention hinaus und jenseits seines Vermögens zu reden riskieren muß. [...] [Es] muß von der Erfahrung ausgegangen werden, reden zu müssen, auch wenn über die Worte nicht souverän zu verfügen ist.« (178)

In Anlehnung an jüngere Texte Derridas aus den 1980er und 1990er Jahren verweist Schubbach auf die irreduzible Verschränkung des Subjekts mit sozialen Zusammenhängen anhand performativer und ereignishafter Aspekte der Rede, denen in drei Etappen rund um die Schlüsselbegriffe Affirmation, Idiomaticität und Verantwortung nachgespürt wird. Insbesondere die abschließenden Untersuchungen bestechen dadurch, dass die breit gestreuten Themenfelder des Derrida'schen Spätwerks eigenständig und originell in Hinblick auf eine Neuverortung von Subjektivität gebündelt und systematische Fortschreibungen der Fragestellungen

Derridas von seinen Anfängen bis hin zu seinen letzten Schriften aufgezeigt werden.

Jede Einschreibung in Wiederholungspraktiken wird dabei als affirmative Bestätigung gefasst, die nie bei sich selbst anhebt, sondern auf Vorgegebenheiten zu rekurrieren hat. Dieses »vor-ursprüngliche Ja«, das allen bewussten zustimmenden oder ablehnenden Entscheidungen vorausgeht, verweist auf den fundamentalen responsiven Charakter der Subjektivität, die sich gleichzeitig für weitere Anschlussmöglichkeiten offenhält und wiederum ein Antworten erfordert. »Es [das Ja] ist *zuerst ein zweites*, das nach einem Erfordernis, einer Frage oder einem anderen Ja kommt. Andererseits muß es sich als Verpflichtung und Versprechen *wenigstens* und im Vorhinein verknüpfen mit einer Bestätigung in einem nächsten Ja. Ja zu nächsten, was anders gesagt zum anderen Ja, das schon da ist, aber dennoch im Kommen bleibt.« (Derrida zit. n. 187 f.). Damit wird deutlich, inwiefern auf einer strukturellen Ebene die Verkettung von Wiederholungen als sich stets aufs Neue evozierte Affirmation gefasst werden muss, die jedes Zeichengeben als bestätigendes Ja beschreibt und sich für künftige Bejahungen offen hält. Schubbach unterstreicht dabei, dass sich ein Ja-Sagen nicht unabhängig vom affirmierenden Gestus eines Subjekts ereignet, das wiederum nicht vor oder unabhängig dieses Bestätigungsprozesses existiert. In diesem Ja-sagen bestätigt das Subjekt stets schon Anderes, das es nicht ist und der Position eines monologischen *ego sum* vorausgeht; es ist somit stets schon auf Anderes hin geöffnet und verpflichtet, ihm zu antworten: »Vor jeder Selbstsetzung und jedem Selbstbezug des Bewußtseins ist demnach das Subjekt bezogen auf Andere. Es ist je schon eingebunden in den sozialen Zusammenhang und kann sich nur insofern setzen (*se poser*), als es sich in ihm setzt. Bevor es eine Wahl hat, hat es sich in diesem vorgängigen Zusammenhang gesetzt (*se pré-poser*).« (194 f.). Aus diesem Eingebundensein in Wiederholungsstrukturen leitet Schubbach folglich ein (ethisches) Verpflichtetsein zum Antworten ab, das nicht nur ein Subjekt der Nachträglichkeit impliziert, sondern seine Rückbindung auf soziale Bedingtheiten und die Öffnung auf den Anderen hin nachhaltig unterstreicht.

Schubbach geht in einem zweiten Schritt der Frage nach, inwiefern das jeweilige Subjekt auf eine genuin eigene Weise in soziale Zusammenhänge eingebunden ist. Hierbei kommt Derridas Verständnis der Idiomatisierung ins Spiel, in der sich die Notwendigkeit und Fragilität des Subjekts gleichermaßen spiegelt. Damit ist aber kein Proprium impliziert, das intentional beherrscht werden könnte und einen essentialistischen Kern markiert; vielmehr gilt es einzusehen, dass und wie sich das Subjekt im Antworten auf das Eingebettetsein in soziale Kontexte ein eigenes, wenn auch nie reines oder unabhängiges Idiom ausbilden muss. Im notwendigen Artikulieren des eigenen Idioms bleibt das Subjekt auf die Bestätigung durch Andere verwiesen. Diese (De)Konstitution einer eigenen Stimme zeichnet sich durch eine prekäre Fragilität aus, sich immer wieder zu den vorgängigen Bedingtheiten in ein (Selbst-)Verhältnis setzen zu müssen. Die idiomatische Situation entwindet sich dadurch laut Schubbach gleichermaßen subjektivistischen und objektivistischen Reduktionismen.

In einem dritten und letzten Anlauf der Bestimmung eines »Subjekts im Verzug« widmet sich Schubbach der Verschränkung von Subjektivität und Verantwortung, indem er abermals auf Derridas Levinas-Interpretationen zurückkommt. Die Momente der Affirmation und der Idiomaticität werden dabei in Hinblick auf eine Verantwortung gebündelt, wie sie Derrida selbst nachdrücklich in seinen Lektüren performativ ins Werk setzt. Laut Schubbach zeichnet sich das Subjekt verantwortlich dafür, dass es auf Reden Anderer idiomatic geantwortet und sie dadurch bestätigt haben wird. Im Unterschied zu Levinas jedoch, so die streitbare These des Autors, erörtert einzig Derrida ein Verständnis der Alterität eines irreduziblen Pluralismus, der so Verantwortung stets in sprachlichen Zusammenhängen und im Kontext von Dritten situiert. Im verantwortenden Antworten geht es gerade darum, im »eigenen« Idiom das Idiom Anderer abermals und anders hören zu lassen. Hierin erblickt Schubbach in den Ausführungen Derridas das Potential, nicht nur die Subjektivität, sondern darüber hinaus Gemeinschaft neu zu denken: »Diese Subjekte sind zwar auf Sprache und Wir in jeder Rede schon zurückbezogen, versprechen aber zugleich zu geben, was sie weder wissen noch garantieren können, eine Sprache und ein Wir.« (232)

Schubbachs Studie über Derridas Rekonzeption des Subjekts endet mit diesen Ausführungen zu abrupt und enthält Reserven für weitere Auslegungen. Insbesondere die Konsequenzen für eine Neubestimmung der Sozialität und in weiterer Folge für ein Denken des Politischen bleiben weitgehend aus. Das trübt zwar ein wenig den umsichtigen Überblick über das Derrida'sche Gesamtwerk, den der Autor auf beeindruckende Weise gerade im zweiten Hauptteil zu geben vermag, schmälert aber in keiner Weise die profunde und kenntnisreiche Systematisierung des Derrida'schen Denkens, auf die sicherlich kommende Lektüren zurückgreifen und aufbauen werden.

*Matthias Flatscher*

Institut für Philosophie

Universitätsstr. 7/3

A-1010 Wien

Österreich

e-mail: [matthias.flatscher@univie.ac.at](mailto:matthias.flatscher@univie.ac.at)