

## II.C.8. „Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt“

Der deutsche Text wurde veröffentlicht in:

Heinz Robert Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten/Freiburg im Breisgau, Walter-Verlag, 1968, S. 128-165.

Die französische Vorlage wurde von Ricœur in dieser Form nicht veröffentlicht. Sie scheint auch nicht im Archiv überliefert zu sein. Der Aufsatz „La question du sujet: le défi de la sémiologie“, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (I.A.10.), Paris, Seuil, 1969, S. 233-262 stellt eine überarbeitete und durch Elemente aus den Text II.B.25. („New Development in Phenomenology in France: The Phenomenology of Language“) erweiterte Fassung von II.C.8. dar.

Die deutsche Übersetzung stammt von Karlhermann Bergner.

Der deutsche Sammelband wurde von Heinz Robert Schlette (geb. 1931) zusammen mit dem Münsteraner Professor für Fundamentaltheologie Johann Baptist Metz (1928-2019) herausgegeben. Schlette hatte sowohl in katholischer Theologie als auch in Philosophie promoviert. Er war seit 1962 Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule in Bonn. Schlette war Spezialist für französische Philosophie und hat insbesondere Bücher zu Albert Camus und Simone Weil veröffentlicht, sowie zu dem rumänischen Philosophen Emil Cioran, dessen Werk größtenteils auf Französisch verfasst ist.

Der Band *Die Zukunft der Philosophie* versammelte Beiträge des Philosophen Jean Améry (1912-1978), des Jesuiten und Philosophen Johannes B. Lotz (1903-1992), des reformierten Theologen Heinrich Ott (1929-2013), des katholischen Theologen Karl Rahner (1904-1984), des Philosophen Günter Rohrmoser (1927-2008), des österreichischen Philosophen Ernst Topitsch (1919-2003) und des französischen Philosophen Eric Weil (1904-1977). Neben dem Vorwort steuerte der Herausgeber Heinz Robert Schlette auch einen eigenen Beitrag bei. Der Beitrag von Ricœur wurde vermutlich direkt bei ihm angefragt.

## Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt

### I *Die reflexive Tradition*

Ist eine Untersuchung über die Zukunft der Philosophie möglich? Nein – wenn man dabei an Voraussagen darüber denkt, was die Philosophie *in* der Zukunft sein wird. Nein ebenfalls – wenn daran gedacht ist, nach Art einer Prognose diese oder jene Strömung der heutigen Philosophie in die Zukunft hinein zu verlängern: Die Zukunft der Philosophie, dieser oder jener Philosophie, bleibt uns ebenso unbekannt, wie die Zukunft unserer ganzen Kultur. Die einzig legitime Frage lautet nach meiner Meinung: Was hat in unserer Philosophie *heute* Zukunft? Die Frage ist soweit legitim, wie sie *im Rahmen* einer bestimmten Tradition und nicht vom Standpunkt eines Gesamtüberblickes über die gegenwärtig miteinander rivalisierenden Richtungen aus gestellt wird. Denn nur eine Tradition gibt auch Zukunft. Eine Tradition öffnet den Blick in die Zukunft, vorausgesetzt sie ist lebendig, das heißt damit befaßt, die Themen und Bilder neu zu interpretieren, die sie in der Vergangenheit verwurzeln. Nur ein gegenwärtiges Denken, das seine Quellen neu interpretiert, hat Zukunft.

Die Tradition, in die ich mich stelle und von der aus ich meine aktuelle Aufgabe als Philosoph betrachte, ist die der reflexiven Philosophie. Aus dem Schoße dieser Tradition werde ich die Frage stellen, was im gegenwärtigen Gebäude dieser Philosophie eines Überlebens wert ist. Was in der reflexiven Philosophie hat Zukunft?

Eine erste Bemerkung mag als Richtungsangabe für die Diskussion dienen: Von jeher war die eigentümliche Situation der reflexiven Philosophie, unaufhörlich angefochten und bestritten

und dadurch genötigt zu sein, sich unaufhörlich neu zu definieren. Es wäre vollkommen falsch, wollte man Descartes' *Cogito* nach Art eines unwandelbaren Satzes und einer ewigen, über die Geschichte hinausreichenden Wahrheit isolieren. Bei Descartes selbst ist das *Cogito* nur ein Denkmoment. Es beschließt einen Prozeß und eröffnet eine Gedankenfolge. Es fällt zeitlich mit einem Weltbild zusammen, wo jegliche Objektivität wie ein Schauspiel vorgeführt wird vor seinem souveränen Blick. Vor allem aber ist Descartes' *Cogito* nur einer – wenn auch vielleicht der höchste – unter vielen Gipfeln in einer ganzen *Cogito*-Kette, welche die reflexive Tradition ausmachen. In dieser Kette, im Strome dieser Tradition, interpretiert jeder einzelne Ausdruck des *Cogito* den vorhergehenden neu. Und diese Neuinterpretation erfolgt von einer neuen philosophischen Situation aus, als Antwort auf einen bestimmten Einwand, als Reaktion auf eine bestimmte Herausforderung, die sich jeweils aus dem Zusammenhang der Zeit ergeben. So könnte man von einem sokratischen *Cogito* der sophistischen Herausforderung gegenüber sprechen [die Ausdrucksformen dieses *Cogito* erneuern sich im Raum des griechischen Denkens ständig bis hin zur «Zustimmung» der stoischen Philosophie] – von einem augustinischen *Cogito* [der «innere» Mensch bei der Flexion der äußeren Dinge und der höheren Wahrheiten] –, natürlich von dem kartesianischen *Cogito* – aber auch von einem kantischen *Cogito* [das «Ich denke» muß alle meine Vorstellungen begleiten können]. Das «Ich» Fichtes ist zweifellos der bedeutsamste Zeuge der neueren reflexiven Philosophie. Die gesamte zeitgenössische reflexive Philosophie ist am Werk, wie Jean Nabert sehr richtig erkannt hat, auf dem Weg über Kant und Fichte Descartes neu zu interpretieren. Die «Egologie», die Husserl auf die Phänomenologie aufzupropfen versucht hat, ist eine dieser Neuinterpretationen. Nun bilden aber alle diese Neuinterpretationen nach Art des sokratischen *Cogito* [«kümmere dich um deine Seele»] die Erwiderung auf eine Anfechtung: Skeptizismus, Empirismus oder, im entgegengesetzten Sinne, Dogmatismus der Idee, die Behauptung, es gebe eine Wahrheit ohne Subjekt. So steht jede Erneuerung der reflexiven Philosophie in Beziehung zu einer

Bedrohung. Durch diese Herausforderung wird sie dazu veranlaßt – nicht, um jeden Preis zu bleiben, wie sie ist, und die Angriffe des jeweiligen Gegners zurückzuweisen, sondern auf ihn einzugehen, sich mit dem Gegner, der sie am meisten bestreitet, zusammenzutun. Auf diese Weise lebt die Philosophie weiter – auf diese Weise hat sie Zukunft.

Diese allgemeine Bemerkung zur historischen Situation der Philosophie führt uns unmittelbar an die Schwelle unseres Problems: Welches sind heute die Haupteinwände gegen die reflexive Philosophie? Zu welchen Erneuerungsbemühungen ist sie aufgerufen, wenn sie sich mit ihren Hauptgegnern zusammensetzt? Durch Beantwortung dieser Fragen möchte ich zur Untersuchung über die Zukunft der Philosophie beitragen. Diese Begrenzung meiner Frage und meiner Antwort bringt der Titel der Arbeit zum Ausdruck: Es ist die *Frage nach dem Subjekt*, die sich heute durch verschiedenartige, aber konvergente Einwände stellt. Die Frage nach dem Subjekt bedeutet zunächst, die Philosophien *in Frage stellen*, die aus der Reflexion des Subjektes *über sich selbst* und der *Selbst-Setzung* des Subjektes einen eigenständigen, grundlegenden und gründenden Akt machen. Was heute schwankend wird, ist eben der Sinn des Aktes, durch den ich mich als Subjekt begreife; dieses Schwanken begreifen, für unsere Zeit das *Ich-denke, Ich-bin* auf eine die berechtigten Einwände des modernen Denkens befriedigende Weise neu formulieren: das ist der Ehrgeiz, den die reflexive Philosophie nähren muß, wenn sie eine Zukunft haben soll.

Ich werde im folgenden zwei für unsere Zeit charakteristische Haupteinwände prüfen und herauszufinden suchen, zu welchen Erneuerungen die reflexive Philosophie auf Grund dieser doppelten In-Frage-Stellung aufgefordert ist.

## II *Der Einwand der Psychoanalyse*

Als erste verdient die Psychoanalyse genannt zu werden, denn ihr Einwand richtet sich genau auf den Punkt, an dem Descartes den festen Boden für seine Gewißheit zu finden glaubte:

Descartes zweifelt an den Dingen und entdeckt unter dem Sand der «weltlichen» Glaubensmeinungen den festen Boden des *Cogito*. Freud gräbt unter den Sinneseindrücken nach, die das Bewußtseinsfeld bilden, und legt dabei das Spiel der Einbildungen und Selbsttäuschungen bloß, hinter dem sich unser Wünschen und Verlangen verbirgt. Damit ist der Argwohn bis ins Herz der kartesianischen Gewißheit vorgetragen. Freud zweifelt am Bewußtsein, wie Descartes an den Dingen zweifelte.

Die Bestreitung des Primates des Bewußtseins geht sogar noch weiter: Die unter der Bezeichnung «Topik» bekannte psychoanalytische Erklärung besteht darin, ohne Berücksichtigung der inneren Wahrnehmungen des Subjektes ein Feld, einen Ort oder vielmehr eine Reihe von Orten festzulegen. Diese «Orte» – das Unbewußte, das Vorbewußte, das Bewußte – sind keineswegs durch deskriptive, phänomenologische Eigentümlichkeiten gekennzeichnet, sondern vielmehr wie Systeme, das heißt: Vorstellungs- und Gefühlskomplexe, die durch verschiedene Gesetze beherrscht werden und in gegenseitige Beziehungen zueinander treten, die sich auf keine Bewußtseinsqualität und keine «erlebte» Bestimmung zurückführen lassen.

So beginnt diese Erklärung mit einer allgemeinen Suspension der Bewußtseins-eigentümlichkeiten. Das heißt, wir haben hier eine Anti-Phänomenologie, die keine Reduktion *auf* das Bewußtsein, sondern Reduktion *des* Bewußtseins verlangt.

Diese vorausgehende Ausschaltung ist die Vorbedingung für die Verschiebung des Feldes aller Freudschen Analysen im Verhältnis zu den Darstellungen der Bewußtseins«erlebnisse».

Warum diese Strenge? Weil die Verständlichkeit der durch das unmittelbare Bewußtsein – Träume, Symptome, Phantasiegebilde, Folklore, Mythen und Idole – vermittelten Sinneseindrücke nicht auf derselben logischen Ebene zustandekommt wie die Sinneseindrücke selbst. Diese Verständlichkeit ist unerreichbar, weil das Bewußtsein von der Ebene der Sinnbildung durch die *Schranke* der Verdrängungen abgeschnitten ist. Der Gedanke, daß das Bewußtsein von seinem eigenen Sinngehalt durch ein Hindernis getrennt ist, das sich seiner Herrschaft wie seiner Kenntnis entzieht, ist der Schlüssel zu Freuds Topik: Die Dy-

namik der Verdrängung erfordert, da sie das System des Unbewußten außer Reichweite rückt, eine Interpretationstechnik, die den Verzerrungen und Verschiebungen gerecht wird, wie sie die Traum- und Neurosearbeit in beispielhafter Weise veranschaulichen.

Daraus ergibt sich, daß das Bewußtsein selbst nur ein Symptom ist. Außerdem aber ist es nur ein System unter anderen, nämlich das perzeptive, das unseren Zugang zur Welt der Realität regelt. Gewiß, das Bewußtsein hat durchaus seine Bedeutung [wir werden im weiteren darauf zurückkommen]; es ist zumindest der Ort aller Sinneseindrücke, die der Analyse unterzogen werden, doch es ist weder Prinzip, noch Richter, noch Maß aller Dinge. Dieser Einwand ist für den Philosophen des *Cogito* von Bedeutung. Im weiteren soll ausgeführt werden, zu welcher grundlegenden Revision diese Philosophie verurteilt ist.

Bevor wir auf die Implikationen dieser grundlegenden Revision eingehen, wollen wir eine zweite Serie von Begriffen betrachten, die den Gegensatz von Psychoanalyse und Philosophie des Subjekts noch schärfer herausstellt. Bekanntlich sah Freud sich veranlaßt, eine zweite Topik – Ich, Es, Über-Ich – über die erste – unbewußt, vorbewußt, bewußt – zu legen. In Wirklichkeit handelt es sich dabei jedoch nicht um eine Topik im exakten Sinne einer Abfolge von «Orten», an denen, ihrer Stellung im Verhältnis zur Verdrängung entsprechend, die Vorstellungen und Affekte auftreten. Es handelt sich vielmehr um eine Reihe von «Rollen», die eine Personologie bildet: Diese Rollen bilden eine eigentümliche Abfolge: das Neutrum, das Personale, das Über-Personale. Zu dieser Neuaufstellung ist Freud durch folgende Überlegung veranlaßt worden: Unbewußt ist nicht allein der «allertiefste» Teil des Ich, sondern auch der «allerhöchste». Mit anderen Worten: Die Unbewußtheit ist nicht allein der «Ort» für das Verdrängte, sondern auch die Eigenschaft der sehr komplexen Prozesse, in denen wir die Imperative und Regeln interiorisieren, die von der sozialen Instanz herrühren, das heißt zuerst und zunächst von der der Eltern, die während der frühen Kindheit und der Kindheit die erste Quelle von Verboten ist.

Freud erkannte diesen Mechanismus intuitiv, als er seine pathologische Vergrößerung durch Zwangsneurosen und vor allem durch die Melancholie studierte. Vor allem die Melancholie zeigt deutlich, wie ein erlittener Objektverlust verinnerlicht werden kann: Die Objektbesetzung wird durch eine Identifikation ersetzt, das heißt durch eine Wiederherstellung des Objektes im Ich; daher die Idee des Ichverlustes durch Identifikation mit verlorenen Objekten. Dieser Prozeß – einschließlich der ihn begleitenden Entsexualisierung – ist der Schlüssel für «Sublimationen» aller Art. Freud glaubt das Äquivalent – und letzten Endes den Modellfall für diesen Vorgang – in der Episode der Auflösung des Ödipuskomplexes gefunden zu haben. Das Kräftespiel, das drei Personen und zwei Geschlechter einander gegenüberstellt, löst sich im Normalfalle durch die Identifikation mit dem Vater auf, die an die Stelle des Wunsches tritt, ihn zu verdrängen und an seinen Platz zu treten. Der Wunsch in seiner objektbezogenen Form geht durch die Realitätsprüfung der Trauer. Dabei werden die Elterngestalten als Wunschziele aufgegeben, verinnerlicht, sublimiert. Auf diese Weise entsteht die Identifikation mit Vater und Mutter als Idealen.

Was Freud hier entwickelt, ist eine echte *Genealogie der Moral*, in einem Sinne, der dem Nietzescen Verständnis dieses Begriffes nahekommt: *Genealogie* in dem Sinne, daß das Über-Ich als «Erbe des Ödipuskomplexes», als «der Ausdruck der wichtigsten Schicksale des Es» bezeichnet ist; *Genealogie der Moral*, insofern dieser Prozeß, der, was die bei dieser der Trauerarbeit vergleichbaren Arbeit wirksamen Kräfte anbetrifft, triebhaft bleibt, nichtsdestoweniger «Ideale» hervorbringt, und zwar durch die Überführung libidinöser Wunschziele in ein sozial anerkanntes Ziel. Diese Ersetzung des libidinösen Zieles durch das Ideal ist der Schlüssel zu der mit dem Ende des Ödipuskomplexes einsetzenden Sublimation. Diese Arbeit – diese Introjektion und diese Identifikation – wird dadurch gefördert, daß die Schicht der «Ich-Ideale» sich in die Persönlichkeitsstruktur des Menschen integriert und zur überwachenden, richtenden und verurteilenden inneren Instanz des sogenannten

«Über-Ich» wird. Um diesen Urkern des Über-Ich und des Ich-Ideals lagern sich nach Art eines Niederschlages alle nachfolgenden Identifikationen mit Autoritätsquellen, mit kulturellen Mustern und Gestalten – bis hin zu denen, die Hegel unter der Bezeichnung «objektiver Geist» zusammenfaßt. So bildet sich durch eine Art Sedimentation das moralische «Bewußtsein» und, allgemeiner gesagt, die «kulturelle» Persönlichkeit.

Wie man sieht, ist dieses Unbewußte «von oben» nicht minder irreduzibel auf die Selbst-Konstituierung des *Ego cogito* kartesischen Stiles, wie das Unbewußte «von unten», das auch als «das Es» bezeichnet wird, zur Hervorhebung seines Macht- und Fremdheitscharakters der Ich-Instanz gegenüber.

Zugleich fügt Freud zu dem – als einer der «Orte» seiner Topik aufgefaßten – Bewußtsein den Begriff des Ich, als einer der Herrschaft vieler Herren ausgesetzten Kraft, hinzu. So verdoppelt sich die Frage nach dem Subjekt: Das *Bewußtsein* ist mit der Aufgabe der Wachsamkeit, der aktiven Perzeption, der geordneten und geregelten Erfassung der Wirklichkeit verbunden; dem Ich ist die Aufgabe gegeben, Kräfte zu meistern und zu beherrschen, die es zunächst erdrücken: Freuds Arbeit «*Das Ich und das Es*» [1923] schließt mit dem pessimistischen Bild der vielfachen Abhängigkeiten des Ego, das er mit einem Diener vergleicht, um dessen Dienst mehrere Herren sich streiten: das Über-Ich, das Es und die Wirklichkeit. Seine Aufgabe selbst wird mit dem Kompromiß eines Diplomaten verglichen, der den Auftrag hat, die verschiedenen Anforderungen miteinander in Einklang zu bringen, indem er den Grad ihrer Dringlichkeit mindert. So gewinnt das Subjekt-Werden das zweifache Antlitz eines Bewußt-Werdens und eines Ich-Werdens, das heißt eines *Wachsam-Werdens* an der Grenze zwischen Lust- und Wirklichkeitsprinzip, und eines *Herr-Werdens* am Kreuzweg eines ganzen Komplexes von Kräften. Der Sieg des Wirklichkeitsprinzips und des Prinzips der Kraft des Ich ist im übrigen ein und derselbe, ungeachtet dessen, daß die Analyse zwei verschiedene Problematiken unterscheidet, die zwei unterschiedlichen Abfolgereihen entsprechen: der der drei «Orte» und der der drei «Rollen». Freud hat sich übrigens zu dieser Überlage-

rung der zwei Triaden in seinen *Neuen Vorträgen* näher ausgesprochen. Er vergleicht sie mit drei in drei Bezirke eingeteilten Bevölkerungsgruppen, ohne daß die Einteilung der Ersteren sich mit der geographischen Verteilung der Zweiten deckt. Die Nicht-Koinzidenz der beiden Einteilungen gestattet eine deutliche Unterscheidung der beiden Problematiken: Die eine entspricht der Lösung eines Problemes der *Wahrnehmung* und der *Wirklichkeit*, das andere der Lösung eines Problemes von *Untertänigkeit* und *Herrschaft*. Das erste ist ein kantianisches Problem, das kritische Problem der Objektivität; das zweite ein hegelisches, das der *Dialektik* Herr-Sklave. Wie bei Hegel bleibt die Gewinnung der Objektivität ein abstraktes Moment, das Moment von Urteil-Entscheidung, das Moment des Urteilsvermögens, das Phantasieprodukt und Wirklichkeit voneinander scheidet; das konkrete Moment ist das der gegenseitigen Anerkennung am Ende eines Kampfes, der den Herrn [wie Gedanken, Muße, Genuß] gelehrt hat, sich durch die Arbeit des Sklaven hindurch zu begreifen; es ist schließlich ein Wechsel der Rollen, durch den jeder in den anderen übergeht und der das Bewußtsein auf beiden Seiten gleichmacht. Diesen quasi-hegelianischen Prozeß formuliert Freud in dem berühmten Merksatz: *Wo Es war, soll Ich werden.*

Diese kurze Vergegenwärtigung der Hauptpunkte von Freuds Lehre über das Subjekt läßt bereits ahnen, daß die Psychoanalyse das Bewußtsein und das Ich keineswegs beseitigt hat. Sie hat das Subjekt nicht *ersetzt*, sondern *versetzt*. Wie wir gesehen haben, figurieren Bewußtsein und Ich weiterhin unter den Orten und Rollen, die in ihrer Gesamtheit das menschliche Subjekt bilden. Die Verschiebung der Problematik besteht darin, daß weder das Bewußtsein noch das Ich weiterhin in der Stellung des Anfanges oder des Ursprunges stehen. Welche Forderung nach Neuformulierung ergibt sich aus dieser Verschiebung?

Gehen wir von dem letzten in der vorhergehenden Darstellung berührten Punkt aus: Das Ich soll da werden, wo das Es war. Diese Zusammenfassung schließt sich an eine vorhergehende Feststellung über das Bewußtsein an: Freud, so sagten wir, setzt

an die Stelle des *Bewußt-sein* das *Bewußt-werden*. Was Ursprung war, wird zur Aufgabe oder zum Ziel. Das läßt sich ganz konkret verstehen: Die Psychoanalyse brauchte keinen anderen therapeutischen Ehrgeiz zu haben als den, den Bewußtseinsbereich zu erweitern und dem Ich etwas von der Macht wiederzugeben, die es seinen drei mächtigen Herren abgetreten hat. Diese Position des Bewußtseins und des Ich als Aufgabe und Herrschaft hält die Psychoanalyse weiterhin in Verbindung mit der Position des *Cogito*. Nur ist das *Cogito*, das die kritische Prüfung der Psychoanalyse hinter sich hat, anders als das des Philosophen in seiner vor-freudschen Naivität. Vor Freud waren zwei Momente im *Cogito* miteinander vermischt: das Moment des Apodiktischen und das Moment der Adäquation. Dem apodiktischen Moment zufolge implizieren selbst Zweifel, Irrtum und Selbsttäuschung *wahrhaft und wirklich* das Faktum des *Ich-denke – Ich-bin*. Selbst wenn der böse Geist mich in allen meinen Behauptungen täuscht, bleibt es notwendig, *daß* ich, der ich denke, auch bin. Doch dieses Moment des unbesieghchen Apodiktischen neigt dazu, sich mit dem Moment der Adäquation zu vermischen und zu verschmelzen, das besagt: Ich bin *so, wie* ich mich sehe. Das thetische Urteil oder – um einen Ausdruck Fichtes aufzugreifen: die absolute Existenzsetzung vermischt sich mit einem Wahrnehmungsurteil, mit der Apperzeption meines *So-Seins*. Die Psychoanalyse treibt einen Keil zwischen das Apodiktische der absoluten Existenzsetzung und die Adäquation des Urteils über das *So-Sein*. Ich bin, doch was [wer] bin ich, der ich bin? Gerade das aber weiß ich nicht mehr. Mit anderen Worten: Die Reflexion hat die Sicherheit des Bewußtseins eingebüßt. *Was* ich bin, ist ebenso problematisch, wie es apodiktisch ist, *daß* ich bin.

Dieses Ergebnis war von der transzendentalen Philosophie nach Art Kants oder Husserls vorzusehen. Der *empirische* Charakter des Bewußtseins veranlaßt dieselben Irrtümer und dieselben Selbsttäuschungen wie die Welterfahrung. Man findet bei Husserl in den Paragraphen 7 und 9 der *Cartesischen Meditationen* die theoretische Anerkennung dieser Diskrepanz zwischen dem Gewißheitscharakter des *Cogito* und dem Ungewißheitscharak-

ter des Bewußtseins. Der Sinn dessen, was ich bin, ist nicht deutlich erkennbar, sondern verborgen; ja er kann unbegrenzt problematisch bleiben wie eine Frage ohne Antwort. Der Philosoph weiß darum, jedoch nur auf eine abstrakte Weise. Nun lehrt aber die Psychoanalyse, etwas theoretisch wissen sei nichts, solange nicht die Ökonomie der zugrundeliegenden Wünsche erneuert ist. Daher kann der Vertreter der reflexiven Philosophie auch nicht über abstrakte und negative Formeln hinauskommen wie: Das Apodiktische ist nicht das Unmittelbare; die Reflexion ist nicht dasselbe wie die Introspektion; die Philosophie des Subjektes ist keine Psychologie des Bewußtseins. Alle diese Aussagen sind wahr, aber blutleer.

Nur ein Nachsinnen über die Psychoanalyse, in Ermangelung eines tatsächlichen Weges über die Analyse, gestattet, über diese Abstraktheit hinauszugelangen und in den Prozeß einer konkreten Kritik des *Cogito* einzutreten. Diese konkrete Kritik, möchte ich sagen, strebt danach, das falsche *Cogito* abzubauen, in den Zusammenbruch der *Cogito*-Idole einzuführen und auf diese Weise einen Prozeß einzuleiten, der der Trauer um den Verlust des Libido-Objektes vergleichbar ist. Was wir von Freud gelernt haben, ist, daß das Subjekt zunächst Erbe einer Selbstliebe ist, deren Tiefenstruktur der objektbezogenen *Libido* gleicht. Es gibt eine der objektbezogenen *Libido* homogene ichbezogene *Libido*. Das ist der Narzißmus, der die rein formale Wahrheit des *Ich denke, ich bin* erfüllt – erfüllt mit einer illusorischen Konkretheit. Dieser Narzißmus bringt die Vermischung und Verwechslung des reflexiven *Cogito* mit dem unmittelbaren Bewußtsein und veranlaßt mich zu der Annahme, daß ich so bin, wie ich zu sein glaube. Wenn aber das Subjekt nicht ist, was es nach meiner Meinung ist, muß ich das Bewußtsein aufgeben, um das Subjekt zu finden.

So könnte ich reflexiv die Notwendigkeit dieses Kompetenzverzichts des Bewußtseins begreifen und selbst die Anti-Phänomenologie der Freudschen Lehre in die Philosophie des Subjektes integrieren. Tatsächlich rechtfertigt die Notwendigkeit der Lösung von jedem unmittelbaren Bewußtsein die höchst realistischen, höchst naturalistischen und höchst «dinglichen» Begriffe

der Theorie Freuds: den Vergleich der psychischen Struktur mit einer Maschine, mit einer Primärfunktion, die durch das Lustprinzip geregelt wird; die topische Konzeption der psychischen «Lokalitäten»; die ökonomische Idee der Besetzungen und ihre Aufhebung usw.; alle diese theoretischen Verfahren folgen derselben Strategie und richten sich gegen das trügerische Cogito, das von Anfang an den Platz des Gründungsaktes: *Ich denke – ich bin* einnimmt. So wird die Lektüre Freuds selbst zu einem Abenteuer der Reflexion. Was bei diesem Abenteuer herauskommt, ist ein geschmälertes Cogito; ein Cogito, das sich setzt, aber sich nicht besitzt; ein Cogito, das seine ursprüngliche, eigentliche Wahrheit nur im Eingeständnis der Inadäquatheit, der Illusion und der Lüge des unmittelbaren Bewußtseins – und durch diese – begreift.

Erhält die Philosophie des Subjektes von der Psychoanalyse keine andere Lehre als diese kritische Richtigstellung? Die Verwurzelung der subjektiven Existenz im Wunsch läßt hinter der *negativen* Aufgabe des Abbaues des falschen Cogito eine *positive* Implikation der Psychoanalyse sichtbar werden. Merleau-Ponty hat die Bezeichnung Archäologie des Subjektes für diese Triebinkarnation vorgeschlagen.

Dieser Aspekt der Lehre Freuds ist nicht weniger bedeutsam als der vorhergehende: die Auflösung des vielfältigen Zaubers und der Idole des Bewußten ist nur die Kehrseite einer Entdeckung: der des «Ökonomischen», das Freud als noch grundlegender als die «Topik» bezeichnet hat. In den Bereich dieses «Ökonomischen» fallen die *zeitlichen* Aspekte des Wunsches, das heißt, was ich als seine Vorzeitigkeit bezeichnet habe. Der unzeitliche, außerzeitliche Charakter der unbewußten Wünsche gehört bekanntlich zu den Unterscheidungsmerkmalen des Systemes U<sub>w</sub> im Verhältnis zum System B<sub>w</sub>. Von ihm wird die nicht unter unserer Kontrolle stehende Seite unserer Triebexistenz bestimmt. Von ihm her rühren vor allem die Verspätungserscheinungen in der Entwicklung des Gefühlslebens, welche die Analyse im Kern der Neurose und in allen Kategorien von Phantasiebildern, vom Traum bis zu den Idolen und Illusionen hin, enthüllt. Wir haben hier denselben archaischen Zug des

Wunsches, der auf der ethischen Ebene in der Schuldhaftigkeit, auf der religiösen Ebene in der Furcht vor Strafe und beim kindlichen Wunsch nach Tröstung durchscheint.

Diese These der Vorzeitigkeit, des archaischen Charakters des Wunsches, ist grundlegend für eine Neuformulierung des Cogito: Wie Aristoteles, wie Spinoza und Leibniz und wie Hegel verlegt Freud den Existenzakt auf die Achse des Wunsches. Bevor das Subjekt sich bewußt und willentlich selbst setzt, war es bereits auf der Triebebene ins Sein gesetzt. Diese Vorzeitigkeit des Triebes im Verhältnis zum Bewußt-Werden und zum Willensakt bedeutet die Vorzeitigkeit der ontischen Ebene im Verhältnis zur reflexiven; die Priorität des Ich-bin dem Ich-denke gegenüber. Daraus ergibt sich eine Interpretation des Cogito, die weniger idealistisch und stärker ontologisch ist. Das Cogito allein, der reine Akt des Cogito, insofern es sich in absoluter Weise setzt, ist nur eine abstrakte, leere Wahrheit, ebenso nichtig wie unbestreitbar. Sie kann nur durch die ganze Welt der Zeichen und die Interpretation dieser Zeichen hindurch vermittelt werden. Der lange Umweg ist gerade der der Vermutung. So müssen der apodiktische und der unbestimmt zweifelhafte Charakter des Cogito gemeinsam angenommen werden. Das Cogito ist zugleich die unzweifelhafte Gewißheit, *daß* ich bin, und die offene Frage nach dem, *was* ich bin. Dieser offensichtliche Schwund des Cogito selbst und seiner eigenen Leuchtkraft entspricht der Strategie der Trauerarbeit, angewandt auf das falsche Cogito. Sie gleicht der deterministischen Erklärung, mit deren Anwendung auf die falschen Evidenzen des freien Willens in den ersten Büchern der *Ethik* Spinoza beginnt, ehe er – im IV. Buch – zur wahren Freiheit und – im V. Buch – zur Glückseligkeit gelangt, die von der vernunftgemäßen Erfassung der Tatsache der Versklavung selbst ausgehen. Wie bei Spinoza ist folglich auch der Verlust der Illusionen über das Bewußtsein die Voraussetzung für jede Neuaneignung des wahren Subjektes.

Diese Neuaneignung auf dem oben dargestellten Wege der Trauer stellt in meinen Augen die künftige Aufgabe einer reflexiven Philosophie dar. Ich meinerseits stelle mir diese Aufgabe

in folgendem Rahmen vor: Wenn man die Psychoanalyse als *Archäologie des Subjektes* bezeichnen kann, so besteht die Aufgabe der Vertreter der reflexiven Philosophie der nachfreudschen Zeit darin, in dialektischer Form mit dieser Archäologie eine Teleologie zu verbinden. Diese Polarität von ἀρχή und τέλος, von Ursprung und Ziel, von dem triebhaften Boden und der kulturellen Zielsetzung, vermag allein die Philosophie des Cogito der Abstraktion, dem Idealismus, dem Solipsismus, kurzum: allen pathologischen Formen des Subjektivismus, welche die Stellung des Subjektes verderben, zu entreißen.

Worin aber würde eine Teleologie der Subjektivität bestehen, welche durch die kritische Prüfung einer Archäologie Freudschen Typs hindurchgegangen ist? Sie wäre ein fortschreitender Aufbau der Gestalten des Geistes, nach Art von Hegels *Phänomenologie des Geistes*, der sich aber, noch mehr als bei Hegel, auf dem Boden der *regressiven* Analyse der Bilder und Gestalten des Wunsches entfalten würde.

Ich gehe hier auf ein mehr Hegelsches als Husserlsches Modell zurück; und zwar aus zwei Gründen: Zunächst verfügt Hegel über ein dialektisches Instrument, mit dessen Hilfe er ein *Hinausgehen* über die naturalistische Ebene der subjektiven Existenz denken kann, welches die ursprüngliche Triebkraft *bewahrt*. In diesem Sinne möchte ich sagen, daß Hegels *Aufhebung*, insofern sie eine Bewahrung des Überholten bedeutet, die philosophische Wahrheit ist, die Freuds «Sublimation» und «Identifikation» zugrunde liegt. Im übrigen hat Hegel selbst die Dialektik der Gestalten der *Phänomenologie* als eine Dialektik des Wunsches konzipiert. Das Problem der Befriedigung ist die affektive Triebkraft für den Übergang vom Bewußtsein zum Selbstbewußtsein: Die Unendlichkeit des Wunsches, seine Verdoppelung im Wunsch eines anderen Wunsches, der zugleich der Wunsch eines anderen wäre, der Weg zur Gleichheit der Bewußtsein durch das Mittel des Kampfes – alle diese wohlbekannten Höhepunkte der Hegelschen Phänomenologie bilden ein klärendes, aber nicht zwingendes Beispiel für eine teleologische Dialektik des Geistes, die im Leben des Wunsches verwurzelt wäre. Gewiß, man kann heute Hegels Phänomenologie nicht wieder-

holen; neue Bilder des Ich und des Geistes sind seit Hegel aufgetaucht, und neue Abgründe haben sich unter unseren Schritten aufgetan. Doch das Problem bleibt dasselbe: Wie soll man eine prospektive Anordnung der Gestalten des Geistes und eine progressive Verknüpfung der Kultursphären zuwege bringen, welche wahrhaft und wirklich die Sublimation des wesentlichen Wunsches bedeuten, die vernunftgemäße Betätigung dieser Energie, deren wahres Antlitz die Psychoanalyse durch die Archaismen und Regressionen der menschlichen Phantasiewelt hindurch enthüllt hat?

Dieses Problem immer schärfer zu formulieren und es in einer Synthese zu lösen, die zugleich die *Freudsche Ökonomie* des Wunsches und die *Hegelsche Teleologie* des Geistes befriedigt – das ist die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie nach Freud.

### III Der Einwand des «Strukturalismus»

Ebenso radikal wie der Angriff der Psychoanalyse und häufig mit diesem koordiniert, ist der Angriff, den heute der Strukturalismus gegen die Philosophien des Subjektes führt; und vielleicht gibt er Anlaß zur entscheidendsten Neuformulierung des Cogito.

Bekanntlich geht der Strukturalismus von sehr präzisen und sehr strengen epistemologischen Modellen aus. Sie sind in der Linguistik entstanden mit F. de Saussure und L. Hjelmsley. Sie haben sich über alle Zweige der Wissenschaften vom Menschen verbreitet. Das Modell, welches wir jetzt schon als semiologisch bezeichnen können, stellt aus Gründen, die wir im weiteren entwickeln werden, die Philosophien des Subjekts so radikal in Frage, daß man zu der Behauptung berechtigt ist, sie können nur überleben, wenn sie in adäquater Weise auf die Herausforderung der Semiologie antworten. Der Angriff richtet sich in erster Linie gegen die Phänomenologie Husserls. Denn Husserls Phänomenologie stellt von der ersten *Logischen Untersuchung* an die Frage nach der Bedeutung in Verbindung mit dem auf einen Sinn *hinzielenden Akt* eines Subjektes.



Der Akt der Bedeutungsverleihung ist für Husserl die bedeutendste Modalität der allgemeinen Intentionalität des Bewußtseins. Die Intentionalität als allgemeine Eigentümlichkeit des «Erlebten» gonzentriert, expliziert und spiegelt sich wider im linguistischen Ausdruck. So spezifisch die Sprache sein mag, sie ist nur die reflektierte Form der Bedeutungsverleihung, deren Wurzeln viel tiefer reichen als das Urteil und die zu jedem «Erlebnis» gehört. So lange die Phänomenologie nur dem Logizismus und der atomistischen Psychologie der ersten Behavioristen gegenüberstand, konnte sie auf den Gedanken kommen, sie herrsche allein über den auf diese Weise zwischen dem reflektierten Urteil und dem äußeren Verhalten entstandenen Zwischenraum. Sie konnte sogar glauben, sie habe ein unerforschtes Gebiet erschlossen: das der intentionellen und bedeutunggebenden Tätigkeit des inkarnierten, wahrnehmenden, handelnden und sprechenden Subjektes. Und es schien, als seien die «Zeichen» ihre Jagdgründe.

Indem sie die Frage nach dem «Zeichen» auf die vor-reflexive Ebene, ja in den Kern des «Wahrgenommenen» verlegte, radikalisierte die Phänomenologie die Frage nach der Sprache; sie machte sie zu einer zentralen Frage. Bei dem späten Husserl und mehr noch bei Merleau-Ponty gehört alles, was in einem Verhältnis zu unserer Einfügung in die Welt vermittelt des eigenen Leibes steht, zur Ordnung des Zeichenhaften: das Verhältnis der Sinne untereinander, der sensorischen zu den motorischen Kräften, der Qualitäten untereinander und zu dem Objekt, auf das sie sich beziehen. Mit diesem Netz, in dem die Zeichen sich Zeichen geben, einander zeichenhaft bedeuten, hört die Frage nach der Sprache auf, ein Sonderproblem zu sein; sie identifiziert sich mit dem zeichenhaften Milieu, mit dem Netz der Zeichen, das wie ein Gespinnst über das Feld unserer Wahrnehmung, unseres Handelns und unseres Lebens geworfen ist.

Doch die Phänomenologie radikalisierte die Frage nach der Sprache in einer Art und Weise, die keinen Dialog mit der modernen Sprachwissenschaft und den semiologischen Disziplinen, die sich nach einem linguistischen Modell gebildet haben, zuließ. Die «Rückkehr zum sprechenden Subjekt», wie sie von

Merleau-Ponty im Anschluß an den späten Husserl propagiert und in die Wege geleitet wurde, übersprang die Stufe der objektiven Wissenschaft von den Zeichen und richtete sich allzu schnell auf das lebendige Wort; das System der Zeichen war reduziert auf eine Zusammenstellung von Werkzeugen, die der Sprechintention eingegliedert sind, ähnlich wie der Organaufbau den Gesten des eigenen Körpers eingegliedert ist; eine Theorie der Sedimentation, das heißt letzten Endes der Gewohnheit ersparte die Mühe, zum Problem der Systeme und ihres eigenständigen Aufbaus Stellung zu nehmen.

Gewiß, diese Phänomenologie des Wortes und des sprechenden Subjektes hält Fragen bereit, denen der Strukturalismus ausweicht oder die er nicht löst: Wie kann ein eigenständiges System von Zeichen, wenn man voraussetzt, daß kein sprechendes Subjekt vorhanden ist, in Tätigkeit treten? Wie kann es sich zu neuem Gleichgewicht entwickeln? Zu einem praktischen Gebrauch und einer Geschichte geeignet sein? Kann ein System anders als im Akt des Wortes existieren? Bedeutet es etwas anderes, als einen Querschnitt durch einen lebendigen Vorgang? Ist das System etwas anderes als eine Potenz, die niemals vollkommen aktualisiert wird, mit latenten Wandlungen belastet und für eine subjektive und intersubjektive Geschichte bereit ist? – Diese Fragen sind zweifellos berechtigt, doch sind sie verfrüht. Heute lassen sie sich nur am Ende eines weiten Umweges über die Linguistik und allgemein über die Wissenschaft von den Zeichen in den Griff bekommen. Dieser Umweg aber bedeutet implizite eine, zumindest vorübergehende, Ausklammerung der Frage nach dem Subjekt, die Aufschiebung jeder Bezugnahme auf das sprechende Subjekt, und zwar speziell zum Zwecke der Entwicklung einer Wissenschaft von den Zeichen, die dieses Namens würdig ist.

Wie aber sieht diese Wissenschaft von den Zeichen aus, diese Semiologie, die uns nötigt, das von Merleau-Ponty aufgeworfene Problem einer Phänomenologie des Wortes oder des sprechenden Subjektes gleich von vornherein wieder aufzugreifen? Wenn Ferdinand de Saussure ihr Begründer ist, so ist Louis Hjelmslev ihr Theoretiker in dem Sinne, daß er als erster die

Axiomatik dieser Wissenschaft formuliert hat; von dieser in Form einer «Theorie» gegebenen Ausarbeitung ausgehend, entwickelt die Linguistik ein Modell: das semiologische Modell, das sich auf alles übertragen läßt, was sich in irgendeinem Wissenschaftsgebiet als «System von Zeichen» darstellt.

Um die Bedeutung dieser theoretischen Fassung des Objektes der Linguistik im Hinblick auf die Phänomenologie des Wortes zu begreifen, muß man Saussures allererste Zweiteilung zwischen Sprache und Wort in ihrem exakten Bedeutungsgehalt verstanden haben.

Auf seiten des Wortes wird die – psycho-physische – Ausführung mit ihrer Eigenschaft als individuelle Neuerung und freie Kombination abgelehnt. Auf seiten der Sprache wird die Spielregel – man erinnert sich gewiß des Vergleiches mit dem Schachspiel – mit ihrer Eigenschaft als Institution und sozialer Zwang gewahrt. Das ist die erste methodologische Entscheidung der gesamten Semiologie.

Die zweite ergänzt und vervollständigt die erste: Man darf die Betrachtung der Wandlungen nicht mit der der Zustände des Systems verwechseln, man muß vielmehr die Diachronie der Synchronie unterordnen; das, was sich wandelt, wird man von dem aus begreifen, was sich nicht wandelt, kurz gesagt: Die Geschichte rückt in die zweite Reihe als Übergang eines Zustandes des Systems in einen anderen; die Verständlichkeit knüpft sich zunächst an die Anordnung der Termini in dem in der Gleichzeitigkeit aller seiner Teile betrachteten System. Es ist bekannt, wie weit Saussure den Weg gegangen ist, der auf diese Weise für eine Linguistik der Sprache geöffnet wurde, die zunächst synchronisch und dann erst diachronisch ist: Die Sprache ist nunmehr ein System von Zeichen, die allein durch ihre Unterschiede definiert sind; in dem System gibt es keine Bedeutungen mehr – wenn man darunter den Eigengehalt der in sich selbst betrachteten Ideen versteht –, sondern Worte, das heißt relative und oppositive Größen. Der letzte Satz des *Cours de linguistique générale* sagt sehr schön: «Einziges und wirkliches Objekt der Linguistik ist die Sprache in sich selbst und für sich selbst betrachtet.»

Es sollte die Aufgabe von Louis Hjelmslev sein, alle Schlußfolgerungen aus diesem abschließenden Satz und aus allen methodologischen Entscheidungen, die er in sich zusammenfaßt, zu ziehen; oder vielmehr der linguistischen Theorie die *Prolegomena* voranzusetzen [Hjelmslevs Werk trägt den Titel *Prolegomena to a theory of language*], nämlich: daß man hinter jedem *Vorgang* ein *System* erkennen können muß; daß die Analyse in Teile, Komponenten und Einheiten ein *deduktives* Verfahren erfordert, in dem die Berechnung der Möglichkeiten der Registrierung der Tatsachen vorausgeht [in dem daher die Setzung von Prämissen für die Deduktion der empirischen Verifikation vorausgeht]; daß man in einer Sprache nur Relationen und keine Sachen, nur «Formen» und keine «Substanzen» findet [diese Gegenüberstellung stammt indessen von Saussure selbst].

Man erkennt nun, worum es geht –, nämlich um die gesamte strukturelle Hypothese: «Es ist wissenschaftlich zulässig, die Sprache als eine ihrem Wesen nach autonome Entität innerer Abhängigkeitsverhältnisse darzustellen –, mit einem Wort: als eine Struktur» [Essais linguistiques, S. 21].

An dieser Stelle ist die Phänomenologie betroffen: Die letzte Voraussetzung der gesamten strukturalen Linguistik lautet, daß die Sprache ein *Objekt* ist, ein Objekt wie die anderen Objekte, das heißt wie die anderen Themen anderer Wissenschaften, für die sich auch die «Sache» in Beziehungen, in ein System innerer Abhängigkeitsverhältnisse auflöst. Für die Phänomenologie aber ist die Sprache kein Objekt, sondern eine Vermittlung, das heißt der Faktor, mit dessen Hilfe und durch den hindurch wir auf die Wirklichkeit zugehen [gleich welcher Art diese sein mag]; für die Phänomenologie besteht die Sprache darin, daß etwas über irgend etwas gesagt wird; dadurch verflüchtigt sie sich in Richtung auf das, was sie sagt, sie überholt sich selbst und hebt sich selbst auf in ihrer intentionellen Bewegung des Verweisens.

Man könnte die Antinomie in diesen extremen Begriffen darstellen. Vor jeder anderen Objektivierung der Sprache durch Hjelmslevs Axiomatik steht die Entscheidung, sich innerhalb der Schranken der Welt der Zeichen zu halten; auf Grund die-

ser Entscheidung gibt es für das System der Zeichen kein Außen mehr, sondern nur noch ein Innen; es ist ein Innen: «eine autonome Entität innerer Abhängigkeitsverhältnisse, in einem Wort: eine Struktur».

Die Entscheidung ist bestimmend für alles übrige und zunächst dafür, daß Saussure die stoische Dreiteilung: Bezeichnendes [Zeichen] – Bezeichnetes – Zusammentreffen [welche die innere Beziehung des Bezeichnenden zum Bezeichneten und die äußere Beziehung des Bezeichnenden – des Zeichens – zur Sache enthält] durch die Zweiheit: Bezeichnendes – Bezeichnetes, oder in Hjelmslevs Terminologie: Ausdruck – Gehalt, ersetzt. Diese Zweiheit ist dem Zeichen immanent und schließt das Transzendenzverhältnis zur Sache aus. Daher kann Hjelmslev sie radikalieren und zwar in einem doppelten Sinne. Zunächst behält er von dieser Relation nur das zurück, was sich in eine Theorie der Relationen einfügen läßt: Ausdruck und Inhalt sind die «Funktive» der «Funktion» [im mathematischen Sinne] des Zeichens; das bedeutet, daß die Kommutationsprobe, wonach der Austausch eines Elementes auf einer Ebene den Austausch eines Elementes auf einer anderen Ebene nach sich zieht, mehr als ein pragmatisches Mittel zur Identifizierung der Invarianten, jedoch das einzige Mittel zu ihrer Definition ist. Daraus ergibt sich, daß ein Phonem nichts anderes ist als eine kommutierbare Invariante der Ebene des Ausdrucks; wesentlich für sie ist keine phonische Substanz, sondern nur ihr Platz im System, der durch die Kommutationsprobe festgestellt ist; ebensowenig wird ihr Inhalt von irgendeiner Bedeutungssubstanz definiert [das heißt von keiner Bedeutungsqualität, die ein Wort innerhalb einer Kulturgemeinschaft annimmt, unter Berücksichtigung der dieser Kultur im gegebenen Augenblick eigentümlichen Wertungen und Meinungen]. Allein die Form des Inhaltes ist in der Funktion des Zeichens [sign-function] an die Form des Ausdruckes gekoppelt. Die Algebra der Zeichen, die Saussure in seinen Wünschen beschworen hat, ist auf diese Weise theoretisch grundgelegt. Von hier aus erfolgt die zweite Reinigung des Zeichenbegriffes bei Hjelmslev: Alle Eigentümlichkeiten der Einheiten, die nicht aus diesen Relationen stam-

men, werden beseitigt: Der phonetische und der semantische Aspekt des Ausdruckes im psychologischen und soziologischen Sinne werden aus dem reinen phonologischen «Wert» und dem reinen «Wert» des Gehaltes eliminiert.

Unter der Voraussetzung dieser Reduktion ist dem Postulat der Abschließung der Welt der Zeichen vollkommen Genüge getan. In der Sprache gibt es nichts anderes mehr als eine Struktur, das heißt eine autonome Entität innerer Abhängigkeitsverhältnisse. Abhängigkeitsverhältnisse von Zeichen zu Zeichen; Abhängigkeitsverhältnisse von Inhalt zum Ausdruck; Abhängigkeitsverhältnisse auf der Ebene des Ausdruckes, zwischen Zeichen und Nicht-Zeichen oder *figurae* [Phoneme und syllabische Kombinationen]; Abhängigkeitsverhältnisse auf der Ebene des Inhaltes zwischen dem Wort und den Elementarstrukturen der Bedeutung, die auf der Ebene des Inhaltes den *figurae* entsprechen. Alle diese Abhängigkeitsverhältnisse sind *innere* Abhängigkeitsverhältnisse: die einzigen, die dem Postulat der Geschlossenheit der Welt der Zeichen entsprechen.

Dieses Postulat erneut problematisch zu machen, ist die Aufgabe der Phänomenologie. Gewiß gibt es immer einen Sinn, von dem aus es richtig ist, wenn ich sage, daß alles Sprache ist: die Realität ist das, wovon wir sprechen; existieren heißt gesagt sein oder gesagt werden können [um Berkeley zu paraphrasieren]; es gibt niemals etwas anderes als gesagte oder gehörte Dinge; ebenso wie man sich fragen konnte, inwiefern die Vorstellung nicht jedes Ding und jedes Ding nicht die Vorstellung sein könnte, kann man sich fragen, ob nicht alles Rede oder Redehalt ist. Und doch: ist die Rede eine Welt? Gibt es irgend etwas wie eine Welt der Rede? Wenn man vom Zeichen seine Intention, seine Bezugnahme losreißt, bleibt es dann ein Zeichen? Wenn man die äußere, transzendente Relation des Zeichens beseitigt, behält es noch eine innere, immanente Relation? Verliert es nicht auch seine innere Relation, deren Zielrichtung auf etwas anderes offenbar Bürge und Grund seines Seins ist?

Das ist nicht alles; das Paradox scheint sich zu verdoppeln: Kommt man auf Saussures ersten methodologischen Grundsatz

zurück, so gewinnt man den Eindruck, als habe das System der Sprache ebensowenig ein Subjekt wie eine Bezogenheit. Das System ist anonym. Es geht aus von der Ausschließung der Frage: Wer spricht? Damit haben wir die Regel des Schachspieles unter Ausklammerung von Zug, Partie und Spielern. Diese zweite Ausschließung muß mit der ersten in irgendeinem Zusammenhang stehen: Hat nicht in derselben «Rede-Instanz» [*instance de discours*], um einen Ausdruck Emile Benvenistes aus seinen *Problèmes de linguistique générale* zu übernehmen] die Sprache eine Exterioritäts- oder Transzendenz-Relation und eine Bindung an ein sprechendes Subjekt? Steht nicht in derselben Rede-Instanz der Sprache eine Welt gegenüber, im Verhältnis zu der sie nur Vermittlung ist; und hat sie nicht hinter sich und um sich herum eine Gemeinschaft sprechender Subjekte, die sie gewissermaßen einhüllt?

Dieses Paradox – dieses zweifache Paradox – bildet nach meiner Auffassung den Ausgangspunkt für eine neue Phänomenologie der Sprache, welche die Herausforderung der Semiotik, der strukturalen Linguistik und aller sonstigen «Strukturalismen» ernst nimmt, die in den Nachbarwissenschaften ihre Ableger getrieben haben –, von der Literarkritik bis hinein in die Literatur selbst, wenn das Werk in einer Art Spiegelverhältnis sein eigenes Objekt wird. Diese Phänomenologie kann sich nicht damit begnügen, die alten Beschreibungen des Wortes zu wiederholen und dabei das theoretische Statut der Linguistik, wie den Primat der Struktur dem Vorgang gegenüber, ihr erstes Axiom, zu ignorieren. Sie kann sich nicht einmal damit begnügen, das, was sie als *Öffnung* der Sprache auf die Welt der gelebten Erfahrung hin bezeichnen würde, und die *Abgeschlossenheit* der Welt der Zeichen, wie sie für die Linguistik gilt, nebeneinanderzustellen.

Durch eine Linguistik der Sprache und mit ihrer Hilfe ist heute eine Phänomenologie des Wortes konzipierbar. In einem Kampf um jeden Zentimeter Boden mit den Voraussetzungen der Semiotik bleibt ihr folgendes wieder zu erobern: 1. die Transzendenzbeziehung des Zeichens oder seine Bezogenheit; 2. sein Verhältnis zu dem sprechenden *Subjekt*; 3. der Ursprung der

Symbolfunktion selbst, durch die der Mensch ein Wesen für das Sinnverständnis ist.

1. Ich werde hier das Problem der Bezogenheit nur so weit in Betracht ziehen, wie es das Gegenstück zum Problem des sprechenden Subjektes ist, das mich allein interessiert. Nun kann aber dieses Problem heute wahrscheinlich mit neuen Mitteln angegangen werden, die es uns ersparen, nur Husserls berühmte Analysen über die intentionale Funktion der Sprache und allen Bewußtseins zu wiederholen. Man kann sich nicht mehr damit begnügen, eine Phänomenologie der Sprache und eine Linguistik der Sprache nebeneinander zu setzen. Der Augenblick ist gekommen, um sie in ein geordnetes Verhältnis zueinander zu bringen. Es gilt nun zu zeigen, in welcher Funktion des Wortes das System der Sprache aktuell wieder aufgegriffen, wieder zum Ereignis umgewandelt und wieder in seine Rolle lebendiger Vermittlung eingesetzt wird.

Diese Funktion des Wortes ist der Satz.

Diese größere Einheit ist keineswegs semiologisch, wenn man darunter jede Zeichenfunktion versteht, die sich als «inneres Abhängigkeitsverhältnis» in einem System behandeln läßt. Diese größere Einheit ist spezifisch semantisch, wenn man das Wort in seinem strengen Sinne nimmt, in dem es nicht allein ein Bezeichnen im allgemeinen besagt, sondern ein Aussagen von irgend etwas über irgend etwas, den Verweis des Zeichens auf die Sache.

Was in der Aussage oder im Satz besonders überrascht, sind alle Züge, die bestätigen, daß die Antinomie von Struktur und Ereignis nicht zwischen der Sprache und etwas anderem als ihr besteht, sondern in ihrem eigensten Kern, im Kern ihres Vollzuges.

Zunächst einmal gehört die Rede der Ordnung des Aktes an; als Akt aber ist sie vorübergehend und verfliegend; während das System rein virtuell ist und damit außerhalb der Zeit steht, ist die «Rede-Instanz» zeitlich und aktuell.

Darüber hinaus aber liegen in der Rede mehrere alternative Entscheidungen beschlossen: diese oder jene Bedeutungen wählen, heißt andere ausschließen; diese Freiheit der Kombinationen stellt sich in Gegensatz zum Zwang des Systems.

Und schließlich ist die Rede eine Schöpfung neuer, bisher nicht ausgesprochener, virtuell unendlich vieler Sätze, während das System der Zeichen endlich und geschlossen ist. Neue Sätze hervorzubringen, ausgehend von Bestandsaufnahmen einer beschränkten Zahl von Zeichen und Unter-Zeichen –, das ist die wunderbare Leistung der Sprache.

Diese drei Züge – die Aktualität, die Freiheit und die Erfindungsgabe – beherrschen die beiden Probleme, die wir miteinander verknüpft haben: das der Bezogenheit der Rede auf die Sache und das der Bezogenheit der Rede auf ihr eigenes Subjekt.

Denn in der Rede-Instanz besitzt die Sprache eine Bezogenheit: Etwas über irgend etwas sagen – das wissen wir seit dem *Θεαίδητος* und dem *Σοφιστής* Platons und *Περὶ ἑρμηνείας* des Aristoteles – ist nicht Werk des «nomen» allein, sondern einer «Verflechtung» von nomen und verbum. Dieses Flechtwerk ist der *λόγος*, der etwas sagt, das bald ist, bald nicht ist. Allein der Satz kann nicht nur einen *Sinn* [das heißt einen idealen Gehalt], sondern auch eine *Bedeutung* [das heißt eine Bezogenheit auf etwas Existierendes] haben. Diese berühmte Unterscheidung Freges findet ihren linguistischen Rahmen in der Lehre vom Satz.

2. Aber – und dieser Punkt ist nicht minder wichtig – auf der gleichen Ebene des Vollzuges und der Organisation besitzt die Sprache eine Bezogenheit und ein Subjekt – eine Welt und einen Urheber. Etwas über irgend etwas sagen, setzt voraus, daß irgend jemand zu irgend jemandem spricht. Während das System anonym ist oder vielmehr kein Subjekt hat – nicht einmal das Subjekt «man» –, weil die Frage: Wer spricht? auf der Ebene der Sprache keinen Sinn hat, taucht mit dem Satz die Frage nach dem Subjekt der Rede auf. Dieses Subjekt kann nicht ich sein oder derjenige, der ich zu sein glaube; zumindest aber gewinnt die Frage: Wer spricht? auf dieser Ebene einen Sinn, selbst wenn sie eine Frage ohne Antwort bleiben muß. Doch auch hier wäre es sinnlos, die klassischen Analysen der Phänomenologie Husserls und der nach-Husserlschen Zeit zu wiederholen. Sie müssen nach der oben vorgeschlagenen Art

in den linguistischen Bereich eingegliedert werden: Ebenso wie der Übergang vom Semiologischen zum Semantischen im Satz und im Wort aufgezeigt werden muß, bleibt hier aufzuzeigen, wie das sprechende Subjekt zu seiner eigenen Rede kommt.

Die Phänomenologie des sprechenden Subjektes aber findet eine solide Stütze in den Forschungen verschiedener Linguisten über das Personalpronomen und die ihm verwandten Wortformen, über den Eigennamen, das Verbum und die Tempora des Verbums, über die Bejahung und die Verneinung und ganz allgemein über die jeder Rede-Instanz innewohnenden Anredeformen. Der Ausdruck Rede-Instanz selbst läßt deutlich genug erkennen, daß es nicht genügt, eine verschwommene Phänomenologie des Wort-Aktes und eine strenge Linguistik des Systems der Sprache nebeneinander zu stellen, sondern daß es darauf ankommt, Sprache und Wort im Werk der Rede zu *verknüpfen*.

Ich werde mich hier auf ein einziges Beispiel beschränken: das des Personalpronomens und der Personalbeziehungen im Verbum, womit sich in einer entscheidenden Untersuchung E. Benvéniste [*Problèmes de linguistique générale*, 226–236; 251–266] auseinandergesetzt hat. Die Personalpronomina [*ich, du, er*] sind gewiß zunächst sprachliche Elemente: Eine Untersuchung der Struktur der Personalbeziehungen im Verbum muß jeder Interpretation der Auswirkung des Pronomens in jeder einzelnen Rede-Instanz voraufgehen; so stehen *Ich* und *Du* gemeinsam dem *Er*, als Person der Nicht-Person, gegenüber und stehen einander gegenüber als der, der spricht, zu dem, an den er sich wendet. Aber diese strukturelle Untersuchung kann die Erkenntnis dieser Beziehungen nicht erschöpfen; sie bildet nur das Vorwort dazu. Die Bedeutung *Ich* wird erst in dem Augenblick gebildet, da der Sprechende sich ihren Sinn zu eigen macht, um sich selbst damit zu bezeichnen; die Bedeutung *Ich* ist jedesmal einmalig: Sie bezieht sich auf die Rede-Instanz, die sie enthält und ausschließlich auf diese; «Ich ist das Individuum, das die gegenwärtige Rede-Instanz ausdrückt, welche die linguistische Instanz *Ich* zum Inhalt hat» [252]. Außerhalb dieser Bezogenheit auf ein jeweils besonderes Individuum, das

sich selbst bezeichnet, wenn es «Ich» sagt, ist das Personalpronomen ein leeres Zeichen, dessen jeder sich bemächtigen kann: Das Pronomen wartet darauf, in meiner Sprache, wie ein Instrument, das mir zur Verfügung steht, diese Sprache zur Rede umzuwandeln, dadurch, daß ich mir dieses leere Zeichen aneigne.

Wir bekommen auf diese Weise die Verbindung Sprache-Wort zu fassen: Sie beruht zum Teil auf besonderen Zeichen – oder «Indikatoren» –, von denen die Personalpronomina nur eine Art bilden, neben den Demonstrativpronomina und den Zeit- und Ortsadverbien; diese Zeichen bezeichnen nicht zugleich eine Klasse von Gegenständen, sondern bezeichnen die gegenwärtige Rede-Instanz; sie benennen nicht, sondern bezeichnen das «Ich», das «Hier» und das «Jetzt», das «Dies», kurzum: die Beziehung eines sprechenden Subjektes zu einer Zuhörerschaft und einer Situation. Das Wunderbare dabei ist, daß «die Rede so organisiert ist, daß sie jedem einzelnen Sprecher gestattet, sich die gesamte Sprache anzueignen, indem er sich als *Ich* bezeichnet» [262].

Das Problem des Verbums wäre im gleichen Sinne neu aufzugreifen. Auf der einen Seite gibt es eine Struktur der charakteristischen Zeit-Beziehungen einer konkreten Sprache; auf der anderen Seite gibt es die Zeit-Angabe in einer Rede-Instanz, in einem Satz, der als solcher seine Aussage global «temporalisiert». Diese Angabe bezeichnet sich selbst mit der gegenwärtigen Zeit und setzt alle anderen Zeiten dadurch in eine bestimmte Perspektive. Diese Bezogenheit auf die Gegenwart läßt sich vollends mit der ostensiven [oder deiktischen] Rolle der Demonstrativpronomina [dieser, diese, dieses. . .] und den adverbialen Ausdrücken [hier, jetzt] vergleichen: «Diese Gegenwart hat als zeitliche Bezogenheit nur eine linguistische Gegebenheit: die Koïnzidenz des beschriebenen Ereignisses mit der Rede-Instanz, die es beschreibt» [262].

Bedeutet dies, daß das Ich eine Schöpfung der Rede ist? Der Linguist fühlt sich versucht, dies zu behaupten [«Die Sprache allein», schreibt Benveniste, «gründet in der Wirklichkeit, in ihrer Wirklichkeit, welche die des Seins ist, den Ego-Begriff» –

259 –]. Der Phänomenologe wird dem entgegenhalten, daß die Fähigkeit des Sprechers, sich als Subjekt zu setzen und sich einem anderen als Gesprächspartner gegenüberzustellen, die außer-linguistische Voraussetzung des Personalpronomens bildet. Er wird der Unterscheidung von Semiologischem und Semantischem treu bleiben, der zufolge die Zeichen sich nur in der Sprache auf *innere* Unterschiede zurückführen lassen; so gesehen sind *Ich* und *Du* als leere Zeichen Schöpfungen der Sprache; doch der Gebrauch *hic et nunc* dieses leeren Zeichens, durch das die Vokabel «Ich» eine Bezeichnung wird und einen semantischen Wert erhält, setzt die Aneignung dieses leeren Zeichens durch ein Subjekt voraus, das sich setzt, indem es sich ausdrückt. Gewiß, die Setzung des Ich und der Ausdruck des Ich sind gleichzeitig; doch der Ausdruck des Ich schafft ebensowenig die Setzung des Ich, wie das Demonstrativpronomen *Dies* das Schauspiel der Welt schafft, auf das der deiktische Indikator hinweist. Das Subjekt setzt sich, wie die Welt sich zeigt. Personal- und Demonstrativpronomina stehen im Dienst dieser Setzung und dieses Zeigens; sie bezeichnen auf dem kürzesten Weg das Absolute dieser Setzung und dieses Zeigens, die das Diesseits und Jenseits der Rede bilden: Das *personale* Diesseits, aus dem der Akt des Wortes hervorgeht; das Jenseits der Welt, auf das er sich richtet, insofern er etwas über etwas sagt. Die Rede ist ebensowenig Fundament, wie sie Objekt ist; sie ist Vermittlung; sie ist *Medium*, jenes «Mittel», in dem und durch das das Subjekt sich setzt und die Welt sich zeigt.

Die Aufgabe der Phänomenologie präzisiert sich: Diese Setzung des Subjekts, auf welche die gesamte Tradition des Cogito sich stützt, muß nunmehr in der Rede und nicht neben ihr vollzogen werden, andernfalls läßt sich niemals die Antinomie zwischen Semiologie und Phänomenologie überwinden. Sie muß in der Rede-Instanz sichtbar gemacht werden, das heißt in dem Akt, durch den das virtuelle System der Sprache zum aktuellen Ereignis des Wortes wird.

3. Die Wiedergewinnung einer Philosophie des Subjektes beschränkt sich nicht auf diese Überlegungen über den Satz und den Verweis auf das Subjekt der Rede, den er gestattet; sie

fordert überdies, daß man von Anfang an die Frage nach dem Ursprung der Symbolfunktion selbst aufgreift.

Unter der Symbolfunktion verstehe ich hier die allgemeine Fähigkeit, die Realität durch das Mittel von Zeichen, die nicht die Dinge selbst, sondern «gesetzt-für. . .» sind und somit «für die Sache stehen», zu bezeichnen. Diese Frage betrachtet die Linguistik gerne als gelöst; sie geht wie von einer nicht weiter reduzierbaren Gegebenheit von der zweifachen Natur des Zeichens aus; für sie ist das Zeichen ein Phänomen mit zwei Seiten: bezeichnend – bezeichnet; ja diese Konstitution liefert ihr sogar die Trennungslinie zwischen Rede und Nicht-Rede [Hjelmslev, *Prolegomena to a theory of language*, § 21–24].

Diese Doppelnatur des Zeichens ist die äußerste Rüstung einer Semiologie. Nun stellt sich aber notwendig die Frage nach dem Ursprung dieser Zweiseitigkeit. Nicht nach dem zweifellos unauffindbaren historischen Ursprung, nach dem Ursprung im genetischen Sinne, sondern Ursprung im Sinne von Fundament und Grundbedingung der Möglichkeit. Diese Fähigkeit der Zeichen aber dürfte nicht das Ergebnis des Lebens in der menschlichen Gesellschaft sein; es ist vielmehr seine Voraussetzung. Niemand war der Erkenntnis dieses transzendentalen Charakters der Symbolfunktion im Verhältnis zu den verschiedenen, den Soziologen, Psychologen und Linguisten bekannten Zeichensystemen so nahe wie Lévi-Strauss in seiner berühmten *Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*: «Gleich in welchem Augenblick und unter welchen Umständen sie auf der Stufenleiter des animalischen Lebens aufgetreten ist: die Sprache konnte nicht anders als mit einem Schlag entstehen. Die Dinge konnten nicht beginnen, progressiv Bedeutung anzunehmen. . . Diese grundlegende Wandlung hat im Bereich der Erkenntnis, die nur langsam und progressiv zustande kommt, nicht ihresgleichen. Mit anderen Worten: In dem Augenblick, da die ganze Welt mit einem Schlag bedeutungsträchtig geworden ist, war sie dennoch nicht besser bekannt, auch wenn es zutrifft, daß das Auftreten der Sprache den Entwicklungsrhythmus der Erkenntnis gewaltig beschleunigen mußte. Es besteht also in der Geschichte des menschlichen Geistes ein grundlegender Gegensatz zwischen

dem Symbolismus, der einen diskontinuierlichen Charakter besitzt, und der Erkenntnis, die das Merkmal der Kontinuität trägt. . .» [*Préface*, 42]. In diesem Sinne ist die Symbolfunktion Ursprung und nicht Ausdruck der Gesellschaft: «Mauss hält es noch für möglich, eine soziologische Theorie des Symbolismus zu entwickeln, wo man doch offenbar nach einem Ursprung der Gesellschaft im Symbolischen suchen muß» [a. a. O., 23].

Die Symbolfunktion steht also nicht auf der gleichen Ebene wie die verschiedenen Klassen von Zeichen, die eine allgemeine Wissenschaft der Zeichen, eine Semiologie, unterscheiden kann; sie ist keineswegs eine Klasse, eine Art, sondern eine Bedingung für die Möglichkeit. Worum die Frage geht, ist die Geburt des Menschen zur Ordnung des Zeichens, die Möglichkeit, daß es etwas wie ein transzendentes Zielen auf eine Welt gibt, etwas wie eine Bezugnahme auf die Welt und eine Bezugnahme auf sich in der Rede. In diesen Begriffen formuliert, scheint mir die Frage nach dem Ursprung der Symbolfunktion eine ganz neue Interpretation der «phänomenologischen Reduktion» Husserls auf den Plan zu rufen. Bekanntlich erblickt Husserl in der Reduktion das geeignete Mittel, das Cogito im idealistischen Sinne neu zu interpretieren. In den *Méditations cartésiennes* hat er die Reduktion sogar bis zum kritischen Punkt eines radikalen Solipsismus vorgetrieben und dabei das vollends unlösbare Problem geschaffen, den Solipsismus durch den Solipsismus zu überwinden und das Bewußtsein des anderen allein durch die Prüfung dessen zu erkennen, was ein isoliertes Bewußtsein fordert und enthüllt. Wenn die phänomenologische Reduktion jedoch nur ein von der Welt abgeschnittenes, sich selbst zugewandtes, in die Festungsmauern seiner irrealen Sinngehalte eingeschlossenes Bewußtsein zutage fördern sollte, verdiente Husserls Version des Cogito nicht einmal die Bemühung, daß man sich eine Stunde lang damit auseinandersetzt: man müßte es leichtem Herzens der Kritik der Psychoanalyse und der Linguistik opfern und dem Realismus des Es und der Sprachstrukturen den Vorzug geben. Nach meiner Meinung ist die Zeit für diesen Idealismus vorüber und eine solche Interpretation des Cogito hat keine Zukunft mehr.

Aber ist noch eine andere Interpretation der phänomenologischen Reduktion möglich? Ja, wenn man die Rückkehr zum *ego cogito* als die Geburt eines sprechenden Subjektes versteht, das heißt als Zugang zur semantischen Relation als solcher. Wenn Lévi-Strauss sagt: «Die Dinge konnten nicht beginnen, progressiv Bedeutungen anzunehmen... Die ganze Welt ist mit einem Schlag bedeutungsträchtig geworden...», so antworte ich: Die phänomenologische Reduktion ist nichts anderes. Sie ist eben dies. Was ist denn überhaupt die «Reduktion»? Im Prinzip ein Akt der Distanzierung, des Zurückgehens, wodurch das spontane Glauben an eine absolute Existenz der natürlichen Dinge suspendiert ist. Diese Reduktion des natürlichen Seins ist der Geburtsakt des Subjekts als Subjekt. Ein Sein zum Sinn hat sich von dem natürlichen Sein abgespalten; anstatt nur eine Sache unter den anderen Sachen, eine Natur unter den Naturen und in der Natur zu sein, trete ich in eine bedeutunggebende Beziehung zu allen Dingen; ich bin nicht mehr allein ein Teil der Dinge: Ich habe mir gegenüber eine Welt, die ich ins Auge fassen, meinen, bezeichnen kann; mit Hilfe dieser Distanzierung wird es möglich, die Welt durch das Mittel des Zeichens darzustellen, das Reale auszusprechen. Die Philosophie des Subjektes wird also keineswegs von den Wissenschaften der Zeichen, von der Linguistik und der Semiotik zerstört, sie ist vielmehr aufgefordert, sich mit Hilfe eben dieser Wissenschaften, die sie am meisten bestreiten, zu erneuern. Zerstört ist nur die idealistische Konzeption der Reduktion, verstanden als metaphysische Operation, an deren Endpunkt das Sein des Subjektes als «Rest», als «Rückstand» einer Seinssubtraktion erscheinen würde. Sie ist das «Transzendente» des sprachlichen Ausdruckes, die Bedingung für die Möglichkeit des Aktes des Wortes: der Faktor, der bewirkt, daß der Mensch das Sagen zum Gesagt-Sein in Beziehung setzt. Es handelt sich also nur darum, daß man die phänomenologische Reduktion im Kern einer Überlegung über die Zeichen wiederentdeckt, die ihrerseits von den Wissenschaften der Zeichen ihre Lehren nimmt [das heißt: der Zeichen allgemein und der linguistischen Zeichen im besonderen].

Soll man nun sagen, das Auftreten der Rede erfordere nur ein Abstandnehmen, eine Unterscheidung und nicht notwendig auch ein Subjekt? Aus dieser Auffassung heraus hat derselbe Lévi-Strauss, der so nachdrücklich die Stunde der plötzlichen Geburt des Symbolismus betont hat, ebenso nachdrücklich jegliche Philosophie des Subjektes zurückgewiesen und es vorgezogen, von den «unbewußten Kategorien des Denkens» zu sprechen [*Anthropologie structurale*, 82].

Das ist durchaus berechtigt, so lange und insofern die grundlegendsten Vorbedingungen für die Sprache in die semiologische Ordnung eingeschlossen bleiben, da diese eben eine Ordnung von Zeichen ohne Subjekte ist. Vollkommen anders wird die Sachlage jedoch, sobald man von der Sprache zum Wort übergehen will, das heißt von einem neutralen System von Zeichen zu einem individuellen oder kollektiven Gebrauch, der eine Gemeinschaft sprechender Subjekte voraussetzt. Nun haben wir aber gesehen, daß man nur in diesem Übergang vom Semiologischen zum Semantischen, von dem leblosen System der Zeichen zur Rede-Instanz von Bedeutungsverleihung sprechen kann. Das ist die grundlegendste Möglichkeit, welche dieser Übergang bietet, um den es bei der phänomenologischen Reduktion geht. Sie betrifft nicht allein die Geburt des Zeichens, sondern auch die der Bezeichnung mit ihrer transzendenten Zielrichtung auf eine Welt und ihrem Hinweis auf ein sprechendes Subjekt.

Daß man auf eine Potenz des Subjektes und nicht allein auf unbewußte Kategorien des Denkens zurückzugehen hat, bestätigt ein weiterer Aspekt des Symboldenkens; unter seiner sozialen Form betrachtet, liefert das Symboldenken eine Erkenntnisregel unter Subjekten. Dieses Gesetz, sagt Edmond Ortigues in einem sehr schönen Buch, das in vielen Dingen Claude Lévi-Strauss verpflichtet ist, seinem *Le Discours et le Symbole*: «... verpflichtet jedes Bewußtsein, von seinem Anderen aus zu sich selbst zurückzukehren... Die Gesellschaft existiert nur durch diesen im Inneren jedes Subjektes vor sich gehenden Prozeß» [199]. Durch diese Funktion gegenseitiger Erkenntnis wird das Symboldenken wieder auf eine Philosophie des Subjektes zurückgeführt, von



der es eine vollkommen abstrakte Betrachtung der verschiedenen Ordnungen der Zeichen zu entfernen schien.

Das ist, in großen Zügen skizziert, die spezifisch transzendente Aufgabe der Phänomenologie der Sprache. Sie besteht nicht darin, die Reduktion außerhalb einer Theorie der Sprache zuwege zu bringen, denn dann endet sie nur in einem subjektivistischen Idealismus, in dem das Subjekt sich in einer «splendid isolation» von der Welt trennt. Soll die phänomenologische Reduktion etwas anderes sein als die Aufhebung unserer Beziehung zur Welt, so muß sie zum «Anfang» eines bedeutunggebenden Lebens, zur gleichzeitigen «Geburt» des Gesagt-Seins der Welt und des Sprechend-Seins des Menschen werden.

#### IV *Zu einer Hermeneutik des «Ich bin»*

Wir sind an dem Punkt angelangt, wo die beiden Reihen von Analysen, welche diesen Aufsatz bilden, in Zusammenhang gebracht werden müssen. Der Leser wird zweifellos über die Verschiedenartigkeit der Kritiken und mehr noch der Antworten darauf erstaunt gewesen sein. Auf der einen Seite ist es recht schwierig, die beiden Formen des «Realismus», die aus der einen und der anderen Kritik hervorgehen: des Realismus des Es und des Realismus der Sprachstrukturen –, zu kombinieren. Was haben alle diese topischen, ökonomischen und genetischen Ideen der Psychoanalyse und die Struktur- und System-Vorstellungen der Semiologie, das triebhafte Unbewußte auf der einen und das kategoriale Unbewußte auf der anderen Seite gemein?

Wenn nun die beiden Richtungen der Kritik in ihren fundamentalsten Voraussetzungen nicht miteinander zusammenhängen, so ist es keineswegs erstaunlich, daß die Erneuerungen, die sie in der Philosophie des Subjektes anregen, ebenfalls verschiedenartig sind. Daher ist die Philosophie des Subjektes, die Zukunft hat, nicht allein die, welche, in gelöster Ordnung, die Probe der psychoanalytischen und linguistischen Kritik bestanden hat; es ist die Philosophie, die es verstehen wird, eine

neue Aufnahmestruktur zu entwerfen, um die Lehren der Psychoanalyse und die der Semiologie gemeinsam in ihr Denken einzubeziehen. Am Ende dieses Artikels möchten wir einige, in diese Richtung weisende Anhaltspunkte geben. Das erklärt auch seinen sondierenden und tastenden Charakter.

1. Zunächst scheint mir, als gestatte die Überlegung über das sprechende Subjekt, auf die Schlüsse zurückzukommen, zu denen wir am Ende der Diskussion über die Psychoanalyse gelangt waren, und sie in ein neues Licht zu stellen. Das Bewußtsein, sagten wir, wird von der Topik ständig vorausgesetzt, ebenso wie das Ich in Freuds Auffassung und Lehre von der Person; und wir fügten hinzu: die Kritik der Psychoanalyse verstehe nicht den apodiktischen Kern des «Ich denke» zu erreichen, sondern nur die Annahme und Überzeugung, ich sei so, wie ich mich sehe; diese Spaltung zwischen dem Apodiktischen des Ich-denke und der Adäquation des Bewußtseins erhält eine weniger abstrakte Bedeutung, wenn man sie mit dem Begriff des sprechenden Subjektes verbindet; der apodiktische Kern des Ich-denke bildet auch das Transzendente an der Symbolfunktion; mit anderen Worten: was über jedem Zweifel steht, ist der Akt des Zurücktretens und der Distanzierung, der den Abstand schafft, durch den das Zeichen erst möglich ist. Es gibt keine Sprache ohne Symbolfunktion; es gibt keine Symbolfunktion ohne ein Subjekt, das sich von der Natur abspaltet. Die Subjektivität des Subjektes macht dieses jedoch nicht zu einem isolierten Wesen, sondern schafft die Möglichkeit, daß es sich in einer bedeutunggebenden und nicht allein kausalen Art und Weise mit allen Dingen verbindet. Welchen Vorteil bietet diese Annäherung zwischen dem Apodiktischen und der Symbolfunktion? Den, daß die gesamte philosophische Reflexion über die Psychoanalyse sich künftig im Raum des Sinnes, der Bedeutung, vollziehen muß. Ist das Subjekt vornehmlich sprechendes Subjekt, so ist das ganze Abenteuer der Reflexion, wenn es durch die In-Frage-Stellung durch die Psychoanalyse hindurchgeht, ein Abenteuer in der Ordnung des Bezeichnenden und des Bezeichneten. Diese neue Sicht der Psychoanalyse im Licht der Semiologie ist die erste Aufgabe,

die sich einer philosophischen Anthropologie stellt, welche die zerstreuten Ergebnisse der Wissenschaften vom Menschen sammeln möchte. Selbst wenn Freud von Trieben spricht, tut er dies bezeichnenderweise auf einer Ebene des Ausdrucks und von dieser ausgehend, im Rahmen gewisser Sinneseindrücke – und von diesen ausgehend –, die sich zur Entschlüsselung bieten und als Texte behandelt werden können: als Traumtexte oder Symptomtexte, das heißt als Texte, die sich im Netz der Mitteilungen und des Austausches von Zeichen einstellen. In diesem Raum der Zeichen entfaltet sich die eigentliche analytische Erfahrung in ihrer Eigenart als Werk des Wortes, als Duell von Wort und Hören, als gemeinsame Sache von Wort und Schweigen. Diese Zugehörigkeit zur Ordnung der Zeichen begründet im Tiefsten nicht allein die Mittelbarkeit der analytischen Erfahrung, sondern ihren letzten Endes der Gesamtheit der menschlichen Erfahrung homogenen Charakter, worüber der Philosoph reflektiert und den er zu begreifen sucht. Das Spezifische der psychoanalytischen Sprechweise besteht darin, daß die von ihr entschlüsselten Sinneseindrücke Kräfteverhältnisse zum Ausdruck bringen. Daher rührt auch die offensichtliche Doppeldeutigkeit der Ausdrucksweise Freuds. Er erweckt den Eindruck, als operiere er mit Begriffen und Vorstellungen, die zwei verschiedenen Zusammenhangsebenen und zwei verschiedenen Ausdruckswelten angehören: der der Kraft und der des Sinnes. Die Sprache der Welt der Kraft umfaßt das gesamte Vokabular, das die Dynamik der Konflikte zum Ausdruck bringt, deren Verdrängungsziel am bekanntesten ist und von allen diesen Mechanismen am besten untersucht –, aber auch das gesamte ökonomische Vokabular [Besetzung usw.]. Zur Sprache des Sinnes gehört das gesamte Vokabular, das die Absurdität oder den Bedeutungsgehalt der Symptome, die gedanklichen Gehalte des Traumes und ihre Überdetermination sowie das Spiel der dabei zusammentreffenden Worte anbetrifft; es sind Beziehungen von Sinn zu Sinn, die in der Deutung desimpliziert werden: Zwischen offensichtlichem und verborgenem Sinn besteht dabei dasselbe Verhältnis wie zwischen einem unverständlichen und einem verständlichen Text. Sinnbeziehun-

gen sind auf diese Weise in Kraftverhältnisse eingeschachtelt. Die gesamte Traumarbeit drückt sich in dieser gemischten Sprechweise aus: Die Kraftverhältnisse kündigen sich an und verbergen sich in Sinnbeziehungen, während die Sinnbeziehungen zugleich Kraftverhältnisse ausdrücken und darstellen. Diese gemischte Sprechweise bedeutet jedoch keine äquivalente Sprechweise – wenigstens nicht aus Mangel an Klarheit; wir haben hier also keinen *category mistake*; diese Sprechweise gibt außerordentlich getreu die Realität wieder, die Freuds Entschlüsselung enthüllt hat und die wir als Semantik des Wunsches bezeichnen können. Alle Philosophen, die über die Beziehungen zwischen Wunsch und Sinn nachgedacht haben, sind auf dieses Problem gestoßen –, angefangen mit Platon, der neben die Hierarchie der Ideen eine Hierarchie der Liebe stellt, über Spinoza, der mit dem Grad der Bejahung und Lebhaftigkeit des Strebens [*conatus*] die Grade der Klarheit der Idee verbindet; auch bei Leibniz stehen die Grade des Strebens der Monade und die Grade ihrer Wahrnehmung in einer Wechselbeziehung: «Die Tätigkeit des inneren Prinzips, das den Wandel oder den Übergang einer Wahrnehmung zu einer anderen bewirkt, kann man Streben, Verlangen nennen; allerdings gelangt das Verlangen nicht immer vollkommen zu der ganzen Wahrnehmung, zu der es strebt, doch gewinnt es davon immer etwas und gelangt zu neuen Wahrnehmungen» [vgl. *Monadologie*, § 15].

Dieserart im Lichte der Semiologie neu interpretiert, hat die Psychoanalyse das Verhältnis zwischen Libido und Symbol zum Thema. Unter diesen Umständen läßt sie sich in eine allgemeinere Disziplin einordnen, die wir Hermeneutik nennen können. Dabei bezeichne ich als Hermeneutik jede Disziplin, die interpretierend vorgeht, und verstehe unter dem Begriff Interpretation im strengen Sinne des Wortes die Erkenntnis eines verborgenen Sinnes in einem offenkundigen Sinn. Die Semantik des Wunsches hebt sich tatsächlich von dem größeren Feld der doppelsinnigen Wirkungen und Eindrücke ab, das heißt selbst derjenigen, denen eine linguistische Semantik unter einer anderen Bezeichnung begegnet und die sie Sinnüber-

tragung, Metapher, Allegorie nennt. Die Aufgabe einer Hermeneutik besteht dann darin, die verschiedenen Verwendungen des doppelten Sinnes und die verschiedenen Funktionen der Interpretation durch Disziplinen, die so verschieden sind wie die Semantik der Linguisten, die Psychoanalyse, die Phänomenologie und die vergleichende Religionsgeschichte, die Literaturkritik usw. . . . einander gegenüberzustellen. Dabei ergibt sich, daß sich durch diese allgemeine Hermeneutik hindurch eine Verbindung zwischen Psychoanalyse und reflexiver Philosophie herstellen läßt: Auf dem Wege über die Hermeneutik tritt die reflexive Philosophie aus ihrer Abstraktheit heraus; die Seinsbestätigung, der Wunsch, das Existenzbemühen, wodurch ich konstituiert bin, findet in der Interpretation der Zeichen den langen Weg des Bewußt-werdens; Seinsverlangen und Zeichen stehen im gleichen Verhältnis zueinander wie Libido und Symbol. Damit sind zwei Dinge gesagt: Auf der einen Seite, daß die Welt der Zeichen begreifen, ein Mittel ist, um *sich* zu begreifen; die Welt der Symbole ist der Raum der Selbst-Aufschließung. Tatsächlich gäbe es keine Sinnprobleme mehr, wenn die Zeichen nicht Mittel, Milieu, Medium wären, mit deren Hilfe eine menschliche Existenz ihren Standort zu beziehen, sich zu projizieren, sich zu begreifen sucht. – Und umgekehrt bedeutet diese Beziehung zwischen Seinsverlangen und Symbolik, daß der kurze Weg der intuitiven Erkenntnis seiner selbst durch sich selbst dem Menschen verschlossen ist; die Appropriation des Seinsverlangens ist unmöglich auf dem kurzen Weg des Bewußt-Seins; was offen steht, ist allein der lange Weg der Interpretation der Zeichen. So lautet also meine philosophische Arbeitshypothese: Ich möchte sie konkrete Reflexion nennen, das heißt Mediatisierung des Cogito durch die gesamte Welt der Zeichen.

2. Nicht weniger dringlich ist eine Überlegung über die Semiologie im Licht der Lehre der Psychoanalyse. Denn nichts wäre verhängnisvoller, als die Schlußfolgerungen einer Semiologie zu extrapolieren und zu sagen: «Alles ist Zeichen, alles ist Sprache.» Die Neuinterpretation des Cogito als Akt des sprechenden Subjektes könnte sich in dieser Richtung bewegen,

mehr noch die Interpretation der phänomenologischen Reduktion als jenes Sich-Entfernen, das den Abstand zwischen Zeichen und Sache herstellt. Dann sieht es so aus, als wäre der Mensch nur noch Sprache und die Sprache Abwesenheit von der Welt. Indem die Psychoanalyse das Symbol mit dem Trieb verknüpft, nötigt sie uns, auch den umgekehrten Weg zu gehen und das Bezeichnende in das Existierende zurückzusenken. In einem Sinne ist die Sprache das Erste, weil sich immer von dem aus, was der Mensch sagt, das Netz der Bedeutungsgebung entfalten läßt, in dem die gegenwärtigen Gegebenheiten gefangen sind. Doch in einem anderen Sinne ist die Sprache sekundär: Der Abstand vom Zeichen und die Abwesenheit der Sprache von der Welt bilden nur die Kehrseite einer positiven Relation: Die Sprache will *sagen*, das heißt zeigen, sichtbar machen, zum Sein bringen; das Entferntsein des Zeichens von der Sache ist nur die negative Bedingung dafür, daß das Zeichen die Sache erreicht, sie berührt und bei der Berührung mit ihr vergeht. Die Zugehörigkeit der Sprache zum Sein erfordert also, daß man ein letztes Mal das Verhältnis umkehrt und daß die Sprache selbst wie eine Seinsweise im Sein erscheint. Nun leitet aber die Psychoanalyse diese Umkehrung auf ihre eigene Weise in die Wege: das Frühersein, der Archaismus des Wunsches, die den Begriff einer Archäologie des Subjektes rechtfertigen, verlangen, daß man das Bewußtsein, die Symbolfunktion, die Sprache der vorherigen Setzung des Wunsches unterordnet; wie Aristoteles, wie Spinoza und Leibniz, wie Hegel – so haben wir oben gesagt – verlegt Freud den Existenzakt auf die Achse des Wunsches. Bevor das Subjekt sich bewußt und willentlich selbst setzt, war es bereits auf der Triebebene ins Sein gesetzt. Dieses Frühersein des Triebes im Verhältnis zur Bewußtwerdung und zum Wollen bedeutet das Frühersein der ontischen Ebene im Verhältnis zur reflexiven Ebene, die *Priorität des Ich-bin dem Ich-denke gegenüber*. Was wir seinerzeit vom Verhältnis zwischen Trieb und Bewußtwerdung gesagt haben, muß nun vom Verhältnis zwischen Trieb und Sprache gesagt werden. Das *Ich-bin* ist grundlegender als das *Ich-spreche*. Die Philosophie muß daher auch den Weg vom *Ich-bin* zum *Ich-spreche* gehen;

sie muß sich vom innersten Schoß der Sprache aus «auf den Weg zur Sprache» begeben, wie es Heidegger fordert. Die Aufgabe einer philosophischen Anthropologie besteht demnach darin, zu zeigen, in welchen ontischen Strukturen die Sprache auftritt; ich haben eben Heidegger genannt; eine philosophische Anthropologie muß heutzutage versuchen, mit den Mitteln der Linguistik, der Semiologie und der Psychoanalyse den in *Sein und Zeit* skizzierten Weg nachzugehen, jenen Weg, der von der Struktur des «Seins-in-der-Welt» ausgeht, durch das Gefühl des Gestellt-Seins, die Projektion der konkreten Möglichkeiten und das Verständnis hindurch, um dann weiter vorzustoßen zum Problem der Interpretation und der Sprache. So muß die philosophische Hermeneutik zeigen, wie die Interpretation selbst dem Sein-in-der-Welt widerfährt. Dann gibt es zunächst das Sein-in-der-Welt, dann das Begreifen, dann das Interpretieren und schließlich das Sagen. Die Kreisförmigkeit dieses Weges darf uns nicht hemmen; es ist richtig, daß wir dies alles aus dem Schoß der Sprache heraus sagen; doch die Sprache ist so geartet, daß sie fähig ist, den existentiellen Boden zu bezeichnen, von dem aus sie vorgeht, und sich selbst als eine Art des Seins, von dem sie spricht, zu erkennen. Diese Kreisbewegung zwischen *Ich-spreche* und *Ich-bin* verlegt die Initiative nacheinander auf die Symbolfunktion und ihre triebhafte und existentielle Wurzel. Doch dieser Kreis ist kein *circulus vitiosus*; es ist der sehr lebendige Kreis des Ausdruckes und des Ausgedrücktseins.

Wenn es sich aber so verhält, darf die Hermeneutik, über welche die reflexive Philosophie den Weg nehmen muß, sich nicht auf die Sinn- und Doppelsinneffekte beschränken: sie muß wagemutig und entschlossen eine *Hermeneutik des «Ich bin»* sein. Nur auf diese Weise läßt sich die Illusion und Anmaßung des idealistischen, subjektivistischen und solipsistischen *Cogito* überwinden. Allein diese Hermeneutik des «Ich bin» kann zugleich die apodiktische Gewißheit des kartesischen *Ich denke* und die Ungewißheiten, ja die Lügen und Illusionen des unmittelbaren Bewußtseins über sich selbst umhüllen; nur sie kann nebeneinander die ruhige Haltung: *Ich bin* – und den drängenden Zweifel: *Wer bin Ich?* aufrecht erhalten.

Das ist also meine Antwort auf die eingangs gestellte Frage: Was in der reflexiven Philosophie hat Zukunft? Ich antworte: Eine reflexive Philosophie, die nach vollkommener Annahme der Richtigstellungen und Lehren der Psychoanalyse und der Semiologie den langen Umweg einer Interpretation der privaten und öffentlichen, psychischen und kulturellen Zeichen einschlägt, in denen sich der Seinswunsch, die Existenzbemühung, die uns konstituiert, ausdrücken und darstellen. Diese reflexive Philosophie wäre ferner eine Hermeneutik, das heißt eine Interpretation der Zeichen, und tiefer betrachtet eine Hermeneutik des «Ich bin».