

Nietzsche und die ethische *Identifikation*¹ und *Genese*² des *Sprechers*³

Wang Hongsheng

Abstract: Auf die ethischen Mängel und subjektivistischen Unklarheiten in Nietzsches Theorie des Übermenschen gerichtet, begreift dieser Text die ethische *Identifikation* und *Genese* des gegenwärtigen *Sprechers* von der *Einstellungs-Ethik* her und diskutiert, inwiefern die Wiederherstellung des ethischen Subjekts im postmodernen Kontext notwendig und möglich ist. Die „Theorie der Abschaffung des Subjekts“ wird zurückgewiesen und gleichzeitig eine Transformation der traditionellen Subjektpolitik unternommen, indem ein sechs Punkte umfassendes, begriffliches Identifikationssystem des moralischen Subjekts vorgestellt wird. Besondere Beachtung finden die zahlreichen ethischen Konnotationen der als generativer Beginn verstandenen, intersubjektiven „beteiligenden“ Handlung. Dadurch werden die sprachlich konstruierenden, „Zeit umformenden“ Werte von narrativer Kunst und Kritik sichtbar gemacht.

Keywords: Nietzsche, *Einstellungs-Ethik*, *Identifikation* des Subjekts, *Genese*

Wenn Kritik heutzutage wirkliche Ausdrucksmöglichkeiten bieten und eine angemessene Wirkung entfalten soll, dann bedarf es nicht nur Ehrlichkeit, Geduld, Courage und Scharfsinn, sondern vor allem eigener moralischer Verpflichtungen im Bereich der sprachlichen *Einstellung*. In Literatur und Kunst sowie aller Arten von geistigen und akademischen Diskursen existieren mittlerweile eine Gruppe von Fragen wie: Wie sind natürliche und direkte emotionale Fähigkeiten zurückzugewinnen? Wie kann sich dem Reiz der Macht der Sprache entzogen werden? Wie ist der Geist von Demokratie und Toleranz in die Leidenschaft zur Kritik zu integrieren? Wie können verschiedene Perspektiven eingenommen werden, so dass eine Polyphonie des geistigen Lebens entstehen kann, ohne den eigenen Standpunkt, Konturen und Fokus aus den Augen zu verlieren? Wie kann das kritisierende Subjekt angemessen und nicht-zentristisch anwesend sein, um in verschiedenen Wissensaustauschen eine Art von organischem Gruppengefühl zu kultivieren? All diese Fragen könnte man als „Eingangs“-Fragen in die ethische Kritik, d.h. Fragen der *Einstellungs-Ethik* bezeichnen.

Einstellungs-Ethik und Sprachmodi der Kritik

Einstellungs-Ethik ist ein Symbol für das ethische Sein des Kritikers. Die Ästhetik der Romantik versteht „Symbol“ als: intuitiv, direkt, plastisch, produktiv, mit allen Aktivitäten im Inneren scheinbar bereits abgeschlossen, im Besonderen das Allgemeine darstellend und

¹ „识别“.

² „生成“.

³ „话语主题“, das chinesische Wort legt auch eine Übersetzung als „sprechendes Subjekt“ oder „diskursives Subjekt“ nah; „Sprecher“ entspricht jedoch den Bezeichnungen in entsprechenden deutschen Texten.

⁴ „态度“, spielt hier vermutlich auf den Begriff der „Einstellung“ bei Edmund Husserl an.

mit dem Sichtbaren das Unsichtbare ausdrückend, etc.⁵ Es fällt auf, dass man annährend alle diese Eigenschaften des Symbols auch nehmen könnte, um den Begriff der „*Einstellung*“ zu beschreiben. Das macht deutlich, dass *Einstellung* auch eine sprachliche Natur hat. *Einstellung* ist bereits Sprache, Bewertung, direkter und plastischer Ausdruck von Bedeutungen und Gefühlen und sichtbare Form der unsichtbaren *Wertethik*.⁶ Als „symbolischer“ Akt der eigenen Körpersprache stützt sich „*Einstellung*“ auf das „natürliche“ Wesen sowie die kulturelle und moralische Kraft der Sprache, das heißt, die in der kritischen Sprache selbst gelagerten Funktionen von Erklärung und Erschaffung und bestimmt auf diese Weise produktiv wahre kommunikative Handlung und führt uns in eine bessere⁷, auf Werte verweisende Welt.

Einstellung ist das Einzige, was von uns selbst bestimmt werden kann. Sie hat augenblickliche Gewissheit und zeigt die ethische Position und Orientierung des *Kritikers*.⁸ Position und Orientierung sind jedoch keine vom Schicksal verliehenen oder von uns willkürlich selbst gewählten Größen. Als ethische Entscheidungen, die im Kontext des Verstehens von literarischer oder sozialer Kommunikation gefällt werden, sind sie vielmehr Produkte intersubjektiver Beziehungen (z.B. zwischen Text, Welt, Autor und Leser) und entstehen aus der ethischen Verflechtung verschiedener Intentionen. *Einstellungs-Ethik* vermittelt dem Kritiker nicht nur ein unmittelbares Gefühl seiner Position (Dasein des Subjekts), sondern eröffnet auch transzental die Wertedimensionen der Kritik an sich. Sie zeigt, dass Kritik auf das Verstehen abzielt und die eigenen Kommunikationsobjekte sowie dessen Derivate erschafft, und auf diese Weise „eine vorteilhafte Reziprozität zwischen den Zivilisationen⁹“ zu erreichen sucht. Ähnlich findet es sich bei Emmanuel Levinas: „Die asymmetrische Intersubjektivität ist der Ort der Transzendenz. Wenn das Subjekt seine Subjektivität bewahrt, muss es nicht unbedingt zu sich selbst zurückkehren. Anstatt nur einen, hat es auch die Möglichkeit mehrere Söhne zu zeugen.“¹⁰ Das bedeutet, dass, ob Wechselbeziehungen positiv, gutartig und aufwertend sind, davon abhängt, ob der *Kritiker* das wahre Verhältnis zwischen sich und dem Objekt der Kritik versteht sowie den eigenen Anspruch des Sprechers nach Selbstreproduktion.

Was die Sprachmodi der Kritik betrifft, so verkörpert die *Einstellungs-Ethik* dynamisch – die phänomenologischen Begriffe – „Gegebenheit“, „Vermöglichkeit“ und „Konstruktion“ des

⁵ 茨维坦•托多罗夫：《象征理论》第六章，北京：商务印书馆，2010年版。Vgl. Todorov, Tzvetan: Symboltheorien. Aus dem Französischen von Beat Gyger. Reihe: Konzepte der Sprach- und Literaturwissenschaft 54, Tübingen 1995.

⁶ Der Begriff bezieht sich auf die ethischen Theorien Max Schelers, die er in Abgrenzung zur formalen Ethik Kants entwickelte (vgl. Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.[1913]).

⁷ 超现实：Eine wörtliche Übersetzung wäre „surreal“, möglich wäre auch „hyperreal“. Es ist hier jedoch eine Welt gemeint, die auf gewisse Weise eine Steigerung oder Verbesserung der tatsächlichen Welt darstellt, deswegen wurde die vereinfachende Übersetzung „bessere“ gewählt.

⁸ „批评主体“ kann hier ähnlich wie „话语主题“ auch „kritisierendes Subjekt“ heißen.

⁹ „文明互惠“：Das Wort „Zivilisationen“ ist hier nicht historisch zu verstehen, sondern zielt vielmehr auf das Verhältnis von Kulturen, Staaten, bis zum Verhältnis einzelner Individuen untereinander ab. Gemeint sind also alle „zivilisierten Entitäten“.

¹⁰ 利维纳斯：《生存及生存者》，杭州：浙江人民出版社，1987年版，第101页。Vgl. Lévinas, Emmanuel: Vom Sein zum Seienden. Aus dem Französischen übersetzt von Anna Maria Krewani und Wolfgang Nikolaus Krewani (Phänomenologie. Texte und Kontexte, Bd. 1: Texte), Freiburg i.Br. / München 1997.

kritischen Bewusstseins. Beispiele für Sprachmodi der Kritik¹¹ wie: „die Maske abnehmen“, „sich aufrichtig ausdrücken“, „geduldig zuhören“, „eine offene Einstellung haben“, „gut sein im Entdecken“, „mutig hinterfragen und herausfordern“, „begründet widerlegen und beurteilen“, „gut vorbereitet antworten“, „direkt oder taktvoll hinweisen“, „konkret und systematisch seine Position erläutern“, „sich ein aufrichtiges Selbstbild machen“, „beide Seiten nachvollziehen“, „ein niedrigschwelliges Sprachniveau verwenden“, „vermeiden, den anderen durch Stärke unter Druck zu setzen“, „die gegenseitige Kommunikation schützen“, „zur richtigen Zeit schweigen“, „entschlossen unterbrechen“, „„müssen“ durch „können“ ersetzen“, „notwendige Kompromisse machen“, „aus Höflichkeit nachgeben (nicht das letzte Wort haben müssen)“ etc., sollten nicht nur als Redestrategien, sondern als *einstellungs-ethischer* Liberalismus und Respekt verstanden werden. Liberalismus meint hier die Freiheit zur Kritik als auch die Freiheit zur Produktion von Bedeutungen. Respekt meint, Respekt für die Unbegrenztheit der Wahrheit und Respekt für unsere Winzigkeit angesichts der „Wahrheit“. Hier wird die „Verantwortung der *Einstellung*“ in eine „Überantwortung“ an die Zeit verstrickt und damit eine Art geistiges Zeichen¹² und bringt die Kritik in eine ethische Form. Sich mühevoll an diese Sprachmodi halten bringt nacheinander viele „Augenblicke“ der Ethik der Kritik nach dem anderen hervor und in diesen Augenblicken ist das Verhältnis der Kritik zu ihrem Objekt nicht nur moralisch, sondern gleichzeitig auch ästhetisch und politisch.

Die ethische Identifikation des *Sprechers*

Aber was ist eigentlich mit dem Subjekt der ethischen Kritik gemeint und wo liegen die Unterschiede zum gewöhnlichen *Sprecher*? Bei der Beantwortung dieser Frage müssen bestimmte methodologische Besonderheiten beachtet werden: Die Ethik der Kritik (narrativ) unterscheidet sich von der Ethik der sozialen Normen. Deshalb ist es schwierig, das ethische Wesen des Kritikers von der Perspektive sozialer Normen her begrifflich zu definieren. Es würde sachlich erscheinen, wäre in Wirklichkeit aber nichtssagend. Wir versuchen hier stattdessen aus verschiedenen Gesichtspunkten eine theoretische Darlegung des Wesens und der Besonderheiten des „Subjekts der ethischen Kritik“, um ein sicheres, reflektierendes Erkennen zu ermöglichen.

Aus der Sicht der formalen Ethik ist jeder Sprecher, der Material selektiert und angeordnet hat und damit eine Art von Sprachreihe, einen fortlaufenden und weitgehend vollständigen Informationstransfer etabliert hat, im weitesten Sinne als ethisches Subjekt zu bezeichnen; unabhängig davon, ob in den Augen des Rezipienten diese eher „gut“ bzw. „richtig“ oder „schlecht“ bzw. „falsch“ sind. Man kann also sagen, dass die Ethik gegenüber allen Arten von Sprechakten eine Existenz a priori hat, denn die Prämissen jedes Sprechaktes sind immer ethisch und können gar nicht „nicht-ethisch“ sein. Wir können uns zum Beispiel auch keine „ethiklose“ „Narrative“ vorstellen, genauso wenig, wie wir uns vorstellen können ein Haus

¹¹ Eigentlich ist nur von „短语“, also von „Phrasen“ die Rede, zum besseren Verständnis wurde durch die Übersetzung jedoch explizit auf den Beispielcharakter hingewiesen.

¹² 精神刻度: hat die wörtliche Bedeutung von „geistige Skala“, meint hier jedoch nur, den Verweis auf etwas Geistiges.

zu bauen, ohne dabei eine bestimmte Reihenfolge einzuhalten. Nach diesem formalistischen Prinzip kann man „Ethik der Kritik“ offensichtlich nicht einfach als moralische Bewertung des *Sprechers* gegenüber dem Sprechobjekt (Dinge oder Situationen) identifizieren, oder aber als bestimmte esoterische bzw. exoterische Anschauungen oder Neigungen zu bestimmten Werten des *Sprechers*.

Wir kommen nicht umhin anzuerkennen, dass dieses weit und formalistisch gefasste ethische Subjekt eine zu starke Verallgemeinerung darstellt, dass es zu sehr semiotisch geprägt ist, eingeschlechtlich und steril und der Ganzheitlichkeit eines „lebenden Menschen“ ermangelt. Zum Beispiel: Obwohl die Verhältnisse zwischen formalen (Haupt)Elementen, auf die sich die Erzähltheorie konzentriert, „autonom“ formal ethische Bedeutungen bilden und die Intentionen des Erzählers zum Teil unbewusst offenlegen können, können sie dennoch das ethische Wesen des *Sprechers* nicht vollständig erklären und können sogar zur Irreführung der wahren Erkenntnis des *Sprechers* durch die verschleiernden Wirkungen der Rhetorik führen. Wenn wir aber auf der Ebene der narrativen Ethik eine annähernd umfassende und vollständige ethische Identifikation des Sprechers unternehmen wollen, so dürfen wir das analytische Verständnis und die synthetische Eigenschaft der ethischen Intention nicht mehr vernachlässigen und müssen uns vor allem mit den überlappenden, interagierenden und sogar widersprechenden Beziehungen beschäftigen, die zwischen dem Prozess der Formierung und dem der Verinnerlichung des *Sprechers* tatsächlich bestehen.

Die ethische Erscheinung des kritischen Diskurses ist oft divers und wechselhaft, ähnlich wie die subjektive Identität des Einzelnen, die auch auf verschiedene Art und Weise definiert werden kann. Im weitesten Sinne haben wir alle eigentlich eine Vielzahl von „subjektiven“ Identitäten. Vom Subjekt des Geschlechts, des Begehrens, der Emotionen, der Klasse, der Ethnie bis zum beobachtenden, teilnehmenden, konkurrierenden, rechtlichen, konsumierenden und erholenden Subjekt ist die Subjektivität des „Ich“ immer zufällig, gemischt, mehrdeutig, unvollendet und schwebend und deshalb kann und wird ein Nachdenken über die Ethik des „Ich“ auch niemals an dem „Punkt“ einer einzelnen, festgelegten Identität verharren können. Aber eben wegen dieser Ungenauigkeit kann durch Erzählung und durch das Finden einer Sprache durch die aus dem Selbst „dieses“ Selbst wird, der ethische *Sprecher* etabliert werden und bewiesen werden, dass es sich nicht um die „Replika“ irgendjemandes anderen handelt. Eine gültige Identifikation der ethischen Charakteristika des sprechenden Subjektes kann hier nicht stattfinden, ohne die freie „Wahl“ und Werte-“Ausrichtung“ des Kritikers, wobei „Wahl“ und „Ausrichtung“ hier eine Art Beschränkung meinen, eine Beschränkung, die das Subjekt mittels seines freien Willens sich selbst auferlegt. Das ist die wahre Paradoxie, die dem freien ethischen Subjekt begegnet. Gerade diese Paradoxie ist für uns aber auch positiver Anhaltspunkt zur Identifikation des Sprechers. Wenn man versucht sich künstlich von den Schwierigkeiten der Paradoxie frei zu machen, kann dies stattdessen zur Spaltung, Verkürzung oder Verfälschung des Selbst führen. Denn der ethische *Sprecher* hat nun mal eine gewisse Art von „Wahl“ und „Ausrichtung“ als Prämissen und etabliert sich in einem kritischen bzw. narrativen Prozess des Anordnens von komplexen Erfahrungen des Betrachtens und Lesens und von (den bei diesen Erfahrungen entstehenden) inneren Widersprüchen.

Allgemein gesagt steht die Etablierung der Subjektivität in einem Wechselverhältnis zur Selbstidentifikation. Jede Art von Selbstidentifikation braucht jedoch einen Bezugspunkt und wenn dieser Bezugspunkt nicht über das Individuum oder die Kategorie hinausgeht wird sie zum (...) Narzissmus. Nach Hans Robert Jauß war in der europäischen Tradition der Selbstidentifikation dieser Bezugspunkt immer Gott. Bis im 18. Jahrhundert, der Epoche der Aufklärung, es Rousseau gewesen sei, der die Beichte und das Gebet – Handlungen, die eigentlich vor Gott zu verrichten waren – in den öffentlichen Raum brachte und sie damit zu öffentlichen Konversationen abwertete. Damit sei die Erwartung des Individuums nach Anerkennung von der Vertikalen (Gott) in die Horizontale (Gesellschaft, Öffentlichkeit) verschoben worden. Jauß pejorative Darstellung bestätigt, dass es tatsächlich Rousseau war, der als erster den Bezugspunkt der Selbstidentifikation von Gott zur Gesellschaft und dem Mitmenschen verschob. Auf Rousseau folgte die kantische Aufklärung, die Individuum und Persönlichkeit zum Subjekt transformierte und den Bezugspunkt auf die Erkenntnis a priori zurückführte. Habermas analysiert es ähnlich: „Seit Kant wird das transzental aufgewertete Ich zugleich als weiterzeugendes und als autonom handelndes Subjekt begriffen“¹³, worauf Fichte dann folgte: „indem er die transzendentalen Leistungen des erkennenden und des praktischen Ich, Weltkonstitution und Selbstbestimmung, auf den gemeinsamen Nenner der Selbsttätigkeit bringt und zum ursprünglichen Akt der Selbstsetzung radikalisiert.“¹⁴ Man weiß allerdings, dass der primitive „Solipsismus“ Fichtes keiner modernen, systematischen Betrachtung standhalten kann. Besonders nachdem der Begriff des „handelnden Ich“ seine historischen Energien verbraucht hat, kann sich das Bezugssystem der Selbstidentifikation nicht mehr auf einzelne monotone und konstante Objekte verlassen. Demzufolge kann das „Ich“ nur in der eigenen historischen Praxis ununterbrochen mehrdimensionale Bezugspunkte akzeptieren, was die Selbstidentifikation des Subjektes methodisch täglich komplizierter und schwieriger macht.

Daher kommt es, dass sich in der aufgeklärten westlichen Kultur zwei komplett unterschiedliche Interpretationen des „Subjekts“ finden. Die eine kann „subjektivistisch“ genannt werden, weil sie weiterhin Vertrauen und Erwartungen in die menschliche Stärke des Selbst hat und hofft, mit dem Subjekt im Zentrum eine Welt zu erschaffen und ihr Bedeutung geben zu können. Die andere Interpretation ließe sich als „entsubjektivierend“ bezeichnen, da sie der Meinung ist, dass Subjekt sei vollständig vom Unbewussten kontrolliert und könne somit nur inhaltsleer sein. Folgerichtig müsste dann der „Tod des Subjekts“ proklamiert werden. Aus der Konfrontation dieser beiden Extreme ließ sich bis jetzt noch nicht die notwendige Akzeptanz für eine der beiden Positionen ableiten. Meiner Meinung nach liegt der Grund, warum auf theoretischer Ebene eine so extreme Konfrontation entstehen konnte in der Tatsache, dass die Frage der „Subjektivität“ noch nicht auf die „Tagesordnung der Ethik“ gesetzt wurde. Nur wenn man „Subjektivität“ auch ethisch diskutiert, kann man diese Art von Konfrontationen effektiv vermeiden. Diese Art von rationeller Reflexion der Kulturgeschichte der Aufklärung hilft uns zu verstehen, dass aus ethischer Perspektive, das Wesen, die Position sowie die Orientierung neu betrachtend, eine Art Selbstidentifikation des Subjekts durch narrative Handlungen zu ermöglichen, keine undenkbare Sache ist.

¹³ 哈贝马斯：《后形而上学思想》，南京：译林出版社，2001年版，第179页。Vgl. Jürgen Habermas: Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze, Frankfurt 1988, S. 197.

¹⁴ Ebenda.

Mit der Frage also, wie man das diskursethische und das kritikethische Subjekt verorten kann, sollen ethische Maßstäbe geklärt werden, die selbst keinen Maßstab haben: **1)** Das Subjekt aus dem Zentrum entfernen. Das bedeutet, dass das Subjekt aus der Position, die es immer dachte einnehmen zu können, nämlich dem Zentrum des Weltkreises, hinausbewegt werden soll. Es soll nicht mehr im Kern der eigene Wille sein, der Welten erbaut und Dinge bestimmt. **2)** Subjekt als Zeuge. Das Subjekt kann allein nicht Ursprung von Bedeutung sein. Es kann die Welt nur erfahren und bezeugen. Die Bedeutung seiner eigenen praktischen Handlungen bedarf wiederum der historischen Bestätigung. Also befinden sich alle Sprecher immer in einem zeitlichen Prozess des gegenseitigen Bezeugens. **3)** Subjekte als Schnittstelle. Weil es sich bei allen um Subjekte handelt, so hat niemand das Recht den anderen als Objekt zu behandeln, also kann das Verhältnis der einzelnen Subjekte zueinander nur über die Verbindung von Schnittstellen funktionieren. Sie befinden sich in einer Art differentiellem Zustand der Koexistenz. **4)** Das Subjekt auf die Seite rücken. Die oberen drei Aspekte implizieren jeweils, dass es sich beim Subjekt auch um eine „begehbar“ Passage handelt, dass es den Einstrom von anderen Dingen und Ideen weder behindern sollte, noch behindern könnte. **5)** Das Subjekt als Vakanz. Angesichts der eigenen Begrenztheit und Schwäche, der es sich bewusst wird, sehnt sich das Subjekt ständig nach Erweiterung und Bestärkung. Diese ständige Vakanz offenbart eine notwendige Offenheit und dies ist genau der Punkt, an dem sich das Subjekt seiner eigenen Existenz bewusst wird. **6)** Die Unvollständigkeit des Subjekts. Der Prozess, in dem sich das Subjekt durch Narration und Urteil selbst konstituiert, ist ein langsamer und langer Verlauf, der die Transformation von Wissen und Erfahrung, die Einführung verschiedenartiger Elemente und den Rekurs der Praxis beinhaltet.

Diese Punkte zielen auf eine entscheidende Neuausrichtung der traditionellen Subjektphilosophie und gleichzeitig auf die Widerlegung der „Subjektauslöschung“ des Postmodernismus ab. Vom Wesen, Position, Orientierung und anderen Aspekten des Subjektes her, liefern sie uns die Voraussetzungen für ein begriffliches Identifikationssystem der ethischen Besonderheiten des *Kritikers*. Dieses Identifikationssystem hält nicht nur einer Überprüfung durch die Kommunikationstheorien stand, sondern wird auch durch die Semiotik unterstützt. Julia Kristeva ist zum Beispiel der Meinung, „dass wenn vom Beginn einer Intentionalitätsreihe an ein unumgängliches sprechendes ‚Subjekt‘ da ist, dann müsste dieses Subjekt, um mit seiner Heterogenität übereinzustimmen ein undefiniertes ‚zu definierendes Subjekt‘ werden.“¹⁵

Wir müssen uns allerdings der Tatsache bewusst sein, dass die Prinzipien des ethischen Subjektes, auf die das Sechs-Punkte-Identifikationssystem verweist, nur aus einer rationellen und erfahrbaren Perspektive heraus die Ethik des Kritikers im Blick haben und dennoch nicht ausreichend gewährleisten können, dass das Subjekt sich erfolgreich gegen die nicht-ethischen Heimsuchungen der realen Welt zur Wehr setzen kann. Denn unter den heutigen konkreten politischen, ökonomischen und kulturellen Umständen kommen die wesentlichen ethischen Bedrohungen des *Sprechers* von allen Arten institutioneller und nicht-institutioneller Kräfte. Beispiele: (1) Die Rebellion gegen die Symbole der diktatorischen Autorität oder die gegen die hegemoniale Ideologie könnte einerseits zum menschengemachten „Verstummen“ des Subjektes führen, andererseits aber auch dazu,

¹⁵ 转引自阎嘉主编：《文学理论精粹读本》，北京：中国人民大学出版社，2006年版，第336页。

dass der Rebell im Prozess der Rebellion von seinem Objekt assimiliert wird. (2) Die Gefühle von Einsamkeit und Ohnmacht des Sprechers kommen meist nicht von der Fragilität des Lebens, sondern daher, dass er Dinge vorbringt, aber keine entsprechenden ethischen Rückmeldungen der anderen erfährt. Es haben sich schon Autoren darüber beklagt, dass in der historischen Betrachtung das Individuum komplett entblößt wird, winzig und schwächlich erscheint und jede Idee oder Stimme sofort von der „Wüste“ (der Geschichte) verschluckt wird. (3) Wenn die Wertigkeit des Subjekts durch die Ziele der „Asketen“¹⁶ festgelegt wird, dann „wird Konkurrenz zum Geist der Gesellschaft“ und es entsteht eine Situation von antiethisch auf der einen, und nicht-Ethischem auf der anderen Seite. Der Sprecher wird durch die „Werte, die in einer industriellen Gesellschaft den Vorzugswert genießen“ – (nämlich) Nützlichkeitsethik und Wert des Werkzeugs¹⁷ – gekidnapped und Leute, die mit dem Strom schwimmen oder machtlos sind, entwickeln Ressentiments¹⁸ und Beklemmung. (4) Wenn die Leidenschaft zur Handlung des Sprechers und die imaginierte symbolische Ordnung sich trennen, wird eine Art geistige Spaltung des „Lacanschen Subjekts“ das Selbst zerreißen und vielleicht wird sogar ganz plötzlich das Phänomen, das Žižek als „kopfloses Subjekt“ (acephalous) bezeichnet, entstehen, d.h. „Ich weiß nicht einmal mehr, was ich gerade mache und wie diese Situation entstanden ist.“¹⁹ (5) In einer von der Logik des Marktes und der Kultur des Konsums beherrschten historischen Epoche werden Arbeiten, Produzieren und Herstellen, immer mehr zu anonymen Daseinsformen und verlieren ihre eigene grundsätzliche Wertigkeit. Die Sprechsituationen des Sprechers beginnt/wird untrennbar mit der Arbeitsteilung und den Spielregeln der Modernisierung sowie ihrer ausgeweiteten Form der Globalisierung verbunden. Mit Technologisierung, Utilitarisierung, der künstlichen Trennung von Wissensräumen, der Fälschung und Kontrolle von Emotionen sowie der Tendenz zur Verdeckung und Nivellierung der Machtverhältnisse im Diskurs, erwachsen dem Sprecher ernste ethische Herausforderungen.

Beteiligung: Die Genese des Subjekts der ethischen Kritik

Man könnte sagen, dass wir mittlerweile schon sehr tief in die substanzielle Misere des gegenwärtigen Kritikers eingestiegen sind. Diese Misere ist so objektiv und real, dass das von ihr hervorgebrachte anonyme „Andere“ (d.h. die Personifikation der Meinung der aufgeklärten Massen) unvorstellbar mächtig erscheint. Das Andere ist gerade dabei alle sturen Anhänglichkeiten an Moral und Ästhetik zu vernichten, bewirkt Verzerrungen in den Werten der empirischen Welt und beutet willkürlich die Essenz des Subjekts aus und zwingt damit alle Subjekte zur „Oberflächlichkeit“ und „Entleerung“. Angesichts einer solchen, aus der Moderne stammenden, ästhetisch-ethisch-politischen Sackgasse kann uns weder die Erwartung des nietzscheanischen „Übermenschen“, noch die individuelle „Autonomie“ oder

¹⁶ 奋求者: bezieht sich hier auf den entsprechenden Begriff bei Max Scheler. Scheler meint damit eben nicht den „spartanischen“ Verzicht, sondern eine auf „Stärke“ und „Einheitlichkeit“, lebenszentrierte Existenz (vgl. Max Scheler: Vom Umsturz der Werte. Leipzig 1919, S. 137ff.).

¹⁷ Scheler, vom Umsturz der Werte, Leipzig 1919, S. 103.

¹⁸ 怨恨: „Ressentiment“ ist ebenfalls ein Begriff von Max Scheler.

¹⁹ 斯拉沃热•齐泽克:《敏感的主体》, 南京: 江苏人民出版社, 2006 年版, 第 436-437 页. Vgl. Žižek, Slavoj: Das Unbehagen im Subjekt. Wien 1998.

das „Selbst-Verbergen“ befreien. Kritiker, die sich nur nach einer Art von Schönheit sehnen, können nur durch das Fällen von ethischen Entscheidungen sowie die Übernahme von politischer Verantwortung ihren eigenen Wert realisieren.

Wir wissen, dass die Welt zeitlich existiert. Meistens bedient man sich immer noch einer alten Sichtweise und teilt die Zeit in drei Abmessungen, nämlich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, welche mit psychologischen Formen korrespondieren: Zur Vergangenheit gehört das Erinnern, zur Gegenwart das Bewusstsein und zur Zukunft die Imagination. Sofern man innerhalb eines solchen metaphysisch zeitlichen Rahmens nach der Möglichkeit zur *Beteiligung* sucht, haben wir tatsächlich keine Möglichkeit die zeitliche Lage dieser „*Beteiligung*“ sicherzustellen. Weil die „Gegenwart“ hinterfragt und abgelehnt wird, ist es sehr wahrscheinlich, dass wir in einem solchen zeitlichen Rahmen die Begründungen für die „*Beteiligung*“ in eine klassifizierte Vergangenheit oder eine subjektiv erdachte Zukunft verlegen.

Natürlich mangelt es dann dieser „*Beteiligung*“ an Authentizität und Effektivität. Das Selbst muss dies spüren und so fühlt der Kritiker sich oft gehemmt, noch nicht bereit. Aber dieses „noch nicht bereit sein“ ist keine Ausrede. Wenn man von historischen Bedingungen oder Fügungen spricht, dann kann es auch Tatsache sein, denn aufgrund von historischen Veränderungen und Unbekanntem ist es für uns oft schwer diesen so genannten Punkt des „bereit Seins“ festzulegen; dann kann man höchstens davon sprechen, „für jeden einzelnen Moment bereit zu sein“. Daraus können wir erkennen, dass wenn man nicht einmal mehr versucht, für jeden Augenblick bereit zu sein, „nicht bereit sein“ erst wirklich zu einer Ausrede wird. Diese Unterscheidung liegt darin, ob es dynamisches Bemühen um die *Genese* des Subjekts gibt oder nicht. Aber wir wissen auch, dass sich dieses dynamische Bemühen nicht von Idealen und Leidenschaften trennen lässt, aber das Problem liegt genau darin, dass das „noch nicht bereit sein“ ein kollektives Unbewusstes ist und die Möglichkeit zur „*Beteiligung*“ zu oft dem Bereich der rationalen Kalkulation überlässt. Dies ist eine typische Eigenschaft des Kapitalismus: Die instrumentalisierten geistigen Eliten nehmen diese Rationalität nur zu gerne an: nicht nur im Bereich der Wirtschaft, sondern sogar im Bereich von Kultur und Politik, wird diese mathematische, durch Fachkenntnisse, Status und Stratifikation herbeigeführte Effizienz versucht umzusetzen.

Früher dachten wir²⁰, dass nur der Sozialismus eine Planwirtschaft habe und der Kapitalismus, der ja auf der Freiheit basiere, anti-planerisch sei. Wir scheinen jedoch übersehen zu haben, dass auf einer anderen Ebene auch der Kapitalismus einen eigenen Plan verfolgt. Zum Beispiel erhofft er sich momentan durch wissenschaftliche und technologische Dominanz und im Wege der Globalisierung auf der ganzen Welt seinen imperialistischen Plan, Ordnung und Arbeitsteilung durchzusetzen. Dieses „Andere“, dieser globale Überwachungsmechanismus, „der seine Macht zur eigenen Selbstreproduktion aufwendet“ (Foucault) und der gerade praktiziert wird, ist letztlich auch eine Form von „planerischer Politik“. Diesem „Anderen“ zu gehorchen oder es zu boykottieren, eine solche „planerische Politik“ zu begrüßen oder zu hinterfragen, muss gründlich abgewogen werden und hängt nicht nur von der Abwägung im Hinblick auf die Langzeitinteressen der einzelnen Nationalstaaten ab, sondern muss auch bezüglich jedes einzelnen Menschen, der sich um

²⁰ “我们”: “Wir“ bezieht sich hier offensichtlich auf die chinesische Leserschaft.

das Schicksal der Welt sorgt und gleichzeitig die Geschichten der Welt gerne erzählt und urteilt, gründlich reflektiert werden.

In solchen Momenten hat der Kritiker keine Wahl als auf sein – durch konkrete Lebensumstände und Kommunikationsverhältnisse entstandenes – Gewissen zu hören und so seine eigenen ethischen Entscheidungen zu fällen. Für das Individuum hat das Fällen einer ethischen Entscheidung die Qualität eines „Ereignisses“, denn genau das ist der Beginn der *Genese* des Subjekts der Ethik der Kritik. „Entscheidungen“ kommen nicht nur vom plötzlichen Ausbrechen ästhetischer Wünsche, moralischer Impulse und historischem Pflichtbewusstsein, sondern bedeuten auch, dass das hilflose Selbst endlich eine Sprache gefunden hat, mit der es diese „Hilflosigkeit“ brechen kann – die Sprache der „Beteiligung“ in der Welt. Beteiligung beendet Zögern, Abwarten und Unschlüssigkeit; in einer Zeit von Stillstand und Leere erscheint plötzlich eine leuchtende räumliche Koordinate und vielleicht wird sogar wieder ein „Weg“ sichtbar.

Entwurf, Nomadisch und die „Formung der Zeit“

Beteiligung beinhaltet die Gegenwärtigkeit der Kritik. Durch „Gegenwart“ wird ein uniformes, zeitlich lineares Verfahren komplett zerstört. Lineare Zeit meint die fortlaufende Kontinuität der dinglichen Entwicklung. Wenn die Reihenfolge umgedreht würde und fortlaufend zurücklaufend wäre, dann wäre auch der Rücklauf ein linearer Prozess. „Gegenwart“ hat ein für alle Mal diese Trugbilder einer zeitlichen Kontinuität beendet und gleichzeitig eine andere Art von Zeitlichkeit eröffnet. Diese neu eröffnete Zeit ist natürlich nicht linear, sie ist aber auch nicht das, was man vermeintlich für „non-linear“ halten könnte. Zum Verständnis der zeitlichen und ethischen Bedeutung der „Beteiligung“ als Handlung ist es wert auf zwei Bezugsbegriffe hinzuweisen: Der eine ist Heideggers in allgemeiner existenzieller Bedeutung verwendeter Begriff des „Entwurfs“, der andere ist der aus Deleuzes Rhizom-Theorie stammende Begriffe des „Nomadischen“.

In *Sein und Zeit* hat Heidegger die existenziale Konstitution des „Dasein“ rekonstruiert. Diese Konstitution hat drei große Segmente: Geworfenheit, Entwurf und Verfallenheit. „Geworfenheit“ beschreibt die Passivität des grundlos in die Welt geworfenen Daseins. „Entwurf“ bedeutet die Spontanität des Daseins, weil die Menschen immer das „Sich-vorweg-sein“ sind, sich immer auf die Zukunft werfen und sich selbst entsprechend der Erwartungen an die Zukunft entwerfen. Aber in der Welt kann sich das Dasein auch nicht vollständig entsprechend der eigenen Intentionen entwerfen, sondern ist verstrickt in eine Vielzahl von komplizierten Beziehungen und konzentriert sich deshalb völlig auf die Gegenwart, das ist nämlich die sogenannte „Verfallenheit“, die solche abhängige existenzielle Stimmung bezeichnet. Nach Heidegger sind diese existenzialen Konstitutionen auch zeitliche Konstruktionen: Geworfenheit zielt auf die Vergangenheit, Entwurf auf die Zukunft und Verfallenheit auf die Gegenwart ab. Aber, die durch eine ethische Entscheidung herbeigeführte „Beteiligung“ ist nicht dasselbe wie der „Entwurf“. Was sie zerschlagen soll, ist gerade die heideggersche „Stimmung“ der Verfallenheit. Obwohl die „Beteiligung“ auch auf die Gegenwart gerichtet ist, schöpft sie aus der Vergangenheit, eröffnet die Zukunft und

bringt es alles in die Gegenwart ein. Nicht nur in dieser Hinsicht verbindet und bedarf die „Beteiligung“ des anderen. Sie kann den anderen nicht als Störung auffassen.

Gegen diesen allzu kontemplativen Daseinsbegriff Heideggers bringt Hannah Arendt eine Reihe von tiefgreifenden Kritikpunkten vor. Sehr früh hatte sie schon bemerkt: „Heidegger ist der Meinung, dass die partnerschaftlichen Beziehungen des Menschen nur notwendige Strukturelemente des Daseins seien, die aber dennoch das (Verwirklichung jedes Menschen) Dasein des Selbst behindern würden. Seine Ansicht ist aber nicht korrekt. Nur im Leben in der gemeinsamen Welt ist (wahres) Dasein erst möglich.“²¹ In *Vita Activa* konkretisierte Arendt dann ihre Darstellung: „Sprechend und handelnd kommen wir in die Welt, dies ist so etwas wie die zweite Geburt des Menschen, in ihr vergewissern wir uns unserer Selbst und nehmen die nackte Tatsache unserer körperlichen Erscheinung auf uns. Dieses in die Welt Kommen hat nichts mit der Notwendigkeit der Arbeit zu tun, die uns aufgezwungen wird und auch nichts mit der funktionalen Dringlichkeit des Herstellens, sondern wird von der Anwesenheit des anderen angeregt, weil wir uns den anderen anschließen wollen und ihre Begleitung suchen. Aber sie wird auch nicht komplett durch den anderen kontrolliert, denn ihre Motivation kommt von dem Anfang in der Welt, den wir zum Zeitpunkt unserer Geburt gemacht haben. Aus eigenem Antrieb können wir neue Dinge erschaffen und so diesen Anfang erwidern. Handeln aufzugeben, bedeutet grundsätzlich Innovation und den Beginn von Neuem aufzugeben.“ Im Anschluss daran hat sie auch gesagt: „Sprache und Handeln manifestiert sich dort, wo der Mensch mit anderen Menschen zusammentrifft und zwar durch das (...) reine Zugehörigkeitsgefühl zur Menschheit. Wegen der sich im Inneren des Handelnden manifestierenden Neigung zum Handeln, bedarf das Handeln für seine komplette Manifestation das helle Licht, das mal Ruhm genannt wurde und welches nur im öffentlichen Raum zu finden ist.“²²

Bei den französischen postmodernen Philosophen Gilles Deleuze und Félix Guattari existieren die von Arendt besprochenen Probleme nicht. In vollständiger Abkehr von Heidegger ersetzen sie seinen Begriff des nur da seienden „Entwurfs“ des Daseins mit dem des „Nomadischen“. Im Auge des Nomaden ist das Nomadendasein am freiesten. Nach Belieben geht das Nomadendasein weg oder tritt ein. Es hat keine Grenzen und keine Beschränkungen und geht nur dorthin wo es passend ist. Eine nomadische Politik ist nach Deleuze deswegen möglich, weil Welt, Denken und Wissen alle in einem nach allen Seiten offenen Rhizom-Zustand sind. Rhizome (Wurzelgeflecht) sind alle Arten von Zweigen und Ästen, die ineinander verwachsen und verwoben sind, ohne Zentrum, Ordnung und Norm. Es entsteht, pflanzt sich fort und gedeiht auf flacher Erde, hat keinen bestimmten Ort der Wurzel, keinen Anfang und kein Ende und expandiert zufällig in alle Richtungen. Der berühmte „Gedanke des Nomadischen“ und die „Rhizomen-Theorie“ haben ein strenges Urteil über Methoden gefällt, die das Bild des „Baumes“ zur Beschreibung von Zeit, Geschichte und Geist verwenden. Es ist offensichtlich, dass die Rhizome, mit ihren Verbindungen, Kausalitäten, ihrem Pluralismus, der Verbindung von Teilungen, ihrer Kartographie und Applikation und anderen prinzipiellen Eigenschaften²³ und weil sie

²¹ Hannah Arendt Essays in Understanding:1930-1954, 1954, 第 186 頁。

²² 汉娜·阿伦特:《人的境况》,上海:上海人民出版社,2009年版,第139页。Vgl. Hannah Arendt: *Vita activa oder vom tätigen Leben*. München, Zürich 2002 (Originaltitel: *The human condition*).

²³ 德勒兹、加塔利:《千高原》导论部分相关内容,上海:上海书店出版社,2010年版。Vgl. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie II*. Berlin 1992 (orig. 1980).

deshalb die unbegrenzte Produktivität der *Wunschmaschine*²⁴ verkörpern, im Zeitalter des Internets, Cyberspace und der digitalen Kultur und Kunst eine große Erklärungskraft haben kann.

Aber Alain Badiou, der lange mit Deleuze bekannt war, sieht in ihm einen sich allein auf seine eigene ‚Intuition‘ verlassenden edlen, elitären Intellektuellen, einen ‚Softcovergebundenen Platoniker‘. Badiou meint damit, dass Deleuzes Ideen zwar immerzu Grenzen und Barrieren durchbrechen und pluralistisch, demokratisch und revolutionär erscheinen, aber nur nach einer oberflächlichen Entwicklung von Formen streben. *Entterritorialisierung* hat ultimativ ein ontologisches Bezugsystem, eine ursprüngliche, einzigartige Existenz. Die Seienden bei Deleuze durchlaufen bei ihrer *Genese* also einen Doppelprozess: Zum einen zerschlagen sie ununterbrochen formale Grenzen, das ist eine Art von Bruch und Abspaltung. Zum anderen vereinigen sie sich, indem sie auf ihr Sein verweisen.

Deleuze nannte diesen Doppelprozess disjunktive Synthese (synthèse disjonctive). Badiou kommentierte es in einem Satz: „Zwischen Deleuzes Beharren auf einer einzigartigen ontologischen Existenz und seinem formalen und phänomenologischen Ruf nach Zerschlagung der Barrieren und der Entterritorialisierung besteht eigentlich kein Widerspruch, denn nur durch die Zerschlagung der Barrieren und die Entterritorialisierung kann man wirklich zu der einzigartigen ontologischen Existenz gelangen.“²⁵ Daraus wird ersichtlich, dass solange die Dekonstruktion der linearen Zeitauffassung lediglich zu ihrer Reproduktion in verschiedenen Formen führt, die Welt nicht wesentlich verändert, sondern stattdessen das metaphysische Fundament gefestigt und seine Ordnung verallgemeinert werden wird. Die Zukunft der *Nomaden* ist ebenfalls nicht vielversprechend. Zu Beginn von „Logik der Welt“ spricht Badiou davon, dass sie sich in einer schwierigen Lage wiederfinden werden, damit meint er: „nichts außer Körper und Sprache besitzen“. So wird deutlich, dass die Ethik des *Nomadischen* und die Ethik der *Beteiligung* zwar beide Aktivität und Genese beinhalten, dass ihr Unterschied aber sicher nicht in der Methode besteht, sondern in der Frage, ob man sich loyal der Wahrheit gegenüber zeigt, oder sich dem Pragmatismus beugt.

Beteiligung ist ein Moment der Neuformierung der Zeit. Die „Gegenwärtigkeit“ der Handlung der *Beteiligung* hat aus Sicht von Literatur, Kunst und Kritik eine tiefe Bedeutung, denn eine wesentliche Anstrengung der literarischen und künstlerischen „Narration“ besteht darin, eine erlebbare Form der Zeit zu finden. Literatur und Kunst geben sich nicht damit zufrieden, Zeit in dem linearen und eindimensionalen Rahmen von Vergangenheit-Gegenwart-Zukunft zu verstehen und hängen auch nicht der formalistischen Erweiterung von „Entzeitlichung“ und „Enträumlichung“ an. Literatur und Kunst wollen selbst eigene Formen der Zeit erschaffen und von der Kreation der Zeit zur Kreation des Lebens kommen. Das ist ein positiveres, nicht auf Deleuze basierendes und nach-heideggersches Zeitverständnis: In der „Gegenwart“ werden die sporadischen Spannungen deutlich die im zeitlich dimensionierten Prozess der Polymerisation erzeugt wurden, deswegen werden notwendigerweise die existenzialen Konstitutionen und Sprachmodi in der Weise der räumlichen Veränderung verändert. Durch diese Veränderung wird das einsame und

²⁴ “欲望机器”: „Wunschmaschine“ ist eine Begrifflichkeit aus Deleuze und Guattaris Anti-Ödipus: Kapitalismus und Schizophrenie Bd.1.

²⁵ 均转引自蓝江：《德勒兹的本体论与永久轮回——浅析巴迪欧对德勒兹的批判》，载于《现代哲学》2011年第5期。

kontemplative Individuum sowie der überall umherziehende Nomade in einen auf andere verweisenden Handlungsräum versetzt. Das „In der Welt sein“ wird so zu einem intersubjektiv-kommunizierenden „zusammen in der Welt sein“ und nicht ein bloßes unbewusst ineinander Verstricken.

Die gegenwärtige Kritik sollte sich all dieser Dinge unbedingt bewusst sein. Fakt ist, dass Intersubjektivität vollständig vom Medium der Sprache abhängt und dass uns Geschichte und Realität mit einem so großen Fundus an Sprache ausgestattet haben, die wir auswählen, anwenden, transformieren und erschaffen können. Wir waren nie in der Situation „nichts zu sagen zu haben“. Sprache ist weder Basis noch Objekt; Sprache ist ein Medium, Mittler und Mitte. „Es ist genau in ihr beziehungsweise durch sie, dass das Subjekt sich positionieren und die Welt sich offenbaren kann.“²⁶ Die Wende der linguistischen Pragmatik bedeutete eine tiefgreifende Veränderung für die Subjektpflosophie. Habermas stimmt George Herbert Mead zu, wenn er sagt: „Individualisierung ist nicht die (...) Selbstrealisierung eines alleinigen Subjekts, sondern vielmehr eine Sozialisierung und eine selbstbewusste Konstruktion der Lebensgeschichte mit der Sprache als Mittler.“²⁷ Wenn wir uns erneut auf nicht-objektive Weise in der sprachlichen Gestalt anderer Menschen befinden – besonders der früheren Weisen, die zu lernen und kritisieren sind –, dann ist der Moment gekommen, in dem das *beteiligende* Subjekt sich selbst benennt.

„Beteiligung“ ist „sprachliches Handeln“. Sie ist durch „Einschnitt in die Welt“ das „Selbst gebären“, sie bedeutet im öffentlichen Raum eine reines „Zugehörigkeitsgefühl zur Menschheit“ bekommen und sie „formt die Zeit“ neu. Im Moment der „Gegenwart“ werden der andere, die Zeit, die Sprache und das Selbst durch die *Beteiligung* szenisch verbunden und so werden auch die unentbehrlichen zeitlichen Dimensionen des Subjekts, die Dimensionen der anderen und die andauernden diskursiven Verhältnisse zwischen dem Subjekt der ethischen Kritik und anderen Stimmen generiert. Aus der Perspektive der kritischen Ethik gibt es keinen Widerspruch zwischen Mallarmés „Veränderung der Sprache“ und Marx‘ „Veränderung der Welt“. Beide können absolut eins werden, sie sollten ohnehin eins sein.

Die *Beteiligung* in der Gegenwart ist ein besonderer Moment. Egal ob Pöbel, Unterschicht, Ausgebeutete oder Gegner von Totalitarismus und Hegemonie, sie alle benötigen diesen Moment, um ihre eigene historische Subjektivität zu erhalten. Sollten sie diesen Moment von „Emanzipation“ und „Fokus“ nicht haben, dann haben die Menschen überhaupt keine Möglichkeit ihre eigene vollkommen neue Erscheinung oder die Erscheinung der anderen zu zeigen. Umgekehrt, wenn Menschen unfähig sind sich dieser explosiven und möglicherweise selbstzerstörerischen Herausforderung in der Gegenwart und in diesem Augenblick zu stellen, dann wird nichts passieren. Alle Potentiale – vom wahren Scharfsinn bis zur teilnehmenden Wahrheit, von Überwindung des Mangels der Subjektivität bis zur Rettung der moralischen Politik – würden in blinder Schwäche, Feigheit und Kurzsichtigkeit vorzeitig sterben.

Übersetzung von Ran Qian und René Kluge

²⁶ 保罗·利科：《解释的冲突》，北京：商务印书馆，2008年版，第314-315页。Vgl. Ricoeur, Paul: Der Konflikt der Interpretationen: Ausgewählte Aufsätze (1960-1969). Freiburg 2009.

²⁷ 哈贝马斯：《后形而上学思想》，南京：译林出版社，2001年版，第173页。