

Dominik Finkelde\*

## Anamorphose und Subjektivität - Zu den Beugungsgesetzen von Bewusstsein und Wirklichkeit

Jacques Lacan hat am Beispiel des Gemäldes „The Ambassadors“ von Hans Holbein dem Jüngeren die Maltechnik der Anamorphose in den Untersuchungsbereich der Epistemologie übertragen. Er kommentiert das Bild prominent in seinen Seminaren VII und XI, denn es offenbart für ihn sinnbildlich, wie das visuelle Feld der Perzeption nicht den ganzen Raum der Wirklichkeit / der Welt, die sich vor ihm wie ein Tableau ausbreitet, ausmessen kann.<sup>1</sup>

Bekanntlich markiert die Anamorphose bei Holbein den Ausschluss zweier Perspektiven auf ein und dasselbe Gemälde. Die beiden Botschafter am englischen Königshaus von Heinrich VIII., Jean de Dinteville und Georges de Selve, und das Vanitas-Motiv des anamorphotisch verzerrten Totenschädels im unteren Bilddrittel, sind im selben Gemälde aber nicht auf gleicher Gegenstandsebene sozusagen. Denn um den Totenschädel zu erkennen, muss die Betrachterin den Blickwinkel mit den Botschaftern im Fokus des zentralperspektivisch konstruierten Augenpunkts verlassen, während von dieser letzten Perspektive aus wiederum der Totenschädel allein nur als querer Balken im Bild erscheint. Der Effekt des Bildes liegt deshalb in der bewussten Teilung der scheinbar homologen Form der Abbildung durch die Konstruktion verschiedener Blickpunkte.

Als Ganzes wird das Gemälde durch sich ausschließende Gegenstandsbereiche mit sich selbst uneins bzw. durch eine parallaktische Lücke von zwei logischen Repräsentationen auf einer Bildfläche *dehegemonialisiert*. Darauf beruht sein ästhetischer Effekt. Für Lacan veranschaulicht es damit sinnbildlich Eigenschaften der menschlichen Erkenntnis, die ebenfalls von einer inneren Spaltung, der Formbedingung des Erkennens und der sich daraus ergebenden immer auch mangelhaften Inhaltsbestimmung des Erkannten (als Erscheinung)

---

<sup>1</sup> Siehe Jacques Lacan, *Die Ethik der Psychoanalyse. Das Seminar Buch VII*, Quadriga Verlag, Weinheim 1996, S. 166f.; Jacques Lacan, *Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse. Das Seminar Buch XI*, Quadriga Verlag, Weinheim 1987, S. 73–126.

\* Munich School of Philosophy

geprägt ist. Der Erkenntnisakt kann nicht die Struktur der Zuwendung zu den Gegenständen selbst im Bereich der Gegenstände, d.h. im Bereich möglicher Erfahrungen zur Repräsentation bringen. Diese Kluft, die bekanntlich auch im Zentrum der Kantischen Differenz zwischen Erscheinung und „Ding an sich“ steht, sieht Lacan sinnbildlich in der Logik der Anamorphose bei Holbein in Szene gesetzt. (Dafür sprechen zahlreiche Verweise Lacans auf Kant.)<sup>2</sup> Für Lacan inszeniert das Gemälde die parallaktische Lücke, die die Wirklichkeit von sich selbst trennt. Dies geschieht ihm zufolge durch die Einschreibung eines geometralen Augenpunkts in das Tableau eines den Augenpunkt immer schon unterminierenden Blickfeldes.

Im Seminar XI behauptet Lacan, dass das Holbein-Gemälde uns zeigt, wie wir als Subjekte „auf dem Bild buchstäblich angerufen sind und also dargestellt werden als Erfasste.“<sup>3</sup> Dies ist so, da der Blick des Subjekts ist immer schon als Formalbedingung von Erkenntnis überhaupt in das wahrgenommene Objekt eingeschrieben ist und zwar in Gestalt des – wie Slavoj Žižek es nennt – „blinden Flecks, also dessen, was in dem Objekt mehr ist als das Objekt selbst“. Jede „epistemische Verschiebung des Standpunkts des Subjekts“ führe dann zur „ontologischen Verschiebung im Objekt selbst.“<sup>4</sup>

Worauf Žižek mit diesen vorerst enigmatisch klingenden Worten hinweist, ist der Umstand, dass die Erkenntnisform des menschlichen Verstandes – von Kant transzendental ausgemessen – selbst dazu führt, dass das Objekt der Erkenntnis, der Bereich veridischer Tatsachen und Fakten, im Netz unserer Begründungen sich von sich distanzieren muss. Warum? Weil, wie oben angedeutet, die Modalität der Wissensform überschüssig und exzessiv auf die Wirklichkeit zugreift, und diese, die Wirklichkeit bzw. das transzendente Phantasma *der Wirklichkeit* in der Bestimmungsform einer bestimmten Urteilsform und deren ‚Koordinatensystem‘ immer auch verzerrt. Kant leitet diese Erkenntnis ein, wenn er die These expliziert, dass die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gleichzeitig „die Bedingungen der *Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*“ seien.<sup>5</sup> Und das heißt, dass der Raum der Erfahrung immer ein durch die Wissensfor-

102

<sup>2</sup> Siehe Lacan, *Die vier Grundbegriffe*, S. 100, 113.

<sup>3</sup> *Ebd.*, S. 98.

<sup>4</sup> Slavoj Žižek, *Parallaxe*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2006, S. 21.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe, Berlin 1902-, B 197.

men des Menschen gestalteter ist und als solcher nicht gemäß einer vor-kritischen und d.h. metaphysisch-naiven Korrespondenztheorie der Wahrheit, die glaubt frei über alle möglichen Entitäten quantifizieren zu können, verlassen werden kann. Mit Willard V. O. Quine, den wohl berühmtesten analytischen Philosophen ontologischer Relativität, gesagt: das Koordinatensystem, in dem sich das Sein der Gegenstände in Form gebundener Variablen offenbart, kann nie durch eine scheinbar direkte „Referenz“-Korrelation von Subjekt und Objekt ersetzt werden, da der Glaube an ein Koordinatensystem-freie Referenz – Quine zufolge – „Unsinn“ sei.<sup>6</sup>

Man könnte auch sagen: das Subjekt hält seine Vernunft wie einen Spiegel auf die Wirklichkeit, aber es ist dabei immer auch schon im Spiegel unthematisch selbst verborgen: als der zentralperspektivische Fokus demzufolge sich die Mannigfaltigkeit von Vielheiten unterordnen muss im regulativen Ideal einer immer schon potenziell nach ausschließlich vernünftigen Kriterien zu ordnenden Außenwelt. Dieses Moment eines paradoxen Selbsteinschlusses sieht Lacan bei Holbein sinnbildlich durch ein Objekt thematisiert, das den Betrachter von einem Außerort seiner Wirklichkeitskonstruktion remarkiert. Gemeint ist natürlich das Vanitas-Motiv des Totenschädels.

Damit untermalt Lacan zugleich, inwiefern überhaupt das symbolische Netzwerk nur durch ein Moment radikaler Verzerrung – oder auf das Subjekt hin formuliert – erst durch ein Moment subjektverbürgten Vernunft-Wahns eröffnet werden kann. Momenthafter Wahnsinn, wie er besonders von Lacan prominent im Cartesischen *cogito* sich ausdrückt, erweist sich sowohl für einzelne Vertreter des Deutschen Idealismus wie auch für die Psychoanalyse als die zentrale Ursprungsgeste menschlicher Vernunft. Dieser „Wahn“ bewirkt die Transsubstantiation vom vollständig in seiner Umwelt eingebetteten Tier hin zum Menschen als Bewohner der Welt des Symbolischen und treibt, so Žižek, als Spur des „traumatischen Übergangs aus jener ‚Nacht der Welt‘ in unser ‚tägliches‘ Universum des Logos“ die individuelle Psyche in die Magie ihrer Selbstreflexivität.<sup>7</sup> Diese Überzeugung ist in Hegels Werk, wenn auch unter den Vorzeichen von im Deutschen Idealismus verankerten Prämissen, allpräsent. Es gibt keinen

<sup>6</sup> Willard V. O. Quine, „Ontological Relativity“, in: *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Columbia 1969, S. 26–68, hier: S. 48.

<sup>7</sup> Slavoj Žižek, *Die Tücke des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2001, S. 52.

Bereich veridischer Tatsachen und Fakten, ohne dass dieselben vom anamorphotischen Ort eines Koordinatensystems aus erstehen. Dieser Ort nennt sich für Hegel wie für Lacan Subjektivität. Das Subjekt ist der Metarahmen in dem Objektivität fassbar wird und es ist zugleich mereologischer Teil dieser im Rahmen umfassten Objektivität. Von hier aus muss man Lacans Faszination an der Anamorphose verstehen, um im Anschluss daran zu begreifen, warum für ihn ein jedes Subjekt anamorphotisch in den Bereich des Seins eingeschrieben ist.<sup>8</sup> Es gibt keinen Bereich veridischer Tatsachen und Fakten, ohne dass dieselben vom anamorphotischen Ort eines Koordinatensystems aus erstehen; ein Ort, der für Hegel wie für Lacan notwendig in Subjektivität (auch verstandene als kollektive Subjektivität) verankert ist.

Hegel offenbart in seiner Lehre vom Ich nicht wie sich der Mensch „über“ die Dinge verständigen kann. Hegel legt stattdessen offen, inwiefern der Mensch von seinem Ich aus als „*Einzelheit, absolutes Bestimmtheit*“<sup>9</sup> die Möglichkeit des wahrhaften Aussprechens der Dinge und damit die Dinge in ihrer Wahrhaftigkeit verbürgt. Wahrhaftes Aussprechen der Dinge kopiert nicht die Dinge in einem Fakten-Teppich, der in einem logischen Raum der Erfahrung oder in den Gegenstandsbereichen „da draußen“ ist. Das Ich webt diesen logischen Raum selbst, wenn man berücksichtigt, dass Bedingungen dazu aus dem Rücken des Ichs (als kollektives oder singuläres) dazu kommen und somit das Subjekt paradoxal selbst als *ein-* und *ausgeschlossen* in seinem eigenen logischen Raum platziert.

Für Hegel legte Kants Prinzip synthetischer Einheit des transzendentalen Ichs den Grundstein dafür. Kant zeigt, dass das Ich eine aktuelle Vollzugseinheit ist. Für Hegel heißt das, dass das wahrhafte Ergreifen der Dinge in Propositionen nicht ohne die *Form* des Ich, d.h. des Selbstbewusstseins möglich ist, denn Subjektivität ist als die von Hegel freigelegte Selbstbeziehung letztlich das wahrheitserschließende Prinzip aller propositionalen Gehalte. Hegel: „Das *Begreifen* eines Gegenstands besteht in der Tat in nichts anderem, als daß Ich denselben sich *zu eigen* macht, ihn durchdringt und in *seiner eigenen Form*, d.i. in

<sup>8</sup> Siehe zu dieser Thematik auch Mladen Dolars herausragenden Artikel, „Anamorphosis“, in: *Journal of the Circle for Lacanian Ideology Critique*, 2015, Nr. 8, S. 125–140.

<sup>9</sup> Georg W. F. Hegel, *Die Lehre vom Begriff (Wissenschaft der Logik II)*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 6, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, S. 253.

die *Allgemeinheit*, welche unmittelbar Bestimmtheit, oder Bestimmtheit, welche unmittelbar Allgemeinheit ist, bringt. [...] Wie er [der Gegenstand] aber im Denken ist, so ist er [wahrhaft] *an und für sich*.“<sup>10</sup> Demnach besteht die Objektivität der Erkenntnis tatsächlich in der *Subjektivität der Dinge*, d.h. in der *Form* des wahrheitserschließenden Ichs. Hegel entfaltet diesen Gedanken in seiner Logik, wenn der Raum abstraktester Denkbestimmungen in den beiden Teilen des „Seins“ und des „Wesens“ in der Begriffslogik sozusagen beredet wird. Die Denkbewegung der Logik mündet in die Lehre vom Begriff und der Bedeutung des Ichs.

Für Hegel ist Subjektivität am Urgrund seines Begriffs und damit der Wirklichkeit immer schon die Bedingung von Wahrheit und er behauptet, dass auch schon Kant mit seiner Theorie des transzendentalen Ichs der reinen Apperzeption den Grundstein für diese Überzeugung gelegt hatte. Lacan schließt sich dieser Lehre an, wobei er sie durch seine eigene Begehrensepistemologie erweitert. Ein Feld der Erfahrung von Dingen, Fakten und Tatsachen ergibt sich für ihn durch einen konstitutiven Mangel, der mit dem Mangel im Subjekt selbst verbunden ist.

Das Ziel der folgenden Ausführungen besteht darin, die hier nur schemenhaft und metaphorisch entfaltete Bedeutung der Anamorphose für Fragen der Epistemologie in Bezug auf Hegel und Lacan herauszuarbeiten. Auch wenn der Begriff der Anamorphose der Bildtheorie entstammt, so verweist er doch auf eine paradoxe Verzerrung zur Konstitution von Repräsentation / Kohärenz, die weit über den Bereich der Bildtheorie hinausgeht und den Bereich begrifflicher Bestimmungen von Objektivität in veridischen Urteilsstrukturen betrifft.

Im Zentrum steht dabei das Thema einer Kluft inmitten des Begriffs der Identität. Oder mit anderen Worten: Sichselbstgleichheit soll als ein reflexiver Erklärungsbegriff des substantiell Seienden nach Lacan und Hegel von seiner strukturellen Nicht-Identität her erläutert werden. Und es ist besonders Hegels Philosophie, die sich dieser Thematik widmet, d.h. der Thematik, inwiefern Begriffe und Kategorien das Netzwerk, in dem sie inferentiell eingebunden sind, vom Mangel ihrer sich als unterdeterminiert erweisenden Bestimmungskraft zur radikalen Umwälzung bringen können.

---

<sup>10</sup> *Ebd.*, S. 255.

## Subjekt als Lücke in der Substanz

Hegel thematisiert den in Holbeins Gemälde in Szene gesetzten Gedanken einer dialektischen Verwindung von Markierung und Remarkierung indirekt in seiner „Einleitung“ zur *Phänomenologie des Geistes*.<sup>11</sup> Dort setzt er in kritischer Abgrenzung zu Kant das Erkennen mit einem Medium gleich, das gemäß dem „Gesetz seiner Strahlenbrechung“ einen Zugang zur Außenwelt eröffnet, der Welt von objektiven Tatsachen und Fakten.<sup>12</sup> Dieses klassische Bild vom Erkenntnismedium, das Hegel in Kants Philosophie wiederentdeckt, stellt das Subjekt wie vor ein Teleskop stehend dar. Das Medium bündelt das Licht der Wahrheit, schreibt Hegel. Damit erschafft es einen Zugang zur anderen Seite: zur Objektivität von Fakten und Tatsachen. Aber Hegel entfaltet diese Teleskop-Allegorie, um zu betonen, dass nicht „das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst [das Erkennen ist], wodurch die Wahrheit uns berührt.“<sup>13</sup> Er drückt damit den scheinbar von Kant vernachlässigten Gedanken aus, dass das Subjekt den Strahl der Wahrheit auf dem Weg zum Objekt *mitbringt*. Mit Lacan gesagt: Das Subjekt mag sehr wohl das Bild sehen, aber es selbst steht im „Tableau“, d.h. – Lacan zufolge – in einem nicht extensional bestimmbar Metarahmen, der ihm die zu verkennende Bedingung seines Einblicks in veridische Tatsachen und Fakten ist. Woraus besteht dieser Metarahmen? U.a. aus der Genese diverser – modern gesagt – „Meme“, also derjenigen inferentiell begründbaren Datenpakete für die herrschenden Objektivitätsbedingungen einer Epoche, die ein jedes Subjekt in der Erkenntnissituation, in der es sich befindet, als seine zweite Natur verinnerlicht hat. Wie Hegel sagt, verbürgt das Subjekt den Strahl der Wahrheit in sich. Damit trägt es in sich den Maßstab seiner Beziehung zur Außenwelt als veridisches Koordinatensystem zur Entzifferung von Fakten und Tatsachen. Die Subjekt-Objekt Grenze fällt in das Subjekt. Letzteres ist als Medium seiner Erkenntnis Teil seines Erkannten. Es ist Teil seines Erkannten, weil es im Medium seines Geistes – ein Medium, das durch die Menge historisch-sozialer Meme immer schon „extended“, – ist in die Bedingung von Objektivität eingeschrieben ist. Das Subjekt ist der Metarahmen in dem Objektivität fassbar wird und es ist mereologischer Teil dieser im Rah-

106

<sup>11</sup> Diesen Hinweis verdanke ich Mladen Dolars Artikel „Anamorphosis“.

<sup>12</sup> Georg W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 3, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. S. 69.

<sup>13</sup> *Ebd.*

men umfassten Objektivität. Und diesen Moment sieht Lacan, wie gesagt, bei Holbein sinnbildlich thematisiert.

Dieser Gedanke bekommt bei Hegel seine eigene ontologische Begründung in der Einleitung zur *Phänomenologie* wo es heißt, Substanz „sei auch als Subjekt“ zu denken und d.h. als das besondere Element eines nicht anders als paradox zu verstehenden Selbsteinschlusses. Hegel legt hier die Grundlage seines Verständnisses einer in sich ontologisch aufgespaltenden Wirklichkeit. Sie erlaubt zahlreiche Lebensbereiche des Menschen als wesentlich anamorphotisch zu beschreiben, d.h. als abhängig von einer Wirklichkeits-generierenden Verzerrung, die als Verzerrung gerade nicht wahrgenommen werden kann, da sie den Bereich objektivierbarer Tatsachen eröffnet. Oder mit anderen Worten: Eine Totalität (egal ob in Wissenschaft, Kunst, Religion oder Recht) schließt ein besonderes Element ein, das sowohl das Strukturprinzip der Totalität verkörpert als auch dieselbe Totalität in Form eines Besonderen. Es betrifft einen Ort der Nicht-Identität in diese Totalität *durch sie selbst en miniature*. „Subjekt“ daher auf eine Ebene mit „Substanz“ als Synonym für die Primärstruktur der Wirklichkeit zu stellen, ist für die philosophische Tradition ein widersprüchliches Unterfangen. Hegel rezipiert hier nicht den aristotelischen Gedanken, dass ein „Subjekt“ die Formidee der Gattung Mensch verkörpert und deshalb auch Substanz sei im Gegensatz zu einem Tisch, der für Aristoteles ‚nur‘ ein Aggregat sein kann. Er meint vielmehr, dass das Subjekt an der Substanz substantiell Anteil hat, ja *Substanz ist*. Das kann gemäß der inhaltlichen Bestimmung des Substanzbegriffs – vor Hegels Neuinterpretation – jedoch eigentlich nicht gedacht werden. Substanz kann für den menschlichen, erkennenden Verstand Träger von Akzidentellem jedoch nicht selbst von Akzidentellem getragen sein. Wer dies behauptet, nihiliert im selten Moment das begründende Kriterium, von der her der Begriff Substanz spätestens seit Aristoteles und dann besonders in der Frühscholastik seine Wesensdefinition erfuhr.

Für Hegel ist Substanz folglich im Subjekt-als-Substanz durch ein paradox-Besonderes, das in sie eingeschlossen ist, von einer verfehlten Begegnung mit sich betroffen. Dieses Besondere mag, wie wir noch genauer offenlegen werden, innerhalb der Reihe von Einzelnem für das Allgemeine wiederum selbst stehen. Denn, wie gesagt, liegt „Subjekt“ nicht nur auf der Substanz wie eine akzidentelle Eigenschaft auf. Es *ist* (auch) Substanz.

Hegels Rede von der Substanz, die „auch als Subjekt“ gedacht werden solle, entspricht daher rein strukturell betrachtet der Ontologie der Lacanschen Logik der Anamorphose: der Logik einer parallaxtischen Lücke in einer Totalität, durch ein ihr zugehöriges ein- und ausgeschlossenes Element. Subjekt als Substanz ist dann sowohl Partikularität als auch das die Partikularität umschließende Allgemeine.

Diese Struktur ist Menschen vertrauter als sie glauben mögen, da sie konkret in jedem Selbstbewusstsein anzutreffen ist und besonders von der Philosophie der Psychoanalyse natürlich immer wieder thematisiert wird. Selbstbewusstsein verkörpert die formallogische Struktur einer paradoxen Selbstbeziehung, die sich aus ihrer Allgemeinheit auf ihre Partikularität zurückbiegt: eben diejenige, dass ich mir als partikuläres Ich aus den Höhen meiner Selbstreflexivität angeblich bewusst sein kann. Diese Bewusstheit zu verneinen führt (wie auch schon Descartes offenlegt) zu einem performativen Widerspruch, denn wer außer mir sollte die Frage nach meinem Bewusstsein überhaupt stellen?

Aber unabhängig davon steht Bewusstsein eben von den Allgemeinformen seiner Eigenschaften (Vernunft, Autonomie, Reflexivität) her einer individuellen, falliblen und kontingente Partikularität des Ichs gegenüber. Das Ich spricht sich zwar dann die positiven Eigenschaften des Allgemeinen (Klugheit, Objektivität, Vernünftigkeit etc.) zu, und doch weiß es, dass es auf seiner konkreten Subjektebene diese Allgemeinheit nie hinreichend letztbegründen kann. Der Ort des sprechenden Ichs bleibt, wie Lacan wiederholt betont und wie schon Émile Benveniste sprachwissenschaftlich in Bezug auf Personalpronomen aufgewiesen hat, immer Teil eines paradoxen Selbstbezugs. Selbstbewusstsein ist der Struktur des Lügnerparadoxes deshalb auch nicht unähnlich: Das Subjekt der Aussage „Ich bin autonom, selbstbewusst, denn was sollte sonst dieses Ich, das ich bin, sein?“ wird performativ vom Subjekt des Aussagens zurückgenommen. Bevor wir uns dieser Thematik in Bezug auf Hegels Philosophie in seiner Rede von „konkreter Allgemeinheit“ als der begrifflichen Chiffre der erwähnten dialektischen Struktur eines (paradoxen) Selbsteinschlusses, widmen wollen – soll vorerst im Werk von Lacan der Gedanke der Logik der Anamorphose bzw. die Theorie von paradoxen Selbsteinschlüssen näher aufgewiesen werden.



## Lacans „suture“

Lacan thematisiert die Anamorphose, weil die dort aufweisbare Struktur eines paradoxen Ein- und Ausschlusses eine Grunderkenntnis der Psychoanalyse verkörpert. Eine verdrängte Wahrheit kommt z.B. in Gestalt einer Fehlleistung zum Vorschein und offenbart, wie die ‚Totalität‘ des menschlichen Subjekts durch ein oder mehrere pathologische Symptome herausgefordert ist. Symptome mögen dann offenbaren, wie im offiziellen Bild des Subjekts etwas Signifikantes sich zeigt, obwohl es im Subjekt sozusagen nicht repräsentiert ist.<sup>14</sup> In diesem Sinne zeigt Freud, dass all das, was der Mensch an sich durch sein Verständnis von Identität und Autonomie als eine Ganzheit erfasst, nie ganz gewesen ist.

Man denke an die Struktur des Witzes, die von Freud und Lacan wiederholt erörtert wird. Das inferentielle Netz einer Erklärungsstruktur wird kurzfristig durch ein Detail, das sich quer zum totalitären Feld der Wahrheit stellt, erschüttert und offenbart die Fragilität des inferentiellen Netzwerks. Hier durchdringt ein Anderes eine normative Textur und erscheint sowohl ein- als auch ausgeschlossen. Eingeschlossen dadurch, dass es eine verborgene Wahrheit / Pointe offenbart, die plötzlich zum Amüsement aller zum Vorschein kommt; ausgeschlossen dadurch, dass das Ganze eines Bedeutungsfeldes erst durch einen Ausschluss des Witzigen seine objektive Kohärenz erfährt. Ein anderes Beispiel liefert der Lapsus. Er figuriert sinnbildlich wie ein Kippbild, das gegenüber meiner symbolischen Rolle nach Außen eine gegenteilige mentale Gesinnung aus dem mir nicht direkt zugänglichen Innern her offenbart. Als Symptom zeigt es, dass das hegemoniale Feld meiner Totalität (d.h. meiner Rolle) als selbstwidersprüchlich, antagonistisch und inkonsistent sich offenbaren kann. Dann ist die ernste Rede, welche das propositional Wahrheitsfähige vermittelt, zwar scheinbar das Ganze der Rede, aber im Versprecher erweist sie sich in ihrer Zerbrechlichkeit dann doch als Symptom eines anderen Symptoms. In solchen Situationen ist der oder die Betreffende bekanntlich nicht selten darum bemüht, das – was einem gerade über die Lippen gegenkommen ist – im weiteren Gespräch verlegen wegzureden.

Nun ist es besonders ein Theorem, das im Kontext von Lacans Epistemologie der Struktur eines paradoxen Selbsteinschlusses, wie wir sie im Holbein-Gemäl-

<sup>14</sup> Siehe dazu Slavoj Žižek, *Weniger als nichts. Hegel und der Schatten des dialektischen Materialismus*, Suhrkamp Verlag, Berlin 2012, S. 717.

de sinnbildlich in Szene gesetzt sahen, am nächsten kommt. Dieses Theorem ist unter dem Begriff „suture“ bekannt, der als „Vernähung“ übersetzt werden kann, und erstmals von Jacques-Alain Miller aus Lacans Werk herausgearbeitet worden ist.<sup>15</sup>

Die Bedeutung der „Vernähung“ beschreibt den rekursiv strukturierten Verankerungsprozess, mit dem in einem Bereich differentiell zueinander stehender semantischer Werte bzw. Signifikantenketten eine hybride Wirkkraft klare Stabilisierungen von inferentiellen Wahrheits-Wert-Hierarchien eröffnet.

Signifikantenketten sind mit Dateneigenschaften quantifizierte Zeichen, die das Subjekt im Bereich des Symbolischen umgeben und die es benutzt. Aufgrund ihrer dynamischen Offenheit sind sie durch disparate Ausnahmeelemente hegemonialisiert, die eine Grenze zum Anderen außerhalb der Signifikanten markieren aber eine Grenze, die wiederum selbst nur von der Binnenperspektive des Symbolischen aus beleuchtet werden kann. Der Lacansche „Herrensignifikant“ ist beispielsweise das Medium einer solchen Vernähung. Er ist das Element innerhalb diverser Signifikantenketten, das letzteren Stabilität verleiht, ohne darin selbst Teil des Differenzbereichs, wie sie Signifikantenketten prägen, zu sein. Das notwendige Scheitern einer stabilen Grenze zum Außen wird im Herrensignifikanten durch seine Symbiose camouffiert, Nullstelle und Einstelle zugleich zu sein. Er ist Mangel und Exzess in einem, grundlos und erster Grund.

Miller hat in seinem berühmten Aufsatz *La suture* von 1966 die „suture“ als Beziehung des Subjekts zur Kette seines Diskurses beschrieben. Die Vernähung taucht als fehlendes Element auf, wie auch als eine Form des Ersatzes dieses fehlenden Elements. Miller: „Suture steht für die allgemeine Beziehung eines Mangels zu der Struktur, von der er selbst das Element ist, insofern er die Position eines Denk-Platz-Einnehmen-Von impliziert.“<sup>16</sup> Die im Akt einer Vernähung entstandene inferentielle Bedeutungslogik verhandelt die paradoxe Aufgabe ihrer Abgrenzung zum Außen in ihrem Inneren – eine Aufgabe, die nach immer neuen, instabilen, vorläufigen Lösungen verlangt.

110

<sup>15</sup> Jacques Alain Miller, „La Suture (Éléments de la logique du signifiant)“, in: *Cahiers pour l'analyse*, 1966, S. 37–49.

<sup>16</sup> *Ebd.*, S. 39.

Lacan bezeichnet diese die Außen-Innen-Grenze verhandelnden paradoxen Sondersignifikanten auch als „points de capiton“, als Polsterknöpfe. In der Vernähung schaffen sie ein hegemoniales Bedeutungsfeld und löschen dabei gleichzeitig ihre eigenen Spuren auf. In diesem Sinne bringen Ankerpunkte zwar Bedeutungswandel zum Stillstand (was zur Generierung von stabilen Sinnfeldern nötig ist), aber zum Preis eines Einschnitts, der selbst nicht erkannt werden kann. „Suture“ bedingt und verbirgt die inhärente Kluft aus der jedes Feld von Bedeutung hervorgeht. Und auch dieser Gedanke ist natürlich Lacans Interpretation des Holbein-Gemäldes verwandt. Dann haben wir zwar eine ganzheitliche Bedeutungsstruktur, die durch Begründungsformen innerhalb ihrer Prämissen abgesichert erscheint, aber just am Ort, an dem sie verankert ist, ein paradoxes Element einschließt, nämlich sich selbst.

In diesem Sinne kann man Bertolt Brechts Frage aus der *Dreigroschenoper* verstehen, wenn es dort heißt: „Was ist der Raub einer Bank verglichen mit der Gründung einer Bank?“ Der „point de capiton“, der ein Bankenwesen normativ verbürgt, muss die Illusion einer von natürlichen Wesenheiten geprägten Totalität erschaffen: die angeblich natürliche und legal erworbene Akkumulation von Privateigentum. Dieser Einklang von Einheit und Identität ist aber retrospektiver Effekt der Setzung eines Bankensystems in kapitalistischen Strukturen und entspricht keiner dem Effekt vorausgehenden natürlichen Situation, wo uns Privateigentum als eine Art Naturrecht begegnet. Beim Erwirtschaften von Mehrwert und deren Banken-geleiteter Neuinvestierung zur Mehrgenerierung von Kapital handelt es sich nicht um natürliche, sondern um „politische“ Prozesse. Der „point de capiton“ verkündet eine Harmonie von Bedeutung, die sich durch die Vernähung etabliert, wobei die Vernähung sich durch das Phantasiebild von Harmonie und Natürlichkeit dezent ausblendet. Die Totalität des Feldes, die erst durch die Vernähung auftritt, muss so artikuliert werden, dass sie keinen Ursprung *in* der Vernähung hat. Ähnlich beschreiben Laclau und Mouffe die Konstitution einer politischen Gemeinschaft. Diese erschafft sich aus gleitenden politischen Partikularwillen durch die Eröffnung eines Meta-Willens, der alle vereint. Dieser Meta-Wille muss jedoch als solcher verborgen werden.<sup>17</sup>

<sup>17</sup> Siehe Ernesto Laclau, Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, London 1985.

Im Folgenden wollen wir noch einmal auf Hegel eingehen, um die uns interessierende Struktur eines paradoxen Selbsteinschlusses am Beispiel des Begriffs der „Selbstidentität“ zu erläutern. Hegels Anmerkungen dazu sind herausragend. Sie zeigen, wie die Struktur der Wirklichkeit notwendig durch Negativierungen, d.h. in der Unterscheidung und Trennung von immer neuen Wahrheitsgehalten, voranschreitet und damit in „absoluter Zerrissenheit“ zu sich selbst steht.

## Die Kluft zwischen Denken und Sein

Hegels Bestimmung der begrifflichen Primärstruktur des Seins hat unmittelbar mit dem Sein der Dinge zu tun. Schließlich machen Dinge, Fakten und Tatsachen die Wirklichkeit aus und müssen als solche begrifflich bestimmbar sein. Hegel spricht in diesem Zusammenhang von einer Symbiose von Sein und Denken. „Sein“ sei „Reflexion in sich selbst“,<sup>18</sup> „absolut vermittelt“ und zwar insofern es sich in seiner Fülle von Dingen, Fakten und Tatsachen als ein durch die begrifflichen Bestimmungen des Denkens „substantieller Inhalt“ erweist.<sup>19</sup> Ein inhaltlich bestimmter Gegenstand des Denkens ist „Eigentum des Ichs“, wie derselbe Gegenstand „selbstisch“ durch sein Bestimmt-Sein (im Subjekt) ist.<sup>20</sup> Ein Seiendes ist „in seinem Sein“, insofern es seinen „Begriff“ hat, wie auch der Begriff das „eigene selbst des Gegenstandes“ also des Objektes ist.<sup>21</sup>

Eine Symbiose von Sein und Denken kann für Hegel aber nur dann erfolgen, wenn der Gegenstand in seinem Begriff sinnbildlich gesprochen ‚Platz nimmt‘. Dies geht nur, wenn Sein und Denken zwar aufeinander bezogen, aber nicht eins sind. Denn wo die Differenz zwischen Sein und Denken spannungslos aufgelöst ist, da würden wir, wie Hegel schreibt, „sowohl leiblich als geistig als bald verhungern.“<sup>22</sup> Eine Kluft zwischen Denken und Sein ist also Bedingung beider und sie offenbart sich bis heute in der Pluralität unserer Bezugnahmen, wo Plu-

112

<sup>18</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 29 (FN 40).

<sup>19</sup> *Ebd.* 39.

<sup>20</sup> *Ebd.*

<sup>21</sup> Siehe zu der Thematik den herausragenden Artikel von Wilhelm Lütterfelds: „Hegels Identitätsthese von der Substanz als Subjekt und die dialektische Selbstauflösung begrifflicher Bestimmungen“, in: *Synthesis Philosophica*, 2007, Nr. 1, S. 59–85.

<sup>22</sup> Georg W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, I, in: *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 8, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1986, S. 264.

ralitäten von Gegenstandsbereichen eine Pluralität von Gegenständen eröffnen, die mit sich selbst identisch sind.-

Der Begriff der Identität, bzw. der „Sichselbstgleichheit“<sup>23</sup> eines Dings oder Gegenstands mit sich gilt als ein sogenannter primitiver Begriff. Als ursprünglicher Begriff kann er nicht weiter analysiert werden. In diesem Sinne steht er für die Gleichheit eines Dinges mit sich selbst und wirkt deshalb schon mehr als künstlich. Denn ein jeder Bezug auf eine Entität, sei sie abstrakt, empirisch oder phantasiert, setzt immer den Begriff der Identität der betreffenden Entität voraus.

Identität ist das, was jedem Einzelding – besonders in der Raumzeit – zukommen muss und daher drückt die Rede von „Sichselbstgleichheit“ rein logisch die Reflexivität der Identität aus. Gottlob Frege benutzt den Begriff der „Identität“ kritiklos in seiner Theorie der Zahlengese, aber Willard V. O. Quine und Ludwig Wittgenstein lehnen ihn als nichtssagend ab. Wittgenstein schreibt prominent in den *Philosophischen Untersuchungen*: „Von zwei Dingen zu sagen, sie seien identisch, ist ein Unsinn, und von *Einem* zu sagen, es sei identisch mit sich selbst, sagt gar nichts.“<sup>24</sup>

Wittgenstein macht dann eine Einschränkung, wenn er darauf hinweist, dass eine Proposition, die die Selbstgleichheit eines Dinges ausdrückt, im besten Falle als ein „Spiel der Vorstellung“ verstanden werden könnte.<sup>25</sup> Demzufolge würde ein Ding in diesem Sinnbild „seine eigene Form“ bezeichnen worin der Gegenstand – wie Wittgenstein sagt – genau „hineinpasst“.<sup>26</sup> Wittgenstein versteht das Sinnbild des „Hineinpassens“ kontextuell. Ein Gegenstand ist für ihn mit sich identisch, wenn er in seiner Form in Beziehung zu seiner „Umgebung“ Platz nimmt. Während das Bild des „Hineinpassens“ mehr als treffend – und wie wir zeigen wollen auch herausragend bei Hegel zu finden ist – so ist die Auslagerung des Hineinpassens in einen Kontext wenig aufschlussreich darüber, welche Konsequenzen das für den Begriff der „Identität“ hat. Wittgen-

<sup>23</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 25.

<sup>24</sup> Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984, Proposition 5.5303.

<sup>25</sup> Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, in: *Werkausgabe*, Bd. 1, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984, § 216.

<sup>26</sup> *Ebd.*

stein sieht scheinbar nicht, dass der Identitätssatz ( $A=A$ ) nicht inhaltlich sondern rein formal etwas zur Darstellung bringt: nämlich, dass Einzeldinge erst aus einer intrinsischen und rein formal auszulegenden Selbstdistanz zu sich kommen. Zwar ist diese Selbstdistanz durch das Symbolsystem verbürgt, wo das Symbolsystem nur durch Differenzen geprägt ist, aber nur das System von seiner Differenzialität her und diese von der Differenz zwischen den einzelnen System-Elementen her auszulegen, vernachlässigt den Umstand einer Binnendistanz der betreffenden Entitäten *zu sich selbst* durch das holistische System in dem sie (die Entitäten) als Elemente dann auch in Differenz zu allen anderen Elementen stehen. Hegels Rede von „Sichselbstgleichheit“ geht deshalb einen Schritt über Wittgensteins Kritik an sinnlos und rein formell selbstbezüglichen Identitätsaussagen hinaus. Er zeigt nicht nur, dass eine Struktur zur Objektivierung eines Dinges notwendig differentiell ist, sondern auch, dass sie *in* das einzelne Ding / Element, in den einzelnen Gegenstand unter Gegenständen ein Anderes ihrer selbst hineinträgt.

Der Identitätssatz „ $A=A$ “ drückt den Gedankengang Hegels zur Sichselbstgleichheit dann auch mustergültig aus: „ $A$ “ rückt als Teil eines symbolischen Netzwerkes im „ $=A$ “ auf Distanz zu sich und die Distanz offenbart sich mit der Proposition, dass  $A$  gleich  $A$  ist, rein formal aus.  $A$  „passt“ in seine Hohlform hinein. Aus dem ersten  $A$ , das die Rolle eines prädikativen Subjekts einnimmt, wird das Objekt  $A$  der Prädikation. Das erste kommt im zweiten zur Deckung und besagt, wenn auch wenig Inhaltliches, so doch eben sehr viel über die Selbstreflexivität von Entitäten in Strukturen ihrer Verobjektivierung. Hegel schreibt dazu in der Vorrede der *Phänomenologie*: „die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegengesetzte Verdopplung [...] ist das Wahre“;<sup>27</sup> um auszudrücken, inwiefern jeder Entität eine doppelte Negation eingeschrieben ist: einerseits der Unterschied von anderen Bestimmungen zu sein und andererseits durch Anderes in einer rein formalen Selbstbeziehung zu stehen.<sup>28</sup>

114

Man kann hier zur Veranschaulichung der Rede von der inhärenten Lücke des Identischen an einen Zirkelkasten als den Ort einer Einschreibung einer Entität in ihre Formbestimmung denken. Die Entität liegt in ihrer eigenen Hohlform,

<sup>27</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 23.

<sup>28</sup> Siehe auch Dirk Quadflieg, *Differenz und Raum: zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida*, Transcript Verlag, Bielefeld 2007, S. 36.

die ihr die Struktur zuweist, und nur von dieser Hohlform in der Struktur ein Einzelnes ist. D.h. nur von der Leerstelle her, die eine Struktur ermöglicht, kann ein Ding seinen positiven Begriff erfahren und Sein und Denken sich in der Übereinstimmung von Proposition und Faktum aufeinander beziehen. Daher ist es auch selbstverständlich, wenn ich glaube bei Ikea ein Buch in einem Ausstellungsregal zu ergreifen, und mich wundere, stattdessen einen Pappband in Händen zu halten. Mein intentionaler Erkenntnisakt hatte einen strukturellen Ort, in dem ein Buch seine Selbstgleichheit hätte bestätigen können, schon eröffnet, als an seiner Stelle aufgrund meines Irrtums eine Leere, nämlich die Leere des nicht vorhandenen Buches in der Form einer Buchlücke (als bloßer Pappband) eröffnet wurde. Gleichzeitig erfährt die Entität sich aber auch durch die erwähnte Struktur, die ihr die Sichselbstgleichheit zuspricht, auch zu sich exterritorialisiert.

In der *Logik* schreibt Hegel, dass die Form des Identitätssatzes ( $A=A$ ) mehr als die „einfache, abstrakte Identität“ aussagt. Die erste Hälfte der Proposition: „A ist“ steht ihm für ein „Beginnen, dem ein Verschiedenes vorschwebt, zu dem hinausgegangen werde.“<sup>29</sup> Hier verdeutlicht Hegel, dass im Symbolsystem immer „das Mehr jener Bewegung zu der abstrakten Identität hinzuzufügen“<sup>30</sup> ist, was für mich heißt, dass die Symbolstruktur, selbst immer schon das „Mehr“ verkörpert, das sie nie einholen kann. Denselben Gedanken veranschaulicht Hegel an der Proposition „Gott ist Gott“.<sup>31</sup> Was nach einer langweiligen Tautologie klingt, ist für ihn die Mehrform von der her die Dinge sich selbst Identitäten werden wie auch die Symbole ihrer Absenz.

Wir erwähnen diesen Zusammenhang hier, um den eingangs erwähnten anamorphotisch-paradoxen Selbsteinschluss des Erkennenden Subjekts in die Struktur seiner Wirklichkeit als mereologisch verborgenes Teilobjekt dieser Wirklichkeit anhand der paradoxalen Struktur einer sich um die eigene Selbstdistanz artikulierenden Selbstidentität von Gegenständen bzw. Objekten deutlich zu machen. Oder anderes gesagt: Subjektivität und Objektivität verhalten sich jeweils durch eine exzentrische Verwindung zueinander, so wie diese Verwindung für Hegel alle Entitäten betrifft, die mit sich identisch sind. Exzentrizität kann nur möglich

<sup>29</sup> Hegel, *Wissenschaft der Logik II*, S. 44.

<sup>30</sup> *Ebd.*

<sup>31</sup> *Ebd.*, S. 43.

sein, wenn Identität selbst exzentrisch ist: nicht nur auf der Ebene des Subjekts, auch auf der Ebene von Gegenständen, Tatsachen und Begriffen.

Der amerikanische Mitbegründer des sogenannten *St. Louis Hegelianismus*, William T. Harris (1835–1909), bringt diesen Gedankengang in seiner viele Jahrzehnte zurückliegenden aber immer noch sehr erhellenden Auseinandersetzung mit dem der hegelschen Dialektik skeptisch gegenüberstehenden Charles S. Peirce zum Ausdruck. Harris schreibt: „[W]enn jemand der Ansicht ist, dass jedes einzelne Ding von dem abhängig ist, was jenseits seiner unmittelbaren Grenzen liegt, so ist er im Grunde genommen der Ansicht, dass [...das] wahre[] Sein [des einzelnen Dinges] jenseits von ihm liegt oder – genauer – dass sein unmittelbares Sein nicht identisch mit seinem ganzen Sein und dass es daher immer im Widerspruch mit sich selbst steht und daher veränderlich [...] ist.“<sup>32</sup> Harris erläutert hier treffend, inwiefern die Identität eines einzelnen Dinges, durch die Identitäts-„Grenze“ schon durch den strukturellen Platz seines Außerhalb auf sich bezogen ist. Peirce macht dann in seinen Erwiderungen deutlich, dass er diesen Gedankengang, einer sich sowohl bestätigenden als auch unterminierenden Entität, nicht akzeptieren kann

Um diesen Gedanken einer Kluft in der Identität von Personen, Fakten und Gegenständen alle Art noch einmal zu veranschaulichen, mag folgendes Beispiel hilfreich sein. Ich kann beispielsweise mit einer Zeigegeste auf einen Gegenstand auf meinem Schreibtisch deuten und diesen in seiner Selbstgleichheit bestätigen. Doch wenn eine andere Person diese Geste nicht in der Struktur einer Verweisung erkennt, wüsste sie nicht, warum mein Zeigefinger, der auf den Tisch deutet, von mehr Belang sein sollte, wie der Palmenzweig meiner Büropflanze, der auf die Decke deutet. Das Zeigen eröffnet eine Struktur für geistige Wesen und eröffnet damit auch die Leere auf den Ort, auf den ich zeige, die dann vom Tisch, auf den ich zeige, aufgefüllt werden kann. Dann erscheint der Tisch genau an diesem Ort, den er selbst ausfüllt. Er ist der Tisch am von der Zeigestruktur geöffneten Raum seines Tischseins.

116

<sup>32</sup> Charles S. Peirce / William T. Harris, „Nominalismus versus Realismus“, in: Rolf-Peter Horstmann (Hg.), *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp, Frankfurt/M 1989, S. 177–193, hier: S. 188.



Genauso gibt auch erst ein Symbolsystem dem Kugelschreiber in meiner Hand die Möglichkeit ebenso mit sich identisch zu sein, wie es mir die Möglichkeit eröffnet, diesen Kugelschreiber sprichwörtlich aus meiner Hand zu nehmen und in diesen Text einzufügen. Dann ist er einerseits identisch mit dem raumzeitlichen Objekt am 14. Juli 2017 um 18 Uhr 03 in München zwischen meinem Daumen und meinem Zeigefinger, aber außerdem auch noch dieser Kugelschreiber, von dem hier sehr viel später ein Leser einmal etwas in ganz unterschiedlich raum-zeitlichen Indexikalstrukturen, von denen ich nichts weiß, erfahren wird. Wäre der hier von mir erwähnte Kugelschreiber nicht mit sich identisch, so wie die Worte, mit denen ich seine Identität in ein Feld von Tatsachen integriere, würde ein Leser nicht verstehen können, was Verstehen sei. Dieses Beispiel mag ebenso wie die oben erwähnten zumindest ansatzweise verdeutlichen, dass die Rede von Sichselbstgleichheit eines Dings mit sich, nicht einfach tautologisch und müßig erscheint, wie es Wittgenstein und Quine nahelegen.

Auch die Entwicklungspsychologie kennt übrigens das Phänomen bedeutsamer „Selbstgleichheit“ als Grundstruktur sprachlicher Differenz, wie sie der Identitätssatz ( $A=A$ ) ausdrückt. Und zwar begegnet uns diese bedeutsame Struktur der Sichselbstgleichheit in zweisilbigen Worten bei wenige Monate alten Säuglingen. In Worten wie „da-da“, „Pa-pa“ und „Ma-ma“ spaltet die zweite Silbe die erste und eröffnet einen Ort, indem der Signifikant der ersten Silbe in sich selbst, in den Ort seiner Einschreibung zurückfallen kann. Zweisilbige Worte sind Urformen höherstufiger Signifikanten und als solche mehr als nur Zeichen wie sie die Tierwelt kennt.  $A=A$  ist dann auf die unmittelbare Umgebung des Kindes bezogen z.B. „Ma=ma“, „Pa=pa“, „da=da“. Die Identität der Personen und Dinge wird für das Kleinkind in eine Wiederholungsstruktur als rudimentäres Symbolsystem gebunden. Dann ist „-ma“ wie der Zirkelkasten eine Hohlform in einem Symbolsystem und „Ma“, die Identität der Mutter, die darin Platz nimmt. Die erste Silbe ist dann erst sie selbst, wenn die zweite Silbe ihr den Ort der Selbstbeziehung eröffnet. Das Gegenstück zu einer Entität ist nicht nur eine andere Entität im „Netzwerk der Überzeugungen“ oder pure Differenzialität, sondern die Leerstelle, in die es sich innerhalb von sich selbst platziert. Diese Leerstelle ist es, was Lacan an Holbeins Gemälde fasziniert.

Im  $A=A$  ist folglich die Einheit der einzelnen Entität mit ihrem eigenen Anderen reflektiert. Deshalb ist auch die Proposition „A gleich A“ in Beziehung zu Hegels berühmter Rede von der Substanz, die auch als Subjekt zu denken ist, zu brin-

gen. Denn man könnte sagen, dass zumindest *ein* A in der Gleichung „A gleich A“ partikulär und *das zweite* A totalitär sein muss, damit die Selbstbezugnahme aufgeht. Anders gesagt: Ein A muss die Hohlform sein bzw. auf eine rudimentäre Form von Strukturalität verweisen (=Prädikat), damit das andere A genau darin zu sich kommt.

Wenn Hegel behauptet, Substanz sei auch als „Subjekt“ zu verstehen, dann meint er genau eine solche Struktur, die er in eine Genese von inferentiellen Objektivationsstrukturen zwischen Subjekt und Objekt über verschiedene Bewusstseinsformen in der *Phänomenologie des Geistes* ausbreitet. Er erwähnt damit dann auch die potenzielle Umkehrbarkeit, die ebenso im „A=A“ anklingt. Sie kann dies in Bereichen der sogenannten Realphilosophie Hegels, d.h. in nicht-formalen, sondern die politische Lebenswelt des Menschen betreffenden Analysen für radikale Konsequenzen für Individuen und Gemeinwesen einsehen. Ein Subjekt kann die Prädikativ-Struktur, von der her es Subjekt ist, so auf sich zurückwerfen, dass die Struktur selbst durch das Subjekt sich verändert: Das Prädikat verschiebt sich auf die Position des Subjekts. Dann wäre das A, das traditionellerweise erst im Prädikat („=A) Platz nimmt, plötzlich eventuell schon an der Subjektstelle die neu bestimmte Hohlform. In diesem Falle träfen wir auf den Ursprung einer konkreten Allgemeinheit, worüber ich an anderer Stelle wiederholt Bezug genommen habe.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Siehe Dominik Finkelde, *Excessive Subjectivity. Kant, Hegel, Lacan, and the Foundation of Ethics*, Columbia University Press, New York 2017.