

Teil C

Spielräume distanzierter Zugehörigkeit

Ethik und Identität, Exil und Dissens in hermeneutischer Perspektive

Kapitel XIII

Zwischen aristotelischer und ›radikaler‹ Ethik: Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur

1. Leben vs. Ethik (383) | 2. Renaissance des »politischen Lebewesens« bei Hannah Arendt und der Wille, zusammenzuleben bei Paul Ricœur (386) | 3. Der Erscheinungsraum: Begrenztes oder entgrenztes Zusammenleben? (389) | 4. Nicht-Indifferenz angesichts des Anderen – Jenseits aller Zugehörigkeit und Mitgliedschaft? (393) | 5. Die Existenz des Anderen als eines Fremden – Ansatzpunkte Ricœurs mit Edmund Husserl und Immanuel Kant (395) | 6. Emmanuel Levinas' Herausforderung: Der radikal außer-ordentliche Anspruch des Anderen (398) | 7. Ricœurs Antwort: das antwortende Selbst – in der Verflechtung von Ethik und Politik (404) | 8. Anhang zu *Parcours de la reconnaissance* (2004) (415)

*Wir sind als einzelne nicht kenntlich [...].
Wir machen das Schwergewicht der Völker aus.¹*

1. Leben vs. Ethik

Seit langem ist die Geschichte ethischen Denkens und ethischer Erfahrung gezeichnet vom Verlust jeglicher Gewissheit hinsichtlich der Frage, ob und wie ›Ethik‹ zum menschlichen Leben gehört. Dass es von sich aus und unabdingbar ethisch ausgerichtet bzw. orientiert ist oder sein müsste, ist kaum mehr mit Sicherheit anzunehmen. Im Gegenteil spricht viel dafür, dass menschliches Leben einerseits und das, was es in ethischer Hinsicht ausmachen müsste, andererseits vermittlungslos auseinanderfallen kann. Beweist die Geschichte nicht, dass »alles erlaubt« ist?² Ist insofern grenzenloser

1 P. Weiss, *Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt/M. 2005, 1017.

2 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], 238, sowie die einschlägige, allerdings auf die fragliche »Unsterblichkeit der Seele« gemünzte Formulierung bei Dostojewski, *Die Brüder Karamasow*, München¹⁸ 2002, 114, 355, 861, sowie den Überblick über aktuelle Diskussionsbeiträge zu dieser Problematik: Vf., *Freiheit im Widerstand gegen sich selbst – zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung* [Rezension von B. Fateh-Moghadam, T. Gutmann, M. Neumann, T. Weitin, *Säkulare Tabus. Die Begründung von Unverfügbarkeit*, Berlin 2015; T. Martin (Hg.), *Alles ist erlaubt. Das Karamasow-Gesetz*, Berlin 2015; H.-M. Schönherr-Mann, *Gewalt, Macht, individueller Widerstand*.

menschlicher Freiheit rein gar nichts verboten? Oder kann sie sich über alles nicht Erlaubte bzw. Verbotene allemal hinwegsetzen und dabei beweisen, dass ihr keine unüberschreitbare Grenze gesetzt ist, wo auch immer man sie in ethischer Hinsicht, sei es im Sinne des Guten, des Gerechten oder des Verpflichtenden, gezogen sehen oder ziehen möchte? Oder führt sie uns doch auf die Spur gewisser unverrückbarer ethischer Grenzen des Erlaubten – wenn auch nur von deren Überschreitung her?³

Mit Rücksicht auf die Geschichte menschlicher Gewalt sind wir gegenwärtig weit davon entfernt, uns selbstverständlich etwa als von Natur aus zu einem ethisch orientierten Leben bestimmt verstehen zu können – zumindest insofern, als uns geschichtliche Erfahrung mit allen erdenklichen Überschreitungen dessen konfrontiert, was man zuvor für schlechterdings verboten, nicht erlaubt, für ›böse‹, für nicht zu rechtfertigen, für intolerabel und unerträglich gehalten hat. Selbst ›das Schlimmste‹ und weit ›Schlimmeres‹ noch als alle zuvor bekannten Extreme wurde Anderen zugefügt – in vielen Fällen anscheinend, ohne sich im Geringsten um Verbote und Gebote, um Rechtfertigungen oder Entschuldigungen zu scheren. So gesehen scheint menschlicher Freiheit auch eine radikale Befreiung von allem möglich zu sein, was man unter Begriffe wie Ethik oder Moral gefasst hat, völlig unabhängig davon, was Andere für erlaubt oder verboten, für gut oder zu rechtfertigen, für tolerabel oder für zumutbar halten mögen.

Die entsprechende geschichtliche Erfahrung passt zur neuzeitlichen Destruktion eines von der Antike geerbten teleologischen Naturbegriffs, demzufolge menschliches Leben von Anfang an als ethisch orientiert, d.h. als zur Realisierung des Guten bestimmt, zu verstehen war. Seit Thomas Hobbes' Zeit spätestens beginnt dieses Verständnis menschlichen Lebens im Besonderen, aber auch ›biologisch‹ aufgefassten Lebens im Allgemeinen mehr und mehr zu zerfallen. Die entsprechende Wissenschaftsgeschichte ist inzwischen

Staatsverständnisse im Existentialismus, Baden-Baden 2015], in: *Philosophische Rundschau* 64, Heft 3 (2017), 203–219.

3 Vor diese Frage sah sich bereits 1947 auch der als Vordenker der Überschreitung bekannte (und vielfach auf eine bedenkenlose Affirmation dieses Begriffs verkürzte) Georges Bataille gestellt, wie dessen Rezension von David Roussets *Les Jours de notre mort* zeigt: G. Bataille, *Reflexionen über Henker und Opfer*, in: ders., *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 11–20.

gut erforscht. Sie zeigt auch, dass teleologisches Denken mehrfach wiederauflebte und dass es bis heute keineswegs als ganz und gar ›erledigt‹ gelten kann.⁴ Doch gerade diejenige Wissenschaft, die irreführenderweise seit Jean-Baptiste de Lamarck, Gottfried R. Treviranus, Karl F. Burdach und anderen erst seit etwa 1800 terminologisch unter dem Begriff ›Biologie‹ firmiert, hat zu einer wenn nicht das Lebendige überhaupt, so doch womöglich das menschliche Leben konstitutiv und teleologisch auszeichnenden ethischen Dimension gar kein Verhältnis mehr. Das gilt auch für die inzwischen etablierte Soziobiologie (Edward O. Wilson⁵) und für die biologisch fundierte Anthropologie (Arnold Gehlen⁶). In deren Sicht haben sich die Erben der Primaten vor allem aufgrund ihres Aufeinanderangewiesenseins in einem brutalen, unausweichlichen Überlebenskampf, für den sie im Grunde höchst mangelhaft ausgestattet waren, in erste ethische Probleme der Regelung ihres Zusammenlebens verstrickt, nicht deshalb, weil sie von Natur aus auf einen bestimmten, etwa politischen Sinn guten Zusammenlebens hin ausgerichtet sein mussten, wie es vor allem Aristoteles mit seinem zwischen *zoé* und *bíos* schwankenden Begriff des Lebens nahegelegt hatte.⁷ Im Fall des Menschen – von dem er sich im Lichte seiner eigenen Zugehörigkeit zu seinen (männlichen) Mitbürgern (*politai*) ein sehr eingeschränktes, Kinder, Frauen und Fremde nicht eigens berücksichtigendes oder sogar ausschließendes Bild gemacht hatte – erschien ihm das Leben nur so verständlich, dass es als sprachbegabtes eines *zôon logón echon* von Anfang an darauf angelegt sein musste, in Lebensformen (*bíoi*) Gestalt anzunehmen, die der politischen Regelung und Beherrschung bedürfen. Genau davon handelt dann auch die aristotelische *Politik*, indem sie zeigt, wie das Leben eines *zôon politikón* in einem *bíos politikós* zu realisieren ist.

4 E. J. Dijksterhuis, *Die Mechanisierung des Weltbildes*, Berlin, Heidelberg, New York 1956; R. Löw, *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt/M. 1980; R. Spaemann, R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München, Zürich ²1985; T. Lenoir, *Teleology without regrets. The transformation of physiology in Germany: 1790–1847*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 12 (1981), 293–354; ders., *The Strategy of Life*, Dordrecht 1982.

5 E. O. Wilson, *Sociobiology. The New Synthesis*, Cambridge 1975.

6 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden ¹³1986.

7 Vgl. M. G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009.

2. Renaissance des »politischen Lebewesens« bei Hannah Arendt und der Wille, zusammenzuleben bei Paul Ricoeur

Für die moderne Biologie, die sich terminologisch offensichtlich an die entsprechende Semantik anlehnt, kann ein derartiges teleologisches Verständnis menschlichen Lebens kein Thema mehr sein.⁸ Doch fehlt es nicht an Versuchen, ein solches Verständnis wiederzubeleben; und zwar im Zeichen einer geradezu programmatisch propagierten Rehabilitierung der Praktischen Philosophie, die der modernen Biologie den Anspruch streitig macht, über den Zusammenhang von Leben und Ethik, sei es sozio-biologisch, sei es in evolutionstheoretischer Perspektive⁹, letzte Auskunft zu geben. Schon einige Jahre vor der im deutschsprachigen Raum erklärten »Rehabilitierung der Praktischen Philosophie«¹⁰ hat vor allem Hannah Arendt wieder mit Aristoteles vom Menschen als »politischem Lebewesen« gesprochen, ohne dieses aber im modernen Sinne »biologisch« verstehen zu wollen. Zu »bloßem« Leben, das man mit Hobbes oder Spinoza als unbedingt der physischen Selbsterhaltung verpflichtet beschreibt und von dem auch die Biologie ausgeht, seien wir Menschen keineswegs unumgänglich verurteilt; und noch weniger könne bloßes Überleben als das wichtigste oder höchste Gut gelten. Menschliches Leben, das überall von der Anwesenheit des Anderen zeuge, finde – nicht aufgrund einer individuellen biologischen Vorbestimmung, sondern als dem *Zusammenleben* überantwortetes – auch *umwillen* dieses »Zusammen« statt, das so oder so politisch, in einer Ordnung menschlicher Koexistenz, Gestalt annehmen müsse. Es müsse im Interesse an der *guten* Gestaltung und am Überleben dieser Ordnung stattfinden, um überhaupt als

8 Vgl. A. Huxley, *Entfaltung des Lebens*, Frankfurt/M., Hamburg 1954; G. Canquillien, *Zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben seit Darwin*, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, 134–153; E.-M. Engels, *Die Teleologie des Lebendigen*, Berlin 1982; R. Riedl, *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*, München³ 1984; K. Köchy, *Biophilosophie*, Hamburg 2008; W. Lefebvre, *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, Frankfurt/M. 2009.

9 Wie etwa bei R. Dawkins, *Das egoistische Gen*, Reinbek 1996.

10 Vgl. M. Riedel (Hg.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie*, 2 Bde., Freiburg 1972/1974.

wirkliches Zusammenleben möglich zu werden. Zusammenleben ist demnach im Grunde nicht denkbar, wenn es nicht auch im Interesse an seiner guten praktischen Einrichtung geschieht. Dieses Interesse verdankt sich aber im Verständnis Arendts nicht einer biologischen Bestimmung, sondern keimt ständig neu aus dem *an-archischen, keinem praktischen oder poetischen Tun verfügbaren Zwischen*, das die Koexistierenden in ihrem Getrenntsein miteinander verbindet.

Wenn Arendt in diesem Zusammenhang von einer politischen, ethisch auf das Gute ausgerichteten *Lebensform* spricht¹¹, die sich ihrer Überzeugung nach nur als eine öffentliche realisieren lässt, dann meint sie weder eine Form *bloßen Lebens*, das unter dem Druck der Selbsterhaltung und der Ökonomie der Vorsorge für das in diesem Sinne Lebensnotwendige stattfindet¹², noch eine *bloße Form* des Lebens, die als solche zu erstarren droht¹³, sondern gerade das ständige Geschehen des *inter-esse*, das immerfort in Prozessen der Selbstformung geschieht und dabei auf politische Verbindlichkeit und Dauer angelegt scheint. Denn durch das Sprechen und Handeln miteinander wird Gesagtes und Getanes »verbindlich« gezeitigt, wie es *par excellence* deutlich wird, wo etwas explizit versprochen oder anders »zugesagt« wird.¹⁴ Auf diese Weise kann dauerhafte Verlässlichkeit einer politischen Lebensform gestiftet werden.¹⁵

11 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich ⁴1985, 38, 51.

12 Für Hannah Arendt bleibt der Begriff des Lebensnotwendigen solange bedenklich zweideutig, wie nicht angegeben wird, um was für ein Leben es sich handelt. Ich sehe hier aber von Arendts Lösungsvorschlag ab, der von einer reichlich schematischen Gegenüberstellung von privaten, dem Ökonomischen unterworfenen Lebensformen einerseits und öffentlichen bzw. politischen Lebensformen andererseits ausgeht.

13 Bekanntlich haben sich sog. »lebensphilosophisch« orientierte Autoren, allen voran Georg Simmel, in dieser Hinsicht mit dem Gegensatz von Leben und Form auseinandergesetzt.

14 Tatsächlich geht die »Verbindlichkeit« sozialen und politischen Zusammenlebens jedoch keineswegs nur aus expliziten Sprechakten hervor, die zudem ihrerseits auf praktische »Einlösung« angewiesen sind. Man könnte geradezu von gelebten und dabei praktische eingelösten Versprechen reden. Vgl. Vf., *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 2008.

15 Und das *soll* geschehen, insistiert Arendt. Für sie liegt der Sinn des Zusammenlebens gerade darin.

So gesehen kann es sich bei der Bestimmung des *zôon politikón* zu gutem Zusammenleben in einer politischen Ordnung nicht bloß um eine biologische Vorgegebenheit handeln, in der man eine ethisch-politische Teleologie vermutet hat. Vielmehr erwächst diese Bestimmung immer von neuem aus dem Medium jenes Zwischen, in dem wir uns im Verhältnis zueinander bewegen. Sie kommt aber politisch nur angemessen zum Tragen, wenn man sie auch durch den Willen, zusammen zu leben, bekräftigt. Gerade dieser Wille droht jedoch nicht nur durch inneren Widerstreit, sondern auch durch Prozesse der Verfeindung bis hin zum Aufruhr (*stásis*) und zum offenen Krieg (*pólemos*) zerrüttet zu werden, in die sich ein unvermeidlich konflikthafte Zusammenleben immer wieder verstrickt.¹⁶ Darüber hinaus fällt der Sinn des Zusammenlebens nur allzu leicht in Vergessenheit durch eine *Indifferenz*, die ihn aus dem Blick verliert. Paul Ricœur spricht in diesem Zusammenhang von einem *Stiftungsvergessen*, das nicht etwa in einer empirischen Vergangenheit vorgefallen ist und mehr oder weniger weit zurückliegen würde: In Vergessenheit fällt vielmehr ständig *durch* das Zusammenleben, wodurch es *als* Zusammenleben *im Interesse* des ›Zusammen‹ überhaupt begründet wird.¹⁷ Deshalb bedarf das Zusammenleben immer wieder der Erinnerung an die Stiftung seines eigentlichen Sinns, den man nicht nur in der Gewalt, sondern auch in fortwährender Gleichgültigkeit aus dem Auge verliert. Davon ist Ricœur überzeugt: Ohne immer neue Erinnerung an den Willen, zusammen zu leben, wird die politische Ordnung keinen Bestand haben.¹⁸ Das Leben

16 Vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

17 P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris, 141–153, hier: 148.

18 Freilich kann dieser Wille der Stiftung des Zusammenlebens nicht als ein bereits ›gemeinsamer‹ einfach vorausliegen (sonst wäre das Problem, das die Einwilligung erforderlich macht, ja schon gelöst). Radikal problematisch kann das Zusammen eines politischen Lebens nur für Wesen werden, die nicht immer schon zusammen, vorverständnis oder gleichen Willens und in diesem Sinne vergemeinschaftet *sind*. Das Zusammen lässt sich ohne ein ursprüngliches Getrenntsein nicht denken. Fraglich aber ist, wie radikal dieses Getrenntsein angesichts Anderer zu verstehen ist und ob es im Zusammenleben überwunden oder aufgehoben werden kann oder sollte, wie es irreführende integrationistische Modelle der Vergemeinschaftung oder der Vergesellschaftung immer wieder nahelegen. Zu aktuellen Revisionen des Gemeinschaftsbegriffs in diesem Sinne

(*bíos*) der Menschen zwischen Geburt und Tod, in dem sich zeigt, wer sie sind¹⁹, mag noch so sehr darauf angelegt sein, ein Werk (*ergon*) zu zeitigen, das sie in der Erinnerung der Späteren überleben kann, ihrem auch für Arendt zentralen *effort de s'immortaliser* wird kein Erfolg beschieden sein, wenn die politische Ordnung nicht überlebt, deren Institutionen dieser Anstrengung als Stütze dienen. Eine politische Lebensform muss sich also auch deshalb immer von neuem ihrer volitionalen Grundlagen, d. h., im Verständnis Ricœurs: an den Willen (und an die gegenseitige *Einwilligung* [*consentement*]) erinnern, gut (d.h. hier: ethisch) und in gerechten Institutionen (d.h. hier: moralisch) mit Anderen zusammen zu leben – »trotz allem«, wie Ricœur immer wieder betont.²⁰ Allerdings wird keine politische Ordnung je alle Anderen einschließen oder einbeziehen können. So gesehen wird sich dieser Wille stets nur auf Andere beziehen, denen der Status der Zugehörigkeit oder der Mitgliedschaft im politischen Gemeinwesen zukommt. Entsprechend müsste auch die Reichweite der Ethik (als Inbegriff der Grundlagen gemeinsamer Orientierung am Guten) und der Moral (als Inbegriff einer deontologischen Normativität, wie sie in Urteilen über die Gerechtigkeit der Institutionen zum Ausdruck kommt) limitiert sein. Kann es also Ethik und Moral nur innerhalb der jeweiligen politischen Ordnung geben?

3. Der Erscheinungsraum: Begrenztes oder entgrenztes Zusammenleben?

Dass es sich zumindest anfänglich genau so verhalten hat, legt Hannah Arendt nahe, wo sie beide Begriffe vom antiken Begriff des

vgl. Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile Negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin 2011.

19 Nur *en passant* ist an dieser Stelle darauf zu verweisen, wie nahe Ricœurs Hermeneutik des Selbst hier Hannah Arendts Auffassung von Identität im Sinne der Frage nach dem *Wer?* steht; vgl. P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1983, 5–32, hier: 22 f. Dabei fällt allerdings auf, dass wieder (ähnlich wie bei Charles Taylor, dem sich Ricœur verschiedentlich angeschlossen hat) von einem »politischen Tier« die Rede ist, was Arendts Intention gerade widerspricht.

20 J. LeGoff, *La Pensée sociale*, in: J. Poree, G. Vincent (éd.), *Paul Ricœur. La pensée en dialogue*, Rennes 2010, 237–250, hier: 249.

nómos her versteht. Was wir heute in Anlehnung an dieses Wort Gesetz nennen, »bedeutete zumindest bei den Griechen ursprünglich so etwas wie eine Grenze, die in früher Zeit ein sichtbarer Grenzraum war, eine Art Niemandsland, das jeden, der überhaupt ein Jemand war, umschloß und einhegte. [...] Das griechische Gesetz war wirklich eine ›Gesetzesmauer‹, und schuf als solche den Raum einer Polis.«²¹ Ethik und Moral sind in dieser Sicht genauso wie der von einem *nómos* festgelegte Raum grundsätzlich als ›geortet‹ und gleichsam eingezäunt zu verstehen. Doch konnte sich die »Organisationsstruktur« einer Bevölkerung weit bis in eine Diaspora hinein erstrecken, *in der sich menschliche Verhältnisse nur noch »aus dem Miteinanderhandeln und -sprechen« ergeben. Wo immer »um dieses Miteinander willen« gehandelt wird, ist so gesehen der »wirkliche Raum« gegeben, aus dem das Ethische und das Politische entstehen*, und zwar unabhängig davon, wo die Betroffenen gerade lokalisiert sind. »Wo immer Ihr seid, werdet Ihr eine Polis sein« – dies Wort, das die Polis den Auswanderern auf den Weg mitzugeben pflegte, ist mehr als das Kennwort der spezifisch griechischen Kolonisationsformen; in ihm kommt auch zum Ausdruck, *daß Handeln und Sprechen ein räumliches Zwischen etablieren, das an keinen heimatlichen Boden gebunden ist und sich überall in der bewohnten Welt neu ansiedeln kann. Dies räumliche Zwischen ist der Erscheinungsraum im weitesten Sinne, der Raum, der dadurch entsteht, daß Menschen voreinander erscheinen*, und in dem sie nicht nur vorhanden sind wie andere belebten oder leblosen Dinge, sondern ausdrücklich in Erscheinung treten.«²²

Dass dieser Raum des originären Voreinander-in-Erscheinung-tretens einerseits nicht ohne Weiteres mit dem Bereich der Geltung des Gesetzes zusammenfällt und dass er andererseits nicht als al-

21 Arendt, *Vita activa*, 61.

22 Ebd. 192. Hervorhebung BL. Das Zwischen wird also, wie die von mir hervorgehobene Passage zeigt, gründlich missverstanden, wenn man den Raum als einen objektiv bereits vor dem In-Erscheinung-treten gegebenen betrachten wollte, in dem man eine *Stelle* einnehmen würde. Vielmehr begreift Arendt den Raum und das In-Erscheinung-treten als *ko-originär*. Dies zu bedenken wird umso wichtiger, je mehr das Erscheinen des Anderen medial vermittelt stattfindet und nur noch bedingt an eine raum-zeitlich nicht entfernte Sichtbarkeit gebunden zu sein scheint. Man denke nur an die neuen Formen der Öffentlichkeit, die das Internet ermöglicht.

le Menschen einschließender zu denken ist, bestätigt die Autorin selbst: Selbst wo er jenseits der »Mauern des Gesetzes« existiert, »pflegt die Mehrzahl der gerade Lebenden sich außerhalb seiner zu bewegen – wie die Sklaven- und Fremdenbevölkerung der Polis«, wie die »barbarischen« Feinde oder auch die, die in der politischen Ordnung als unbedeutend oder marginal gelten. So wird bei Arendt deutlich, dass nicht nur der Bereich des Gesetzes, sondern auch der Erscheinungsraum selbst keineswegs jedem ohne Weiteres zugänglich sein kann. Das heißt: es ist durch nichts verbürgt, dass es jedem jederzeit effektiv freisteht, in Erscheinung zu treten – zumal nicht in politischer Hinsicht. Arendt ist aber weit entfernt davon, diese von der antiken Politischen Philosophie nahegelegte Exklusivität des Erscheinungsraums für unproblematisch zu halten. Schließlich haben ihr gerade die modernen Totalitarismen, die eine nach innen und außen exklusive Ordnung zu fabrizieren suchten, die Unverzichtbarkeit eines gegen jede politische Ordnung geltend zu machenden »Rechtes, Rechte zu haben« bewiesen. Mit diesem Recht meinte Arendt zunächst nicht mehr und nicht weniger als die effektive Möglichkeit, in Erscheinung zu treten und Andere wenigstens mit dem Verlangen konfrontieren zu dürfen, ihrem politischen Leben zuzugehören. (Ob diesem Anspruch stattgegeben wird bzw. ob und unter welchen Bedingungen ihm stattgegeben werden muss oder sollte, ist eine andere Frage.²³) Dieses Recht, das unabhängig von Zugehörigkeit und Mitgliedschaft jedem Anderen zukommen müsste, wie Arendt meinte, dürfe von keiner politisch geordneten und gleichsam eingezäunten Ethik oder Moral abhängen, gegen die es gegebenenfalls geltend zu machen ist.²⁴

Wenn man ein solches Recht wie Hannah Arendt für unverzichtbar hält, muss man dann nicht in Folge dessen eine *Unabschließbar*-

23 Vgl. die Revision dieser Frage mit Blick auf das aktuelle politische Profil Europas bei B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016; S. De-Grooyer, A. Hunt, L. Maxwell, S. Moyn, *Vom Recht, Rechte zu haben*, Hamburg 2018.

24 Faktisch liegt freilich eine solche Abhängigkeit im Fall der bewussten »Einräumung«, Zubilligung oder der praktisch folgenreichen Gewährung dieses Rechts sehr wohl vor. Wo das Recht, Rechte zu haben, öffentlich eingeräumt wird, kommt das Einräumen aber zu spät gegenüber dem Anspruch darauf und verfügt nicht über den vorgängigen Anspruch des Anderen.

keit des Erscheinungsraumes denken, die es dem *fremden* Anderen gestatten sollte, einen Anspruch auf dieses Recht nicht nur in abstrakter Weise zu ›haben‹, sondern ihn auch effektiv zu reklamieren? Die griechische Philosophie kennt aber keinen Begriff des Anderen, zu dem auch und gerade dann noch ein ethisches, moralisches oder politisches Verhältnis zu denken wäre, wenn die Betreffenden – wie die *displaced persons* des 20. Jahrhunderts und die *sans papiers*, die *clandestini*, die Flüchtlinge und Asylbewerber unserer Tage – der jeweiligen Lebensform nicht zugehören, in der Andere weitgehend unproblematisch dessen gewiss sind, in Erscheinung treten zu können.²⁵

Für Ricœur ergibt sich daraus eine entscheidende Herausforderung seiner Konzeption einer »Kleinen Ethik«.²⁶ Denn einerseits lehnt sie sich wie angedeutet zwar an die klassischen ethischen Fragen nach dem Guten im Sinne einer Teleologie des Zusammenlebens und nach dem Rechten im Sinne einer Deontologie des normativen Urteils an; andererseits stellt sie sich aber dem Anspruch einer radikalisierten Ethik²⁷, die sich unter dem Eindruck der Totalitarismen des 20. Jahrhunderts strikt dem Gedanken widersetzt, jenseits der (genealogisch, ethnisch, kulturell oder auch politisch definierten) Zugehörigkeit und rechtlich geregelter Mitgliedschaft sei die Existenz des Anderen womöglich ein ethisch und politisch *indifférentes* Datum. Wird der Horizont der griechischen Philosophie nicht definitiv gesprengt, wenn man ein *unhintergebar nicht-indifferentes* Verhältnis zum Anderen, selbst zum unzugehörigen, anonymen und fremden Anderen, zu denken versucht?²⁸

25 Dass es mit dieser vermeintlichen Gewissheit vielfach nicht weit her ist, zeigt Jacques Rancière in seiner Politischen Philosophie mit Nachdruck. Vgl. besonders J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.

26 SaA, 7. und 8. Abhandlung; P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit/Amour et Justice*, Tübingen 1990.

27 Vgl. SaA, 238; P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; P. Ricœur, *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Saquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200.

28 Vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. III, bes. Anm. 45.

4. Nicht-Indifferenz angesichts des Anderen – Jenseits aller Zugehörigkeit und Mitgliedschaft?

Levinas hat genau das energisch behauptet und diese Position mit einem unerhörten metaphysischen Vorwurf verknüpft, indem er das abendländische Denken einer ›Verselbigung‹ des Anderen bezichtigte, die es gänzlich ausschließe, der radikalen, unaufhebbaren Anderheit des Anderen gerecht zu werden, die jeden angesichts des Anderen zur Nicht-Indifferenz bestimme.²⁹ Dieser ›Andere‹ könne *jede(r) andere* sein, die bzw. der uns zufällig und gegebenenfalls über große, nur medial zu vermittelnde Distanz hinweg begegne. Levinas will uns davon überzeugen, dass der Andere auch und gerade als Fremder jegliche radikale Indifferenz ihm gegenüber ausschließt. Zu beweisen ist das allerdings ebenso wenig wie der von Levinas immerzu in Anspruch genommene Befund, dass sich der Andere aufgrund seiner radikalen Alterität nicht im ›Selben‹ aufheben und insofern ›verselbigen‹ lasse. Das ist allenfalls zu bezeugen – durch Andere, die für diese ›Unaufhebbarkeit‹ des Anderen als des Anderen praktisch eintreten.

Ricœur stellt allerdings in Abrede, wovon Levinas unbeirrt³⁰ ausgegangen ist: dass das von den Griechen der Antike gleichsam geerbte Denken des Anderen grundsätzlich verfehlt habe, was ihn als unaufhebbar Anderen eigentlich ausmache. Während Levinas aus diesem Vorwurf den Schluss gezogen hat, man müsse den okzidentalen *lógos* überwinden – und zwar gewissermaßen in rückwärtiger Richtung, nämlich im Rekurs auf die Bibel –, hält Ricœur Levinas

29 Zur Anfechtbarkeit dieser Behauptung, die hier nicht zur Diskussion steht, vgl. vor allem die Auseinandersetzung Derridas mit Levinas (J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121 ff.), sowie die kleine Schrift von Ricœur, in der er Levinas' adverbiale und hyperbolische Rede von einem Anderssein untersucht, das dem Anderen in anfechtbarer Art und Weise derart zugeschrieben wird, dass er als verabsolutiert erscheinen kann – um den Preis einer Verrenkung unserer Sprache aber, den Ricœur nicht ohne Weiteres zu zahlen bereit ist: P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.

30 Hier habe ich die bereits zu Anfang der 1960er Jahre vorgebrachte Kritik Derridas an Levinas' Kontamination von Selbigkeit und Selbstheit im Auge. Vgl. die aktuelle Revision dieses Zusammenhangs in: Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i. Br., München ²2017.

vor, in dieser Kritik orientiere er sich irreführenderweise negativ an einem Begriff mit der radikalen Anderheit des Anderen nicht zu vereinbarender und eine totalisierbare Ordnung implizierender Selbigkeit (*mêmeté*), dem sein eigenes Denken des Anderen (zumindest in diesem Zusammenhang) »nicht einmal begegnet« sei.³¹

Im Folgenden möchte ich die Frage aufwerfen, was Ricœurs Annahme der Herausforderung von Levinas' Kritik für ein ethisches und moralisches Denken bedeuten könnte, dem man, gestützt auf Hannah Arendt, den Vorwurf machen kann, stets nur eine regionalisierte und gleichsam eingefriedete Ethik und Moral für Zugehörige und Mitglieder, niemals aber ein ethisches oder moralisches Verhältnis zum Anderen in seiner irreduziblen Fremdheit denken zu können – und zwar auch dann nicht, wenn man durch Universalisierung weltweit alle Anderen »einbezogen« sehen möchte.³² Ich gehe zu diesem Zweck zunächst kurz auf frühe sozialphilosophische Ansatzpunkte Ricœurs ein, um dann zu zeigen, wie er mit dem Begriff der Anderheit in *Soi-même comme un autre* verfährt. Dort erfolgt die Einführung jener Grundformel, in der vom Willen die Rede ist, mit Anderen gut und in gerechten Institutionen zusammenzuleben, zunächst scheinbar ganz konventionell nur mit Bezug auf Fragen nach dem guten Leben und nach dem Gerechten. Das Problem,

31 SaA, 403. Ricœur insistiert hier besonders auf der Unterscheidung verschiedener Formen der Alterität und wendet sich gegen eine Konfusion metaphysischer und ethischer Bedeutungen des »Anderen« (vgl. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 98, no. 4 [1993], 455–477, hier: 466, 469). Die Art, in der er Alterität dem Selbst, nicht dem Selben, einschreibt, hindert Ricœur im Übrigen nicht daran, sich von ersterem wie schon in seinen frühen Schriften einen aristotelischen Begriff (*être agissant*) zu machen; siehe ebd. 473. Es bleibe hier dahingestellt, ob Ricœur auf diese Weise nur zu eklektischen Lösungen gelangen kann. Das wird nur zu beurteilen sein, wenn man seine im Jahre 1997 unter dem Titel *Autrement* veröffentlichte, differenzierte, aber noch kaum beachtete Auseinandersetzung mit Levinas würdigt (s.o., Anm. 29).

32 Man vergleiche in diesem Sinne die Ausführungen zur Fremdheit des Anderen bei A. MacIntyre, *After virtue*, Notre Dame/Indiana ²1984, 126, 250 f. Was etwa bei Habermas unter dem Begriff der »Einbeziehung« beschrieben und von anderen universalistisch auf Fremde gemünzt wurde, lässt keine radikale Fremdheit erkennen, um die es etwa Bernhard Waldenfels geht. Vgl. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. ²1997; H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt/M. 1997; B. Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

was es demgegenüber für diese Fragen bedeuten könnte, wenn wir dem Gedanken einer radikalisierten, in keiner politischen Ordnung je aufgehenden Anderheit mit Levinas oder Ricœur folgen, wird abschließend aufgeworfen.

5. Die Existenz des Anderen als eines Fremden – Ansatzpunkte Ricœurs mit Edmund Husserl und Immanuel Kant

Unter dem Eindruck der Husserl'schen Lehre transzendentaler Intersubjektivität, die vom »fremden Menschen« als »an sich erstem Menschen« *ausgeht*³³, stellte sich Ricœur bereits in den 1950er Jahren die Frage, inwiefern uns die Erfahrung überhaupt auf die Spur des Anderen führt. Die Existenz des Anderen kündigt sich nach Ricœurs Auffassung zwar als eine *fremd* bleibende, sich uns letztlich entziehende in seiner Erscheinung an.³⁴ Die Erscheinung bringe aber insbesondere nicht das Sein des Anderen, so wie es uns ethisch affiziert, zur Geltung, auch dann nicht, wenn wir ihm in einer Sympathie zugewandt sind, wie sie etwa Max Scheler beschrieben hat. »L'existence absolue d'autrui [...] ne peut être sentie; elle est annoncé comme étrangère à mon vécu par l'apparition même d'autrui dans son comportement, son expression, son langage, son œuvre; mais cette apparition d'autrui ne suffit pas à l'annoncer comme un être en soi. Son être doit être posé pratiquement comme ce qui *limite* la prétention de ma sympathie elle-même à réduire la personne à sa qualité désirable et comme ce qui fonde son apparition elle-même.«³⁵ Die Erfahrung, die sich auf den Anderen als Anderen³⁶ bzw. als andere Person bestenfalls im Modus der Sympathie bezieht, sei in seinem absoluten Sein fundiert, nicht dieses in jener. Und dieses Sein (*en soi*) glaubt Ricœur nur im Sinne Kants postulieren zu können. Er betont ausdrücklich, dass es der menschlichen Wahrneh-

33 Vgl. E. Husserl, *Husserliana Bd. I*, Haag 1950, § 55.

34 Vgl. P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21, no. 209 (12) (1953), 821–839 hier: 838 f.; repr. in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986 [=AEP], 141–160.

35 P. Ricœur, *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien* 46, no. 1 (1954/5), 44–67, hier: 65; repr. in: AEP, 227–250.

36 M. Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* [1912], Bern 1974.

mung nicht unmittelbar zugänglich sei, legt aber nahe, dass es sich in ihr ankündige. »Ce que la personne annonce, c'est précisément son existence absolue; constituer la personne, c'est alors repérer dans quels modes subjectifs s'opère cette reconnaissance d'altérité, d'étrangeté, d'existence autre. [...] C'est ici qu'un retour à Kant se propose; non point pour parfaire une description de l'apparaître d'autrui, mais pour comprendre le sens de l'existence qui s'annonce dans cet apparaître.«³⁷

Die ethische Bedeutung der Existenz des Anderen kann so gesehen nicht daraus, wie er sich der Erfahrung darstellt, sondern nur aus einem Postulat im Sinne Kants abgeleitet werden, das der Präntention *jeglicher* Erfahrung, den Anderen in seiner Anderheit zu erschließen, Grenzen setze.³⁸ Ricœur spricht so von einem *in praktischer Absicht postulierten absoluten Sein des Anderen*. Inbegriff dieses Seins ist die Freiheit und die Würde des Menschen, die uns unbedingte Achtung abverlange.³⁹ Ricœur behauptet also, dass nur eine mit Kant konzipierte *Kritik des Erscheinens* bzw. der Möglichkeiten der Erfahrung, sich auf den Anderen ›selbst‹, auf sein ethisches Sein ›an sich‹ zu beziehen, eine *Phänomenologie* fundieren kann⁴⁰, welche die Modalitäten der Erfahrung beschreibt. In diesen Möglichkeiten kündige sich aber die Existenz des Anderen gleichsam nur an – ohne je in ihrer Erscheinung aufzugehen. Eben deshalb müsse sie als *fremd* gelten.⁴¹

Hat dieser Gedanke nun Folgen für die Differenz von Selbst und Anderem? Die Frage nach einer solchen Differenz taucht als solche

37 Ricœur, *Kant et Husserl*, 65; vgl. P. Ricœur, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59, no. 4, oct.-déc. (1954), 380–397; repr. in: AEP, 266–284

38 Ricœur, *Kant et Husserl*, 57, 67.

39 Vgl. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe. Bd. 3*, Frankfurt/M. 1991, 156.

40 »[...] nulle description de la connaissance d'autrui ne précède cette détermination pratique d'autrui [...]«, heißt es ausdrücklich (Ricœur, *Kant et Husserl*, 65); Hervorhebung BL.

41 Was sonderbar kontrastiert mit der Position, der zufolge die »existence absolue« des Anderen letztlich nur einem Postulat sich verdanken soll. Bedeutet das nicht, in Abrede zu stellen, dass uns die Fremdheit des Anderen je *widerfahren* kann? Wo Levinas die Freiheit des Anderen mit dessen Fremdheit verknüpft, geht er aber genau davon aus. Insofern vertritt er eine auf das *páthos* (Widerfahrnis) der Fremdheit des Anderen sich stützende Sozialphilosophie.

für Kant scheinbar gar nicht auf. Selbst in der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs⁴² herrscht ein Formalismus vor, der nur die Personalität »eines jeden« zur Kenntnis nimmt, die in dieser Allgemeinheit bereits nivelliert erscheint. Die Frage nach einer radikalen, irreduziblen Anderheit des Anderen kann sich unter diesen Voraussetzungen erst gar nicht entfalten.

Nach fast vier Jahrzehnten ist Ricœur in *Soi-même comme un autre* ausführlich auf Kant wieder zurückgekommen, sieht sich allerdings unter dem Eindruck des vor allem von Levinas radikalisierten Alteritätsdenkens⁴³ schließlich genötigt, die Frage aufzuwerfen, ob Kant nicht in der Art, wie er den Anderen *ebenso* wie das Selbst der Herrschaft des moralischen Gesetzes unterstellt, dem Gedanken einer irreduziblen Anderheit des Anderen widerspricht (SaA, 270). Gerade der Begriff der Menschheit – »eingeführt als ein zwischen der Verschiedenheit der Personen vermittelnder Begriff« – scheint ihm die Ander(s)heit⁴⁴ zu schwächen und nahezu zu eliminieren.⁴⁵ »Die Idee der Menschheit als eines singulären Begriffs wird im Anschluß an die abstrakte Allgemeinheit eingeführt, die das Autonomieprinzip ohne Ansicht der Personen beherrscht.«⁴⁶

42 I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg⁷1994, 52.

43 Dieser Denkweg ist hier nicht nachzuzeichnen. In Levinas' spätem Werk *Jen-seits des Seins* ist die Differenz des Anderen keinesfalls im Sinne der bloßen Verschiedenheit existierender Personen zu verstehen. Scheinbar hat sie nicht nur Differenzen zwischen Seienden und die ontologische Differenz, sondern auch das Sein selber hinter sich gelassen. Nicht der Durst nach Sein (wie immer wieder bei Ricœur), sondern die Furcht, im Sein aufzugehen, wird hier zum bestimmenden (bis weit in die frühen Schriften Levinas' zurückweisenden) Motiv.

44 Terminologisch werden Andersheit und Anderheit selten unterschieden. Ich ziehe den zweiten Begriff immer dann vor, wenn die Alterität des Anderen ausdrücklich von einer komparativen Verschiedenheit abgesetzt werden soll, wie sie etwa zwischen Sachen festzustellen ist. Die Anderheit entspringt keinem Vergleich von etwas mit etwas anderem von einer unabhängigen Werte aus, sondern widerfährt originär nur in der Begegnung mit dem Anderen.

45 SaA, 272 ff., 320 f.

46 In der Autonomie kommt aber eine eigenartige Passivität zum Tragen, insofern sie durch das Gesetz affiziert wird, welches das moralische Subjekt sich scheinbar selbst gibt (SaA, 259, 333). Man sieht aber nicht, wie diese Passivität vom Anderen – besonders vom einzigartigen, unersetzlichen... Anderen – her bestimmt sein könnte. Weist Kant nicht in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* jeglichen Gedanken an eine Rücksicht auf den personalen Anderen

Nun ist die Menschheit (im nicht-extensiven Sinne) andererseits gerade auch das, was *alle einzelnen* achtungswürdig macht. Insofern steht sie für eine »mit Rücksicht auf die Pluralität der Personen betrachtete Universalität«. Bleibt aber nicht auch dieser Gedanke in gewisser Weise »indifferent gegenüber der Unterscheidung von Personen« und *nur in diesem Sinne* »zu einer Einschreibung in das Feld der Pluralität der Personen fähig«? Gewiss klingt im Begriff des »Zweckes an sich selbst«, der *aus jedem gewissermaßen eine Ausnahme macht*, eine radikale Nicht-Nivellierbarkeit aller Menschen an.⁴⁷ Führt uns dieser Gedanke aber bis zur – radikalen – Anderheit des Anderen, die sich jeglicher Kategorisierung und auch jeglichem unterscheidendem Vergleichen widersetzt, wie Levinas immer wieder behauptet hat?⁴⁸

6. Emmanuel Levinas' Herausforderung: Der radikal außer-ordentliche Anspruch des Anderen

Von Levinas hat sich Ricœur scheinbar davon überzeugen lassen, dass sich keine unverkürzte Ethik aufstellen lässt, die nicht ausweist, wie wir der Anderheit des Anderen gerecht werden können.⁴⁹ Insofern kann er den Begriff des Ethischen nicht mehr auf eine aristotelische Lehre guten Zusammenlebens reduzieren, die sich ursprünglich auf den Horizont der jeweils eigenen politischen Lebensform und dessen genealogische Voraussetzungen beschränkt hatte. Ricœur insistiert aber darauf, dass wir der Anderheit nur vermittelt unserer Antwort auf ihren Anspruch auf die Spur kommen, der durch die

zurück, insofern sie ihm Triebfeder der Moralität nur um den Preis scheint werden zu können, dass die unbedingte Achtung für das moralische Gesetz verunreinigt zu werden droht? Gegenstand der moralischen Achtung kann so gesehen nur das Gesetz, und niemals der Andere als einzigartige Person selber, sein. Vgl. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 156–160.

47 Vgl. E. Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1993, 83 ff.

48 Vgl. SaA, 269 f. sowie R. Spaemann, *Personen. Versuche über den Unterschied von »etwas« und »jemand«*, Stuttgart 1996, 136.

49 Tatsächlich ist von radikaler Ander(s)heit bei Ricœur freilich eher nebenbei die Rede; SaA, 399.

Antwort bezeugt wird.⁵⁰ Sie ist kein ontisch bzw. ontologisch spezifizierbares Etwas, sondern zeigt sich *nur vom Worauf der Antwort her*. So weigert sich Ricœur, die Anderheit des Anderen in eine *absolute* Exteriorität zu entlassen, wie es scheinbar bei Levinas der Fall ist.⁵¹ Auch wenn es, so Ricœur, eine irrelative, durch nichts zu vereinnahmende Anderheit des Anderen geben sollte und wenn von ihr dessen ungeachtet bzw. sogar gerade deshalb ein Ruf oder eine Aufforderung, ja sogar der Befehl, die Verantwortung für den Anderen zu tragen, ausgehen sollte (selbst wenn der Andere als Gewalttäter auftritt), dann muss doch auf diese Herausforderung des Anderen eine Art Antwort erfolgen: der Ruf muss gehört, die Aufforderung wenn nicht angenommen, so doch wenigstens *als solche vernommen* werden können. Andernfalls scherte die Anderheit des Anderen in eine völlig a-soziale Exteriorität aus, die es in keiner Weise mehr gestattete, so etwas wie eine *Beziehung* zum Anderen zu denken. Ricœur will keineswegs in Abrede stellen, dass es eine radikale, unüberwindliche *Asymmetrie* im Verhältnis zum Anderen geben kann: dann nämlich, wenn wir mit jeglicher Antwort, die wir ihm geben, zu spät kommen.⁵² Aber wenn die Asymmetrie, die von der radikalen, irrelativen Anderheit des Anderen her rührt, durch nichts »kompensiert« wird, so sein Argument, lässt sich letztlich überhaupt kein Verhältnis zu ihr mehr denken. Und können wir nicht, wäre hinzuzufügen, von radikaler Anderheit nur im Sinne eines Überschusses über den »innerweltlichen«, raum-zeitlich situiert erscheinenden Anderen hinaus sprechen? Müssen wir insofern nicht

50 Ein Gedanke, den wir bei Philosophen ganz anderer Provenienz, etwa bei Hans Jonas, ähnlich ausgeführt finden. Bei Jonas ist aber ausdrücklich von einem »seinsimmanenten Anspruch« des Anderen die Rede; wobei der Andere, an dem sich dies *par excellence* zeigen lässt, für Jonas das neugeborene Kind ist, scheinbar aber nicht unbedingt auch jede(r) »beliebige« Andere. Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1992, 234 ff. sowie Spaemann, *Personen*, 196, 48, 77, 86, der aber am Ende doch zu sehr auf eine »freie Zuerkennung von Eigenschaften« abstellt (192), wohingegen sich Levinas jeglicher Verfügung über den Anderen, wie er sich in einem solchen Gedanken verrät, widersetzt.

51 Bei dem sich bei näherem Hinsehen jedoch auch zeigt, wie sehr der Anspruch des Anderen von den Antworten abhängt, zu denen er herausfordert und durch die er im Grunde erst bezeugt wird.

52 Insofern sich die Anderheit in eine apriorische, temporale (aber nicht real-zeitlich gedachte) Vorgängigkeit zurückgezogen hat, wie es eine von Levinas immer wieder bemühte Formel besagt, kommen wir ihr gegenüber allerdings immer zu spät.

unvermeidlich von einem mundanen Verhältnis und von einer leidhaften Beziehung zum Anderen ausgehen? Und muss nicht eine wie auch immer geartete soziale Beziehung, in der radikale Anderheit zur Geltung kommt, um ein Element irreduzibler Asymmetrie in sie einzuführen, unvermeidlich in eine Form der Gegenseitigkeit *wieder einscheren*, wenn die Anderen *einander* eingedenk ihrer radikalen Anderheit begegnen?

Müssten sich in diesem Falle nicht *zwei Asymmetrien und eine Struktur der Gegenseitigkeit*, die die Form der Anerkennung etwa annehmen kann, wie zwei Seiten ein und derselben Medaille zueinander verhalten? Darauf läuft Ricœurs Antwort auf Levinas formal tatsächlich hinaus. So soll ein einseitiger Ansatz vom Selben, von einem Ich aus, das den Anderen müsste »konstituieren« können, wie es Husserl vorsah, ebenso vermieden werden wie ein einseitiger Ansatz vom Anderen her, wie ihn Ricœur bei Levinas zu erkennen meint (SaA, 223, 398). Nur im Verhältnis zu einem Selbst kann es einen Anderen geben. *Nur ein Selbst, das sich als in sich vom Anderen, gerade auch von radikaler Anderheit des Anderen betroffen realisiert, kann eine ›sozial‹ deutbare Beziehung zu ihm unterhalten.* Das schließt ein untildbares Moment der Asymmetrie nicht aus, wohl aber, dass die Anderheit einer *absoluten* Exteriorität überantwortet wird, *auf die keinerlei Antwort mehr Bezug nehmen könnte und die nicht mehr zu erwidern wäre.* Die Antwort, die wir dem Anderen geben, ist aber eine Antwort, wenn sie in gewisser Weise *Bezug nimmt* auf ihn, d. h. wenn sie in einem allgemeinen (nicht spezifisch ethisch oder moralisch zu verstehenden) Sinne ›Rücksicht nimmt‹ auf den Anderen und wenn sie von ihm her eine Erwiderung im Sinne des ersten Bezugs auf ihn erwarten kann.⁵³ Mit Recht weigert sich Ricœur zwar, die von Levinas gelegentlich (aber keineswegs durchgängig) behauptete absolute Exteriorität des Anderen in einer ebenso absoluten Einseitigkeit erstarren zu lassen und beharrt auf einer zwar ebenfalls asymmetrischen, aber doch Antwort gebenden Rücksicht⁵⁴, die dem Anderen als Anderen gelten muss. Das heißt

53 Zu einer entsprechenden Differenzierung des Begriffs der Antwort vgl. B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994, sowie Ricœur, SaA, 230 f.

54 Zu diesem Begriff der Rücksicht vgl. SaA, 231.

jedoch nicht, dass sich daraus umstandslos wieder eine gegenseitige Beziehung zwischen Gleichen ergeben könnte.⁵⁵

Wenn der Andere mir immer schon zuvorgekommen sein wird, wo er mich in eine unhintergehbare ethische Beziehung zu ihm verstrickt, dann kommt jede Antwort zu spät und bleibt unfähig, diese Asymmetrie völlig zu »kompensieren«, wie es sich Ricœur vorstellt. Zugleich unterläuft die Vorgängigkeit dessen, was die Antwort auf den Plan ruft, die Gleichzeitigkeit zwischen mir und dem Anderen selbst dort, wo der Andere mir ganz »bekannt« zu sein scheint. Insofern werden wir niemals ganz und gar Vertraute, Freunde, Verwandte oder Zeitgenossen sein können, die scheinbar in der Gegenseitigkeit ihrer mehr oder weniger intimen oder formalen Beziehung aufgehen könnten. Deutlicher noch weicht Ricœur vom Kurs Levinas' ab, wenn er die Beziehung zum Anderen bzw. die ethische Tragweite seiner Anderheit von einzelnen *Situationen* abhängig macht, »wo der Andere in seiner unersetzbaren Singularität auftritt«, und wenn er sie von einem spezifischen Paradigma her versteht: vom Paradigma der *Fürsorge* her nämlich, die *prima facie* nur »besonderen«, uns nahe stehenden, und nicht etwa anonymen Anderen gelten kann. In einzelnen Situationen kommt ein diskordanter Faktor gegenüber der Menschheit zur Geltung, »die sich darauf beschränkt, die Universalität in der Pluralität auf Kosten der Andersheit auszudehnen« (SaA, 320). Im Zeichen der Fürsorge kommt darüber hinaus ein *partikulares* Moment zur Geltung, denn sie mischt der Beziehung zum Anderen eine »Wertdimension« bei, »die bewirkt, dass jede Person [zu der wir in einem »fürsorgenden« Verhältnis stehen] in unseren Gefühlen und unserer Wertschätzung *unersetzlich* ist« (SaA, 235).

In diesem Zusammenhang lobt Ricœur eine »wohlwollende Spontaneität«, die sich dem Anderen aus freien Stücken zuwendet. Nichts dergleichen ist indessen bei Levinas gemeint, wo er, in Jan Patočkas Worten, von einer Gabe der Verantwortung spricht, die uns jeder Andere – im Prinzip jederzeit – geben kann, wenn er nur aus seiner Anonymität und Gesichtslosigkeit heraustritt, zu der ihn das normale soziale Leben verurteilen mag.⁵⁶ Ricœur privilegiert dagegen eine bestimmte, weitgehend private soziale Beziehung

55 Siehe dazu die angehängte Rezension zu Ricœurs letztem Buch *Parcours de la reconnaissance* (2004).

56 Vgl. dazu die jetzt in einer Neuausgabe von Jan Patočka *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* vorliegende Wiener *Patočka Memorial Lecture*

zu Nahestehenden, vor allem zu Freunden. Nur in einer solchen Beziehung, so scheint es, kommt so etwas wie »unersetzliche Singularität« Anderer zur Geltung (SaA, 318). Wir erfahren uns unter diesen Voraussetzungen als Mängelwesen, was unser Bedürfnis nach Freundschaft weckt, in der man sich gegenseitig, füreinander sorgend, zugewandt ist. »Durch eine Rückwirkung der Fürsorge auf die Selbstschätzung nimmt das Selbst sich selbst als einen Anderen unter Anderen wahr. Dies ist die Bedeutung des Aristotelischen ›einer für den anderen‹ (*allèlous*), das die Freundschaft zu einer gegenseitigen macht« (SaA, 234).

Man erkennt, wie sich auf dieser Folie ein deutlicher Gegensatz abzeichnen kann: der überwiegend privaten Welt enger Beziehungen, in denen die Fürsorge vorherrscht, entspricht die Achtung der Anderheit des Anderen in dessen unersetzlicher, nicht nivellierter Singularität. Dagegen kann in der öffentlichen Welt, wo man einander kaum noch dem Namen nach kennt, anscheinend nur eine generelle und nivellierende Achtung zum Zuge kommen, die der Person eines jeden – aber auch x-beliebigen – zu gelten hat. Während bei Ricœur das Zur-Geltung-Kommen der singulären Anderheit des Anderen von einer engen Beziehung zu ihm (von Angesicht zu Angesicht) geradezu *abhängig* erscheint, *entzieht Levinas den ethischen Sinn der Anderheit, die im Angesicht eines jeden liegen soll, ausdrücklich jeglicher sozialen Bedingtheit*.⁵⁷ »Zwischen dem Einen, der ich bin, und dem Anderen, für den ich verantwortlich bin, klafft eine Differenz ohne den Hintergrund einer Gemeinschaft«⁵⁸,

von Derrida; J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 181–211.

57 Nicht weil ich in einem ethnischen, genealogischen oder kulturellen Sinne verwandt bin mit dem Anderen, stehe ich in einer irreduziblen ethischen (gegebenfalls asymmetrischen) Beziehung zu ihm. Sondern umgekehrt soll gelten: unfähig, mich in eine *reservatio moralis* zurückzuziehen, bin ich zur ethischen »Brüderlichkeit« verurteilt, selbst wenn mich – in jenen Hinsichten – nichts mit dem Anderen zu »verbinden« scheint. Der Ansatz, zu denken, dass dies gerade nicht ein Entbundensein von jeglicher ethischen Relation bedeuten kann, selbst wenn Recht und Gesetz gänzlich außer Kraft gesetzt zu sein scheinen, ist nach meinem – allerdings beschränkten – Verständnis das zentrale Anliegen von Levinas.

58 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 360 f. Der Andere »ist nicht anders im Sinne einer relativen Ander[s]heit, wie in einem Vergleich der Arten [...]; die Arten schließen sich gegen-

einer Zugehörigkeit nach Maßgabe einer mehr oder weniger engen Beziehung oder einer Mitgliedschaft. Für den nächsten und für den fernsten Anderen bin ich – unbeschadet ganz verschiedener Beziehungen, in denen ich zu ihm jeweils eventuell stehe – *gerade nicht aufgrund dieser mehr oder weniger engen Beziehungen* verantwortlich, sondern weil er *Anderer* ist, der mir auch als Nächster in seiner Anderheit entzogen bleibt. Die Gabe der Verantwortung soll auf diese Weise sowohl jede exklusive Grenzziehung zwischen Vertrauten, Bekannten, Zeitgenossen, Unbekannten und Fremden als auch deren restlose ›Eingemeindung‹ unterlaufen können.

Aus seiner Exteriorität heraus tritt der Andere in Erscheinung, ohne aber in seiner Erscheinung je aufzugehen. Er ist Epiphanie und Stimme, um mich – gegebenenfalls aus einer medial verschärferten Distanz⁵⁹ heraus – in die Verantwortung ihm gegenüber zu versetzen. Das ist etwas ganz anderes als das Unterworfensein oder Sichunterwerfen eines autonomen und in seiner Autonomie eigentümlich rezeptiven, nämlich das moralische Gesetz empfangenden Subjekts. Nicht irgendein Subjekt, *ich* bin es, der verantwortlich ist; und nicht allen oder irgendeinem gegenüber bin ich verantwortlich, sondern *diesem* da, diesem Anderen in seiner unvergleichlichen Singularität – ganz gleich, ob er mir nahe steht oder nicht. Noch will Ricœur nicht ganz auf den Versuch verzichten, diese Gedanken »zur Not in die Linie der Kantischen Ethik« einzureihen; er gibt aber zu, was sich einem solchen Ansinnen widersetzt: vor allem entzieht sich der Andere »der Schau der Formen« – er ist kategorial gar nicht fassbar und reduziert sich zugleich nicht auf ein ›intelligibles‹ Sein

seitig aus, aber sie stehen noch in der Gemeinsamkeit einer Gattung; kraft ihrer Definition schließen sie sich aus, aber fordern sich gegenseitig durch diesen Ausschluss im Rahmen der Gemeinsamkeit ihrer Gattung. Die Anderheit des Anderen hängt nicht von irgendeiner Qualität ab, die ihn von mir unterschiede; denn eine Unterscheidung dieser Art würde zwischen uns gerade jene Gemeinsamkeit der Gattung voraussetzen, die die Anderheit schon vernichtet.« In der Anderheit des Anderen liegt nicht bloß dessen relative Verschiedenheit, sondern darüber hinaus die ethische Bedeutung seiner Existenz, die dem Vergleich von Differentem entzogen ist. Vgl. E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 1987, 288.

59 Dass eine solche Distanz oft genug von keiner praktischen Antwort mehr zu überbrücken ist, wird nicht selten zum Vorwand genommen, die Gabe der Verantwortung selber in Abrede zu stellen.

an sich.⁶⁰ Er kommt nur vermittels eines Selbst zur Geltung, das sich – auch gegen seinen Willen – affizieren lassen muss. Das ist es, worauf Ricœur zu insistieren nicht müde wird: Die Philosophie der radikalen Differenz des Anderen gelangt ans Ziel, das »Hervorrufen einer verantwortlichen Antwort auf den Anruf des Anderen« zu verstehen, nur dann, wenn dieses Hervorrufen »eine Fähigkeit der Empfänglichkeit, der Unterscheidung und der Anerkennung voraussetzt, die [...] einer anderen Philosophie des Selben angehört als derjenigen, der die Philosophie des Anderen [speziell in der Person von Levinas] widerspricht«. ⁶¹

7. Ricœurs Antwort: das antwortende Selbst – in der Verflechtung von Ethik und Politik

In der Tat verlangt die ethische Apologie der radikalen Differenz des Anderen, eine *Affizierbarkeit* des Selbst zu denken, von dem allein sie *bezeugt* werden kann.⁶² Insofern aber diese Affizierbarkeit nicht an verwandtschaftlichen oder freundschaftlichen Beziehungen haltmacht, *entzieht die Rückbesinnung auf die ethische Signifikanz der radikalen Differenz des Anderen diese Differenz jeglicher vorgängigen Bedingtheit durch eine ethnische, kulturelle oder politische Gemeinschaft*.⁶³ Ob das aber wirklich gelingen kann, erscheint als höchst fragwürdig. Selbst eine ›radikale‹ Anderheit kann nicht der pluralen

60 Siehe SaA, 404 f.

61 Vgl. SaA, 407, sowie P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 21. Dem pflichte ich in dieser allgemeinen Form bei, ohne aber Ricœurs Ausführung dieses Gedankens in allen Einzelheiten zu folgen. Problematisch erscheint mir diese Ausführung vor allem dort, wo sie den Gedanken der Trennung vom Anderen entschieden entschärft, um auf eine Dialogik und Gegenseitigkeit hinauszulaufen, in der das Verhältnis von Selbst und Anderem wieder »dialektisch und komplementär« erscheinen kann.

62 Die entscheidende, daraus sich ergebende Frage lautet, wie der Gedanke der Bezeugung der radikalen Differenz im Sinne einer Antwort, zu der sie herausfordert, zusammen gedacht werden kann mit der Forderung von Levinas, die Differenz nicht bedingungslos der Antwort (die scheinbar auch radikal indifferent ausfallen kann) zu unterstellen.

63 Unberührt davon bleibt aber die Frage nach einer biologischen Zugehörigkeit; vgl. Spaemann, *Personen*, 264. Im Übrigen nimmt der Begriff der Fürsorge bei Ricœur in dieser Hinsicht eine zwiespältige Stellung ein (s.o.).

Koexistenz mit und unter vielen anderen völlig entzogen, sondern nur als eine *sich* diesen Ordnungen *entziehende* gedacht werden und bleibt *eben deshalb* auf diese Ordnungen *bezogen*.⁶⁴ Im Bezug auf den – sei es ›nächsten‹, sei es ›fernsten‹ – Anderen entzieht sich uns das, was man als radikale Differenz oder Fremdheit bezeichnet hat. Das aber bedeutet, dass das ethische Denken im Zeichen dieser Differenz nicht vom politischen Denken abgetrennt werden kann und dass eine Verflechtung von Ethik und Politik gedacht werden muss.⁶⁵ Inwieweit nähert sich nun Ricœur dem Denken einer solchen Verflechtung an?⁶⁶

Aufgrund einer bloßen »Konvention«, der Ricœur zunächst aus rein pragmatischen Gründen folgt, bleibt in *Soi-même comme un autre* der Begriff der Ethik zunächst für die Ausrichtung (*visée*) auf ein erfülltes oder gutes Leben und der Begriff der Moral für die Artikulation und kritische Beurteilung dieser Ausrichtung in Normen vorbehalten. Behauptet wird sodann, »1) daß die Ethik gegenüber der Moral Vorrang genießt; 2) daß die ethische Ausrichtung notwendig durch das Normenraster hindurch muß; 3) daß der Rekurs der Norm auf die Ausrichtung dann legitim ist, wenn die Norm in praktische Sackgassen führt« (SaA, 208). Genauer ist es die ethische Erfahrung, der vor der Moral zunächst insofern ein Vorrang zugesprochen wird, als in ihr die Wirkungen von Affekten zur Geltung kommen, die überhaupt erst nach einer ethischen oder moralischen Stellungnahme verlangen.

Die der Moral gegenüber insofern vorgängige ethische Erfahrung stellt sich allerdings als in sich uneinheitlich dar. Die Affekte, die Ricœur im Blick hat, reichen von der Scham und vom Sinn für Ungerechtigkeit, der noch keinen (bzw. allenfalls einen rudimentären) Begriff von Gerechtigkeit hat, bis hin zur (mehr oder weniger selbstgerechten) Empörung, die sich als prä-politischer Zorn artikulieren kann.⁶⁷ Was sie miteinander verbindet, ist die Fähigkeit

64 Vgl. hierzu besonders Ricœurs Rede vom »eingeschlossenen Dritten« (SaA, 238). Auf diese Problematik wird am Ende zurückzukommen sein.

65 Vgl. J. Derrida, *Adieu*, München, Wien 1999, 145 f.

66 Es geht im Weiteren nicht speziell um Konflikte zwischen Ethik und Politik, wie sie Ricœur zwischen Legalität und Legitimität situiert.

67 Vgl. P. Ricœur, *Moral, Fundamentalethik und Bereichsethiken*, in: *Jahrbuch 1998/1999 des Kulturwissenschaftlichen Instituts im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen*, Essen 1998/9, 336–349, hier: 339. Dass bereits hier, auf der

zur Stellungnahme, die Ricœur mit Aristoteles als *prohaíresis* fasst und auf die Frage danach bezieht, was jeweils gut oder besser als anderes ist. Diese Frage soll freilich nicht gegen die Frage nach dem Gerechten oder dem Verpflichtenden ausgespielt werden. Das Prädikat »obligatorisch« beispielsweise verweist Ricœur auf eine eigene Ebene, auf die der Normen nämlich, während das Prädikat »gut« in ein weit »fundamentaleres Gebiet« gehöre, nämlich in das der lebensweltlichen Praxis. An sie schließt eine der deontologisch strukturierten Moral nachgeordnete Ethik wieder an, wenn es darum geht, das als normativ richtig Beurteilte im Leben, das niemals ganz der Norm entspricht, zu verwirklichen. Diese Ethik fungiert lebenspraktisch als »angewandte« und beweist sich in praktischer Klugheit (*phrónesis*, *prudencia*) und praktischer Weisheit (*sagesse*), d. h. »darin, in den komplexen, nicht theoretisierbaren Verstrickungen des Handelns die richtige Regel, den *orthos logos* zu erkennen«. ⁶⁸

Diese nur *praktisch existierende* bzw. *lebbar* Ethik ist nun aber mit einer vielfältigen Topografie der Praxis konfrontiert, in der unterschiedliche Praktiken, Beziehungen, Lebensformen und Institutionen mit jeweils eigenen Regeln ins Spiel kommen und in miteinander widerstreitender Weise interferieren. ⁶⁹ Von einer bloßen Anwendung vorgegebener ethischer oder moralischer Maßstäbe kann dann keine Rede mehr sein. Und die Interferenz betrifft nicht nur eine *doxische* Heterogenität, die im öffentlichen Meinungsaustausch zu bewältigen wäre, wie es sich Ricœur unter Rekurs auf Arendts Begriff der Pluralität vorstellt: »La *doxa* greque passe dans l'*Offentlichkeit* des Lumières, laquelle porte précisément au jour la différence des opinions, le différend au sens de Lyotard, sans quoi il n'y aurait pas de problème de consentement à vivre ensemble.« ⁷⁰

In der Interferenz der Praktiken, Beziehungen und Lebensformen ist darüber hinaus Widerstreit der ihnen immanenten Güter und Maßstäbe des Guten angelegt, der sich nicht in unabhängigen

Ebene der der Moral vorausliegenden Ethik, das Problem eines durch die Wahrnehmung erschlossenen Sinns für Ungerechtigkeit auftaucht, beweist, dass die Erfahrung sich offenbar nicht eindeutig an die von Ricœur gezogenen Grenzen zwischen Ethik und Moral, Fragen des Guten und des Gerechten hält.

68 Ebd., 345.

69 Vgl. Vf., *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001.

70 Ricœur, *Pouvoir et violence*, 152.

Urteilsperspektiven im Sinne der Auflösung von Widersprüchen schlichten lässt. Das für den Einen oder den bzw. die Anderen in bestimmten Hinsichten Gute lässt sich nicht in einem Super-Guten aufheben, das den Widerstreit ethisch verschieden ausgerichteter Praktiken, Beziehungen und Lebensformen zu tilgen verspräche. Die daraus resultierenden irreduziblen ethischen Konflikte werden noch dadurch verschärft, dass wir es nie nur mit Anderen als Rollen- oder Funktionsträgern etwa zu tun haben. Keine Andere ist je nur diejenige, als die sie im Rahmen einer Praktik, Beziehung oder Lebensform ›gesehen‹ wird. Und kein Anderer geht je in allen Praktiken, Beziehungen und Lebensformen auf, in die er sich verstrickt findet und die ihn ›erscheinen‹ lassen. In jedem Fall bleiben die und der Andere in ihrer Anderheit dem privaten wie dem öffentlichen Erscheinen entzogen – und zugleich gerade durch diesen ›Entzug‹ auf Bedingungen bezogen, unter denen sich ›unaufhebbare‹ Anderheit überhaupt nur abzeichnen kann.⁷¹ Nur unter dieser Voraussetzung führt situiertes, stets räumlich und zeitlich lokalisiertes In-Erscheinung-treten als Erscheinen einer/s Anderen auf die Spur einer nirgends zu ›verortenden‹⁷² Transzendenz, die sich dem theoretischen wie dem praktischen Zugriff entzieht. In diesem Sinne ist jede(r) andere im

71 Aber ob und wie es dazu kommt, ist eine Frage, die man kaum an geschichtlich imprägnierten Bedingungen des In-Erscheinung-tretens vorbei erörtern kann. Wir bewegen uns hier keineswegs auf gesichertem ethischen Terrain. Vgl. zum durchaus denkbaren Verlust jenes ›Entzugs‹ das Kap. VI in diesem Bd.

72 In diesem Sinne ist auch von einem Nicht-Ort (*non-lieu*) des Anderen die Rede. Vgl. P. Hayat, *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris 1995, 100. Diese Andeutungen mögen immerhin deutlich machen, wie problematisch Ricœurs mehrfacher Rückbezug auf Arendts Begriff des öffentlichen Erscheinungsraums ist, wenn er wirklich mit dem Wunsch, mit Anderen (*als Anderen*) zusammen zu leben, verknüpft wird. Diesen Raum gibt es nicht einfach; er muss *im inter-esse* zwischen Anderen immer von neuem ›eingerräumt‹ werden, d. h. originär »entstehen«, wie Arendt in dem eingangs angeführten Zitat sagt. Paradoxerweise wird aber auf diese Weise eben dem ›Raum gegeben‹, was *nicht in ihm aufgeht* (und nicht einmal als ›Etwas‹ gewissermaßen dingfest zu machen ist). So weit ich sehe, hat Ricœur den Begriff des Erscheinungsraums (*espace d'apparition*) weder mit Levinas' Auseinandersetzung mit der Phänomenologie noch mit seiner eigenen, an Kant angelehnten Kritik des Erscheinens (s. o.) verbunden; vgl. aber Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, 30 f., und in *Pouvoir et violence*, 151 zur Sichtbarkeit des »entre‹ de l'*inter-esse*« im Sinne der Räumlichkeit des Politischen, die Ricœur mit der Öffentlichkeit identifiziert. – Ich sehe hier davon ab, die dezidiert anti-ontologische Stoßrichtung von

emphatischen Sinne *Andere(r)* und zugleich in der Interferenz der Praktiken, Beziehungen und Lebensformen *Andere(r) unter anderen Anderen*, d. h. Dritte(r).

Während Ricœur nun aber die Dritten vornehmlich in einem *Jenseits des Du* ansiedelt, das weit bis in eine zeitgenössische und geschichtliche Anonymität ausstrahlt, insistiert Levinas in einer oft zitierten Passage darauf, in den Augen des Anderen als zweiter Person schaue uns bereits »der Dritte« an.⁷³ Levinas würde gegen Ricœur einwenden, dass sich die Gegenwart des Anderen und die Gegenwart der anderen Anderen, der Dritten, nicht einfach zueinander äußerlich verhalten, wie es Ricœur anzunehmen scheint, wenn er ein Angesicht (»in dem starken Sinne, den Emmanuel Levinas uns gelehrt hat«) vor allem denen attestiert, zu denen wir in einem mehr oder weniger engen, interpersonalen, fürsorgenden Verhältnis stehen – im Gegensatz zum institutionell geregelten Leben unter Gleichen, das uns »einen Anderen zum Gegenüber« geben soll, »der ein *Jeder* ist«. Wenn *im* Angesicht des Anderen bereits der Dritte gegenwärtig ist, sprengt bereits die Beziehung zum Nächsten, als der seinerseits jede(r) andere auftreten kann, die oft unterstellte vermeintliche Abgeschlossenheit des bloß ›Interpersonalen‹ und die Regionalisierung bloßer Bereichsethiken, die von der Familie bis hin zum Staat Regeln vorgeben, welche die Klugheit richtig anzuwenden sucht. Aber droht nicht auch diese Rede vom Dritten die von Arendt, Levinas und Ricœur in unterschiedlicher Weise so nachdrücklich unterstrichene irreduzible Pluralität menschlicher Koexistenz zu nivellieren? Zweifellos ist die soziale Welt und ihr »sinnhafter Aufbau« (Alfred Schütz) durch abgestufte Wahrnehmbarkeit und Zugänglichkeit Anderer, die uns mehr oder weniger nahe stehen und nahe kommen, geprägt, wobei vielfach gegenwärtige Andere auf ›nächste‹, auf einige, häufig unbestimmt bleibende sog. ›Mitmenschen‹ verweisen, nicht aber auf alle Anderen.

Man braucht die entsprechenden ›horizontalen‹ Verweisungsstrukturen nicht als konzentrisch nur umeinander gelagerte zu ver-

Levinas' späten Schriften mit dem offenbar sozial-ontologisch gemeinten Begriff des *inter-esse* zu vergleichen.

73 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 307 f.

stehen, wie es Schütz vorgeschlagen hat.⁷⁴ Doch drohen in der Rede vom Dritten die vielfältigen unterschiedlichen Gegebenheitsweisen indirekter Ko-Präsenz Dritter, die mir im nächsten Augenblick schon leibhaftig gegenüberstehen können, und anderer, die mir niemals begegnen werden, nivelliert zu werden, wenn die entsprechenden Befunde der Phänomenologie der sozialen Welt nicht bedacht werden, die diesen Unterschieden – wie unzulänglich auch immer – Rechnung getragen haben. Wenn in der Gegenwart eines Anderen auch der Dritte mitgegenwärtig ist, so kann das zunächst nur heißen: *wir sind nie nur zu zweit*⁷⁵, keineswegs aber, wir seien implizit *mit allen Anderen* und nur unter dieser Voraussetzung ganz ›unter uns‹. Dass wir nie nur zu zweit sind, heißt: angesichts des Anderen ist eine untilgbare Dimension sozialer *Tertialität* eröffnet, in die ein(e) Andere(r), einige Andere und viele Andere, niemals aber alle Anderen konkret eintreten können. Wenn bereits die Beziehung zu *einer/m* Anderen in diesem Sinne auf die Spur Dritter weist, also eine Dimension echter Pluralität anderer Anderer einführt, die kaum je oder sogar »niemals ein Angesicht sein werden«, dann kann man allerdings mit Ricœur sagen, eine gewisse Ausrichtung auf »das im wörtlichen Sinne Anonyme« sei »in der umfassendsten

74 Vgl. A. Schütz, T. Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1984, bes. Kap. VI. Was die Strukturen des Mitseins angeht, so lässt sich Ricœur vor allem von Schütz' Brückenschlag zwischen Edmund Husserl und Max Weber leiten. Weber bleibt auch die vorherrschende Bezugsfigur hinsichtlich des von Ricœur weitgehend beibehaltenen staatlichen Rahmens der Frage nach der Gerechtigkeit von Institutionen (vgl. Ricœur, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 298; *Les catégories fondamentales de la sociologie de Max Weber*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 9* [1999], 7–20; repr. in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 155–171; *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger [ed.], *Reason, Action and Experience*, Hamburg 1979, 13–29).

75 Dennoch hat es einen guten Sinn, von einem – sei es in der Intimität, sei es im Angerufensein vom Anderen – ›ausgeschlossenen‹ Dritten zu reden. Wie Gegenwart und Abwesenheit verhalten sich Ausschluss und Einbezug nicht wie bloße Gegensätze zueinander. Wie ein ins Verborgenste sehender Gott könnte der Dritte gerade dann besonders in seiner Abwesenheit gegenwärtig sein, wenn er ausgeschlossen wurde. Von weiteren Unterscheidungen (etwa hinsichtlich der Modalitäten der Gegenwart und Abwesenheit) muss ich im verfügbaren Rahmen absehen; vgl. auch P. Delhom, *Der Dritte*, München 2000, 78 ff., sowie zur ›exklusiven‹ Intimität, der François Jullien die Erfahrung radikaler Alterität geradezu vorzubehalten scheint: *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013, 27 f., 241.

Zielsetzung des wahren Lebens enthalten« (SaA, 238). Eine am Guten orientierte Ethik sieht sich, heißt das, *von Anfang an*, d. h. bereits dort, wo sie der Lebenspraxis am nächsten steht, nämlich in der der Moral vorausliegenden ethischen Erfahrung, mit ihrer Öffnung auf den Horizont namenloser Anderer hin konfrontiert.

Nur verfügen wir über keinen entsprechend umfassenden Begriff der Ethik. Bei Ricœur zerfällt er wie gezeigt in eine ihrerseits in sich vielfältige lebensweltliche Ethik, die der Moral vorgeordnet wird, und in eine ›angewandte‹ Ethik, die in den verschiedenen Sphären der Praxis ganz unterschiedlichen Ausprägungen des Guten auf der Spur ist. Sobald sie allerdings nicht nur mit Angehörigen, Freunden, Bekannten, Rollen- oder Funktionsträgern konfrontiert ist, sondern realisiert, es jedesmal mit Anderen zu tun zu haben, schlägt ihr die ›Gabe der Verantwortung‹ die Sicherheit aus der Hand, sich in jeweils einer einzigen ethischen, moralischen oder politischen Ordnung zu bewegen. Nicht nur konfliktieren und widerstreiten einander diese Ordnungen, weil sie im Verhältnis zueinander nicht eindeutig abgegrenzt sind. Diese Ordnungen öffnen sich auch auf einen außerordentlichen Anspruch hin, der die regionalen Maßstäbe des Guten und des Richtigen radikal unterläuft.⁷⁶

Das ist es, wovon uns Levinas immer wieder zu überzeugen versucht, wohl wissend, wie sehr er damit allem widerspricht, was man üblicherweise unter Titeln wie Ethik (im aristotelisch-teleologischen Sinne) und Moral (im deontologisch-kantianischen Sinne) abhandelt. Der Anspruch des – nächsten oder fernsten – Anderen, der sich in der Anonymität verlieren kann, bleibt demnach *in seiner Außer-Ordentlichkeit gewissermaßen beheimatet*. Levinas ›situier‹ den Anspruch des Anderen in der Unfassbarkeit und Unbegreiflichkeit dieser Außer-Ordentlichkeit deshalb, weil er glaubt, ihn nur so dem tendenziell totalitären politischen Zugriff entziehen zu können, der noch die Bestimmung zur nicht-indifferenten Verantwortung angesichts des Anderen rigoros seiner souveränen Macht zu unterwerfen

76 Somit liegt hier eine Quelle des Widerstreits zwischen (radikaler) Ethik und (teleologischer, am Guten orientierter) Ethik sowie zwischen Verantwortung angesichts des Anderen und Gerechtigkeit(en) angesichts der anderen Anderen. Mehr noch: wenn auch die Gerechtigkeit in sich plural verfasst ist und sich nicht, wie es Michael Walzer vorsieht, eindeutig bestimmten »Sphären« zuordnen lässt, hat der Widerstreit auch hier kein Ende. Ricœur weist ebenfalls darauf hin; vgl. SaA, 343.

sucht und sie sogar für ›liquidierbar‹ hält. Keineswegs ›zeigt‹ Levinas indessen allein mit phänomenologischen Methoden, dass der Andere uns, speziell im Zugriff von Macht und Gewalt, derart entzogen *ist*. Er beschwört vielmehr dieses Entzogensein (nicht selten mit gewaltsam anmutenden rhetorischen Mitteln), *um den Anderen* seinerseits jeglicher theoretischen und praktischen Verfügung zu *entziehen*. (Aber verfügt nicht auch Levinas‘ dezidiert anti-rhetorische Rhetorik auf diese Weise noch über die Anderheit des Anderen?)

Zumindest in diesem Punkt ähnlich hat im Übrigen Ricœur Arendts Politische Philosophie verstanden: als einen Versuch, nach dem totalitären Mythos, der glauben machen wollte, alles sei möglich bzw. erlaubt, »die Bedingungen einer nicht-totalitären Welt zu denken« (SaA, 238).⁷⁷ Weniger in den vorgeschlagenen Lösungen, wohl aber in diesem Ziel kann man einen gemeinsamen Fluchtpunkt Ricœurs, Arendts und Levinas‘ sehen.⁷⁸ Letzterer entrückt den ethischen Anspruch des Anderen dem vernichtenden Zugriff, ja sogar dem Denken und der Vorstellung nicht, um ihn zu mystifizieren, sondern um jeglichen Rückzug *in* eine Bereichs- oder Binnenethik zu vereiteln, der glauben machen könnte, jenseits gewisser (ethnisch, kulturell, moralisch oder politisch gezogener) Grenzen gehe uns das Leben und Sterben anderer Anderer nichts an. Allerdings beschwört Levinas im gleichen Zug die Gefahr eines Rückzugs des ethischen Denkens *aus* den konkreten, politisch formierten Ordnungen des Guten und des Gerechten herauf, der dazu führen könnte, dass die interferierenden und einander widerstreitenden Formen der Zuge-

77 Wobei man in politischer Perspektive gewiss einräumen muss, dass dieses Ziel allein mit ›radikal‹ ethischen Mitteln kaum zu erreichen sein dürfte. So vermisst man bei Levinas weitgehend die Besinnung auf institutionelle Strukturen des Politischen. Und wo Arendt und Ricœur letztere bedenken, muss man sich fragen, ob es überhaupt politische (demokratische) Institutionen und Verfassungen geben kann, die gegen ihre Aushöhlung von innen vollkommen verlässlich zu schützen wären. Nicht nur in Israel, Ungarn und Polen, auch in Deutschland geben ›rechte‹ Politiken inzwischen Anlass zur Sorge um die Unabhängigkeit der höchsten Gerichte. Auch sie bieten keine absolute Garantie gegen rechtsradikalen Missbrauch, der einer totalitären Perversion des Politischen den Weg bahnen kann.

78 Levinas vermeidet vor allem einen *politischen Lebensbegriff*. Damit umgeht er allerdings die bio-politische, u. a. bei Foucault angesprochene Problematik, die auch zur Vorgeschichte der modernen Totalitarismen gehört (vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Teil C).

hörigkeit und der Mitgliedschaft in mannigfaltigen Ordnungen konkreter Koexistenz aus dem Blick geraten. Kann Levinas' ›radikale‹ Ethik, die den aristotelischen Horizont der Bedeutung dieses Begriffs scheinbar ganz und gar hinter sich gelassen hat, überhaupt verständlich machen, inwiefern in der unaufhebbaren Anderheit des Anderen eine praktische Herausforderung an die Adresse konkreter und partikularer Lebensformen liegt und wie diese sich umgekehrt auf einen ethisch, moralisch und politisch unverfügbaren Anspruch des Anderen hin öffnen können bzw. sollten?

Was für Ricœur im Vordergrund Praktischer Philosophie stehen muss, nämlich die Besinnung auf den Willen, ›trotz allem‹, wie er immer wieder schreibt, im Rahmen guten Lebens und gerechter Institutionen zusammen zu leben, hat Levinas offenbar nie vorrangig beschäftigt. (Unter anderem deshalb nicht, weil er ähnlich wie Hannah Arendt bezweifelte, dass die überlieferten Begriffe des Ethischen, des Moralischen und des Politischen noch dazu taugen könnten, der Herausforderung des Totalitären angemessen zu begegnen.) Im Gegensatz zu Levinas erinnert Ricœur an die nicht-biologische Fundierung menschlicher Koexistenz in dem Willen, *mit Anderen, für sie, gut* und in *gerechten* Institutionen zusammen zu leben. Während Levinas sich weigert, den Anderen ethisch nur nach Maßgabe seiner Zugehörigkeit zu einer bestimmten Lebensform oder rechtlich geregelter Mitgliedschaft in einem politischen Gemeinwesen zur Sprache zu bringen, um auf der seiner Überzeugung nach unhintergehbaren Nicht-Indifferenz unserer Verantwortung angesichts des irreduzibel Fremden zu insistieren, besteht Ricœur auf dem Rückbezug dieser Fremdheit auf die konkreten ethischen, moralischen und politischen Verhältnisse, die allein ihrem Anspruch ›Rechnung tragen‹ können, indem sie diesen Anspruch ihrerseits *einräumen*, d. h. ihm Raum *geben*, der niemals einfach *gegeben ist*. Einem solchen Rückbezug ist beizupflichten, insofern er davor bewahren kann, dass man auf den Abweg eines ethischen (Levinas häufig zugeschriebenen) Fundamentalismus gerät. Doch gegen das in immer neuen Formen begegnende Ansinnen, ethische oder moralische Grenzen zu ziehen, um sich ganz und gar auf ein gutes Zusammenleben mit vertrauten Zugehörigen oder Mitgliedern (in *nur ihnen gegenüber* gerechten Institutionen) zurückzuziehen, richtet Ricœurs Appell, sich an das Zusammenleben-Wollen zu erinnern, nur etwas aus, wenn er sich nicht bloß auf Zugehörige und Mitglieder, sondern gerade auch

auf Andere in ihrer irreduziblen und außer-ordentlichen Anderheit bezieht, der kein Ethos, keine Sittlichkeit à la Hegel und kein Nomos eines abgegrenzten ›Lebensraums‹⁷⁹ je Herr zu werden vermag.

Das zieht die Frage nach sich, ob und wie wir wollen und bejahen können, wozu wir nach Levinas ohnehin bestimmt sind: mit Anderen *als Anderen* – angesichts ihrer unaufhebbaren Alterität – zusammenzuleben. Und wer ist überhaupt ›wir‹? Kann ein definiertes ›Wir‹ in unproblematischer Art und Weise vorausgesetzt werden? Die weltweit beliebte rhetorische Inanspruchnahme des entsprechenden Personalpronomens durch populistische Wortführer sollte jedem eine Warnung davor sein, es sich mit dieser Frage zu leicht zu machen.⁸⁰

Bis heute wissen wir nicht, ob und wie eine radikale (nicht nur ›pragmatische‹ bzw. klug ›angewandte‹) Ethik möglich sein könnte, die der Verantwortung angesichts dieser Alterität tatsächlich gerecht zu werden vermöchte. Sie gehört, wie Levinas und Ricœur lehren, einem anderen Wahrheitsregister als dem des Wissens⁸¹, nämlich dem der Bezeugung an, die *zeigen können müsste*, wie man sich zu Anderen im Zeichen dieser Ethik *verhalten kann*.⁸² Wenig spricht dafür, eine der unaufhebbaren Alterität des Anderen verpflichtete Ethik wäre eines Tages in die Lage zu versetzen, dieses ›Wie‹ etwa gemäß praktischer Regeln, Normen, Vorschriften oder Tugenden abzuhandeln. Ist nicht im Sinne dieser Ethik *jede(r) Andere eine ethische Ausnahme* – und in Folge dessen auch *vom Ethischen*, so wie man es bislang v. a. von Aristoteles her aufgefasst hat – *ausge-*

79 In der Tat: wer im Gegensatz zu Levinas, der glaubt, sein ethisches Denken so weitgehend wie nur möglich von »Blut und Boden« ferngehalten zu haben, auf einem unabdingbaren Orts- und Raumbezug politischer Lebensformen (bis hin zum Staat) insistiert, sollte nicht vergessen, dass besonders der Begriff des »Lebensraums [...] durch den Nazismus derartig in Verruf gekommen ist, daß man ihn nicht mehr [bzw. allenfalls unter starken Vorbehalten] zu benutzen wagt«, wie Jean-Claude Carrière mit Recht feststellte (in: U. Eco, J.-C. Carrière, S. J. Gould, J. Delumeau, *Das Ende der Zeiten*, Köln 1999, 179).

80 Vgl. die entsprechenden Hinweise d. Vf. in: *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, Kap. VIII–X.

81 Vgl. P. Wehling (Hg.), *Kulturelle Deutungen des Nichtwissens im Wandel?*, Bielefeld 2015.

82 Dieses Problem scheint die ›radikale‹ Ethik mit dem »Faktum der Vernunft« bei Kant gemeinsam zu haben. Vgl. SaA, 288, 273.

nommen? Wendet sich eine ›radikale‹ Ethik im Sinne von Levinas nicht gegen jegliche tugendhafte, sittliche oder normative Form, in der *allgemein* anzugeben wäre, wie im Verhältnis zu Anderen und mit ihnen *als Anderen* praktisch zu leben ist? Kann sie sich aber darin erschöpfen, jegliche allgemeine Ethik zu unterminieren oder zu unterbrechen⁸³ unter Hinweis auf die unabdingbare Achtung der Anderheit jedes Anderen, die sich niemals wie ›Besonderes‹ dem Hegel'schen Allgemeinen unterwerfen lässt?⁸⁴

Der Gedanke der Bezeugung der Achtung der Anderheit jedes Anderen bleibt jedenfalls apolitisch, wenn die ›radikale‹ Ethik nicht mit einer Perspektive der Institutionalisierung des Erscheinungsraums verknüpft wird, in dem Beziehungen zu Anderen konkret Gestalt annehmen. Auch wenn diese in ihrem lokalisierbaren Erscheinen nicht aufgehen, muss doch die Achtung ihrer Transzendenz in gewisser Weise ›eingerräumt‹ werden (s. o.) und ›an Ort und Stelle‹ stattfinden. Nur so kann sie auch eine Politik inspirieren, die Anderen zugleich als Zugehörigen oder Mitgliedern einer bestimmten Lebensform gerecht zu werden versucht. Eine solche Politik muss freilich respektieren, dass kein Anderer als Anderer jemals in seiner Zugehörigkeit oder Mitgliedschaft wird aufgehen können. Allzu leicht münden neo-aristotelische Ansätze andernfalls in nostalgische Konzeptionen einer ›situierten‹ Politik und einer kommunitären Ethik, die den Begriff des Ethischen ganz und gar auf eine exklusive Ordnung menschlicher Koexistenz zu beschränken neigt, wie sie der Autor der *Nikomachischen Ethik* vor Augen hatte, ohne sich aber davon Rechenschaft abzulegen.⁸⁵ Die Alternative dazu kann indessen nicht sein, die radikale ethische Rede vom Anderen gleichsam an jeglicher politischen Ordnung vorbei zu entfalten; jedenfalls dann nicht, wenn wir uns weder mit einer ethisch beschränkten Politik noch mit einer politikvergessenen Ethik begnügen können.

83 Vgl. A. Pinchevski, *By Way of Interruption. Levinas and the Ethics of Communication*, Duquesne 2005.

84 Vgl. E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège de France*, Paris 2009, 244 f.

85 Vgl. C. Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985, 318 ff.

8. Anhang zu *Parcours de la reconnaissance* (2004)

Zusammen mit anderen Begriffen wie Solidarität und Verantwortung gehört Anerkennung zu den zentralen Konzepten, ohne die sich eine zeitgemäße Sozialphilosophie heute nur noch schwer vorstellen lässt, obwohl ihre semantische Geschichte nicht sehr weit zurückreicht. Ungeachtet ihres geringen Alters leiden diese Begriffe aber mehr noch als das klassische Denken im Zeichen des (ebenfalls notorisch vieldeutigen) Guten und des Gerechten unter einer Bedeutungsvielfalt, die sie in den Augen mancher weitgehend unbrauchbar macht. Ricœur spricht von einer Popularisierung und Banalisierung der Rede von Anerkennung im Kontext einer sogenannten Politik der Differenz und umkämpfter ethnischer Identität. Dagegen will er in einer Grauzone von spekulativer Begrifflichkeit und Empirie einerseits die kulturelle, ethische und politische Virulenz des Begriffs retten, ihn andererseits aber nicht der Polysemie ausliefern.⁸⁶ Stattdessen provoziert er eine erneute Besinnung darauf, *warum überhaupt* nach Anerkennung verlangt wird, *wie sie sich vollzieht* und *worauf sie abzielt*. Wer glaubt, die gesuchten Antworten ergäben sich wie von selbst aus dem Begriff, wird eines Besseren belehrt. Nach der Lektüre von Ricœurs Buch über Anerkennung ist man dessen nicht mehr so sicher, ob nach Anerkennung verlangt wird, weil es einfach an ihr *mangelt*, dass Anerkennung durch offene, *als solche klar erkennbare und gegenseitige* Anerkennung geschieht und dass sie zugleich das *Ziel* eben der Prozesse sein muss, für die der Begriff in zweideutiger Weise ebenso steht wie für das Resultat, das sie zeitigen sollen. In seiner Forschung nach Wegen der Anerkennung knüpft Ricœur an alte eigene Motive wie das vor Jahrzehnten mehrfach kommentierte existenzphilosophische Projekt der »Existenzerhellung« (Jaspers⁸⁷) eines *fehlbaren* Selbst an, das nach Anerkennung begehrt, aber zugleich auch sich verkennt (WdA, 317). Das Selbst erscheint Ricœur als der Ort des (sich) Verkennens schlechthin, als Instanz eines Irrtums, der nicht weiß, dass er einer ist... Ob sich eine Anerkennung denken lässt, die darunter nicht

86 P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance. Trois Études*, Paris 2004; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006 [=WdA], 235, 267.

87 M. Dufrenne, P. Ricœur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.

zu leiden hätte, steht dahin. Liegt am Ende auch in der begehrten Anerkennung (oder im Begehren selbst) ein Verkennen seiner selbst (WdA, 320)? Verspricht Anerkennung der Selbsterkenntnis aufzuhelfen? Oder steht sie ihr geradezu im Weg?

Auf der Spur dieser Fragen knüpft Ricœur an die Konzeption einer wesentlich auf Anerkennungsansprüche gegründeten normativen Gesellschaftstheorie an, die sich zutraut, in faktischen Anerkennungsverhältnissen »Pathologien des Sozialen« diagnostizieren zu können, deren bestimmte Negation in die richtige Richtung künftigen Zusammenlebens weisen soll.⁸⁸ Wie schon ansatzweise bei früherer Gelegenheit schwenkt Ricœur nun scheinbar ganz und gar auf diese Linie ein. Bei näherem Hinsehen zeigt sich indessen, dass der Prozess um die Anerkennung nun ganz von vorn beginnen muss.⁸⁹ So wird das politische »Modell« einer kämpferischen, auf Gegenseitigkeit angelegten, im Recht sich niederschlagenden Anerkennung mit einer geradezu entgegengesetzten Ethik konfrontiert, die von der Asymmetrie des Anspruchs des Anderen her die »Gabe« menschlicher Verantwortung erklärt. Diese Ethik erkennt im Anderen nicht zuerst den Gegner, mit dem man einen Kampf um Leben und Tod aufnehmen muss, sondern das verletzbare Wesen⁹⁰, das uns selbst noch in radikaler Feindschaft zu ethischer Nicht-Indifferenz bestimmt.

Die Ethik der Verantwortung, auf die sich Ricœur unter Berufung auf Levinas stützt, schert nun aber aus ontologischem Denken aus, wie es die neuzeitliche Philosophie voraussetzt, die von Hobbes und Hegel ausgehend dem Kampf um Anerkennung das Wort geredet hat. Die Idee des Seins lässt keine radikale Differenz des Anderen zu, behauptet Levinas. Haben Ethik und Ontologie also überhaupt keine gemeinsame Sprache? Hat eine solche Ethik wenigstens eine *eigene*, von der Last des ontologischen Erbes befrei-

88 A. Honneth (Hg.), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Frankfurt/M. 1994.

89 Vgl. Vf., *Anerkennung in ontogenetischer Hinsicht: Gabe oder Kampf? sowie Verfehlte Anerkennung?* (= Kap. VI und VII in *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016).

90 Vgl. P. Ricœur, *Le vulnérable et le responsable*, in: *La Croix* III (1991), 17 et 18 nov.; *Autonomie et vulnérabilité*, in: *La philosophie dans la Cité. Hommage à Hélène Ackermans*, Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles 1997, 121–141; repr. in: *Le Juste* 2, Paris 2001, 85–105.

te Sprache? Ricœurs Buch beschönigt nicht die in diesen Fragen zwangsläufig eintretende Verunsicherung, wenn man das Modell des Kampfes um Anerkennung mit der Idee einer radikalen Asymmetrie der Verantwortung konfrontiert, in der möglicherweise ebenfalls eine Art (bislang verkannter) Anerkennung liegt (WdA, 201, 323 f.). Wie tief diese Verunsicherung reicht, zeigt nicht zuletzt die an die Grundlagen kritischer Gesellschaftstheorie rührende Frage, ob die Verletzlichkeit des Anderen nicht dazu nötigt, die »Idee der Normativität neu zu fassen« (WdA, 257). Keineswegs *erhebt* der Andere nämlich stets einen geltenden Anspruch darauf, etwa nicht verletzt zu werden. Wenn menschliche Würde v.a. darin liegt, *to assert claims* (WdA, 252), worin liegt dann die Würde von denjenigen, die nicht sprechen, verstummt sind oder zum Schweigen gebracht wurden? Kann man sich hier mit der Annahme prä-normativer Ansprüche behelfen, die erst zur Geltung zu kommen verlangen? Wäre die Idee der Normativität dann nicht im Sinne originärer Normierungen dessen neu zu formulieren, was nicht immer schon als normativer Anspruch begegnet?

Die besagte Verunsicherung betrifft so gesehen bereits die Quelle der Anerkennung in einem Anspruch, in Erwartungen oder in einem Verlangen (WdA, 39, 97). Manchmal ist auch schlicht von einer *Bitte* die Rede. Das passt schlecht zu einem anthropologischen Ansatz, der von einem unbedingten Begehren nach Anerkennung ausgeht (WdA, 98). Die antike Kosmologie, auf die sich Ricœur zurückbesinnt, verhinderte lange Zeit das Hervortreten einer in diesem Sinne autonomen Selbstheit (WdA, 120). Doch kündigt sich im neuzeitlichen europäischen Denken, das sich von dieser Kosmologie zu lösen beginnt, die Gestalt eines durchaus machtbewussten Subjekts an, das bereit sein wird, sein Leben in die Waagschale zu werfen, wenn es ihm darauf ankommt, nicht nur eines leeren *cogito* gewiss zu sein, sondern sein Selbst anerkannt zu finden. Im Recht soll es sich anerkannt wissen und darauf bürgerlichen Stolz gründen können (WdA, 138 f.). Es will sich darüber hinaus auch in seiner Geschichte wiedererkennen als »fähiges« Wesen (WdA, 132 ff.). Aber gerade als solches genügt es sich nicht; es bedarf Anderer, um überhaupt erst *befähigt zu werden* und sodann um zu wissen, *was* oder *wer* es in Wahrheit ist. In unserer »*ureigensten* Identität, die [...] uns zu dem macht, *was wir sind*«, verlangen wir laut Ricœur *zusätzlich* danach, anerkannt zu werden. Anerkennung zu erfahren, hieße,

erst »durch andere die vollständigste Gewißheit seiner Identität zu *erlangen*«, d.h. dessen, *wer* man ist (WdA, 42, 310). Dabei fungiert die Odyssee als Paradigma eines Selbst, das sich auf Umwegen der Anerkennung wiederzufinden sucht (WdA, 34, 101). Trotz der ausführlich diskutierten Polysemie dieses Begriffs beherrscht dieses Paradigma dann auch den weiteren Fortgang der Überlegungen, die eine Reihe heterogener negativer Erfahrungen durchlaufen: die Erfahrung, nicht zu achten auf..., sich nicht zu kennen, sich nicht zu erkennen, nicht wiederzuerkennen usw. Suggestiert wird, man müsse erst einmal jemanden in Anbetracht dieser Erfahrungen wahrnehmen, um ihn anerkennen zu können. Dabei will Ricœur konsequent von der Negativität verschiedener Erfahrungen (etwa der Missachtung, der Ungerechtigkeit usw.) her, die scheinbar immer auf ein *Fehlen* von Anerkennung schließen lässt, den Sinn dieses Begriffs bedenken, und fragt sich, was erreicht wäre, wenn es *nicht mehr* an Anerkennung mangelte (WdA, 272, 305). Läuft das Begehren nach Anerkennung nicht auf eine Art Unersättlichkeit, auf ein endlos unglückliches Bewusstsein hinaus (WdA, 273)? Stellt es den Kampf nicht auf Dauer? Rechtfertigt es nicht unaufhörliches Machtstreben der Geltungssüchtigen, die auch im pazifisierten Rechtsstaat niemals von der Pleonexie ihres Verlangens loskommen?

Ricœur sieht sich schließlich dazu genötigt, *die Notwendigkeit des Kampfes auf allen Ebenen in Frage stellen* (WdA, 234, 271). Fraglich erscheint nicht nur, ob sich Anerkennung in einem das Verlangen nach ihr *letztlich befriedigenden* Sinne erkämpfen lässt; die Frage ist auch, ob das Modell des Kampfes nicht ganz andere Formen der Anerkennung verdrängt hat, die *überhaupt nicht die Form des Kampfes annehmen* können. Weder das Recht noch die Gerechtigkeit versprechen die gesuchte Anerkennung ganz und gar zu verwirklichen. Gerechtigkeit befriedet nicht endgültig; sie birgt vielmehr Keime zu neuen Konflikten in sich (WdA, 276, 279). Der menschlichen Pluralität wird sie in den Formen, die wir kennen, nicht gerecht (WdA, 227). Wie sich eine *Gerechtigkeit angesichts der Singularität des Anderen denken lassen soll, wissen wir nicht* (WdA, 321). Eine »singularisierende Anerkennung« hat sich weder in sogenannter Politik der Differenz (WdA, 269 f., 307) noch im Recht bislang Geltung verschafft. An dieser Stelle zeichnet sich eine tiefe Ratlosigkeit der von Hobbes und Hegel her ansetzenden Sozialphilosophie ab. In der Beschreibung negativer Erfahrungen, die sie als

Anerkennungsverweigerungen deutet, mag sie ihre Stärke haben; von der erreichten bzw. überhaupt erreichbaren Anerkennung vermittelt sie nur schwer ein Bild.

Ricœur erkennt die Ausweglosigkeit eines Kampfes um Anerkennung »im unglücklichen Bewußtsein« und setzt dagegen eine »wenn auch symbolische Erfahrung wechselseitiger Anerkennung« in der »gegenseitigen Gabe« (vgl. WdA, 290 ff.). Gegenseitigkeit denkt er sich als »*nie vollendete Überwindung der Asymmetrie*«, die im Verhältnis zum Anderen angelegt ist, der uns die Verantwortung gibt. Ricœur sieht keine Notwendigkeit, sich zwischen dem Hegel'schen Modell des Kampfes um Anerkennung und radikaler Asymmetrie zu entscheiden (WdA, 196 f.). Allerdings hat es den Anschein, als verspreche er sich von der Gabe, uns vom *unglücklichen Kampf* um Anerkennung zu befreien oder ihn wenigstens zu unterbrechen (wenn nicht gar abzubauen). Als Gabe kommt von der Gabe der Verantwortung bis hin zum Tausch, wie ihn Marcel Mauss beschrieben hat, ganz Unterschiedliches in Betracht (WdA, 282). Im Anschluss an die Pionierarbeiten von Marcel Mauss hat sich auch um diese Frage längst eine umfangreiche Diskussion entwickelt, nicht zuletzt angeregt von Jacques Derrida (*Falschgeld I*), Maurice Godelier (*Das Rätsel der Gabe*), Jean Starobinski (*Gute Gaben, schlimme Gaben*) Alain Callié (*Anthropologie der Gabe*) u. a. Ich beschränke mich hier indessen auf einen Aspekt, der für Ricœur zweifellos die größte Herausforderung darstellte: die Asymmetrie des Verhältnisses zum Anderen, die auch unter Dritten nicht getilgt wird, als Bestimmung zu einer gastlichen Anerkennung seines Anspruchs zu denken (vgl. WdA, 204) und diese mit der Idee gegenseitiger Anerkennung zu verknüpfen. Beides sieht er zusammentreffen im »Anerkennungsmodell der Liebe« (WdA, 239), in der bedingungslosen Bejahung des Anderen. Aber die Spur dieser, zunächst ganz einseitigen Anerkennung (wie sie bereits in der Aufnahme des Neugeborenen unter die Lebenden nachzuweisen ist) verliert sich, sobald man den familialen Umkreis verlässt und wieder die Ebene des Rechts und die der »gesellschaftlichen Wertschätzung« betritt. Im ersten Fall anerkennt man den Anderen angeblich bereits, bevor er überhaupt erkannt werden kann (WdA, 253 ff.). Dagegen muss sich jede(r) einem gesellschaftlichen Markt der Wertschätzung ausliefern, in dem ungeachtet seiner rechtlichen Befriedung subtile Gewalt herrscht: Es triumphiert das Geltungsbedürfnis derer, denen an ihrem eigenen

Bild, Ansehen oder Wert in den Augen Anderer alles liegt. Und wer sein Anerkanntwerden nicht selbst zu erkämpfen vermag, dem wird nichts geschenkt. Über das, was man im Anschluss an Rousseau komparative Existenz genannt hat⁹¹, kommen wir hier nicht wesentlich hinaus. Größer könnte der Kontrast zu einer »reinen« Gabe kaum sein, die Ricœur als Ausweg in Betracht zieht: Nichts widerstreit einer Logik der Reziprozität und des Kampfes um Wertschätzung offenbar so sehr wie die »Großherzigkeit« einer Gabe, die keinerlei Gegenleistung erwartet (WdA, 275).

Handelt es sich aber um »zwei Lebensformen« (Agape und Gerechtigkeit; WdA, 280)? Ist der Mensch der Agape nicht in der Welt des Kalküls, der Wertschätzung und des unaufhörlichen Kampfes um Anerkennung verloren (WdA, 281)? Und muss er nicht daran verzweifeln, dass die aus der Agape fließende Güte niemals sichtbar werden darf (nicht einmal ihm selbst), wenn sie nicht sofort pervertiert werden soll, sobald sie sich zu erkennen gibt? Oder kann sie die Logik der Reziprozität wenigstens für Augenblicke *unterbrechen* in der *Suspendierung* des Kampfes, im *Verzicht*, zu vergelten bzw. zurückzugeben, in der *Befreiung* von jeglicher Äquivalenzregel usw. (WdA, 290)? Geht es hier um eine *innere* Unterwanderung einer Ökonomie der Reziprozität oder doch nur um eine *Aufteilung* von »Ebenen« oder »Sphären« (WdA, 294, 292), wo die Berechnung herrscht, im Gegensatz zu anderen, wo kein »Preis« verlangt wird?

Im Gefühl der Dankbarkeit (das sich nur auf Gaben beziehe), erkennt Ricœur eine Art Grenzwächter zwischen den Sphären (WdA, 299). Die Dankbarkeit bezeugt im Empfangen der Gabe eine nicht-gegenseitige Anerkennung für das Gegebene. Allerdings verspricht sie nicht, den Kampf um Anerkennung zu befrieden. In Aussicht gestellt wird nur eine vorübergehende »Aussetzung des Streits«, der zwischen denen, die vor allem nach Anerkennung begehren, nach wie vor herrscht. »Vielleicht bleibt der Kampf um Anerkennung unendlich«, doch der Austausch von Gaben soll zeigen, dass »seine Motivation, die ihn von Machthunger unterscheidet und vor der Faszination der Gewalt schützt, weder Schein noch eitel ist« (WdA, 305 f.).

91 Vgl. G. Buck, *Rückwege aus der Entfremdung. Studien zur Entwicklung der deutschen humanistischen Bildungsphilosophie*, Paderborn 1984, 100 ff.

Das ist ein bescheidenes Fazit, das zu einer radikalen Revision der Frage einlädt, worum es im Kampf um Anerkennung eigentlich geht, *ob er verkennen lässt und verfehlen muss*, worauf er abzielt, und ob das Modell noch allzu sehr der Vorgeschichte eines wehrhaften, virilen europäischen Menschen verhaftet bleibt, der im Zeichen der Selbsterhaltung stets latent gewaltbereit war und den Einsatz seines Lebens auch auf Kosten Anderer nicht scheute, wie man es bis hin zu Alexandre Kojève gelehrt hat. Dieses Modell steht nun auf dem genealogischen Prüfstand. Es fügt sich ein in die Geschichte tödlicher Machtkämpfe und bloß äußerlich befriedeter Freiheit, wie sie das Recht garantiert. Aber es lässt kaum etwas ahnen von der Asymmetrie einer *unbedingten* Anerkennung, wie sie dem bejahten Kind widerfährt, das nicht erst kämpfen muss, um gastlich Aufnahme zu finden, ganz unabhängig davon, *was* oder *wer* es werden wird. (Der Begriff »unbedingter Gastfreundschaft« ist hier weit entfernt von einer von vornherein exklusiven »emotionalen« Sphäre der Liebe, die man immer wieder der Familie und sogar einem speziellen familialen Typus vorbehält.)

Ob ein »seinsimmanenter Anspruch« auf derartige Aufnahme besteht, wie Hans Jonas meint⁹², bleibe dahingestellt. Und vor fragwürdigen Idealisierungen sei gewarnt, die den Verdacht auf sich ziehen, jene Asymmetrie »untergrabe von innen her das Vertrauen in die mit dem Anerkennungsprozeß verbundene Versöhnungsmacht« (WdA, 324) oder mache sie gar überflüssig. Aber auch dieser Macht sind wir uns weniger denn je sicher. Der europäische Rechtsstaat mag sie in gewisser Weise verkörpern, doch bleiben immer mehr Menschen sich selbst überlassen, die ungeachtet ihrer formellen Anerkennung die bittere Erfahrung machen müssen, nicht im Gerengsten mehr zu »zählen«. Wie es um die nicht nur formelle Anerkennung derer bestellt ist, die nicht einmal mehr wahrgenommen werden, und ob nicht die Sorge um die *Wahrnehmung Anderer* zur Angelegenheit derer werden müsste, die anscheinend nur auf ihre eigene Anerkennung aus sind, das diskutiert Ricoeur nicht.

Der größte Gewinn des Buches liegt weniger in einer (gelegentlich gewaltsam anmutenden) Integration heterogener Theorietraditionen, sondern viel eher in der unverhofften Öffnung des Blicks für ein komplexes Feld möglicher Wege der Anerkennung, das sie

92 S. o., Anm. 50.

ganz neu zu bedenken zwingt. Möglicherweise wird sie gefunden, wo sie nie gesucht wurde, und nie gefunden, wo man sie im Kampf zu erzwingen sucht. Ironischerweise zeichnet sich gerade in dem Moment, wo man die hierzulande von Hobbes und Hegel her betriebene Sozialphilosophie nur bestätigt zu finden meint, das Desiderat einer grundlegenden Revision ab. In Frage stehen das Verhältnis von Ethik und Ontologie, Grundbegriffe wie Anspruch und Geltung, Asymmetrie und Reziprozität, aber auch das Denken in Sphären, Ebenen und Ordnungen, an die sich eine außer-ordentliche Güte ebenso wenig hält wie eine Ökonomie, die alles einem Denken in Preisen, Äquivalenten und Tauschregeln unterwirft. Insofern würde man sich täuschen, wenn man in *Wege der Anerkennung* nur ein verspätetes Einschwenken auf eine diesseits des Rheins längst vertraute Theorietradition und deren Affirmation erkennen wollte. Das Buch fordert auch zur Anerkennung abweichender Denkwege heraus, die sich im Falle Ricoeurs vielfach mit denen der deutschen Philosophie gekreuzt haben.

Davon vermittelt die in *Vom Text zur Person* abgedruckte intellektuelle Autobiografie einen ersten Eindruck.⁹³ Ihr ist zu entnehmen, wie sich Ricoeur frühzeitig von der französischen Tradition der Reflexionsphilosophie emanzipiert, um dem *cogito* jegliche Unmittelbarkeit, Adäquatheit und Apodiktizität zu bestreiten (TP, 4). So wird die Hinwendung zu einer Hermeneutik des Selbst notwendig, in die personalistische Einflüsse ebenso eingehen wie die zunächst weniger auf Heidegger als vielmehr auf Gabriel Marcel zurückgehende ontologische Grundierung jeder reflexiven Analyse (TP, 8 f.). Deutlich zu erkennen ist aber auch, wie lange es gedauert hat, bis der für Umwege der Interpretation so einschlägig bekannte Philosoph auch Umwege der Anerkennung des Selbst in Betracht gezogen hat. Ricoeur datiert seine Hinwendung zur Praktischen Philosophie auf Anfang der 1970er Jahre (TP, 48). Zuvor hatte sich im Kontext der Freud-Studie (1965) die Vorstellung eines »kämpfenden und verletzten *cogito*« (TP, 33) abgezeichnet, was zu einer Annäherung zwischen Hegel und der Reflexionsphilosophie französischer Provenienz, aber auch an die Analytische Philosophie führte, die im Phänomen der Interlokution den Anderen anerkannt sieht (TP,

93 P. Ricoeur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005 [=TP].

35, 238). Aber gleichzeitig offenbarten sich klaffende Lücken: Ist dieser *Phänomenologie* oder der *ordinary language philosophy* (die besonders im Falle John L. Austins ihrerseits einer linguistischen Phänomenologie auf halbem Wege entgegen kam; vgl. TP, 47) denn eine zureichende Analyse der Zerbrechlichkeit und Verwundbarkeit eines auf Aufnahme und Anerkennung angewiesenen Selbst zu entnehmen? Ergibt sich hier nicht das Desiderat einer Philosophie der Gewalt, die ein in der Welt situiertes, zu gutem und gerechtem Zusammenleben bestimmtes *Selbst* verletzen, verwunden und zerbrechen lassen kann, das sich in der sprachlichen Referenz auf die Welt dessen zu vergewissern sucht, wie in ihr menschlich zu leben sei?

In praktischen Perspektiven, die seine späte, sog. »Kleine Ethik« mit diesen Fragen vorgibt, bringt Ricoeur schließlich auch das Problem der Anerkennung zur Sprache (TP, 253 f.), wobei von Anfang an das Motiv erkennbar ist, weder deren Reziprozität über die Andersheit triumphieren zu lassen, noch auch das Selbst einer radikalen Alterität einfach zu unterwerfen (SaA, 230). Im Zentrum dieser Analysen steht die Leitfrage nach dem *Wer*. Wer bin ich, wer sind wir als um uns selbst, um Andere und gutes Zusammenleben mit ihnen in möglichst gerechten Institutionen besorgte Wesen (SaA, 245 f.)? In diesen Fragen liegt weit mehr als nur ein (Rück-) Weg »vom Text zur Person«⁹⁴, die für die Antwort auf die Wer-Frage einzustehen hätte. Ironischerweise widerfährt dem Autor gerade in seinem forcierten hermeneutischen Vermittlungswillen eine nachdrückliche Öffnung seines Denkens für bislang ungestellte Fragen wie der nach der Verletzlichkeit eines der *Gewalt* ausgesetzten Selbst. Man fragt sich indessen, ob man ihr in einem bloß privativen Verständnis beikommt. Als Mangel an Anerkennung oder an Liebe ist die Erfahrung von Gewalt nur höchst unzulänglich gekennzeichnet. Das dürfte auch einer Praktischen Philosophie kaum gleichgültig sein, die Ethik

94 Nur scheinbar kann es sich um einen Rückweg handeln, bedenkt man, wie sich Ricoeur frühzeitig zum Personalismus eines Emmanuel Mounier distanziert verhalten hat: *Note sur la personne*, in: *Le Semeur* 38, no. 7, mai (1936), 437–444; *Une philosophie personnaliste (sur E. Mounier)*, in: *Esprit* 18, no. 174 (12) (1950), 860–887; repr. unter dem Titel *Emmanuel Mounier: une philosophie personnaliste*, in: *Histoire et vérité* [1955], Paris ³1967, 153–185; *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, in: *Esprit* [zum 50. Bestehen der Zeitschrift], no. 73 (1) (1983), 113–119; repr. in: *Lectures* 2, 195–202.

Kapitel XIII

und Moral, die Frage nach dem Guten und dem Gerechten, *von ihr her* herausgefordert sieht (TP, 258).

Kapitel XIV

Kollektive Identität und Gemeinschaft: Mit Rücksicht auf anti-identitäre Lehren aus exilistischer Literatur

1. Vorbemerkung zur Karriere ›identitärer‹ Rede von Identität (425) | 2. Der Diskurs über kollektive Identität in historischer Perspektive (431) | 3. Lehren exilistischer Literatur: Klaus Mann und Imre Kertész (436) | 4. Neue Herausforderungen (445)

*Auf dem Weg [...] in eine Gegenwart hinein, [...] in der endlich das Versprechen eingelöst wäre, auf dieser Erde im vollen Sinne heimisch zu sein?*¹

*Das Anderssein reicht aus als Todesurteil.*²

*[Ich] fühle [...] mich denen solidarisch, die nirgendwo auf Erden mehr ständig ›wohnen‹ werden.*³

1. Vorbemerkung zur Karriere ›identitärer‹ Rede von Identität

In diskursgeschichtlicher Perspektive ist kaum zu bezweifeln, dass Theorien kollektiver Identität besonders in den letzten vier Jahrzehnten auf Verunsicherungen und weitgehende Erosionen sozialer Milieus und gemeinschaftlichen Zusammenhalts reagierten, die nicht zuletzt in einer zunehmenden defensiven und aggressiven Politisierung von Gruppenidentitäten resultierten.⁴ Dabei drängte sich der Eindruck auf, Vertreter dieser Theorien wollten diese zum

1 K. Podak, *Vorwort*, in: *Die Gegenwart der Zukunft*, Berlin 2000, 7–14, hier: 13.

2 E. Chargaff, *Kritik der Zukunft*, Stuttgart 1983, 114.

3 M. Eliade, *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien, München, Zürich 1977, 190; vgl. ebd. 119 zu Hegel und den Romantikern.

4 Siehe dazu das Exposé *Gemeinschaft und Erzählung – Kollektive Identitäten bei Paul Ricœur* zur im Herbst 2021 an der Universität Trier veranstalteten Konferenz zu diesem Thema, zu deren Vorbereitung der vorliegende Text verfasst wurde.

Zweck der Stabilisierung zweifelhaft gewordenen oder gar gänzlich schwindenden politischen Selbstverständnisses offerieren. Das hat man auch von ›rechts‹ mit Nachdruck versucht. Und zwar in einer Terminologie, die sich bis heute vielfach an kulturwissenschaftliche Identitätskonzepte anlehnt und sie biologistisch, völkisch, xenophobisch, rassistisch – auf jeden Fall aber ›fremdenfeindlich‹ – auslegt, ohne das immer gleich deutlich erkennbar werden zu lassen.⁵ Wie das Beispiel des ›identitären‹ Theoretikers Alain de Benoist zeigt, kann das so weit gehen, dass man unter liberal anmutenden Parolen wie *vive la différence!* eine militant anti-liberale Ideologie verbreitet, derzufolge jede(r) die Pflicht hat, verschieden zu sein⁶; und zwar nach Maßgabe der ›eigenen‹, territorial eindeutig abgegrenzten ethnischen, völkischen oder nationalen Gemeinschaft, in die jede(r) Einzelne »eingeschlossen« sein soll. Die unmittelbare praktische Folge davon ist, dass ›Fremde‹ sich gefälligst anderswo aufzuhalten haben, ›wo sie hingehören‹, und dass ihnen keinerlei Anspruch zugewillt wird, die ihnen gezogenen Grenzen von sich aus zu über-

5 Man vergleiche dazu nur den Verfassungsschutzbericht 2019.

6 Jener Parole folgend, spricht sich de Benoist sowohl gegen Absorbierung von Einwanderern durch die sie aufnehmende Kultur als auch gegen das amerikanische Schmelztiegel-Modell aus. Die Individuen haben für ihn die *Pflicht, als Verschiedene eine Identität zu wahren, die Kollektiven ethnischer, religiöser oder kultureller Prägung zu verdanken sei*. Deshalb »lehnt er die liberale Betonung des Individualismus, in dem der ›fundamentale Wert [...] auf das Individuum gelegt wird«, als anthropologische Illusion ab und sieht in ihm eine die Gemeinschaften zerstörende Ideologie: »Im einen Fall ist die Menschheit die Summe aller Individuen, in jedem besonderen menschlichen Wesen gleichermaßen repräsentiert: man ist zunächst ›Mensch‹ und erst in zweiter Linie, wie zufällig, Angehöriger einer bestimmten Kultur oder eines bestimmten Volkes. Im anderen Fall ist die Menschheit nur die Gesamtheit der Kulturen und Volksgemeinschaften: das Individuum ist lediglich bestimmt durch seine organische Zugehörigkeit zu ihr. [...] Der Einzelmensch besteht nach unserer Auffassung nur in Verbindung mit den Gemeinschaften, in die er eingeschlossen [!] ist (und bezüglich deren er sich als Einzelwesen abhebt).« De Benoist lehnt zwar die Vorstellung der Existenz höherer oder niedrigerer Rassen und Völker ab, betont aber ihre Getrenntheit und insofern Unvereinbarkeit. Diese Position wird als »differentialistischer Antirassismus« bezeichnet – im Gegensatz zu einem »universalistischen« Antirassismus, der angeblich »jegliche Differenz leugnet« und nur abstrakte Individuen kenne. Dagegen stellt de Benoist eine »differentialistische« Deutung von Antirassismus, die auf der »konkreten« Verbindung der Individuen mit ihren »kollektiven Identitäten« insistiert.

schreiten, sei es als Arbeitsnomaden, sei es als Zuwanderer oder Flüchtlinge.⁷

Offensichtlich sind derartige Theorien kollektiver Identität keineswegs politisch neutral, wie es die philosophische und kulturwissenschaftliche Diskussion dieses Begriffs lange Zeit suggeriert hat. Und es kann keine Rede davon sein, wir verfügten über sozialphilosophische oder kulturwissenschaftliche Theorien dieses politisch außerordentlich brisanten Begriffs ganz unabhängig davon, als wer sich diejenigen politisch verstehen, die ihn verwenden. Das zeigt sich ganz deutlich daran, wie der Begriff der Identität von Rechtsradikalen im Rahmen einer explizit »identitären« Ideologie auf eine Weise okkupiert worden ist, die andere dazu zwingt, Distanz zu signalisieren; und zwar sowohl politisch wie auch theoretisch – sei es auch nur durch den Gebrauch von doppelten Anführungszeichen. Infolgedessen hat es den Anschein, als sei der Begriff der Identität politisch auf akzeptable Art und Weise nur noch zu verteidigen, wenn er anti- bzw. nicht-identitär aufgefasst wird, d.h. besonders so, dass er nicht mehr ohne Weiteres für eine anti-liberale Politik der Fremdenfeindlichkeit, der Exklusion von Fremden und des Hasses gegen sie im Namen der Verteidigung einer politischen Identitätsgemeinschaft zu verwenden ist. Wie Prozesse kollektiver Identitätsbildung und Vergemeinschaftung funktionieren, ist in dieser Perspektive nicht unabhängig davon zu beschreiben, wie sie zumal politisch und ethisch *nicht* funktionieren *sollen*, insofern sie unmittelbar oder indirekt Gewalt gegen Andere heraufbeschwören.

7 »De Benoist formuliert in modifizierter Sprache nichts anderes als die wohlvertraute Volkstumsideologie, die seit der politischen Romantik das Kernstück des konservativen deutschen Antiliberalismus gewesen ist. [...] De Benoist versteht es jedoch, sein Programm der ethnischen Aufteilung als ›konsequenten Antirassismus‹ auszugeben. [...] Jede Kultur behält ihre Eigenart und Würde nur so lange, wie sie sich nicht mit fremden Kulturen vermischt. [...] Der Fremde bleibt nur ›anders‹ und somit er selbst, wenn er zu Hause bleibt« (R. Herzinger, H. Stein, *Endzeitpropheten*, Hamburg 1995, 102 ff.). De Benoist steht dem Prinzip des Regionalismus nahe (der nicht mit Separatismus verwechselt werden solle) und hält den ethnisch homogenen Nationalstaat für historisch erledigt: »Deshalb spreche ich mich für einen gemäßigten Multikulturalismus aus, der vom Kommunitarismus inspiriert ist und der zugleich sowohl Assimilation wie Apartheid zurückweist.« (Interview mit der *Jungen Freiheit* vom 17. Juli 1998.) Dieser Autor hofft offenbar, auf diese Weise seine Ideologie der Rassentrennung vom Faschismusverdacht befreien zu können. Zit. wurde dies wie auch in Anm. 6 nach: de.wikipedia.org/wiki/Alain_de_Benoist.

In Auseinandersetzungen zwischen identitären und nicht- oder anti-identitären Auffassungen von Identität kommt dem Attribut ›identitär‹ längst nicht mehr die politisch auf den ersten Blick unverfängliche Bedeutung einer gewissen Identitätsbezogenheit zu, wie sie bspw. im Spiel ist, wenn im Französischen von einer *crise identitaire*, im Englischen von einer *identity crisis* und im Deutschen von einer *Identitätskrise* die Rede ist. Hier deutet das Attribut in allen drei Sprachen auf zunächst unverfänglich anmutende Art und Weise nur an, worauf sich die fragliche Krise bezieht. Es besagt aber noch nicht, wie die in eine Krise geratene Identität aufzufassen ist. Gegenwärtig wird letztere in philosophischen Theorien, die sich wie im Falle Paul Ricoeurs höchst differenziert mit ihm auseinandersetzen, auch in politischer Hinsicht nicht als Selbigkeit (*mêmeté*; *sameness*), sondern als Selbstheit (*ipséité*; *selfhood*) aufgefasst, die sich nicht wie Selbigkeit durch äußerliche Reidentifizierbarkeit von *etwas*, sondern primär durch die einerseits narrativ explizierbare, andererseits zu bezeugende geschichtliche Dimension von *jemandem* und von vielen Anderen auszeichnet.⁸ So betrifft sie primär die Frage, *wer* jemand ist bzw. *als wer* sich Andere verstehen; und diese Frage lässt sich nicht darauf reduzieren, wie jemand reidentifizierbar ist – etwa durch einen Identitätsausweis, dem der Name, die Adresse, äußerliche Merkmale wie die Augenfarbe usw. zu entnehmen sind.⁹ Dass im 20. Jahrhundert infolge einer »Tyrannei des Nationalen« (Gérard Noiriel) schließlich alle Staaten dazu übergegangen sind, von jedem zu verlangen, sich gegebenenfalls durch einen solchen Ausweis zu legitimieren, hat man als *révolution identitaire* bezeichnet, die Dieter Gosewinkel so deutet, dass fortan die durch einen Ausweis verbürgte »Identifizierbarkeit [...] individuelle Identität [konstituiert]«. ¹⁰ So aufgefasst, bedeutet letztere jedoch allein die Wiedererkennbarkeit des Einzelnen kraft seiner ausgewiesenen Merkmale und gerade nicht dessen geschichtliche Identität bzw. Selbstheit. Auf diese bezieht sich heute der pejorativ gemeinte Gebrauch des Attributs

8 Allerdings geht es Ricoeur zumindest im Falle persönlicher Identität gerade um eine Überkreuzung von Selbigkeit und Selbstheit, keineswegs aber um die These, letztere könne ganz ohne Reidentifizierbarkeit von Einzelnen im Unterschied zu Anderen auskommen.

9 P. Ricoeur, *Individu et identité personnelle*, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72.

10 D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016, 261.

›identitär‹, wenn ein kollektives ›Selbst‹ als Antwort auf die Frage, als wer sich die Betreffenden verstehen, auf Identität als Selbigkeit (für die auch eine »völkische Substanz« gesetzt werden kann) reduziert und als solche der Verfügung gewisser Wortführer unterstellt wird, die kollektive Identität vor allem gegen Andere in Stellung bringen. Das Attribut ›identitär‹ bezeichnet in diesem Zusammenhang eine verfehlt Auffassung und politische Instrumentalisierung von Identität, die sich, so wird unterstellt, unverkürzt und in Wahrheit nur als nicht-identitäre begreifen lasse. Demnach *gibt es nur nicht-identitäre Identität* bzw. *sollte es nur derartige Identität geben*, will man diesen Begriff nicht ganz und gar verwerfen.

Ricœur fasst besonders den Begriff der narrativen Identität zunächst so, dass er politisch indifferent und insofern auf jegliche Form kollektiver Identitätsbildung und Vergemeinschaftung anwendbar zu sein scheint.¹¹ Bei näherem Hinsehen zeigt er allerdings, dass jede »narrative Identität in ständiger Bildung und Auflösung begriffen« ist, da man sowohl auf individueller wie auch auf kollektiver Ebene für dieselben Vorkommnisse »stets unterschiedliche, ja gegensätzliche Fabeln ersinnen« kann.¹² Das bedeutet keineswegs, dass infolgedessen schiere Arbitrarität triumphieren müsste – wenn es denn stimmt, dass sich sowohl die Ipseität des Einzelnen wie auch von Gemeinschaften Ansprüchen ethischer Verantwortlichkeit und der Gerechtigkeit zu stellen hat. Letztere bezeichnet Ricœur in seinem Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000) auch als »Alteritätskomponente« des Gedächtnisses¹³, die einer angeblich allein sich selbst genügenden, geradezu selbstgerechten identitären historischen Identität offenbar im Wege steht. In diesem Buch wendet sich Ricœur in diesem Sinne denn auch explizit gegen eine gemeinschaftlich-›identitäre Abgeschlossenheit«, der die Erzählung

11 P. Ricœur, *The human experience of time and narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34; ders., *L'Identité narrative*, in: *Esprit* 7/8 (1988), 295–304; *Zeit und Erzählung*, Bd. III: *Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 395 ff.

12 Ricœur, *Zeit und Erzählung*, Bd. III, 399.

13 Ein Begriff, von dem Ricœur zuvor gesagt hatte, ihm gehe »jede echte Evidenz« ab (vgl. ebd., 190, sowie P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 590). Muss es sich mit kollektiver Identität dann nicht auch so verhalten, wenn man bedenkt, wie weitgehend sie gerade in kollektivem Gedächtnis fundiert gedacht wurde?

dienen kann.¹⁴ Einer politisch nach radikal ›rechts‹ tendierenden Apologie *identitärer Identität* ist er gewiss unverdächtig,¹⁵ die sich zur Geschichte Fremder ignorant oder aggressiv verhält und ihnen in keiner Weise meint *gerecht werden* zu müssen. Aber wie ist demgegenüber zu denken, was man *non-identitarian togetherness*, Gemeinschaft und Identität genannt hat?¹⁶

Die sozialphilosophische Diskussion um diese Frage knüpfte an wesentliche Anregungen von Georges Bataille, Maurice Blanchot, Jean-Luc Nancy und anderen zur Dekonstruktion einer paradoxen »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« an, die sich niemals selbst genügen könne; schon gar nicht in der Form einer exklusiven Selbstgerechtigkeit, die äußerer wie auch innerer Fremdheit überhaupt

14 Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 137. Ich sehe hier weitgehend davon ab, wie Ricœur den Begriff des kollektiven Gedächtnisses, wie er in Frankreich von Maurice Halbwachs bis hin zu Pierre Nora Verwendung gefunden hat, mit Husserls V. *Cartesischer Meditation* und mit Hegels Begriff des objektiven Geistes sowie mit seiner Vorstellung von einer kritischen Geschichtsschreibung konfiguriert, die sich auch einer politischen Manipulation des Gedächtnisses sollte widersetzen können. Siehe dazu P. Ricœur, *Memory – Forgetfulness – History*, in: *ZiF-Mitteilungen* 2 (1995), 3–12; ders., *La Mémoire politique*, in: *Divinatio* 6 (1998), 27–37; dt. unter dem Titel *Das politische Gedächtnis*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 233–244; P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit* 323 (2006), 20–29.

15 Vgl. Ricœurs Beschreibung der »tentation identitaire« (im Anschluss an Jacques LeGoff) als »déraison identitaire«, die letztlich darauf hinauslaufe, die »identité ipse« auf eine »identité idem« zu reduzieren, in: *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle* [Vortrag auf dem Congrès de la Fédération internationale ACAT, Sofia, Oktober 1997, und auf dem Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, Prag, Oktober 2000], in: *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences* 4, Paris 2019, 255–268, hier: 259. Allerdings ist nicht zu übersehen, dass Ricœur in seinem eben zitierten Aufsatz über das politische Gedächtnis eine identitäre Kongruenz von individuellem und kollektivem Gedächtnis nahelegt. Demnach decken sich, wie es ausdrücklich heißt, unsere Erinnerungen »mit denen der Gruppe, der wir zugehören«; und zwar auf der Basis von Sprache und Sitten als »ursprünglich kollektive[n], geteilte[n], gemeinsame[n] Phänomene[n]« (in der dt. Fassung, 235, 241). Alles hängt nun aber davon ab, wie man die Wirklichkeit des »gemeinsam Geteilten« versteht. Ein schlichtes Zusammenfallen von individueller und kollektiver Identität kann hier kaum gemeint sein.

16 C. Hentschel, S. Krasmann (Hg.), »Exposure«. *Verletzlichkeit und das Politische in Zeiten radikaler Ungewissheit*, Bielefeld 2020, 62, 70.

nichts schulden würde.¹⁷ Vor diesem Hintergrund werde ich der Forschung nach einer nicht-identitären Konzeption kollektiver Identität anschließend eine andere Wendung geben, indem ich ein exilistisches Denken in Erinnerung rufe, in dem sich die reichhaltigste Erinnerung an Erfahrungen einer unaufhebbaren, identitär nicht zu vereinnahmenden Unzugehörigkeit findet, an der heute keine Identitätskonzeption mehr vorbeikommen dürfte.

2. Der Diskurs über kollektive Identität in historischer Perspektive

Seit jeher haben sich Menschen Anderen verbunden gefühlt und zugerechnet, vor allem als einem Familienverband oder einem Stamm, einer Sippe oder Ethnie primär genealogisch Angehörige, die sich einer kollektiven Abstammungs- und Verwandtschaftseinheit versicherten. Noch die aristotelische *Politik* trennt in ihrer Bestimmung der *politeía*, des *dêmos* und der *polítai*, die umwillen des Guten von Natur aus miteinander verbunden zu sein scheinen, nicht deutlich zwischen Genealogie und Recht, wie es tendenziell dann im römischen Reich geschieht, wo selbst ein in keiner Weise verwandter Nachkomme in eine agnatische Filiation eintreten konnte, wenn ihn der *pater familias* adoptierte und auf diese Weise in die kultische Gemeinschaft des eigenen Hauses aufnahm.¹⁸ Seitdem sind Genealogie und Recht, Angehörigkeit kraft leiblicher Abstammung und rechtlich verbürgte Zugehörigkeit immer wieder auseinandergetreten aber auch vielfach neue unterschiedliche Verbindungen eingegangen. Das auch als *Geburtsort*-, *Orts*-, oder *Territorialprinzip* bezeichnete *jus soli* einerseits und das als Abstammungsprinzip bezeichnete *jus sanguinis* andererseits machen das auf Anhieb klar. Beide Prinzipien erweisen sich in ihrer konkreten Umsetzung keineswegs immer derart deutlich voneinander getrennt, wie man es zunächst erwarten mag.¹⁹ Abgesehen davon zeigt sich in der Moderne, besonders eingangs des 20. Jahrhunderts, eine zunehmend

17 J. Derrida, *Politik der Freundschaft* [1994], Frankfurt/M. 2002, 119, 394.

18 N. D. Fustel de Coulanges, *Der antike Staat. Kult, Recht und Institutionen Griechenlands und Roms*, München 1988, 81 ff.

19 Gosewinkel, *Schutz und Freiheit?*, 58, 170, 175.

deutlichere und teils aggressive Zurückweisung jeglicher genealogischen Verbindlichkeit: Nicht nur im italienischen Futurismus und im französischen Existenzialismus finden sich viele Spuren einer Zurückweisung insbesondere jeglicher verbindlichen Vaterschaft durch nachfolgende Söhne, die ihr Leben und ihre Zukunft ganz allein aus sich selbst heraus behaupten wollen.²⁰ Das moderne Staatsangehörigkeitsrecht bietet abgesehen davon vielfach Möglichkeiten des Beitritts und des Austritts aus nationaler Zugehörigkeit.

Zwischen Genealogie und Recht, Angehörigkeit und Zugehörigkeit, Abstammung und anscheinend geradezu voraussetzungslosem Selbstsein beginnt sich ein neuer Typus von Fragen Geltung zu verschaffen: nicht von Fragen wie der, ›was bin ich als von diesen oder jenen Abstammende(r) oder als einem politischen Verband Zugehörige(r)?‹, sondern ›wer bin ich?‹ – für mich genommen, im Verhältnis zu Anderen, mehr oder weniger Nahestehenden, aber auch zu Mitbürgern und anonymen Zeitgenossen. Erst nach der Wende zum 20. Jahrhundert beginnt in diesem Sinne auch die Frage nach persönlicher und individueller Identität philosophisch Karriere zu machen, nachdem Søren Kierkegaard die Frage nach dem ›einzelnen‹ Selbst und Wilhelm Dilthey den »Lebenszusammenhang« des Einzelnen zur Sprache gebracht hatten. Zwar sind narrative Darstellungen individueller Lebenszusammenhänge weit älter²¹; aber man kann kaum sagen, dass die *Wer-Frage* zuvor eigens als solche philosophisch aufgeworfen worden sei und dass sie von der Frage, *was wir* (als Lebewesen, als Menschen, als Bürger, als Personen...²²) sind, deutlich getrennt worden wäre. Zudem behauptet sich die individuelle *Wer-Frage* anfangs kaum gegen ihre kollektive Vereinnahmung. Wie auch sollte sich die Frage, wer ich bin, überhaupt trennen lassen von der Frage, wer wir sind?²³ Lässt sie sich nicht allein in Kontexten einer Angehörigkeit oder Zugehörigkeit beantworten, auf die sie sich ›immer schon‹ verwiesen findet?

20 P. Sloterdijk, *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin ³2014.

21 R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik V*, München 1973; O. Marquard, K. Stierle (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München 1979.

22 T. Kobusch, *Entdeckung der Person*, Freiburg i. Br. 1993.

23 Diese Schwierigkeit wird überaus deutlich bei C. Taylor, *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996, 93 f.; *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 15.

Genau das schien denn auch der im deutschsprachigen Raum gewiss einflussreichste Ansatz zu einer Theorie kollektiver Identität zu besagen, wie er in Johann G. Herders philosophischen Schriften vorliegt, die sich mit dem internen Zusammenhang zwischen Sprache, Kultur und Geschichte befassen – an die man bis heute in der Tradition des von Herder über Wilhelm v. Humboldt bis hin zu Isaiah Berlin und Charles Taylor reichenden sog. Expressivismus anknüpft.²⁴ Dieser suggerierte, bei Anderen, die für individuelle und kollektive Identität maßgeblich sind, könne es sich allemal nur um diejenigen handeln, die uns sprachlich, geschichtlich und kulturell nahestehen. Kann man nicht nur an sie sprachlich *anknüpfen* und sich dabei im Rahmen eines bereits vorgegebenen Feldes von Anschlussmöglichkeiten auf das Gleiche beziehen? Macht in diesem Sinne nicht eine kongruente Trias von *Sprache, Geschichte und Kultur* genau das aus, was man seither ›Volk‹ zu nennen sich angewöhnt hat, ohne damit noch länger bloß eine unverbundene ›Menge Volk‹ zu meinen?

Bei Herder hat das Volk noch keine primär exklusive Bedeutung²⁵; und es steht einem durch jeden Einzelnen wie auch durch ein

24 C. Taylor, *Hegel*, Frankfurt/M. 1978, 28; I. Markova, *The origin of the social psychology of language in German expressivism*, in: *British Journal of Social Psychology* 22 (1983), 315–325; I. Berlin, *Herder and the Enlightenment*, in: ders., *The Proper Study of Mankind*, London 1995, 359–435.

25 Mit Recht konnte deshalb der Historiker Carl J. Burckhardt, der Mitte der 1920er Jahre bereits eine fatale Zukunft politischer »Führer« antizipierte, darauf hinweisen, dass sich diejenigen, die dazu bereit waren, ihnen zu folgen, gerade nicht auf »Herders Sendung« berufen dürften. »Genau gegen seinen Geist ist heute die aufgebrachte Mehrheit des aus dem verlorenen Krieg hervorgekommenen deutschen Volkes im Aufbruch«, schreibt er 1922 an Hugo v. Hofmannsthal im *Briefwechsel* mit ihm (Frankfurt/M. 1966, 93). Mit der noch föderalistischen, bürgerlichen und »polyphonen« Welt Goethes und Herders habe das aus dem Krieg hervorgegangene Volk nichts mehr gemeinsam. Vgl. dazu die Vorgeschichte identitärer Mythenbildungen, zu der nicht zuletzt auch die Gebrüder Grimm beitragen haben, bei Kurt Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985. Jakob und Wilhelm Grimm ließen an die »Unnahbarkeit« eines identitären »Heiligtums« glauben (ebd., 73), zu dessen nachträglicher Erfindung sie nicht wenig beigetragen haben; mit der Folge, dass Spätere in ihrem »Nationalgefühl« geradezu den »Volksgeist« unmittelbar zu »erschauen« glaubten, außerhalb dessen jeder »seine Identität verliert« (ebd., 352) – nicht viel anders anscheinend, als jene Koronis, deren Schicksal Pindar beschreibt, »die sich nach dem Fremden sehnte« und folglich substanzlos werden musste

ethnisches Kollektiv hindurchgreifenden Universalismus noch nicht im Wege – wie dann bei Ernst M. Arndt, Heinrich v. Kleist, Johann G. Fichte und vielen anderen, weit über die Grenzen Europas hinaus wirkenden Wegbereitern eines exklusiven und zunehmend chauvinistischen Nationalismus.²⁶ In der Folge gewinnt eine tendenziell polemogene Abgrenzung ethnischer, nationalisierter Kollektive gegeneinander eindeutig die Oberhand; speziell unter evolutionären Vorzeichen, die zwischen verschiedenen Völkern nur noch eine Konkurrenz der jeweiligen Lebensformen auf Kosten der anderen denkbar erscheinen ließen.²⁷ Die daraus hervorgegangenen Konflikte verstärkten ihrerseits das polemogene Potenzial, wie besonders das in den Ersten Weltkrieg mündende Missverhältnis zwischen Deutschland und Frankreich zeigte²⁸, bevor dann Carl Schmitt in seiner politischen Theorie zu beweisen versuchte, dass es geradezu der *Sinn* politisch formierter kollektiver Existenz sei, sich in kriegsträchtigen Gegensätzen gegen verfeindete Andere zu behaupten. Entsprechender juristischer und politikwissenschaftlicher Anleitung bedurften die Nationalsozialisten freilich gar nicht, denen sich Schmitt bekanntlich zeitweise anzudienen versuchte. Ihr dezisionistischer Rassismus genügte sich vollkommen selbst, wenn der »Führer« selbstherrlich bestimmen konnte, wer die Feinde des deutschen Volkes sind und was letzteres ausmacht, das in seiner Stimme aufzugehen schien, wenn sie verlauten ließ: »Nur eine Grenze kennen

wie »ein Strohalm im Winde« (ebd., 122). Gerade im Rekurs auf ein angeblich ur-poetisch Mythisches, dem, wie Thomas Mann schreibt, anscheinend alles Gesellschaftliche fremd zu sein schien, konnte man »mythische Surrogate für das wirklich Soziale« auf eine Weise populär machen, die sich dann der Nationalsozialismus zunutze machte. Dieser ließ sich aus Manns Sicht auf die Devise reduzieren: »Ich will überhaupt das Soziale nicht, ich will das Volksmärchen« – d.h. eben das »Märchen«, in dem scheinbar das (keinesfalls seit jeher »gegebene«, vielmehr überhaupt erst sich formierende) Volk (bzw. derjenige, der sich anmaßend dessen Stimme zu eigen machte) selbst sich eine identitäre Ursprünglichkeit verschafft, die ganz und gar künstlich ist und die Heterogenität einer *Bevölkerung* am Ende leugnen muss. Vgl. T. Mann, *Schicksal und Aufgabe* [1944], in: *Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M. 1977, 245–261, hier: 251.

- 26 Vgl. B. Tibi, *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M. 1987.
- 27 R. Kjellén, *Der Staat als Lebensform*, Leipzig 1917; Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.
- 28 M. Jeismann, *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918*, Stuttgart 1992.

wir: Wer nicht zu unserem Volke gehört, für den rühren wir keinen Finger [...], von uns hat er nichts zu erwarten«²⁹; und wer nicht zu ›uns‹ gehört (wie angeblich die Juden), »das bestimmen wir«³⁰, und mit dem verfahren wir, wie wir wollen – »wir«, bzw. »ich« als der »Führer«, in dessen selbstherrlicher Stimme als *vox populi* die tatsächliche Pluralität der *voces populi* untergehen muss.³¹

Nicht zuletzt dieser Reduktion einer in Wirklichkeit *irreduzibel heterogenen Bevölkerung* (griech. *plethos, ochlos*, lat. *multitudo, turba, plebs*) auf ein *identitäres Volk* (griech. *demos*, lat. *populos*), das es als ganz und gar homogenes allenfalls in eminent gewaltträchtigen, auf ›Reinigung‹ von allem Heterogenem hinauslaufenden und insofern im Grunde anti-politischen, identitären Phantasmen gibt, war es zu verdanken, dass sich eine rhetorisch formierte »Volksgemeinschaft« für einen Weltkrieg mobilisieren ließ, der schließlich auch sie selbst vollkommen ruinieren musste. Das objektiv wenigstens annähernd zu beziffernde Ergebnis ist bekannt und so weitgehend wie nur möglich dokumentiert worden: Millionen Tote, Vernichtete, Ermordete, Opfer, Verwundete, Verletzte, Zersprengte, Vertriebene, Exilierte... Aber die inneren Folgen, die sich in einem vielfach traumatisierten Überleben überhaupt erst im Verlauf von Jahrzehnten abzuzeichnen begannen, sind kaum objektiv zu bestimmen und zu ermessen. Schließlich haben sich viele, die durch mehr oder weniger rigorose identitäre Maßnahmen in Mitleidenschaft gezogen worden sind, noch nach 1945 das Leben genommen oder sind auf andere Weise für immer verstummt.

Doch kann man davon ausgehen, dass gerade der hinterlassenen Literatur Exilierter negativ zu entnehmen ist, was es mit Behauptungen kollektiver Identität auf sich hat, die mit scheinbar eindeutigen und für Andere schließlich tödlichen Grenzziehungen einhergehen. Umgekehrt könnte sich aus dieser Literatur auch ergeben, wie Vorstellungen von kollektiver Identität überhaupt noch zu verteidigen sind, die solche Gefahren *nicht* heraufbeschwören müssen. Sie wirft so gesehen die Frage auf, ob eine nicht-identitäre Konzeption kollektiver Identität nicht allein unter der Voraussetzung denkbar er-

29 Zit. n. B. Hamann, *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München, Zürich 2002, 301 f.

30 Vgl. [wikipedia.org/wiki/N%C3%BCrnberger_Gesetze#cite_note-9](https://www.wikipedia.org/wiki/N%C3%BCrnberger_Gesetze#cite_note-9).

31 Vgl. V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart 2015, 250.

scheint, dass sie Lehren beherzigt, die aus exilistischer Literatur zu ziehen sind. Mehr als jede andere Literatur erweist sich letztere als kritisch sensibilisiert in Anbetracht bedrohlicher Vereinnahmung des Einzelnen, des Andersdenkenden, -lebenden und -liebenden durch Andere, die behaupten, *das Volk* (oder irgendein anderes Kollektiv) *zu sein* und es bedürfe einer echten, irreduziblen Pluralität von *voces populi* gar nicht, da ja, angeblich, die einzig zählende *vox populi* durch den Mund des jeweils Wortführenden zum Ausdruck kommt, der allein das Sagen haben will. Im Folgenden beschränke ich mich in Anbetracht einer überbordenden Literatur von und über Exilanten³² auf zwei Autoren: auf Klaus Mann und auf Imre Kertész, um wenigstens ansatzweise deutlich zu machen, worin jene Lehren liegen.

3. Lehren exilistischer Literatur: Klaus Mann und Imre Kertész

Klaus Mann, der älteste Sohn von Katja und Thomas Mann, beschreibt in seinem autobiografischen, 1942 zuerst auf englisch erschienenen, 1949 abgeschlossenen und schließlich 1952 stark erweitert in deutschsprachiger Fassung veröffentlichten Lebensbericht *Der Wendepunkt*, wie er den »Schmerz der Heimatlosigkeit« bereits in den Jahren 1930–2 poetisch antizipiert habe. Schon damals sei er fremd geworden im eigenen »Vaterland, dessen vergiftete Atmosphäre meine Stimme erstickte, ihr jede Resonanz und Wirkung nahm«. ³³ So realisiert der Autor seine Unzugehörigkeit zu einer Nation, die von der »Sphäre europäisch-universalen Deutschtums«, in der er aufgewachsen zu sein glaubte, nichts mehr wissen wollte oder die sie nie gekannt hatte, so dass er »zum Heimatlosen werden mußte in diesem Lande, wo der universale Gedanke nur noch als Welteroberungstraum lebendig blieb« (DWL, 356). Nachdem er 1933 Deutschland verlassen hat, suchen ihn gelegentlich Alpträume

32 Die keineswegs alle auf der »Flucht in [ihre] eigentliche Heimat« waren, wie Hermann Broch schreibt. Manche glaubten, *im Exil* eine neue Heimat zu finden; andere aber *auch daraus* noch sich befreien zu können. Vgl. H. Broch, *Robert Musil und das Exil*, in: *Schriften zur Literatur I*, Frankfurt/M. 1975, 96 f.

33 K. Mann, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942/1952], Reinbek ¹⁹2007, 367 [=DWL].

von einer zwischenzeitlichen Rückkehr heim, die ihm zeigen, wie es zuhause »kein Entrinnen« geben kann aus der Erfahrung, dass sich alles gegen ihn gewandt hat und jeder ihn zu erkennen und zu ergreifen droht.

»Nicht nur die Menschen sind gegen dich, auch die Häuser, das Pflaster, der feindlich verhüllte Himmel« (DWL, 418). »Wirkliche Gemeinschaft«, nach der der früh »entwurzelte« Emigrant unaufhörlich sucht, lässt sich im eigenen Land nicht mehr finden, allenfalls noch zwischen Emigranten (DWL, 407). Auch das stellt sich aber als Illusion heraus. Am Ende ist nur die »Welt [...] deine Heimat. Eine andere hast du nicht.« Dabei bezweifelt Klaus Mann aber, ob überhaupt noch eine *Welt* bestehen bleiben wird, »in der Menschen meiner Art leben und wirken können« (DWL, 604 f.). Das erst, d.h. *das praktisch bewährte Lebenkönnen als Fremder unter Anderen, würde die Welt wirklich als »Welt« erweisen*. Dafür genügt die vorläufig utopisch bleibende Aussicht auf eine künftige »Welt-Zivilisation« allerdings nicht (DWL, 708). Und es scheint, als sei die Unlösbarkeit dieses Problems durch den Suizid des Autors im Jahre 1949 besiegelt worden, der wohl die schwere Hypothek einer existenziellen Selbst- und Welt-Fremdheit aus seiner Kindheit und Jugend mitgebracht hat und deshalb besonders sensibel werden musste für die politische Radikalisierung dieser fortan überdeterminierten Fremdheit. Klaus Mann selbst bestreitet ausdrücklich, nach seiner Emigration im Exil nur »aus politischen Gründen« Emigrant und Exilierter gewesen zu sein. Vielmehr fühlte er sich offenbar und war seit jeher »nirgends zu Hause«. »Er litt überall. [...] Es gibt keinen Trost« (DWL, 466). Darüber konnte auch eine vorübergehende, letztlich illusorische Gemeinschaft von Exilierten³⁴ nicht hinwegtäuschen: Die metaphysische Heimatlosigkeit bleibt: »Wir wissen nicht, warum wir hier sind, woher wir kommen und wohin wir gehen. Wir wissen nichts« (DWL, 461). »Der Heimatlose, Entwurzelte, der immer wartet – auf das Wunder der Heimkehr?, auf die Katastrophe? –, neigt« zunächst »dazu, sein Dasein als ein Provisorium aufzufassen« (DWL, 523). Aber dieses bleibt überschattet vom »großen Umsonst« (DWL, 507, 550), das nur mit Mühe und ohne besondere innere Überzeugung

34 Vgl. die lehrreichen Beschreibungen entsprechender Verwicklungen zwischen Exilierten bei H. Sahl, *Memoiren eines Moralisten. Das Exil im Exil*, München 2008.

in ein selbst gewähltes »Pathos des Umsonst« als »Entschluß zum ›Trotzdem‹« transformiert wird (DWL, 524).

Keine Antwort findet der Autor schließlich auf die offenbar für die *Lebbarkeit dieses Pathos* entscheidende Frage »Wer wird Anteil nehmen? Wo ist die Gemeinschaft, an die ich mich wenden könnte?« Verzweifelt und über die Form seiner Verzweiflung grübelnd (DWL, 593, 561), aus der kein ›Sprung‹ im Sinne Kierkegaards herausführen wird, erwägt er sogar eine Regression in totale Gemeinschaft um den Preis der Aufgabe seiner Freiheit und Einsamkeit, der er doch seine ganze Sensibilität verdankt. »Endlich einmal dabei sein!« »Überdrüssig der Freiheit; überdrüssig der Einsamkeit. Sehnsucht nach Gemeinschaft. Der Wunsch, mich einzuordnen, zu dienen!« »Kein Außenseiter mehr, keine Ausnahme mehr sein. Endlich [...] einmal mit der Majorität solidarisch fühlen« (DWL, 608, 602). So lauten atemlose Notizen bereits während des Krieges³⁵ – und zeigen indirekt an, woran der Autor schließlich scheitert: an der Vorstellung eines für ihn lebberen Lebens in der von Anfang an spürbaren existenziellen Weltfremdheit³⁶, die dann politisch verschärft wird und die sich selbst unter Schicksalsgenossen im Exil als kaum *gemeinsam teilbar* erwies. Woran Klaus Mann scheiterte, war

35 Nicht nur im Falle Klaus Manns. Man vergleiche nur die Parallelen bei einem für die in Frankreich nach 1945 anhebende Kritik an marxistischer bzw. leninistischer und stalinistischer Geschichtspolitik so zentralen Autor wie Arthur Koestler, mit dem sich vor allem Merleau-Ponty und Paul Ricœur mehrfach auseinandergesetzt haben. Siehe dazu P. Ricœur, *Le yogi, le commissaire, le prolétaire et le prophète. A propos de ›Humanisme et terreur‹ de Maurice Merleau-Ponty*, in: *Christianisme social* 57, no. 1–2 (1949), 41–54; repr. in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 37–50; W. Knöbl, *Abkehr von der totalisierenden Geschichtsbetrachtung. Maurice Merleau-Pontys Denkbewegungen*, in: B. Liebsch (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 373–389; sowie G. Gödde, *Arthur Koestler als Zeitzeuge des 20. Jahrhunderts. Das Dilemma von Ideologiegläubigkeit und Loyalitätsbindung*, in: ders., J. Zirfas, E. Brock (Hg.), *Leiden und Lebenskunst. Biographisch-philosophische Studien zu Krisen, Therapien und Wandlungen*, Berlin 2023, 265–284.

36 Deren Spuren sich deutlich schon in der früheren, 1932 veröffentlichten autobiografischen Schrift *Kind dieser Zeit*, Reinbek 1984, finden, etwa wo von der »Angst-Masse« einer Schicht der kindlichen Seele die Rede ist, die sich »ausgesetzt in eine Schöpfung« erfährt, »von der wir nichts wissen« (19). »Verloren« erscheint so von vornherein ein geborgenes In-der-Welt-sein, zu dem der Autor »in diesem Leben den Zugang nicht mehr finden« wird können, wie er glaubte (36).

die ihm offenbar in keiner Weise mehr überzeugend erscheinende Aussicht auf eine Art von Gemeinschaft, die *nicht* den Preis seiner zutiefst gespürten Weltfremdheit, Einsamkeit und Freiheit kosten müsste – auf eine Art von Gemeinschaft, die *nicht* seine Stimme unterdrücken und es ihm erlauben würde, sich in seinen eigenen Worten an sie zu wenden, um als Weltfremder, Einsamer, freier Mensch Gehör zu finden.

So klingen hier Grundmotive einer Gemeinschaftskritik an, die von Helmuth Plessner über Georges Bataille, Maurice Blanchot und Jean-Luc Nancy bis heute auch die sozialphänomenologische und -ontologische Literatur bestimmen, ohne dass bereits eine ›Lösung‹ absehbar wäre. Was durch eine weitläufige Rezeption exilistischer Literatur inzwischen erreicht wurde, ist jedoch immerhin eine Art Bestandsaufnahme der Herausforderungen, denen sowohl eine niemanden ›restlos‹ vereinnahmende Gemeinschaft als auch eine auf sie gegebenenfalls zu gründende kollektive Identität gerecht werden müsste: Gemeinschaft und kollektive Identität dürften die ursprüngliche Weltfremdheit des Kindes, aus der heraus es überhaupt erst zur Sprache findet und in der es um seine eigenen Worte ringt, wie es Georges-Arthur Goldschmidt beschrieben hat³⁷, nicht unterdrücken. Sie müssten es jeder und jedem erlauben, sich gerade als Weltfremde, Einsame und insofern nicht zu Integrierende an Andere zu wenden und so mit ihrer eigenen Stimme zur Sprache kommen zu können. Sie dürften die daraus resultierende unaufhebbare Pluralität diverser Stimmen niemals in ›der‹ Stimme eines kollektiven Wort- und Anführers aufgehen lassen und es jedem gewählten oder anmaßenden Repräsentanten kollektiver Identität untersagen, anstelle aller Anderen ›das Sagen‹ zu haben. Sie müssten sich auf diese Weise jeglicher Aneignung kollektiver Identität durch diejenigen widersetzen, die behaupten, ohne Weiteres in deren Namen sprechen und handeln zu dürfen. Wenn man sich unter diesen komplexen Voraussetzungen überhaupt noch mit einer Art von Gemeinschaft und kollektiver Identität identifizieren kann und möchte, dann, so wird in Dekonstruktionen beider Begriffe behauptet, könne und dürfe es sich nur noch um Formen von *Des-Identifikation* handeln, die sich einer ›restlosen‹ Integration, Inklusion und Aufhebung jedes Einzelnen

37 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994.

widersetzt und diese Widersetzlichkeit selbst zu einem Kernbestandteil von Gemeinschaft und kollektiver Identität macht.³⁸

So wurde die Kritik ›vereinnahmender‹, letztlich unter Totalitarismusverdacht stehender Vorstellungen von Gemeinschaft und Identität bis zu einem Punkt vorangetrieben, wo sie gänzlich paradox erscheinen, wie es ja auch die inzwischen verbreitete dekonstruktive Rede von »Gemeinschaft ohne Gemeinschaft« anzeigt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich allerdings, dass es sich hier um *zwei* Begriffe handelt, die gegeneinander ausgespielt werden. Sollten sich nicht *neue* Formen von Vergemeinschaftung denken lassen, die *nicht* die Gefahr einer identitären Vereinnahmung in einer ›Gemeinschaft‹ heraufbeschwören, die zur singulären Weltfremdheit, Einsamkeit und Freiheit jedes Anderen im Grunde gar kein Verhältnis hat und sich insofern den Verdacht zuzieht, nur auf eine Form von Zwangsintegration hinauslaufen zu können, die allenfalls von jenen zu begrüßen wären, welche es mit ihrer eigenen Fremdheit, Einsamkeit und Freiheit nicht aushalten? Sollten wir uns nicht neue Formen von Gemeinschaft vorstellen können, die die Lehren zu beachten versprechen, die exilistischer Literatur zu entnehmen sind, in der sich wie bei Klaus Mann vielfach existenzielle Motive einer seit jeher mitgegebenen, aus geradezu unvordenklichen, vor-biografischen Zeiten³⁹ stammenden Weltfremdheit mit Dimensionen politischer Entfremdung und mit einer Metaphysik der Einsamkeit auf kaum zu entwirrende Art und Weise mischen?

Ganz ähnlich verhält es sich auch bei Imre Kertész, der im Alter von 15 Jahren nach Auschwitz deportiert wurde und infolgedessen eine bereits mitgebrachte existenzielle, sodann jüdisch akzentuierte

38 Vgl. die Beiträge von F. Trautmann, *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft* und v. Vf., *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin 2011, 55–76 und 181–200; J. Rancière, *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich 2011, 87; Vf., *Unterwegs zu einer neuen Art, die Erde zu ›bevölkern‹? Jacques Rancière, die Literatur und die Politik*, in: E. M. Vogt, M. Manfé (Hg.), *Jacques Rancière und die Literatur*, Berlin, Wien 2020, 89–109.

39 Vgl. Mann, *Kind dieser Zeit*, 9, 190 f.

Weltfremdheit bestätigt fand⁴⁰, um sich fortan nur noch als Überlebender dieser *nachträglich bewahrheiteten* Erfahrung behaupten zu können⁴¹; und zwar sowohl *gegen* diese Erfahrung als auch *durch* sie und in einem fremdem Idiom wie dem Deutschen, das nurmehr eine zeitweilige Herberge sein konnte⁴² für einen, der allenfalls noch »in der Heimatlosigkeit ein Zuhause« zu finden hoffte – nicht als »integrierter«, »inkludierter« oder umstandslos vergemeinschafteter Hausgenosse, sondern als radikal »Anderer«, wie es der Titel des Romans *Ich – ein anderer* (1997/9) unter Verweis auf Arthur Rimbaud und Fernando Pessoa denn auch andeutet.⁴³

Kertész' Schriften umkreisen immer wieder diese *prima facie* aporetische, ausweglose Fragestellung: (wie) ist es vorstellbar und praktisch möglich, angesichts der eigenen, auch jedem Anderen eigennenden (aber keinesfalls als bloße Eigenschaft denkbaren) *radikalen Unzugehörigkeit im Leben mit und unter ihnen* eine sprachliche, kulturelle, soziale, politische und geschichtliche Heimat für Heimatlose zu finden?⁴⁴ Genau diese Frage richten seine Schriften immer wieder an deren Leser:innen – und muten ihnen dabei eine besondere, das Geschriebene *nicht aneignende* Lektüre zu, die weder jene Fremdheit oder jene Einsamkeit leugnet noch auch sich einfach mit

40 Im verfügbaren Rahmen sind diese Zusammenhänge hier nur anzudeuten. Nur *en passant* kann ich auf den autobiografischen *Roman eines Schicksallosen*, Reinbek 1998, verweisen; siehe dazu die Rezension von I. Rakusa, *In diesem schönen Lager*, in: *Die Zeit*, Nr. 14 (1996), 9.

41 I. Kertész, *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Berlin 1992, 39 f., 96, 116, 155.

42 I. Kertész, *Letzte Einkehr. Ein Tagebuchroman*, Berlin ²2016, 28.

43 I. Kertész, *Ich – ein anderer*, Reinbek 1999, 67, 74. Anders als der in diesem Zusammenhang meist nur stichwortartig zitierte Rimbaud (»Ich ist ein anderer«), ist Pessoa nach wie vor eine Fundgrube literarischer Artikulation unaufhebbarer Alterität; vgl. F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006, 91, 107, 143. Auf den Begriff der Alterität münzt im Übrigen Ricœur seine Forderung, dem Anderen durch Erinnerung Gerechtigkeit widerfahren lassen (*Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 142). Dabei ist, wie eingangs erwähnt, von einer »Alteritätskomponente« die Rede, die das Selbst vor dem Kurzschluss mit sich selbst soll bewahren können (ebd. 590).

44 Vgl. Vf., *Heimat für Heimatlose? Politische Überlegungen zur Literatur der Verlassenheit*, in: *Europäische Ungastlichkeit und »identitäre« Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, Kap. II.

ihr identifiziert.⁴⁵ Wie ein auf eine derartige Lektüre angewiesenes Schreiben gelingen kann – und ob sich überhaupt ein ›Maß‹ für solches Gelingen angeben ließe –, steht dahin. Deutlich aber ist, dass es so, wie es an die Leser adressiert ist, einen neuartigen Prozess der Vergemeinschaftung anstößt, in dem befremdete Leser eine teils autobiografisch, teils politisch-historisch, teils metaphysisch grundierte radikale Weltfremdheit auf sich wirken lassen müssen, um sie am eigenen Leib nachzuvollziehen, ohne auf diese Weise das Gelesene bzw. Geschriebene und dessen Autor wiederum in einer identitären Gemeinschaft und Identität gefangen zu nehmen.

Diese Gefahr mag immer und unvermeidlich im Spiel sein, sobald man ›verstanden‹ zu haben glaubt und die entsprechenden Warnungen überliest, mit der die entsprechende Literatur geradezu gespickt ist: ›Lest – sofern ihr wenigstens zu glauben versucht, was wir überliefert haben –, aber ihr werdet niemals verstehen und niemals wirklich wissen, worum es sich handelte...‹⁴⁶ Auch wer *wenigstens* das ›verstanden‹ zu haben glaubt, sitzt womöglich bereits in der Falle einer Identifikation mit dem paradox Zu-verstehen-Gegebenen, das die Möglichkeit des Verstehens zugleich gleichsam widerruft. Wie es scheint, erfordert exilistische Literatur, wo sie ein überdeterminiertes existenzielles, politisches und metaphysisches Exil auf befremdliche Art und Weise literarisch zu verstehen gibt, auch ein neuartiges Verstehen, das sich im Verstandenen niemals selbst genügt und realisiert, was ihm inkommensurabel bleibt, ohne letzteres ausmachen zu wollen in identifizierbarer Bestimmtheit.

In der skizzierten Perspektive beschränkt sich die Bedeutung dieser Literatur keineswegs auf Ausnahmeerfahrungen unter sehr speziellen historischen und politischen Bedingungen, wie sie vor 1933 vorlagen, als sich Klaus Mann zur Emigration gezwungen sah, oder wie sie 1944 gegeben waren, als Nazis Imre Kertész verschleppten

45 Genau das widerfährt auch Kertész selbst als Leser anderer, etwa Arthur Koesters und Jean Améry's, die sich beide kaum in das Bild des Fremden einfügen lassen, das sich Kertész schließlich als das für ihn passendste aussucht: das des Galut-Juden... (*Letzte Einkehr*, 15, 51, 93, 217) – eine Minderheit, mit deren Erfahrungswelt man sich nicht ohne Weiteres identifizieren können, um auf diese Weise eine universale Erfahrung zur Geltung zu bringen, wie es Kertész versucht (in: *Die exilierte Sprache*, Frankfurt/M. 2004, 144).

46 Vgl. P. Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München, Wien 1990, 7; sowie die Blanchot-Zitate bei S. Kofman, *Erstickte Worte*, Wien 1988, 11.

und internierten. Vielmehr zeigt sie, wie jede(r) von Geburt an dem Leben mit und unter Anderen auf die Gefahr hin ausgesetzt ist, als ursprünglich Weltfremde(r) überhaupt keinen Ort zum Leben zu finden und ›gehen‹ zu müssen, als Emigrant, Exilant oder Flüchtling, bevor es womöglich zu spät dafür ist. Virtuell sind wir alle potenzielle Flüchtlinge, lehrt denn auch ein wegweisender Aufsatz von Hannah Arendt, den ich so verstehe, dass er der Literatur, welche jenes Ausgesetzt-sein in existenzieller, politischer und metaphysischer Hinsicht bezeugt, paradigmatischen Status zuerkennt.⁴⁷

Für Theorien der Vergemeinschaftung und kollektiver Identität, aus der hervorgehen soll, *als wer* sich Vergemeinschaftete verstehen, muss das eine noch kaum ausreichend bedachte Konsequenz haben; die Konsequenz nämlich, dass es sich nur um Formen von Vergemeinschaftung und Identität von *ursprünglich einander Ausgesetzten* handeln kann, die, wie einschlägige historische Erfahrung lehrt, auch derart ›draußen‹ bleiben, nicht einbezogen, ausgeschlossen, ignoriert, missachtet und verachtet werden können, dass sich ihnen ihr Leben als ›*unlebbbar*‹ erweist. Wenn wir das allgemein nicht wollen und nicht einmal sinnvoll wollen können⁴⁸, dass es dazu kommt, müssen Gemeinschaften und kollektive Identitäten dann nicht dem Befund Rechnung tragen, dass wir als ursprünglich Weltfremde zur Welt der Anderen kommen, ihnen ausgesetzt und sogar auf die Gefahr hin ausgeliefert, aus dieser Welt ausgestoßen zu werden, aus ihr herauszufallen oder sich selbst ausschließen zu müssen, wie es durch Flucht, Exil und schließlich im Suizid geschieht? Lassen sich aber überhaupt Formen von Gemeinschaft und kollektiver Identität vorstellen, die diese Gefahr *nicht* heraufbeschwören würden? Oder handelt es sich um Begriffe, die unvermeidlich die Kehrseite mehr oder weniger radikaler Exklusionen, der Abwehr, ja der Verfeindung und am Ende auch möglicher Vernichtung Anderer implizieren, die zur jeweiligen Gemeinschaft und zur entsprechenden kollektiven Identität nicht zählen, nicht zählen dürfen oder sollen?

Von Ferdinand Tönnies und Max Weber bis hin zu Giorgio Agamben, Roberto Esposito und Zygmunt Baumann wurde Gemeinschaft

47 H. Arendt, *Wir Flüchtlinge*, in: *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, 7–21.

48 Was erst zu prüfen wäre.

stets als mehr oder weniger rigoros exklusive gedeutet⁴⁹; und eine globale Inklusion, wie sie offenbar auch Klaus Mann und vielen anderen ›Kosmopoliten‹ seinerzeit vorschwebte, lässt sich nicht als ›gemeinschaftliche‹ vorstellen. Es gibt keine übergreifende Gemeinschaft aller Gemeinschaften und kann keine geben, wenn jede Vergemeinschaftung die Kehrseite einer gewissen Exklusion Anderer aufweist. Insofern kann jede Gemeinschaft nur eine beschränkte Form von Sozialität sein, an der keinesfalls jede(r) teilhat. Diese Binsenweisheit tangiert aber noch nicht das Problem, wie eine Vergemeinschaftung und die mit ihr hervorgehende Formation einer kollektiven Identität auf *nicht-identitäre* Art und Weise erfolgen kann – und muss, wenn vorliegende, gewissermaßen mit Exklusionshypotheken belastete Vorstellungen von Gemeinschaft und Identität als kritikwürdig und letztlich als inakzeptabel erscheinen.

Exilistischer Literatur lassen sich Hinweise in dieser Richtung entnehmen, die ich provisorisch auf diesen Nenner bringen möchte: Gemeinschaft und Identität sind zurückzuweisende Begriffe, insofern sie zu unaufhebbarer Weltfremdheit, innerer Unzugehörigkeit und Einsamkeit von denjenigen, die auf der Suche nach einem Ort zu leben sind, im Grunde kein Verhältnis haben, sie ignorieren oder unterdrücken im Namen eines identitären ›Wir‹, für dessen unterstellte Einheit am Ende ein Wortführer allein behauptet sprechen zu dürfen, durch dessen Stimme sich das kollektivierte Sein aller Anderen unmittelbar auszusprechen scheint.⁵⁰ Im Lichte exilistischer Literatur von denjenigen, die an den praktischen Konsequenzen identitärer Konzepte kollektiver Einheit zu leiden hatten, erscheinen diese als eine Form repressiver Gewalt sowohl im Innern identitär homogenisierter Lebensformen als auch im Verhältnis zu all jenen, die ihnen nicht zugehören wollen oder sollen.

49 G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003; R. Esposito, *Communitas*, Berlin 2007; Z. Bauman, *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 2009.

50 Vgl. H. R. Vaget, »Wehvolles Erbe«. *Richard Wagner in Deutschland. Hitler, Knappertsbusch, Mann*, Frankfurt/M. 2017, 289. Der Autor zitiert Thomas Mann mit den Worten, die Nationalsozialisten hätten »die unglaubliche Kühnheit, sich mit Deutschland zu verwechseln! Wo doch vielleicht der Augenblick nicht fern ist, da dem deutschen Volke das Letzte daran gelegen sein wird, nicht mit ihnen verwechselt zu werden.«

4. Neue Herausforderungen

Der *Wahrheitsanspruch* der exilistischen Literatur beschränkt sich in dieser Perspektive nicht darauf, Sonderbedingungen zu beschreiben, denen freiwillige oder unfreiwillige Emigranten, Auswanderer oder Flüchtlinge unter bestimmten, kontingenten historischen Umständen und individuellen Voraussetzungen unterworfen waren. Immer wieder wirft sie vielmehr die Frage auf, ob nicht das im Einzelfall zweifellos höchst unterschiedlich bedingte Exil ein *ursprüngliches Exiliertsein* offenbart, dem sich im Grunde alle Menschen überantwortet finden müssten. Ist nicht »the first condition of humanity [...] exile«? fragt Anne Dufourmantelle.⁵¹ Steht dafür »das jüdische Exil« nur »beispielhaft«, wie Alain Finkielkraut vorschlägt?⁵² Erweist es sich insofern als imaginative Ressource universalen menschlichen Selbstverständnisses?⁵³ Lehrt es, was es heißt, sich als ursprünglich Weltfremde(r) einem Leben mit und unter Anderen ausgesetzt zu finden, das allenfalls als gastliches auch Wege zu einem sich als individuell lebbar erweisenden Leben eröffnen wird – und zwar unter der Bedingung, dass es die unaufhebbare Fremdheit jedes Einzelnen achtet, ohne uns je zu ›restloser‹ Identifikation mit irgendeiner Gemeinschaft oder kollektiven Identität zu zwingen?

Ohne sich überhaupt auf spezielle religiöse Überlieferungen zu berufen, behaupten in jüngster Zeit auch politische und kulturkritische Diagnostiker wie Bruno Latour⁵⁴, wir alle müssten uns angesichts der Globalisierung, einer bedrohlichen demografischen Entwicklung, immer weiter um sich greifender Prekarisierung, finanzkapitalistisch forcierter Überschuldung und ökologischer Destruktivität weltweit als Exilierte verstehen, die in keiner Weise mehr dessen sicher sein können, einen Ort zum Leben zu haben oder zu finden, der ihnen zugleich verbürgen könnte, wer sie sind, individuell und kollektiv. Alle, so behaupten auch Michael Hardt und Antonio Negri, müssten sich, abgesehen von reichen *happy few*, als

51 Zit. in: T. Clavier (ed.), *The Conditions of Hospitality, Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible*, New York 2013, 3.

52 A. Finkielkraut, *Die Undankbarkeit*, Berlin 2001, 55.

53 B. A. Wurgaft, *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia 2016, 96 f., 244.

54 B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, Berlin 2018, 30, 54.

Teile einer weltweiten *multitude* begreifen, die jederzeit freigesetzt, ›nutzlos‹ und ›überflüssig‹ werden kann, wenn sie es nicht bereits ist.⁵⁵ Demnach weiß die täglich zunehmende, bio-politisch verfügbare Menge der Vielen kaum mehr, wie die Fragen, *wo* man lebt, und *als wer* man sich verstehen soll, zusammenhängen.

Dass beide Fragen unabdingbar zusammengehören und auch nur zusammen zu beantworten sind, behaupten allerdings Sozialphilosophen wie Charles Taylor unter Verweis auf primordiale Bindungen, deren man nur in einem ›verorteten‹ Zusammenleben mit Anderen teilhaftig werde. Und zwar so, dass daraus zugleich »starke Werte« hervorgehen, denen man sich im Unterschied zu Fremden gemeinschaftlich verpflichtet fühle. Wo sich dagegen die Verbindung von Ort, Gemeinschaft und Identität auflöse, wisse man am Ende überhaupt nicht mehr, wer man ist, und müsse unweigerlich einem ›entorteten‹, halt- und identitätslosen Dasein anheimfallen, dem im Grunde gar kein Selbst mehr zuzusprechen wäre. Seit Michel de Montaigne, Maine de Biran, William James und Ferdinando Pessoa macht sich zwar der Verdacht breit, dem menschlichen Selbst mangle es entschieden an Substanz und es komme *niemals* über flüchtige, transitorische Erscheinungsweisen hinaus⁵⁶, auf die keinerlei Verlass ist, da es sich jederzeit als ganz verändert und verändert herausstellen könne. Aber kann es nicht aus eigener Kraft Formen von Verbindlichkeit etablieren, die sich seiner rückhaltlosen Verzeitlichung und weitgehenden Auflösung in einem global beschleunigten Dasein widersetzen? Ließe sich so nicht auch Jean-Paul Sartres These verstehen: »tenir sa parole, [...] voilà notre vrai révolte«?⁵⁷

Anders als Taylor, der menschliche Identität als gemeinschaftlich situierte topografisch begründet, um diese Frage zu beantworten, rekurriert Ricœur wie Hannah Arendt auf praktische Formen der Stiftung von Verbindlichkeit wie das Versprechen, die es erlauben sollen, sich auf das Selbst Anderer auch in Zukunft zu verlassen.⁵⁸ Analog

55 M. Hardt, A. Negri, *Empire*, London 2000.

56 J. Straub, J. Renn (Hg.), *Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst*, Frankfurt/M. 2002.

57 J.-P. Sartre, *Situations I*, Paris 1947, 224.

58 Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, 375, 377 f.; *Ipséité/Altérité/Socialité*, in: *Archivio di Filosofia* 54, no. 1–3 (1986), 17–33, hier: 27.

hat Ricœur auch die Rede von kollektiver Identität aufgefasst⁵⁹, die er, nicht zuletzt auf europäischer Ebene, geradezu als ein Versprechen zu deuten nahelegte.⁶⁰ Kollektive Identität weist demnach nicht nur eine retrospektiv-narrative, Vergangenheit erinnernde und sie *als Geschichte* zum Vorschein bringende, sondern auch eine ›zukünftige‹ Dimension auf. Demnach müsste ihre Angelegenheit die originäre Zeitigung des ›Versprochenen‹ sein, zu dessen Einlösung es niemals ohne diejenigen kommen kann, die sich kraft ihrer geschichtlichen Identität ›verbindlich‹ zu ihm verhalten. Dabei trägt letztere nicht allein dem Verlangen Rechnung, sich *gegen* die Zeit und gegen die Kontingenz der Umstände zu behaupten, die jederzeit aus allem *anderes* und aus Anderen *Andere* machen können. Vielmehr ist sie nach Ricœurs Überzeugung ethischen und moralischen Ansprüchen auf Verantwortung und Gerechtigkeit unterworfen (oder sollte es sein). Kollektive Identität, heißt das, dient keineswegs allein der eigenen Selbstbehauptung gegen die Zeit und gegen Andere, von denen sie sich gegebenenfalls polemogen abgrenzt, um unbedingt ein kollektives Selbst zu affirmieren; auch um den Preis identitärer Verslossenheit, die zur Geschichte, Gegenwart und Zukunft Anderer allenfalls ein sie zurückweisendes Verhältnis erkennen lässt.

Zweifellos *kann* kollektive Identität so formiert werden und einer exklusiven identitären Vergemeinschaftung dienen. Doch Ricœur entnimmt der vorliegenden sozialphilosophischen und kulturwissenschaftlichen Literatur zu dieser Frage nicht, dass es so sein muss oder gar so sein sollte.⁶¹ Seine Theorie narrativer und praktischer Identität beschreibt nicht nur, wie sie derart funktioniert, dass Vergangenheit als Geschichte verständlich und zur Grundlage zukünftigen Selbstseins werden kann. Darüber hinaus macht sie vielmehr

59 Die fragliche ›Analogie‹ beschränke ich hier ausdrücklich auf diesen Punkt. Im Aufsatz über das politische Gedächtnis (s.o., Anm. 52), legt Ricœur ja Wert darauf, zwischen individueller und kollektiver Identität keineswegs nur eine Analogie zu sehen.

60 Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist 2015, Kap. XV.

61 Allerdings kommt er identitären Überlegungen nahe, wo er eine defensive Ausrichtung kollektiver Identität diskutiert und sie sogar mit einer »*racine biologique dans la défense immunitaire de l'organisme*« in Verbindung bringt (vgl. *Fragile identité*, 262).

darauf aufmerksam, wie wir in jedem Versuch, individuelle und kollektive Identität zu rekonstruieren, selbst mit auf dem Spiel stehen. Stets mit im Spiel ist mit anderen Worten die Frage, ob wir so oder anders, um diesen oder jenen Preis ein Selbst behaupten wollen – etwa um den Preis einer weitgehenden Tilgung der Alteritätskomponente unserer Identität (vorausgesetzt, das ist überhaupt möglich).⁶² Zutiefst überzeugt zeigt sich Ricœur dabei davon, dass es sich hier nicht um eine arbiträre Problematik handelt, so als sei es ganz und gar Sache unserer souveränen De-zision, wie wir uns in dieser Hinsicht verhalten. Denn das Selbst erweist sich als ›immer schon‹ affiziert vom Anspruch des Anderen⁶³; und zwar sowohl in

62 Der Rede von einer solchen »Komponente« wäre weiter kritisch nachzugehen. Ist wirklich allein unter Hinweis auf sie einer identitären Reduktion von (kollektiver) Identität auf eine *Idem-Identität* zu begegnen? Entkommt man mit anderen Worten identitärem Denken mitsamt aller politischer Gefahren, die es heraufbeschwört, allein schon deshalb, weil man sich auf eine von Alterität ebenso unterwanderte wie herausgeforderte *Ipseität* stützt, die man aber wie bei Ricœur weiterhin im Rahmen einer *Ontologie der Selbstheit* für denkbar hält? Dagegen richten sich bei Autoren wie François Jullien entschiedene Zweifel. Jullien sucht seine Leser als Sinologe vielmehr davon zu überzeugen, dass man, um Alterität radikal zu denken, die ganze (okzidentale) ontologische Überlieferung revidieren muss. Was sich zwischen durch *écarts* voneinander getrennten und zugleich durch sie aufeinander bezogenen, in sich veränderten Existenzen abspielt, entgehe jeglicher Ontologie, so argumentiert er. Und dieses »Zwischen« entgehe jeglichem Vergleich von scheinbar feststehenden »Differenzen«. Vgl. F. Jullien, *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris 2016, 37 ff. So bemüht Jullien allerdings Begriffe (wie »Zwischen« und »Existenz«), die im ›europäischen‹ Diskurs der letzten Jahre ihrerseits in diese Richtung gewiesen haben. Im Übrigen sieht sich auch Jullien dazu gezwungen, zu bedenken, wie das, was sich *zwischen uns* jeglichem identitären Denken entzieht, neue Vorstellungen von Gemeinschaft und Gesellschaft nach sich ziehen müsste, die man als Formen einer »Bleibe« (*demeure*) akzeptieren bzw. für ›lebbare‹ halten könnte. Vgl. F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personnelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021, 72, 101 f. So taucht auch bei ihm in dieser Perspektive die Frage nach dem *vivre ensemble* auf, die Ricœur so sehr beschäftigt hat.

63 P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998. Deutlich wird jenes ›Immer-schon‹-Affiziertsein auch in Ricœurs Berufung auf Hans Jonas' (unter Verweis auf die Elternschaft begründete) »archetypische Evidenz« der Verantwortung, die Ricœur einmal so beschreibt: »Voyez, quand un enfant naît: du seul fait qu'il est là, il oblige. Nous sommes rendus responsables par le fragile.« P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76–77 (2003), 127–141, hier: 129; vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss-*

individuellen Lebenszusammenhängen als auch in der Dimension einer anonymen Vorfahren, Zeitgenossen und Nachkommen betreffenden Geschichtlichkeit, in der wir uns »gemeint« erfahren (um es mit Walter Benjamin zu sagen).⁶⁴ Das kann freilich auf höchst unterschiedliche Art und Weise geschehen: nicht nur im Verhältnis zu Besiegten, Opfern und wie auch immer Untergegangenen, auf die an dieser Stelle allzu oft pauschal verwiesen wird (als ob nicht auch Verbrecher zu ihnen zählen könnten⁶⁵). Es kann sich auch um eine weitläufige Überlieferung einer befremdlichen diasporischen und, wie gezeigt, exilistischen Literatur handeln, die uns immer wieder vor die Frage stellt, wie wir uns geschichtlich zu einer Alterität verhalten können, die sich als unaufhebbar erweist und doch gleichsam an uns adressiert erscheint. Denn sie hält uns im Schicksal der Exilierten, dem Verstummen stets nahe, den Spiegel einer Fremdheit vor, mit der wir uns nicht einfach identifizieren und die wir nicht ohne Weiteres zurückweisen können; jedenfalls dann nicht, wenn unser Interesse an Identität sich nicht darauf beschränkt, uns um nahezu jeden Preis gegen Andere zu behaupten.

Dass dies unabdingbar notwendig sei, ist offenbar die Grundthese identitären Denkens diverser Provenienz, das sich als Rettung aus einem Identitätsnotstand anbietet, in dem viele angesichts deutlich geschwächter Bindungen an einen unangefochtenen Ort, wo sie leben können, weniger denn je erfahren, wer sie sind. Den entsprechenden realgesellschaftlichen und globalen Hintergrund fortschreitender Prekarisierung der Lebensverhältnisse muss man nicht ganz in Abrede stellen, wenn man dieses Denken als eine Ideologie entlarvt, die den Preis kaschiert, um den sie attraktiv erscheinen kann: den Preis nämlich, die Identität eines jeden auf die Wortführerschaft weniger zu reduzieren, die sich anmaßen, allein durch ihre eigene Stimme eine in Wahrheit irreduzible Vielfalt von Stimmen zum Aus-

se einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. VII/3 und 4.

64 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. 1980, 251–261, hier: 253.

65 Vgl. P. Ricœur, *Vrai et fausse paix*, in: *Christianisme social*, no. 9–10 (1955), 467–479, hier: 473; *Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise* (1956), in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 315–340, hier: 334; *Éthique et morale* (1990), in: *Lectures 1*, 258–270, hier: 263 f.; *Zeit und Erzählung*. Bd. III, 350; *Le respect de la dignité pour tous*, in: *Réforme*, no. 2796 (1998), 1 f.

druck zu bringen, um sich auf diese Weise zu neuen ›Führern‹ in künftiges Geschick aufzuspielen. Was dabei herauskommt, wissen wir bereits aus historischer Erfahrung. Wenn wir uns in ihr »gemeint« erkennen, um es noch einmal mit Walter Benjamin zu sagen, dann u.a. deshalb, weil uns exilistische Literatur eine individuell gebrochene Welt- und Selbstfremdheit zu verstehen gibt, die uns auf ihre Weise lehrt, was es heißt, einer unaufhebbaren Unzugehörigkeit zu geschichtlichem Leben mit und unter Anderen teilhaftig zu sein, dessen Schrecken sie nur eine gewisse Zeit lang zu widerstehen vermochte. Die zentrale Frage in der Auseinandersetzung mit ›Identitären‹ lautet so gesehen, ob man diesen Schrecken überhaupt als solchen wahrgenommen hat und ob man ihn erneut heraufbeschwören will.

Kapitel XV

Welt – Exil – Faktizität

Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität

1. Ausgang vom problematischen Weltbegriff: Zwischen Tatsachen und Faktizität (451) | 2. Zum ›Exilierten‹ werden. Begriffliche Abgrenzungen (454) | 3. Das Exiliertsein als spezifisch historische oder universale Erfahrung – in jüdischer Perspektive (457) | 4. Exiliert sein oder ausgeschlossen werden. Auf der Suche nach einem ›lebbaaren‹ Leben (462) | 5. Literarisch bezeugt: Exil im Singular und Plural (466)

*Exilium vita est. [...]
Das Exil ist die Modellsituation unseres Menschseins.¹*

*[...] im Grunde ist alles exiliert,
alles vom Aufgebenmüssen bedroht.²*

1. Ausgang vom problematischen Weltbegriff: Zwischen Tatsachen und Faktizität

Gleichsam in einem Handstreich schien Wittgensteins *Tractatus* mittels einiger weniger Definitionen ein für alle Mal geklärt zu haben, wie es um Tatsachen und um deren Tatsächlichkeit bestellt ist, die die Welt im Ganzen ausmacht: Die Welt besteht aus Dingen; diese stehen miteinander in Verbindung, so dass Sachverhalte vorliegen; und wenn von ihnen gesagt werden kann, dass sie ›der Fall sind‹, dann handelt es sich um Tatsachen. Ironischerweise besteht zwischen Dingen, Sachverhalten und Tatsachen nun aber kein wiederum ›tatsächlich‹ ein-eindeutiges Isomorphieverhältnis, wie es die Punkte 1. und 2. des *Tractatus* zweifellos suggerieren.³ Deshalb können sich zwischen ihnen interpretative Spielräume auftun, in denen es darum geht, was, inwiefern, für wen etwas als Ding, Sachverhalt

1 H. Domin, *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/88*, München ²1992, 91.

2 G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 47.

3 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M. ¹⁴1979, 11.

oder Tatsache erscheint bzw. ›zählt‹. Und das stellt sich keineswegs mit unanfechtbarer Evidenz wie von selbst heraus. Was ein Ding, Sachverhalt oder eine Tatsache ›wirklich‹, ›tatsächlich‹ oder ›in Wahrheit‹ ist, das mag sich jedem *prima facie* zunächst als ohne weiteres Einleuchtendes darstellen. Rasch kann sich aber herausstellen, wie anfechtbar diese Begriffe und die Erfahrungen sind, auf die sie sich stützen. Und das darin liegende Dissenspotenzial ist nur sozial zu bewältigen, wenn überhaupt. Mit anderen Worten: Was wenigstens bis auf Weiteres als faktisch gelten kann, ist eine Angelegenheit menschlicher Sozialität – allerdings keineswegs nur einer sogenannten »sozialen Epistemologie«, die sich dieser Fragen in den letzten Jahren verstärkt angenommen hat. Denn noch vor allem Erkennen, das sich kritisch mit Anderen auseinandersetzt, sind wir ›in‹ der Welt und ›zur‹ Welt, wie es Merleau-Ponty im Anschluss an Heidegger gezeigt hat, der bereits weit davon entfernt war, ein interpretationsfreies Vorliegen von Dingen, Sachverhalten und Tatsachen selbst als ein bloß faktisches zu verstehen. Vielmehr verlangte er ausdrücklich nach einer Hermeneutik der Faktizität selbst, die überhaupt erst darüber aufzuklären hätte, was Faktisches als solches ausmacht.

Diese Hermeneutik brachte ›existenziale‹ Strukturen des In-der-Welt-seins zum Vorschein, die einen bis heute andauernden und vielleicht niemals abzuschließenden Prozess der Revision nach sich gezogen haben – angefangen bei der Geburt bzw. Natalität menschlichen Daseins, nach der Hannah Arendt fragte, über die von Levinas energisch uminterpretierte Zwischenzeit, in die sie gewissermaßen mündet, bis hin zum Tod, den weder Levinas noch auch Sartre oder Ricœur weiterhin als »Möglichkeit der Unmöglichkeit« gelten lassen mochten, wie sie in *Sein und Zeit* beschrieben worden war. Diese Revisionen zeitigen bis heute Umdeutungen auch der menschlichen Generativität in historischer Perspektive, die weit über *Sein und Zeit* hinausgehen⁴ – nicht zuletzt auch dadurch, dass sie zwischen ›faktischem‹ Sichvorfinden in bestimmten existenziellen Situationen und jener Hermeneutik der Faktizität kein einseitiges Fundierungsverhältnis mehr zulassen (von dem Heidegger selbst bereits in *Sein und Zeit* ein Stück weit abgewichen war, wo er ausdrücklich anerkannte, dass die Hermeneutik der Existenzialien unvermeidlich von

4 Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

existenziellen Erfahrungen ausgehen und imprägniert bleiben musste). Heute, so meine ich, müssen wir in dieser Hinsicht von einem *methodisch zirkulären* Verhältnis ausgehen, das ich so knapp wie möglich anhand eines Paradigmas erläutern möchte, ausgehend vom Paradigma des Exils nämlich, das sich wie kaum ein anderes dazu eignet, dieses Verhältnis vor Augen zu führen.

Es handelt sich gewiss nicht um einen einfach ›bestehenden‹ Sachverhalt oder um eine Tatsache im Sinne Wittgensteins, wenn die Dichterin Hilde Domin an das Motto erinnert, das über der Eingangstür des Hauses von Victor Hugo auf Guernsey steht: *Exilium vita est*. Aber die vielfach artikulierte Erfahrung des Exiliertseins liefert doch zweifellos einen besonders prägnanten Grund, sie daraufhin zu befragen, was sie über die Faktizität menschlichen In-der-Welt-seins selbst lehren könnte, beschränkt sie sich doch gerade nicht bloß auf Ausnahmesituationen von Vertriebenen, Flüchtlingen und Verbannten, sondern suggeriert, in diesen spiegele sich gewissermaßen, wie es um uns alle bestellt ist. Dies aber ist weder einfach ›Tatsachen‹ zu entnehmen noch auch direkt aus einer Ontologie abzuleiten, die sich gleichsam an allen, höchst verschieden ausgeprägten existenziellen Lagen vorbei unvermittelten Zugriff auf Existenzialien zutraut, ohne »Umwege der Deutung« einschlagen zu müssen, die nach der Überzeugung nicht nur Ricœurs das tägliche Brot der Hermeneutik sind. (Ob es sich *nur* um bedauerlicherweise unnötig lange ›Umwege‹ handelt, kann hier ebenso dahingestellt bleiben wie die Frage, ob Existenzialien menschlicher Faktizität für den späteren Heidegger überhaupt noch von Interesse waren, wo er vom Sein unter Umgehung alles Seienden meinte handeln zu können.) – Ich gehe im Folgenden mit Bedacht nicht unvermittelt von einem hermeneutischen Begriff der Faktizität, sondern von ›existenziellen‹ Artikulationen von Exil-Erfahrungen aus, um dann die Frage aufzuwerfen, was sie möglicherweise über erstere lehren, sofern sich zwischen entsprechenden Fakten und einer Hermeneutik, die zu zeigen versucht, was diese als solche ausmacht, die besagte Zirkularität abzeichnet.

2. Zum ›Exilierten‹ werden. Begriffliche Abgrenzungen

Seit jeher haben sich die Menschen auf der Erdoberfläche bewegt, ob einzeln, in Gruppen oder auch in Massen und zu Millionen, sei es freiwillig, sei es gezwungenermaßen, sei es infolge klimatischer Herausforderungen, sei es infolge der Gewalt Anderer. Was zunächst der ursprünglich zweifellos nomadischen Lebensweise der ersten Menschen entsprochen haben mag und sich noch als Migration einstufen ließ, stellte sich im Verlauf der Geschichte immer mehr als erzwungen dar, aber so, dass sich Wanderung und Flucht, Emigration und Exil vielfach nur schwer unterscheiden ließen. Wenn es letztlich »die Weltgeschichte« ist, »die uns treibt und vertreibt«, sind dann nicht »im letzten Sinne alle Erdwanderer Auswanderer«? Karl Löwith, der diese Worte Eduard Sprangers gegen Ende der 1930er Jahre in seinem Bericht *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933* zitiert, nimmt sie als Beleg für das »Versagen der deutschen Intelligenz«,⁵ die sich seinerzeit solcher Konfusionen von Vertreibung und Wanderschaft, Exil und Emigration schuldig machte und sich prompt als unfähig erwies, die heraufziehende Gewalt zu begreifen. Dabei war sich Löwith, der sich von den Nazis zur Emigration nach Italien, dann nach Japan und in die USA gezwungen sah, selber nicht ganz im Klaren darüber, ob er Emigrant oder Exilant war,⁶ obgleich zweifelsohne auf ihn zutraf, was Karl Jaspers wenig später, mit Blick auf die NS-Zeit, als »Ausgestoßensein im eigenen Land« und in diesem Sinne als »Verlassenheit« charakterisierte.⁷ Dabei

5 K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940], Frankfurt/M. 1989, 114.

6 Ebd., 89. Wer die u.a. von Egon Schwarz und Matthias Wegner nicht umsonst unter dem Obertitel *Verbannung* bilanzierte Literatur zu Rate zieht, wird rasch feststellen, dass die besagte ›Unklarheit‹ viele Zeitzeugnisse durchzieht. Die Frage, in welchem Sinne es sich jeweils um Exil und/oder Emigration, Vertreibung, Verbannung oder Flucht handelte, zählt offenbar konstitutiv zur existenziellen Fraglichkeit der deutungsbedürftigen Situationen selbst, in denen sich die Betroffenen jeweils vorfanden. Als begriffliche Ungenauigkeit ist das insofern nicht abzutun. Vgl. E. Schwarz, M. Wegner (Hg.), *Verbannung. Aufzeichnungen deutscher Schriftsteller im Exil*, Hamburg 1964.

7 K. Jaspers, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich ²1946, 80. Der Begriff der Verlassenheit begegnet auch schon bei Hannah Arendt und Günther Stern (später: Anders) in einem gemeinsamen Aufsatz über Rilkes ›Duineser

konnte es sich um »Daheimgebliebene«,⁸ aber auch wie Löwith zur Emigration Gezwungene und schließlich Zurückgekehrte handeln, die von dieser Erfahrung für immer geprägt blieben, so dass sie »das Exil nie mehr los[werden]«⁹ konnten, sich dann aber nicht selten als »Emigranten« beschimpfen lassen mussten, die, wie Günter Grass in seiner Büchner-Preis-Rede 1965 bissig bemerkte, gefälligst »nicht heimzukehren«, sondern wie weiterhin Verbannte¹⁰ in der Fremde zu bleiben hätten – sie, die man als »Vaterlandsverräter« verleumdete.¹¹ Dabei hatten die ›Verräter‹ im eigenen Land die Macht ergriffen und Hunderttausende vor die Wahl gestellt, sich ihnen zu fügen oder das Land und schließlich den von ihnen okkupierten Kontinent zu verlassen, wenn sie nicht Verhaftung, Folter und jede Art der Vernichtung riskieren wollten. Genau darauf bezieht sich Aron Gurwitsch im Juli 1944 in einem Brief aus Cambridge/USA an seinen Kollegen Alfred Schütz in Wien: »Die Kräfte, die uns vertrieben, waren die Feinde Europas. Als man in Europa nicht mehr als Europäer leben konnte, genau da mußten wir gehen, um unser bloßes Leben zu retten. Wir mußten aus Europa gehen, gerade weil wir Europäer waren. Und eben dies machte uns zu Exilierten, – ein Titel, der in früheren Zeiten sehr respektiert war.«¹²

Dem Zitat sind im Hinblick auf die Abgrenzung von Begriffen wie Wanderung und Emigration wichtige Hinweise zu entnehmen: (1) Man wird zum Exilierten, ist also anscheinend von sich aus keiner; (2) und zwar wird man es durch Andere, die bewirken, dass man nicht ›bleiben‹ kann, weil man an Ort und Stelle nicht mehr ›leben‹ kann; infolgedessen sieht man sich (3) dazu gezwungen,

Elegien (1930), in: H. Arendt, G. Anders, *Schreib doch mal hard facts über dich. Briefe 1939 bis 1975*, München 2016, 105–128, hier: 117. Vgl. zum historischen Kontext E. Traverso, *Die Juden und Deutschland. Auschwitz und die »jüdisch-deutsche Symbiose«*, Berlin 1993, speziell zu Löwiths Emigration W. Schwentker, *Karl Löwith und Japan*, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 76, Heft 2 (1994), 415–450.

8 Jaspers, *Die Schuldfrage*, 80.

9 P. Weiss, *Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt/M. 2005, 1175.

10 Vgl. ebd., 338.

11 *Büchner-Preis-Reden 1951–1971*, Stuttgart 1987, 155.

12 A. Gurwitsch, A. Schütz, *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985, 128 [Brief Gurwitschs vom 16. 6. 1944]. Zur Frage, wie es aktuell um jenen Respekt bestellt ist, vgl. den Beitrag von Can Dündar, *Dünn ist die Haut im Exil. Berlin muss die Hauptstadt der Exilierten bleiben* in der ZEIT vom 15. 8. 2019 (Nr. 34), 43.

anderswohin zu gehen, wo man ›leben‹ kann¹³ – im Gegensatz zum europäischen Kontinent, wo es unmöglich geworden zu sein scheint, als Europäer zu leben. Die Lebbarkeit des eigenen Lebens erscheint nur noch anderswo verbürgt. (4) Ob es sich indessen wirklich so verhält, steht dahin, wie aus einer anschließenden Bemerkung Gurwitschs hervorgeht: Nicht bloß als *stranger*, sondern als *réfugié* angekommen, findet man sich gegebenenfalls wie »auf einem anderen Planeten« wieder, zwar in einer Hinsicht »aus 3000 Jahren [europäischer] Vergangenheit«, aber vor Ort »in einer anderen Hinsicht wie aus dem Nichts« kommend – und offenbar zur bloßen Anpassung eigener *patterns of behaviour* und seines *way of life* gezwungen. Dabei dachten wir, so Gurwitsch weiter im Ton einer tiefen Enttäuschung – wobei er »appellier[t] an den Philosophen Schütz« –, »daß der Mensch die Welt zu verantworten habe. So lernten wir es doch von unserem Meister Husserl, und so lasen wir es doch bei Platon (λόγον διδόναι).«¹⁴

So ist man als Exilierter der *offenen Frage*, ob man *anderswo leben* kann, *rückhaltlos ausgesetzt* – nachdem bereits mindestens einmal die Frage der Lebbarkeit an Ort und Stelle, wo man sich vorfand, ganz und gar negativ beantwortet werden musste. ›Leben‹ aber heißt hier nicht bloß ›am Leben sein‹ und nur ›überleben‹, sondern die Welt mitverantworten und davon Rechenschaft ablegen. Ob man das anderswo, als unfreiwillig ›Deplatziertes‹, im Exil, ebenfalls kann, steht gerade in Frage.¹⁵

13 So führt denn auch Lion Feuchtwanger den Begriff des Exils auf zwei Worte zurück: auf »das Wort ›Recke‹, das nichts anderes bedeutet als eben Vertriebener, Geächteter, und das Wort ›Elend‹, das wiederum den Mann ohne Land, den aus dem Land Gestoßenen bedeutet«; vgl. L. Feuchtwanger, *Größe und Erbarmlichkeit des Exils*, in: Schwarz, Wegner (Hg.), *Verbannung*, 193–197, hier: 195.

14 Gurwitsch, Schütz, *Briefwechsel 1939–1959*, 129.

15 Und genau diese Frage vermisst man, wo das Wort Exil zu einer Allerweltsvokabel heruntergekommen ist, die sich bspw. bei Bruno Latour auf die *happy few* bzw. das »eine Prozent«, das mit der Welt der Anderen so wenig wie nur möglich in Berührung kommen will, genauso angewandt findet wie auf den »modernen Geist«, der dem entgegentritt; B. Latour, *Das terrestrische Manifest*, Berlin 2018, 28, 30, 54.

3. Das Exiliertsein als spezifisch historische oder universale Erfahrung – in jüdischer Perspektive

Vor diesem historischen Hintergrund, aber ohne derartige phänomenologische Zuspitzung, hat der Wiener Historiker Philipp Ther Europa als einen Kontinent der Flüchtlinge beschrieben, die millionenfach ins Exil getrieben worden sind.¹⁶ Mit statistischen Argumenten konnte er zeigen, in welchem Ausmaß u.a. Deutschland und Österreich im 20. Jahrhundert durch Fluchtgeschichten geprägt waren, von denen viele im Exil endeten, andere aber in Repatriierung oder Gefangenschaft, neue Beheimatung oder Zwangsintegration mündeten. Die existenziellen, sozialen, politischen und kulturellen Situationen, in denen sich so oder so *displaced persons* wiederfanden, fielen entsprechend unterschiedlich aus. Was mich hier interessiert, ist aber der Befund, dass man sie ungeachtet aller Unterschiedlichkeit u.a. als Folge von Exzessen eines identitären, autochthonen Denkens deuten konnte, das auch die Philosophie infiziert hat, wo sie das »Volk«, das »Blut«, den »Boden« und die »Erde« zu maßgebenden Parametern zeitgemäßen Denkens erhoben hat.

Darüber hinaus wurde bestritten, dass es sich bloß um ein vorübergehendes pathogenes Geschehen handelt. Ist dieses Denken nicht viel tiefer verwurzelt, nämlich dort, wo man den Ursprung des Europäischen selbst – ungeachtet seiner »Sekundarität«¹⁷ – vermutet hat – nämlich im Ausgang von einem Seienden, das, so Levinas in *Totalität und Unendlichkeit*, im Besitz seiner selbst ist und folglich schon »absolut »auf eigenen Füßen« steht«, um seine autochthone Existenz zu verteidigen, die »kein Exil voraussetzt«?¹⁸ Ob Platon mit seinem »erotischen« Interesse an Unsterblichkeit in einem anderen Leben nicht schon gekannt hat, was laut Levinas ein »exiliertes« Leben ausmacht, ein »unstillbares Begehren« nach dem Anderen nämlich, stellt letzterer selbst in Frage. Wichtig ist hier vorerst nur diese Weichenstellung, die eine radikale Alternative vorzugeben scheint: autochthone Existenz und ein entsprechendes Denken, das sich von

16 P. Ther, *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*, Berlin 2017. Siehe dazu den wegweisenden Aufsatz von Hannah Arendt: *Wir Flüchtlinge*, in: *Zur Zeit. Politische Essays*, Berlin 1986, 7–21, sowie Domin, *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit*, 33, 106 f.

17 Vgl. R. Brague, *Europa. Eine exzentrische Identität*, Frankfurt/M. 1993.

18 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg, München 1987, 83.

ihr vorgeben lässt, was zu denken ist, einerseits *versus* vorgängiges Exil andererseits, das scheinbar nichts anderes nach sich ziehen kann als ein ›exiliertes‹ Denken von Exilierten.

Letzteres wurde bekanntlich wieder und wieder für die Juden in Anspruch genommen. Für sie habe alles mit dem Exodus und mit dem darauf folgenden, im Grunde bis heute und bis ans Ende der Tage anhaltenden Exil begonnen. Nur »die Geschichte des jüdischen Volkes *beginnt* schon mit einem Exil und nicht mit der Autochthonie aller übrigen Völker der Welt«, lesen wir in Löwiths bereits erwähntem Bericht.¹⁹ Alain Finkielkraut, der an Levinas' Apologie der »Freiheit gegenüber den seßhaften Formen der Existenz« anknüpft, behauptet, das jüdische Exil sei bis in unsere Gegenwart hinein »beispielhaft«.²⁰ Und Benjamin A. Wurgaft erklärt, warum. Die »rootlessness« sei nämlich eine »ideal preparation for ethics«;²¹ mehr noch: die »exilic experience« sei als »gateway to ethics« und als deren »precondition« zu verstehen.²² So kann der Judaismus nicht nur als »imaginative resource«, sondern als »essential modality of every human being« erscheinen,²³ insofern er lehrt: »the first condition of humanity is exile«.²⁴

Demnach haben wir es hier keineswegs mit der speziellen Vorgeschichte eines bestimmten Volkes oder mit einer *politischen Ausnahmesituation* zu tun, die erst eintritt, wenn man faktisch an Ort und Stelle nicht mehr leben und bleiben kann, so dass man ›gehen‹ muss, wie es bei Gurwitsch zunächst den Anschein hat;²⁵

19 Löwith, *Mein Leben in Deutschland*, 132.

20 A. Finkielkraut, *Die Undankbarkeit*, Berlin 2001, 55.

21 B. A. Wurgaft, *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt*, Philadelphia 2016, 97.

22 Ebd., 96, 246.

23 Ebd., 244.

24 So Anne Dufourmantelle; zit. bei T. Claviez (ed.), *Introduction. ›Taking Place‹ - Conditional/Unconditional Hospitality*, in: ders. (ed.), *The Conditions of Hospitality. Ethics, Politics, and Aesthetics on the Threshold of the Possible*, New York 2013, 1-9, hier: 3.

25 Ein erstes Nicht-exiliert-sein setzt auch das gängige Vorverständnis voraus, wie es in Definitionen wie der folgenden zum Ausdruck kommt: »To be in exile means to be away from one's home (i.e. village, town, city, state, province, territory or even country), while either being explicitly refused permission to return or being threatened with imprisonment or death upon return. In Roman law, *exsilium* denoted both voluntary exile and banishment as a capital punishment alternative to death. Deportation was forced exile, and entailed the lifelong loss

vielmehr müssten sich *alle Menschen im Grunde von vornherein als »exiliert«* begreifen. Aber sich exiliert vorfinden, darum wissen und das richtig (ethisch) deuten, sind verschiedene Dinge. Nur im Judentum kommen sie scheinbar angemessen zusammen. Nur ›jüdisches Denken‹ scheint gewissermaßen seit jeher *im Exil zuhause* und insofern dazu in der Lage zu sein, über das *Exiliertsein aller wahrheitsgemäß* Auskunft zu geben.²⁶ Wenn es sich darin allerdings häuslich einrichtet, droht es das Exil zu konterkarieren, von dem es handelt – es sei denn, *auch das Denken und die Sprache bzw. die Schrift, in der es sich manifestiert, erweisen sich als »exiliert«* (wie es Imre Kertész tatsächlich mit seinem Buchtitel *Die exilierte Sprache* explizit nahe legt²⁷), ohne einen Grund und Boden, einen Lebensraum, politischen Nomos oder geistigen Raum als ganz und gar ›eigenen‹ in Besitz und Beschlag zu nehmen, wie man es den Autochthonen vorgeworfen hat. In diesem Sinne, meine ich, kann man Levinas' Behauptung verstehen, »den Ort verlassen zu haben«²⁸ – wohlgerne nicht irgendeinen Ort, sondern jegliche Bindung an einen Ort, an ein Ethos (in der doppelten Bedeutung von ἦθος und

of citizenship and property. Relegation was a milder form of deportation, which preserved the subject's citizenship and property. The terms diaspora and refugee describe group exile, both voluntary and forced, and ›government in exile‹ describes a government of a country that has relocated and argues its legitimacy from outside that country. Voluntary exile is often depicted as a form of protest by the person who claims it, to avoid persecution and prosecution (such as tax or criminal allegations), an act of shame or repentance, or isolating oneself to be able to devote time to a particular pursuit. Article 9 of the Universal Declaration of Human Rights states that ›No one shall be subjected to arbitrary arrest, detention or exile.« en.wikipedia.org/wiki/Exile

26 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 15, wo das Menschsein ganz vom Judesein her erklärt wird, aus dem ein Exiliertsein hervorgehe, das im Grunde alle betreffe (36 f., 47, 83).

27 I. Kertész, *Die exilierte Sprache*, Frankfurt/M. 2004; zum Exil der Schrift vgl. P. Ricoeur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 200. Wobei die exilierte Sprache bei Kertész einem »Austritten aus dieser Welt« gerecht werden soll, von dem man nicht weiß, wohin es führt; »nur eines ist gewiß: immer weiter fort von jedem möglichen Zuhause, jeder möglichen Zuflucht« – auch im Begreifen dieser als »Wanderschaft« bezeichneten Bewegung (ebd., 94). Vgl. Vf., *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019, Kap. II.

28 E. Levinas, *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992, 175.

ἔθoς) und an eine Situierung in der Welt;²⁹ und zwar im Leben wie im Denken. Diese Bemerkung von Levinas ist zweifellos polemisch gegen eine Philosophie gerichtet, die im Ausgang von Heidegger »die Welt wiederfinden«, sich wieder auf der Erde einhausen und sich einem den »Geistern des Ortes« verpflichteten Dasein hingeben will.³⁰

Wie auch immer man das Recht und die Fruchtbarkeit einer solchen Polemik beurteilen will:³¹ So oder so stehen wir vor einem folgenreichen philosophischen Paradigmen- und Perspektivenwechsel, wenn uns abverlangt wird, nicht von einem bereits lokalisierten und situierten, an seinen Ort und an seinen Lebensraum gebundenen Dasein, sondern vom all dies nicht nur entbehrenden, sondern geradezu verwerfenden Exil ausgehend zu denken, ohne diesen Begriff im Denken selbst zu konterkarieren. Die Herausforderung besteht hier darin, dieses »Exil« als maßgeblich unsere Faktizität ausmachend zu denken, ohne es selbst in Beschlag zu nehmen, sei es auch nur als Topos eines Denkens, das unaufhörlich seinen Ort und seine Orientierung zu bestimmen sucht.

So kommt ein anderer als der Heidegger'sche Zugang zu menschlicher Faktizität in den Blick. In *Sein und Zeit* hatte der Autor selbst bereits zugegeben, dass deren existenziale Profile nur im Ausgang von existenziellen Situationen zugänglich werden, durch die ein gewisser Kontingenzspielraum auch in der Ontologie der Faktizität selbst zum Vorschein kommt. Dieser abstrakten Überlegung haben

29 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den »Humanismus«*, Bern ²1954, 106 ff.; J.-L. Nancy, *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003, 32 ff.

30 Levinas, *Schwierige Freiheit*, 174 f.

31 Dazu nur soviel: muss man wirklich jegliche besagte Bindung an einen Ort aufgeben, um den Gefahren autochthonen Denkens entgegenzuwirken? Kommt es nicht gerade für eine Philosophie der Gastlichkeit, wie sie wohl auch Levinas im Sinn hatte, darauf an, eine nicht »identitär« limitierte Offenheit für diejenigen vorstellbar zu machen, die »ihren« Ort oder »Lebensraum« verlassen mussten? Wie sollte eine solche Offenheit »vor Ort« je möglich sein, wenn sich niemand räumlich gebunden und verpflichtet fühlt, sei es auch nur für eben diese Offenheit selbst, die doch stets »eingerräumt« werden muss? Hilft es in dieser Hinsicht weiter, jene »Geister« zu beschwören und historisch zweifellos belastete Begriffe wie Lebensraum zu meiden – von der Fragwürdigkeit ganz abgesehen, auch in politischer Hinsicht behaupten zu wollen, jeglichen »Ort verlassen« zu haben, wie es ein staatlich formiertes Gemeinwesen doch niemals kann.

u.a. schon Sartre, Levinas und Ricœur dadurch Gewicht verliehen, dass sie auf andere Bedeutungen des Todes, auch des Todes Anderer, hingewiesen haben, als sie Heidegger voraussetzte.³² Von Erfahrungen des Exils als eines zwangsweise deplatzierten Daseins ausgehend, kommt nun auch letzteres selbst anders zur Geltung (ohne dass man behaupten müsste, es handle sich um den einzigen und einzig wahren Zugang zu dem, was menschliche Existenz ausmacht).

Vom *Exil ausgehend* zu denken, heißt mindestens: sich nicht ›immer schon‹ bei sich, *chez soi*, zu wännen, um dann erst aus sich herauszugehen und gegebenenfalls zu sich zurückzufinden, wie es von der Odyssee bis hin zu Hegels ›An-und-für-sich‹ und zur Hermeneutik der ›Wiederholung‹³³ des Gewesenen nahegelegt wurde. Die Frage, ob wir demgegenüber nun von einem ersten »Außer-sich« auszugehen haben – wie es in unterschiedlicher Weise besonders Levinas und Nancy suggerieren³⁴ – und ob es sich dabei um eine einfache Umkehrung eines eingespielten dialektischen Schemas handelt,³⁵ suspendiere ich zunächst, indem ich im Folgenden rekapituliere, wie uns die europäische Geschichte das Exil zu begreifen nahelegt – auch auf die Gefahr hin, dass auf diese Weise nur vor Augen zu führen ist, wie in dieser Geschichte verkannt wurde, was in Wahrheit das menschliche Exiliert-sein ausmacht, so wie es von jüdischer Seite beschrieben wurde.

32 Als er vom Absturz in die bloße Vorhandenheit einer Leiche schrieb, ohne zu erkennen zu geben, ob er sich auch ein anderes, etwa trauerndes Verhältnis zum Tod eines Verschiedenen vorstellen konnte. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, § 47.

33 Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 277, 287.

34 E. Levinas, *Außer sich*, München, Wien 1991; J.-L. Nancy, *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987, 62, 81.

35 Nancy betont ja, wir seien dem Außer-sich-sein ausgesetzt. So kommen Spielräume des Verhaltens zu dem, was ›außen‹ und als befremdliche Exteriorität (Levinas) zu veranschlagen ist, in den Blick, die die Frage aufwerfen, ob sie auf deren ›Aufhebung‹ hinauslaufen. Levinas wie auch Nancy bestreiten letzteres allerdings.

4. Exiliert sein oder ausgeschlossen werden. Auf der Suche nach einem ›lebberen‹ Leben

In Anlehnung an Hegels Geschichte der Freiheit³⁶ könnte man sagen: erst befanden sich einige im Exil, dann viele und schließlich alle. Zumindest stellt es sich in politischer Hinsicht so dar. Dem entsprechend begreift Judith N. Shklar, der wir einen ausgezeichneten Aufsatz über *The Bonds of Exile* in der Antike verdanken, als »exile [...] any person who has been compelled involuntarily to leave a country in which he or she has been living as a permanent resident or citizen.«³⁷ »No one becomes an exile willingly, although occasionally morally upright persons do force themselves to leave their homeland and so to exile themselves.«³⁸ Obgleich es sich zunächst um eine Ausnahme von normalem politischem Leben zu handeln scheint, in dem die meisten sich nicht dazu gezwungen sehen, ihr Land zu verlassen bzw. ihre politische Lebensform aufzugeben, der sie sich zugehörig sehen, schreibt Shklar: »no experience is more fundamental«. Aus dem weiteren Verlauf ihrer Argumentation geht jedoch allenfalls indirekt hervor, was damit gemeint ist: Es handelt sich um die Erfahrung sozialen Todes, eines *civil death* (Edward Gibbon)³⁹ infolge eines Scherbengerichts (*ostracism*), von Verbannung oder Flucht vor unerträglicher Strafe und Gewalt. Die Exilierten mögen anderswo ein besseres Leben finden und an die politische Lebensform, der sie zugehörten, weiterhin gebunden bleiben, doch können sie in der Regel nichts mehr daran ändern, aus ihr *verstoßen worden zu sein*. (Wobei es zweitrangig ist, ob es manifest dazu gekommen ist oder ob die Betroffenen der entsprechenden Gefahr zuvorkommen.)

Das ist es, was die Ausnahme ›fundamental‹ über die Normalität aller Lebensformen lehrt: Man gehört ihnen nur unter der Bedingung zu, im Prinzip jederzeit aus ihnen ausgeschlossen werden zu können. Erst tatsächlicher Ausschluss enthüllt aber die Normalität. Tritt er ein, so hat die Aufnahme anderswo unmittelbar lebenserhal-

36 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke B. 12 (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1987, 134.

37 J. N. Shklar, *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, London 1998, 56.

38 Ebd.

39 Vgl. ebd., 68.

tende Funktion. Ob und wie man unter dieser Bedingung dann aber noch ein lebbares Leben führen kann, hängt entscheidend davon ab, ob noch ein von den zerstörten politischen Bindungen an die frühere Lebensform unabhängiges ›geistiges‹ Leben möglich ist,⁴⁰ wie es Plutarch, Epikur und Cicero erwogen haben – sei es mit, sei es ohne jegliche Rückkehrperspektive, sei es als ortsungebundener Weiser, sei es als Kosmopolitin, die angeblich überall zuhause sein kann, sei es als Wanderer zwischen verschiedenen Welten, für den gerade das möglicherweise *nicht* gilt. Shklar nimmt Cicero allerdings nicht ab, stoisch über die »enduring wounds of exile« mit »healing powers of philosophy« hinwegtäuschen zu können.⁴¹

Während manche Stoiker sich einzeln als Exilierte begreifen und nach Möglichkeiten suchen, in der Unzugehörigkeit zum Leben mit Anderen, in Ruhmlosigkeit und Armut, unabhängig, einsam und doch autark zu bleiben,⁴² verschärfen die Christen ihre als *apolis* eingestufte Heimatlosigkeit zur existenziellen, ausnahmslosen Grundbedingung, der zufolge jedes »ego is an exile, a stranger in this world, which is only a transient vale of tears for men.«⁴³ Waren zuvor nur einige im Verhältnis zu Anderen und ihren Lebensformen exiliert, so trifft das nun auf alle Christen, deren ›Reich nicht von dieser Welt ist‹, im Verhältnis zu allen Lebensformen und insbesondere zum Staat zu.⁴⁴ Gerade in dem Maße, wie der Staat als moderner Macht-Staat zu einer scheinbar alles beherrschenden Gewalt aufrückt, wird der Gedanke radikalisiert, *im Verhältnis zum Politischen seien wir alle gleichsam ›draußen‹*, wie es in Wolfgang Borcherts

40 Das Gleiche gilt für ein sog. inneres Exil; vgl. ebd., 68.

41 Ebd., 71. Vgl. M. T. Cicero, *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum* (lat./dt.), Stuttgart 2008, 289, 469.

42 Vgl. P. Coulmas, *Weltbürger*, Reinbek 1990. Schon bei Diogenes v. Sinope ist Weltbürger ein Ausdruck für Unzugehörigkeit und Nichtvereinnahmbarkeit, weniger für eine überall einzulösende Zugehörigkeit (ebd., 76). Ähnliches gilt noch für Dante, wenn er nach seiner Verbannung sagt: ich kann die Sonne überall schauen. So akzeptiert er das Exil. Er schließt sich nicht in eine *politeia* ein, sondern weiß sich, wie schon Aristipp, als überall Fremder. Das habe mit Kosmopolitismus im modernen Sinne des Wortes wenig zu tun, schließt der Autor, »aber viel mit Unabhängigkeitsgefühl, das der Einsamkeit sehr verwandt ist« (ebd., 272).

43 J. N. Shklar, *Freedom and Independence. A Study of the Political Ideas of Hegel's ›Phenomenology of Mind‹*, Cambridge, London 1976, 149.

44 Coulmas, *Weltbürger*, 152 f., 199.

Drama *Draußen vor der Tür* heißt. »Wir stehen alle draußen. Auch Gott steht draußen [...]. Nur der Tod [...] hat zuletzt doch eine Tür für uns«⁴⁵ – eine Tür freilich, die, wie die des Schlosses bei Franz Kafka, den Einzelnen möglicherweise nirgendwohin führt.

Denselben Grundton schlägt Albert Camus mit seinen Romanen *Der Fremde* und *Der erste Mensch* an, bis heute,⁴⁶ wie rezente Rückbesinnungen auf die Erbschaft des sogenannten Existenzialismus beispielsweise bei Jonathan Judaken und Robert Bernasconi zeigen, die ihn als »nomadic and exilic« charakterisieren.⁴⁷ Camus spricht tatsächlich vom Exil; in der deutschen Übersetzung des *Mythos von Sisyphos* ist vom »Verstoßen-sein« die Rede, aus dem es »kein Entinnen« gebe, weil der Mensch »der Erinnerungen an eine verlorene Heimat oder der Hoffnung auf ein gelobtes Land beraubt« sei.⁴⁸

Sind das aber empirische Tatsachen? Durch wen oder was findet sich ›der Mensch‹ nicht nur einer Heimat, sondern sogar jeglicher Erinnerungen an sie beraubt? Und warum soll das Gleiche für die Hoffnung auf ein gelobtes Land gelten? Im Lichte der monotheistischen Religionen konnte die Immanenz der Welt als Exil gelten, gerade weil man diese Hoffnung hegte. Nach Camus aber fehlt der Gegenbegriff zum Exil, das als im Ganzen ›absurd‹ allerdings nur eingestuft werden kann, solange man implizit doch an einer Eschatologie festhält, die vom Ende der Welt her alles Vorherige sollte rechtfertigen und retten können. Versagt sie in dieser Funktion, so folgt die Diagnose der Absurdität auf dem Fuße.

Wer oder was auch immer den Menschen in dieses metaphysische Exil verstoßen haben soll, nunmehr scheint zu gelten: *ausnahmslos alle sind ›draußen‹*: Herausgefallen aus einer alles umfassenden Heilsordnung ebenso wie aus restloser Zugehörigkeit zum Staat, der sich nicht länger als Vehikel der Vernunft (in) der Geschichte deuten

45 W. Borchert, *Draußen vor der Tür und Ausgewählte Erzählungen*, Reinbek 1956, 47. Die im Sinne Borcherts Exilierten *bleiben* ›draußen‹; und es handelt sich um alle, auch wenn sie es nicht wissen wollen, nicht nur um die Nichtsesshaften, die eine Zeitschrift mit diesem Titel vertreiben.

46 J. Winter, E. Sivan (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century*, Cambridge 1999, 53.

47 J. Judaken, R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, New York 2012, 17.

48 A. Camus, *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1959, 11; vgl. J. Judaken, *Sisyphos' Progeny: Existentialism in France*, in: ders., Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism*, 89–122, hier: 102.

lässt. Dessen war sich, lange vor den beiden Weltkriegen und vor der Vernichtungspolitik der Nazis, in der sie schließlich kulminierten, Søren Kierkegaard bereits sicher, um nur noch in der Verzweiflung des Einzelnen Rettung zu suchen. Für das ›existenzielle‹ Exil, das als ›existenzialistisch‹ geltende Autoren⁴⁹ auf seinen Spuren herausarbeiten, gilt nun gerade nicht, was das politische Exil seit jeher ausgemacht hatte: (1') Man wird nicht zum Exilierten; man existiert so oder so exiliert; und (2') nicht erst durch Andere, die bewirken, dass man nicht ›bleiben‹ kann, weil man an Ort und Stelle nicht mehr ›leben‹ kann. (3') »Bleiben ist nirgends«, wie es schon Rilke gesagt hatte;⁵⁰ aber es hat keinen Zweck, anderswo etwas Besseres als den Tod finden zu wollen. (4') Die Lebbarkeit des eigenen Lebens erscheint nirgends verbürgt. Auch für das ›existenzielle Exil‹ aber gilt: (5') Der *offenen Frage*, ob man vor Ort oder anderswo leben kann, bleibt jede(r) *rückhaltlos ausgesetzt*. Dabei speist sich die Erinnerung an verlorene Heimat (in der man nie zuvor gewesen sein muss⁵¹) und die Imagination einer Welt, in der man ›bleiben‹ dürfte, ohne damit rechnen zu müssen, aus ihr verstoßen zu werden, aus vielfältigen, mythischen, märchenhaften und ontogenetisch-biografischen Quellen. Wie es scheint, wird das Exil im Kontrast zu ›erinnerten‹ und imaginierten Gegenbildern eines nicht-exilierten Lebens als solches verständlich; und umgekehrt, was es bedeutet, auf ein solches Leben aus zu sein, wird ausgehend vom Exil, in dem man sich exiliert vorfindet, deutlich, so dass man sich hermeneutisch unvermeidlich im Kreise bewegt. In jedem Fall ist das Exil wie auch das entsprechende Gegenbild nichts, was sich einfach als ›Gegebenes‹ vorfinden lässt. Und aus Gegebenem lässt sich nicht ohne Weiteres entnehmen, ob und inwiefern es sich um ein Exil handelt. Das gilt auch für das Sein selbst, den Inbegriff des Gegebenen.

Als Inbegriff des Gegebenen lehrt uns das Sein nicht von sich aus, inwiefern ein Für-sich-Seiendes, das sich bewusst zu ihm ins Verhältnis setzt, sich nicht nur als »irreduzibel anderes«, sondern auch »als irreduzibel *im Exil* befindliches« zu verstehen hat, wie

49 Die, mit der Ausnahme Sartres, alle diese Etikettierung zurückgewiesen und die Heidegger'sche Differenzierung des Existenzialen und des Existenziellen keineswegs durchgängig mitgemacht haben.

50 M. Blanchot, *Der literarische Raum*, Zürich 2012, 143.

51 Vgl. E. Bloch, *Spuren*, Frankfurt/M. 1978, 80 f.

Sartre behauptet.⁵² Gehört zum Begriff des Exils unabdingbar das Verstoßen-werden, so lässt sich das ontologische Exil, wie es Sartre ins Auge fasst, nur mit Blick auf Andere verstehen, die die Existenz der Betreffenden ›ins Sein gestoßen‹ und zu verantworten haben, um sie dann sich selbst zu überlassen. Genau davon ist bei Arendt als Verlassenheit und (indirekt) bei Heidegger als »Überlassenheit« des Daseins an es selbst die Rede. Deutet man beides relational, so liegt die Deutung nahe: Als dem Sein Ausgelieferte(r) wird man dies als Exil begreifen, wenn man von Anderen verlassen und infolgedessen sich selbst überlassen wurde.⁵³ Erst die tatsächliche Erfahrung der Verlassenheit enthüllt aber, dass man je nur lebt, existiert und ›da‹ ist als jemand, der ihr überantwortet werden kann – so wie das faktische Verstoßen- und Ausgeschlossenwerden enthüllt, dass es *als mögliches* bzw. *als bedrohliches* immer schon die Normalität politisch formierten Zusammenlebens ausgemacht hat. Heißt das nicht, dass die Verlassenheit virtuell immer schon herrschte? Kommt es insofern überhaupt darauf an, ob ihr jemand faktisch überantwortet wurde? Genügt es nicht, sie vorwegzunehmen?⁵⁴

5. Literarisch bezeugt: Exil im Singular und Plural

Genau davon legt eine poetische Literatur des Exils Zeugnis ab, die ohne vorgängiges oder vorweggenommenes Verstoßen-, Ausgeschlossen- und Exiliertwerden nicht denkbar ist, die sich aber keineswegs auf die Erfahrung des politischen Exils als einer zwangsweisen Deplatziierung reduzieren lässt. Diese Literatur stößt auch von sich aus in ein am Ende nahezu ›weltloses‹ »Wegsein« vor.⁵⁵ Dabei erscheint »die Welt so sehr neutralisiert, daß es ist, als gehöre sie nicht mehr zum Menschen« oder der sich aus ihr entfernende, ins poetische Exil begebende Mensch nicht mehr zu ihr.⁵⁶ Dennoch

52 J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 843.

53 Vgl. J. Ortega y Gasset, *Der Mensch und die Leute*, München 1961, 43; A. Cohen-Solal, *Sartre 1905–1980*, Reinbek 1991, 348 f.

54 Um sie ggf. als Existenzial menschlichen Lebens zu explizieren.

55 H. Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, Reinbek ⁸1977, 99.

56 Ebd., 197.

soll die gleichsam »ins Fremde hinausrufende Sprache« noch eine »Sprache des Exils« sein, die sich als solche an Andere wendet und keineswegs jeglichen kommunikativen Sinn einfach preisgibt.⁵⁷ So kann sie zum Ausdruck bringen: wir seien »kaum noch auf der Erde«; »zwischen den Orten« sei »kein Raum« und die Zeit stehe still – wie auf einem Unstern (*désastre*), auf dem keine Welt mehr möglich ist.⁵⁸ So bezieht sich diese Literatur aber noch auf eben das, was sie als Abwesendes und Fehlendes evoziert, so dass es vermisst werden kann und nicht alles in ein »ewiges Wegsein« und insofern in ein absolutes Exil mündet, in dem es keinerlei Sinn mehr ergeben würde, kommunikativ an Fehlendes zu erinnern.⁵⁹

In diesem Sinne kann nun aber auch die Erde als ein solcher Unstern beschrieben werden, wo man sich in Weltlosigkeit und Verlassenheit wiederfindet. Nicht umsonst handelt Blanchot von einer *écriture du désastre*, die sich durchaus auf »desaströse« irdische Erfahrung beziehen lässt,⁶⁰ wenn sie auch letztlich weit über gewisse historische Gewaltereignisse hinausweist und in Frage stellt, ob auf der Erde einer (menschlichen) Welt zuzugehören nicht nur unter der Voraussetzung möglich ist, »desaströser« Verlassenheit überantwortet zu werden bzw. im Horizont möglicher Verlassenheit immer schon existieren zu müssen.

Levinas hat Blanchots Begriff des Desasters weder psychologisch noch soziologisch oder historisch deuten wollen, sondern als eine »Art Sein, das sich [...] von seinem Bezug [...] zu jeglicher kosmologischer Existenz losgelöst zu haben scheint«⁶¹ – so als könne es gewissermaßen die Not der Verlassenheit in eine Art Tugend um-

57 Ebd., 173 zu Saint-John Perse und Georg Trakl.

58 Ebd., 194, 105. Von phänomenologischer Seite wird allerdings bestritten, dass man je aus der Welt ganz »herausfallen« könne. Auch das Exil wäre demnach noch eine Weise des In-der-Welt-seins, nicht aber dieses wiederum als »exiliert« zu begreifen. An der Grenzlinie dieser entgegengesetzten Deutungen bewegt sich die zitierte Literatur. Für die einen steht fest, dass man »nicht aus der Welt fallen, höchstens krepieren« kann; für die anderen dagegen handelt es sich tatsächlich um eine Erfahrung der Weltlosigkeit bzw. darum, dass man »die Welt verliert«. Vgl. K. Pinthus' und E. Blochs Beiträge in: Schwarz, Wegner (Hg.), *Verbannung*, 141 sowie 180.

59 Ebd., 107, 190.

60 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 64, 102, 181.

61 E. Levinas, *Ethik und Unendliches*, Wien 1986, 37.

münzen. Tatsächlich redet Levinas einem »Abschied von der Welt«⁶² das Wort, um gerade in der Unzugehörigkeit zur Welt die Verantwortung für den Anderen als ihr Fremden zu entdecken – was nur möglich sei, wenn man in keinem Ort, in keinem Lebensraum oder in der »astronomischen Ruhe der Welt« je aufgeht und sich mit ihr beruhigt.⁶³ So scheint Levinas paradoxerweise gerade in »desaströser« Weltfremdheit und Verlassenheit, die andere aus der politischen Erfahrung des Verstoßen-, Ausgeschlossen- und Sich-selbst-überlassenwerdens gedeutet haben, die Identität des jüdischen Exils wiedergewinnen zu wollen, das seit jeher bestand und bestehen bleiben muss, insofern sich die Menschen in dieser Welt »des wahrhaften Verbleibs beraubt« wissen. Dagegen bezieht Blanchot eben diese Formulierung⁶⁴ auf das Gedicht *Exil* von Saint-John Perse, das er als Hinweis darauf deutet, dass der Dichter »immer außerhalb seiner selbst« und insofern »immer verirrt« sein müsse. Allenfalls im »Umherirren« seines immer neuen Aufbruchs anderswohin habe er noch seine Heimat, d.h. »im Exil«.⁶⁵

Hier fällt auf, wie leicht die Begriffe (Heimat und Exil) ihre Plätze tauschen können und wie leicht die Situation des Exilierten, der scheinbar jeglicher Heimat entbehrt, an die Lage jenes Wanderers erinnern kann, der genau zu wissen glaubt, wo die unaufhörliche »Irre« irdischen Lebens endlich ein Ende hat... Zudem entgeht weder Levinas noch Blanchot der Gefahr der Nivellierung unterschiedlichster Erfahrungen des Exiliertseins, deren radikalste sie als »desaströse« so charakterisieren, als mache sie aus, was man früher die *condition humaine* genannt hat. In beiden Fällen, bei Levinas und Blanchot, wird diese nicht länger von einem »georteten«, an Ort und Stelle »situierten« und kraft eines Ethos »verräumlichten« Dasein her begriffen, sondern von einem »originären Exil«, das uns als der Welt Fremde ursprünglich ausmacht. Kommen wir nicht als Welt-Fremde zur Welt und scheiden so, wenn auch verwandelt, wieder aus ihr? Derrida und Malabou weisen allerdings mit Recht

62 E. Levinas, *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br., München 21988, 91 f.

63 E. Levinas, *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996, 155.

64 Blanchot, *Der literarische Raum*, 247.

65 Ebd.; vgl. Traverso, *Die Juden und Deutschland*, 53, 135, 91, 95, 101.

darauf hin: »There is no possible habitat without the difference of this exile. [...] But it does not follow that all exiles are equivalent.«⁶⁶

Darin liegt die Schwierigkeit, die mich hier beschäftigt: Lassen sich verschiedene philosophische Versuche, das Exiliertsein als *conditio humana* zu deuten, überhaupt mit einer Literatur zusammenführen, die, sei es im brieflichen Austausch, sei es in der biographischen Erinnerung, in der politischen Kritik, prosaisch oder poetisch von der Erfahrung des Exiliertwerdens Rechenschaft ablegt? Besagen jene Versuche nicht, dass wir uns so oder so als ›faktisch‹ exiliert begreifen müssen, wohingegen die zitierte Literatur bezeugt, das sei jeweils nur auf Andere zurückzuführen, die die Exilierten zwangsweise deplatziert ihr Leben zu fristen zwingen?

Der Gefahr der Nivellierung entgeht allerdings auch die Literatur nicht, wenn sie sich etwa, wie im Fall Heinrich Manns, an den »Kaspar-Hauser-Komplex« anlehnt und in dem berühmten Findelkind den »Fremdling der Erde, das Waisenkind, l'enfant de l'Europe«, kurz »das meistgeliebte Symbol« des Exils dieser Zeit zu finden meint,⁶⁷ oder wenn sie mit Georges-Arthur Goldschmidt im gleichen Sinne in Karl Philipp Moritz' *Anton Reiser* das Paradigma eines Lebens sieht, das keinen »Ort« hat, »wo e[s] in der Not Zuflucht fände«,⁶⁸ und an keinem Ort wahrgenommen wird, so dass es ihm nicht gelingt, vom »Bleibenden« eine Idee zu gewinnen. »In der Kindheit«, zitiert Goldschmidt den Aufklärer Moritz, »ist es insbesondere nötig, daß alle [...] Ideen sich an die Ideen des Ortes anschließen, weil sie gleichsam in sich noch zu wenig Konsistenz haben und sich an sich selber nicht festhalten können.«⁶⁹ Von Anfang an keinen Ort zu haben bzw. eingeräumt zu bekommen, bedeutet das unter diesen Voraussetzungen nicht, dass das eigene Selbst dazu verdammt wird, »exiled from himself« Gestalt anzunehmen?⁷⁰

Bei näherem Hinsehen zeigt sich allemal: kein Exil gleicht dem anderen. Auch ein frühzeitig gleichsam in sich selbst exiliertes Selbst kann noch sozial und politisch ausgeschlossen werden, um sich end-

66 C. Malabou, J. Derrida, *Counterpaths*, Stanford 2004, 47.

67 H. Mann, *Kind dieser Zeit* [1924], Reinbek 1984, 179.

68 G.-A. Goldschmidt, *Der unterbrochene Wald*, Frankfurt/M. 1995, 70; ders., *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989, 104, 111 f.

69 G.-A. Goldschmidt, *Ein Garten in Deutschland*, Frankfurt/M. 1991, 73.

70 Wie Terry Eagleton in einem anderen Zusammenhang formuliert: *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*, Chichester 2009, 227.

lich gewaltsam einschließlich aller Bedingungen seiner bürgerlichen, geschichtlichen und kulturellen Existenz deplatziert vorzufinden – im Grenzfall so, dass es für immer verstummt. So geht es aus den Aufzeichnungen des ungarischen Exilanten Sándor Márai hervor, der 1945 im von Budapest kommenden Arlberg-Express nach Mitternacht an der Enns die Demarkationslinie erreichte und nach der Passkontrolle durch russische Soldaten realisierte: »Wir fuhren in die sternklare Nacht hinein und einer Welt entgegen, in der uns niemand erwartete.«⁷¹ Seitdem verging kein Tag mehr, an dem er nicht an Ungarn und Europa dachte. In seinen Tagebüchern lässt er einen Musiker sagen: »Der Tag vergeht damit, daß man nicht in Europa ist.«⁷² Und 1949 notiert er: »Diese traurige Einsamkeit ist jetzt für uns alle, die wir unsere Heimat verlassen haben, bis zum Lebensende ein gemeinsames Schicksal. Wir lernen höchstens eine Unterhaltung zu führen – zu reden nie mehr.«⁷³ So kommt es schließlich nicht nur zum Zusammenbruch einer Lebensform (wie schon 1914, als der Erste Weltkrieg ausbrach) und einer Gesellschaft, sondern einer ganzen »Welt«,⁷⁴ da es eine Gemeinschaft nahezu sprachlos Vereinsamter schlechterdings nicht geben kann, die sie allenfalls noch in geteilter Erinnerung aufrechterhalten könnten. Márai weiß, dass sein Exil darauf hinauslaufen wird, das Urteil zu vollstrecken, das da lautet: »Die Welt verlassen, wie weh es auch tut; allein leben, mit unpersönlichen Verbindungen, in immer tieferer Einsamkeit, in einer immer dichteren und wirklicheren Verborgenheit, beinahe unsichtbar.«⁷⁵ Das liest sich wie eine Reminiszenz an den einstigen Abschied in Budapest, »als das Häufchen der Verwandten und Freunde, die zum Adieusagen und Winken gekommen waren, ratlos und armselig auf dem Bahnsteig stand – keiner von ihnen wußte, ob es ein Abschied für lange oder für immer sein würde [...]«. Auf Márais Bemerkung: »Diese Stille ist wie vor einer standrechtlichen Erschießung, wenn der Trommelwirbel erklingt«, hatte ein Freund hinzugefügt: »Nur weiß man nicht, wer der Verurteilte ist.« Dieser

71 E. Zeltner, *Sándor Márai. Ein Leben in Bildern*, München 2005, 153.

72 Ebd., 187 f.

73 Ebd., 164.

74 Ebd., 45.

75 S. Márai, *Himmel und Erde. Betrachtungen*, München 2002, 275, 304. Allerdings suchte Márai nach einer eigenen Form der Weltzugewandtheit, ohne die Isolation des Exils dabei aufzugeben; ebd., 220.

vielsagende Nachsatz wollte ihm nicht aus dem Sinn gehen. Waren es die Zurückgebliebenen oder die Abgereisten?⁷⁶ – oder am Ende alle, wenn sich jeder auf seine Weise, früher oder später, mit jenem »Urteil« konfrontiert sieht? Macht das Schicksal des Exils am Ende nur die existenzielle Lage eines jeden kenntlich?

Erneut stehen wir hier vor der bereits erwähnten Zirkularität: Es sind zunächst kontingente, existenzielle Erfahrungen, die zu der Frage Anlass geben, ob sie nicht auf die Spur ›grundlegender Situationen‹ führen, denen jede(r) von Geburt an ausgesetzt ist. Jeder ist von Anfang an Anderen in dem Sinne ausgesetzt, dass er ausgeschlossen, verstoßen, zwangsweise deplatziert werden kann, so dass schließlich jegliche ›Welt‹, der man sich noch zugehörig wissen dürfte, zusammenbricht. Dabei handelt es sich aber nicht bloß um ein ›faktisches‹ Überlassensein des Daseins an dieses selbst, wie es in *Sein und Zeit* beschrieben wird, sondern um eine Verlassenheit, die Anderen zu verdanken ist – psychisch, sozial und politisch. Diese Verlassenheit lässt allerdings sehr verschiedene Interpretationen zu, von der *névrose d'abandon*⁷⁷ über das soziale Im-Stich-gelassenwerden bis hin zum manifesten politischen Verrat. Wie sich die Erfahrung, der Verlassenheit ausgesetzt zu werden, konkret manifestiert, muss auf deren Bedeutung zurückschlagen. Ohne permanente Infragestellung durch entsprechende Erfahrungen würde sie sich am Ende auf ein rein formales und leeres Existenzial reduzieren, dem in keiner Weise zu entnehmen wäre, was es hermeneutisch wirklich zum Verständnis menschlichen Lebens beiträgt.

Auch die Kategorie des Exils bleibt von der angedeuteten hermeneutischen Zirkularität nicht verschont, so dass sie nicht umstandslos in ein Existenzial umzumünzen ist, aus dem hervorgehen würde, wie es um menschliches Leben in seiner ontologischen ›Faktizität‹⁷⁸ bestellt ist. Nicht nur gleicht kein Exil dem anderen, zumal dann nicht, wenn es schließlich in eine jeglicher Gemeinschaft entbehrende und somit nicht mehr vergleichbare Vereinsamung mündet.

76 Zeltner, *Sándor Márai*, 155.

77 G. Guex, *La névrose d'abandon*, Paris 1950.

78 Bzw. in seinem »Seinssinn«, den Heidegger »aus Bewegtheiten [...] unseres Lebenszusammenhangs« gewinnen will, die zeigen sollen, »worin [...] das Leben lebt«, d.h. wodurch es eigentlich als ›lebendig‹ auszuzeichnen ist; *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung. Gesamtausgabe Bd. 61/II*, Frankfurt/M. 1985, 114.

Jedes Exil kann auch in sich selbst eine derart veränderte Bedeutung annehmen, dass es schließlich kaum mehr als solches wiederzuerkennen ist, wie Peter Weiss in seinem autobiografischen Roman *Fluchtpunkt* zeigt.

1946 hatte er den Krieg überlebt und musste nicht mehr fliehen. Es gab für den Bürger eines verschonten Landes »kein Fliehen und kein Exil mehr«. So waren ihm nicht einmal mehr diese Kategorien zur Deutung seiner neuen Lage noch dienlich. Auf den Krieg folgte mitnichten eine bruchlose Integration in die sich unverschämt gut erholende Nachkriegsgesellschaft, sondern allenfalls eine »fruchtbare Unzugehörigkeit« desjenigen, der »nirgends mehr hingehörte«. ⁷⁹ Das war als Exil offenbar nicht mehr zu deuten, nur noch als »Ausgesetztsein« und »Verlorenheit«, die ironischerweise auch das Exiliertsein als solches eingebüßt hat, das sich Weiss zuvor mit Kafka begreiflich zu machen suchte. Nach dem Krieg aber erhielt »die Welt, in der ich mit Kafka im Zwiegespräch stand, [...] den Todesstoß«. Und es half dagegen nur noch eine Art Flucht nach vorn, in den Versuch, »sich dieser Welt ganz auszuliefern, und jede Rückzugsmöglichkeit aufzugeben«. ⁸⁰

So begibt sich der Schriftsteller gleichsam im Exil aus dem Exil in ein Jenseits-des-Exils im Sinne der Aufgabe jeglicher Deutung seiner Lage als einer Zuflucht vor dem, was ihn in die Flucht geschlagen hatte. Sein Denken des Exils wird, mit anderen Worten, auch darin nicht heimisch. Und so führt es auf die Spur eines exilierten Denkens, das in der Weise, wie es das Exil vorstellt, nicht von ihm Besitz ergreift, ⁸¹ nicht einmal als »Unherirren, ohne Ausweg

79 P. Weiss, *Fluchtpunkt*, Frankfurt/M. 1965, 161.

80 Ebd., 164.

81 Zweifel aber, ob das wirklich gelingen kann, bleiben. So fragen Malabou und Derrida, ob nicht der Topos der Odyssee alles wieder einholt, was als irreversibles (Sich-)Entfernen gedacht wurde, sei es auf dem Weg eines Exodus, sei es einer Flucht oder eines Exils (vgl. *Counterpath*, 55, 190 f., 285). »Jede wirkliche Existenz vollzieht eine ›Odyssee‹, schreibt denn auch Mircea Eliade: *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien, München, Zürich 1977, 208. Aber: »there is perhaps no voyage worthy of the name«, die nicht die Gefahr heraufbeschwört, »of getting lost« (*Counterpath*, 56). Und das betrifft auch jedes Woher und Wohin jedes Auszugs, jeder Reise und jeder Flucht ins Exil – nicht nur jedes Einzelnen, sondern ganzer Generationen, wie sie Wolfgang Borchert beschrieben hat, wo er von einer verlorenen Generation ohne Heimkehr, ohne Bleiben, ohne Abschied schreibt (*Draußen vor der Tür*, 125), sondern auch der

und Bleibe«. ⁸² Der Preis dafür ist allerdings hoch: Am Ende bleibt dem *auch aus dem Exil ausgekehrten und doch zu nichts zurückgekehrten*, insofern weiterhin exiliert erscheinenden Subjekt nur ein leeres »Ausgesetztsein«, eine »Verlorenheit« und »Auslieferung« an wen oder was auch immer, was hermeneutisch so wenig besagt wie die berühmten »formal-anzeigenden« Existenzialien, mit deren Hilfe man bestimmen wollte, was menschliches Dasein »faktisch« ausmacht, ganz gleich in welcher konkreten, auslegungsbedürftigen Situation es sich vorfindet. ⁸³

Noch Nancy folgt bis heute diesem von Heidegger eingeschlagenen Weg und erweckt den Anschein, als könne eine »direkte Ontologie« von dieser Faktizität Rechenschaft ablegen, ohne Gefahr zu laufen, sich in einem inhaltslosen existenzialen Formalismus zu erschöpfen. So handelt er von unserem Ausgesetztsein, als ob es nicht entscheidend darauf ankäme, ob es auch darauf hinausläuft, dass man Anderen (wehrlos?) ausgeliefert ist. Worin dieser Unterschied aber liegt und was er in sozialer und politischer Hinsicht ausmacht, ist ebenso wie der Unterschied zwischen dem Sich-selbst-überlassen-sein und der Verlassenheit von Anderen wenn nicht *nur*, so doch vorrangig im Ausgang von literarisch-poetischer Rede zu ermitteln, die allein sich jegliche Freiheit nehmen kann, ihn herauszuarbeiten. Auf diese Weise kann sie zwar ihrerseits nicht direkt beweisen, wie es um die Faktizität menschlichen Lebens unter normalen oder auch extremen Bedingungen bestellt ist. Immerhin kann sie aber den besagten Unterschied als solchen zum Vorschein bringen und diese Faktizität vor einer Dogmatisierung bewahren, die droht, sobald man sich an allen unterschiedlichen Ausprägungen menschlichen Lebens vorbei gewissermaßen direkten ontologischen Zugriff auf sie zutraut.

menschlichen Gattung, von der es bei Edgar Morin und Anne Brigitte Kern heißt, sie sei »verloren«, verfüge aber über eine *terre-patrie*. E. Morin, A. B. Kern, *Heimatland Erde. Versuch einer planetarischen Politik*, Wien 1999, 189.

⁸² Weiss, *Ästhetik des Widerstands*, 865.

⁸³ O. Pöggeler, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i. Br., München 1983, 135.

Kapitel XVI

Zur Tradition der Hermeneutik in der Gegenwart einer politischen Kultur des Dissenses Skizze einer polemogenen Problemlage

1. Politisch herausgeforderte Hermeneutik – und das hermeneutisch herausgeforderte Politische (478) | 2. Allgemeine Hermeneutik im Vertrauen auf Regeln? (483) | 3. Von der ›technischen‹ Hermeneutik zur Hermeneutik der Alterität (491) | 4. Hermeneutik im politischen Sog radikalen Dissenses (496) | 5. Schluss (503)

»Philosophie« ist ebendas, wozu eine Kultur imstande ist, sobald sie sich nicht mehr durch explizite Regeln definiert, [...] um sich mit Fremdlingen auf ein Gespräch einzulassen.¹

*Gerade das, was trennt,
[knüpft] ein seltsam mächtiges Band.²*

Ungeachtet ihrer gemeinsamen Herkunft und trotz – oder vielmehr gerade wegen – ihrer unbestreitbaren Verflochtenheit sind die großen monotheistischen Religionen in tiefgreifende Konflikte geraten, deren polemogenes Potenzial sie bis heute nur mühsam im Schach zu halten vermögen. Nicht nur Varianten eines uralten Krieges (der *pólemos* Heraklits), auch sogenannte Neue Kriege³ drohen im Hintergrund aller Bemühungen um interreligiöse Hospitalität⁴, die man einander anbietet und wirklich gewährt, ohne dass man auf dem Weg einer nachhaltigen Pazifizierung jener Religionen sehr weit

1 R. Rorty, *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 19.

2 N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64, hier: 34.

3 Vf., ›Uralter‹ Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen *conditio historica* heraus?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43, Nr. 2 (2018), 193–215.

4 Vgl. A. Young, *Hospitality and the Other*, New York 2008; R. Kearney, K. Seamonovitch (eds.), *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, New York 2011; sowie die entsprechenden Beiträge in B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik*, Weilerswist 2016.

gekommen wäre, die in der Geschichte ausnahmslos ihre politische Gefährlichkeit unter Beweis gestellt haben, allen Beteuerungen zum Trotz, gerade diejenigen, die zu Mitteln der Gewalt greifen, um sich religiös zu behaupten und gegen Andere durchzusetzen, würden in Wahrheit ihren Glauben verraten und dürften keinesfalls für sich in Anspruch nehmen, ihn etwa mit ihrem ›Blut‹ oder mit dem ›Opfer‹ Anderer zu bezeugen.⁵

Dabei schwankt die öffentliche Debatte um den Zusammenhang von Gewalt und Religion im Allgemeinen zwischen zwei extrem entgegengesetzten Positionen: Während die eine dazu neigt, das Judentum, das Christentum und den Islam ›selbst‹ von jeglichem Gewaltverdacht zu entlasten und Quellen ›religiöser Gewalt‹ allein in fragwürdigen bzw. *ihrerseits gewaltsamen* Interpretationen dieser Religionen zu lokalisieren, tendiert die andere dahin, *diese Trennung* eines gewaltfreien Kerns dieser Monotheismen von Fragen ihrer Interpretation und lebenspraktischer ›Realisierung‹ in gelebter Religiosität für unsachgemäß und irreführend zu halten. Für Vertreter der ersten Position *ist die Rede von ›religiöser Gewalt‹ eigentlich ein Unsinn*, verstehen sie die fragliche Religion in jedem Fall doch so, dass sie sich letztlich jeglicher Gewalt widersetzt, so dass sie im Grunde *nur missbräuchlich gewaltsam* zu deuten, ›anzuwenden‹ und für heterogene Zwecke zu instrumentalisieren ist. Für die Vertreter der entgegengesetzten Position stellt sich *dieses Religionsverständnis selbst* als geradezu weltfremd dar. Unterschätzt es nicht die vielfach zu beobachtenden Kontaminationen von Religion und Gewalt? Sind diese andererseits aber überhaupt *als* Kontaminationen, Vermischungen, Konfusionen oder wie auch immer genau zu beurteilende Verknüpfungen von Gewalt und Religion richtig einzuschätzen, wenn man beide Begriffe nicht zunächst deutlich auseinander hält?

-
- 5 P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008, 17-40 [=GH]. Wer in diesem Zusammenhang lediglich an den ›islamistischen‹ Terror denkt, übersieht, dass die Erforschung der Beziehung zwischen Gewalt und Religion längst ein viel weiter zurückreichendes Gedächtnis hat. Sie hat weder die Inquisition noch die Kreuzzüge, weder das spätantike Märtyrertum noch auch die Apokalypse des Johannes vergessen; vgl. B. H. F. Taureck, *Gewalt im Modus der Feindschaft. Eine Überlegung zu einer kritisch-genealogischen Geschichte der Feindschaft im antiken und nachantiken Europa*, in: B. Liebsch, D. Mensink (Hg.), *Gewalt Verstehen*, Berlin 2003, 287-314.

In dieser hier nicht ausführlich zu beschreibenden, andernorts differenziert beschriebenen Lage⁶ ist es verständlich, dass man sich Hilfe suchend an die Hermeneutik wendet⁷, diejenige philosophische Disziplin, die wie keine andere für ein Verstehen bürgt, das man in religiöser Gewalt so sehr vermisst. Gewiss: diese Disziplin scheint es nach verbreiteter Meinung lediglich mit ›Texten‹ zu tun zu haben, deren potenzielle Gefährlichkeit doch allemal erst aus einem Lesen, Auslegen und Interpretieren erwachsen kann, das sich am Ende über das Leben Anderer hinwegsetzt. Aber sollte eine erweiterte Hermeneutik des Lesens, der Interpretation und der Refiguration⁸ unseres Lebens infolge der ›Anwendung‹ von Verstandenem auf unser Leben nicht dazu in der Lage sein, deutlich zu machen, wie dem vorzubeugen wäre? Sollte man sich von ihr nicht versprechen können, dass sie, um einen Buchtitel von Hans R. Jaufuß aufzugreifen, ›Wege des Verstehens‹ weist, auf denen – wie es die Etymologie (*methodos*) bereits nahelegt – *methodisch* der Gewalt zu begegnen wäre, auch und gerade angesichts für ›heilig‹ gehaltener, insofern als ›sakrosankt‹ geltender, ›sakraler‹ und ›kanonisierter‹ Texte?

6 Vgl. R. Girard, *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010; H. Schelkshorn, *Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ›Ort‹ der Religion in der globalen Moderne*, in: J. H. Tüek (Hg.), *Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann*, Freiburg et al. 2015, 148–177; M. Staudigl, *On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence*, in: *International Journal for Philosophical Studies* 24, nr. 5 (2016); www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09672559.2016.128478; I. Srubar, *Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication*, in: *Human Studies* 40, nr. 4 (2017), 501–518.

7 Der vorliegende Text wurde angeregt durch eine Einladung der Evangelischen Akademie Loccum anlässlich der Konferenz »Heilige Schriften im Deutungsstreit. Wie legen Christen und Muslime sie heute aus?«, die am 25.–27. September 2017 in Rehburg-Loccum stattgefunden hat. Mir wurde die Frage angetragen, ob man sich von der Besinnung auf hermeneutische Regeln einen Deutungs-, Interpretations- und Auslegungskonflikte gewissermaßen pazifizierenden Beitrag erwarten kann. Diese Fragestellung erklärt, warum im Folgenden die Frage des Zusammenhangs von Gewalt und Religion selbst nicht im Vordergrund steht, der an dieser Stelle nicht systematisch zu entfalten ist. Ich werde von ›religiöser Gewalt‹ bzw. von ›religiös motivierter‹ Gewalt deshalb *nur so* sprechen, dass damit *keine* Vorentscheidung über den fraglichen ›inneren‹ Zusammenhang von Gewalt und Religion präjudiziert wird. Das sei ausdrücklich betont. Alles andere würde gängigen Vorurteilen in dieser Sache Vorschub leisten.

8 Im Sinne der Mimesis III bei P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I. Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, Kap. I, 3.

Im Folgenden werde ich zu zeigen versuchen, warum diese Erwartung, Hermeneutik sei regelgeleitet und *in Folge dessen* zugleich mit pazifizierender Wirkung zu praktizieren, enttäuscht werden muss. Auf die Befolgung von Regeln allein ist keinerlei Verlass, wenn es darum geht, das Gewaltpotenzial religiöser und anderer Texte zu entschärfen. Wohl aber geht die ›moderne‹ Hermeneutik eine enge Verbindung mit einer politischen Kultur der Freiheit ein, die ausdrücklich auch radikalen, anti-hermeneutischen Dissens zulässt. Im Sinne einer solchen Kultur macht diese Hermeneutik ein für alle, die ein nicht nur ständig im Modus des Verstehens sich vollziehendes, sondern ›anders-verstehendes‹, insofern unvermeidlich von Anderen abweichendes Leben leben, attraktives Angebot. Nicht freilich durch Argumente (allein), sondern im Rahmen der glaubwürdigen Praxis einer solchen Kultur, als deren Teil sich die Hermeneutik, so wie ich sie verstehe, begreifen muss, ohne indessen den Anspruch erheben zu können, sie im Ganzen zu begreifen oder gar über den gewaltträchtigen Konflikten zu stehen, die radikaler Dissens heraufbeschwören kann.

1. Politisch herausgeforderte Hermeneutik – und das hermeneutisch herausgeforderte Politische

Hermeneutik – die vielfach als »Philosophie der Interpretation« definiert wurde⁹ – ist keine bloß akademische Angelegenheit, wie man nach dieser Begriffsbestimmung vermuten könnte. Die Grundeinsichten, von denen eine Vielzahl heute vorliegender Hermeneutiken¹⁰ ausgeht, mussten nicht nur hart erkämpft werden; bis heute sind sie auch immer wieder politischen Bewährungsproben ausgesetzt. Zwar gilt im sogenannten Westen inzwischen als weitgehend unbestritten, dass unser Leben durch und durch *derart* sprachlich verfasst ist, dass es sich weitgehend geradezu hermeneutisch, d.h.

9 P. Ricœur, *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: GH, 7–40, hier: 30.

10 Zum Plural vgl. I. M. Fehér, *Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerischer Prägung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* 2 (1996), 236–259.

verstehend, deutend, interpretierend *vollziehen muss*¹¹, insofern alles Sprachliche faktisch Spielräume des Verstehens, der Deutung und der Interpretation eröffnet. Daraus ergibt sich, dass es zugleich *unvermeidlich* ist, sich sprachlich in Spielräumen *möglichen Anders-Verstehens* zu bewegen. Was auch immer man versteht, wie auch immer man etwas, sich selbst, Andere und am Ende die eigene Welt und fremde Welten versteht, all dies wäre demnach möglicherweise *anders* möglich. Dabei ist das Verstehen *sich selbst als Verstehen* rückhaltlos problematisch. Dass es der Klärung bedarf, inwiefern wir überhaupt verstehen, wenn wir zu verstehen glauben, ruft die philosophische Hermeneutik auf den Plan.

Dass sich solche Spielräume hermeneutisch nachweisen lassen, bedeutet indessen nicht, dass sie *als solche* stets auch wahrgenommen werden, oder gar, dass man sie unter allen Umständen auch als solche akzeptiert. Erst nach erbittertem, unversöhnlichem Streit um für ›heilig‹ und hermeneutisch ›unantastbar‹ gehaltene Texte konnte sich die Forderung politisch Geltung verschaffen, solche Spielräume zu akzeptieren und sie Anderen praktisch einzuräumen. Streit entzündete sich nicht nur an der Frage, was die zulässige, richtige oder wahre Interpretation dieser Texte sei und wer das feststellen darf, sondern schon daran, ob ihr ›heiliger‹ Gehalt sich überhaupt *nur* interpretativ erschließen lässt, oder ob jeder Versuch, sie zu interpretieren, bereits bedeute, sie ›anzutasten‹. Wer sich auf einen Streit um die wie auch immer näher als ›angemessen‹ zu bestimmende Interpretation einlässt, hat schon akzeptiert, dass es Spielräume des Anders-Verstehens gibt und dass man nicht umhin kann, als sie zunächst einmal als solche gelten zu lassen, um sich mit ihnen und Anderen auseinandersetzen zu können. Jedoch kann bestritten werden, dass gewisse Texte überhaupt ein hermeneutisches Problem der Interpretation aufwerfen. Von hermeneutischer Seite wäre *auch das* zweifellos als eine Weise der ›Interpretation‹ aufzufassen – als eine Weise der Interpretation, die sich allerdings als solche selbst ver-

11 In diesem Sinne ist vom Menschen als einem *animal symbolicum* (Emil Anghern) oder *hermeneutical animal* (Charles Taylor) die Rede (siehe Anm. 15 zu Kap. V), was bei Martin Heidegger allerdings gerade nicht gemeint war, der sich in *Sein und Zeit* betont von jeglicher Biologisierung absetzt, die man in solchen Begriffsprägungen zumindest vermuten muss. Man sieht, wie strittig schon hier, auf dieser ontologischen Ebene, der Befund eines hermeneutisch geschehenden Lebens ist.

kennt. Doch genau das kann von anti-hermeneutischen Kontrahenten wiederum in Abrede gestellt werden. Wie es scheint, ist dieser Konflikt mit hermeneutischen Mitteln allein nicht zu entscheiden, denn in ihm steht das Hermeneutische selbst politisch auf dem Spiel. Zugleich wirft er die Frage auf, wie sich das Politische zu einem radikalen Konflikt zwischen Hermeneutikern und Anti-Hermeneutikern verhält, in dem es nicht nur darum geht, wie etwas zu verstehen, zu deuten oder zu interpretieren ist, sondern darüber hinaus darum, ob etwas jeglichem Anders-Verstehen, -deuten und -interpretieren grundsätzlich entzogen zu denken ist oder nicht – und wer darüber befindet.¹²

- 12 Je mehr man leugnet, es überhaupt mit einer hermeneutischen Herausforderung zu tun zu haben, desto nachdrücklicher drängt sie sich auf. Wer bspw. den Koran für schlechterdings nicht übersetzbar, also ans Arabische gebunden denkt, muss sich auf Übertragungen der *meaning* des Korans in fremde Sprachen verlassen, soll dieser nicht jenseits des Arabischen unbekannt bleiben (A. Schimmel, *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1991, 28). Im deutschsprachigen Raum lesen Muslime, die des Arabischen nicht mächtig sind, offenbar meist die Übertragung des christlichen Religionswissenschaftlers A. T. Khoury, die gar nicht anders kann, als ›interpretativ‹ zu verfahren, wenn es darauf ankommt, den »Geist« zu erfassen, »der den Leib der Worte belebt« (ebd., 44). Die »Inlibration« dieses Geistes *kann*, wenn hier eine untülbare, nach Exegese (*tafsīr*) und Hermeneutik (*taʿwīl*) verlangende Differenz besteht, gar nicht ›restlos‹ im Rezitierbaren aufgehen. Schon gar nicht, wenn darüber hinaus strittig ist, ob nur der Koran oder auch wenigstens »gesunde« Hadithe als maßgeblich zu betrachten sind, deren Unterscheidung von »ungesunden« wiederum nicht eindeutig ist – ebensowenig wie die Unterscheidung von klaren Aussagen (*muhkamāt*) und allegorischen Worten (*mutašābihāt*) (ebd., 47; vgl. S. Balić, *Hermeneutik zwischen Säkularisierung und Fundamentalismus*, in: H.-M. Barth, C. Elsas [Hg.], *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog*, Hamburg 1997, 96–107, hier: 103, 107). Wie groß oder (angeblich) minimal die Unterschiede zwischen den beteiligten Rechtsschulen auch immer sein mögen, auf deren *consensus* (*iğmāʿ*) es in diesem Punkt entscheidend ankommen soll, auch wenn zwischen dem Einzelnen und Gott trotz Kadi und Mufti überhaupt »keine Mittler« vorgesehen sind (Schimmel, *Der Islam*, 53, 55, 109), bleibt doch die politische Frage offen, ob man jedem eine selbständige Interpretation der Quellen (*iğtihād*) einräumt, die schon im 9. Jahrhundert verweigert worden zu sein scheint und erst in der Moderne wie bei Ibn Taimiyya wieder zur Geltung kommt (ebd., 114; Balić, *Hermeneutik*, 99). Verfehlt erscheint die vielfach festzustellende Beschränkung darauf, was ›der Islam‹ oder einige seiner Vertreter für zulässig halten, im Rahmen einer säkularen politischen Kultur allemal. Denn diese verlangt eine Antwort auf die Herausforderung der Freiheit der Andersdenkenden. Wer dieses Problem

Unsere politische Kultur, wie sie sich seit dem 30-jährigen Krieg entwickelt hat, der Europa durch unversöhnliche konfessionelle Auseinandersetzungen an den Rand des Abgrunds gebracht hat, geht so weit, auch solchen Streit ausdrücklich zuzulassen. Sie ist eine *politische Kultur radikalen Dissenses*, die uns abverlangt, auch *prima facie* für schlechterdings ›unannehmbar‹ gehaltene Standpunkte zur Sprache kommen zu lassen. Das läuft nicht auf die Zumutung hinaus, sich mit ihnen einfach abfinden zu sollen, bedeutet aber, dass sie – zunächst – ernsthaft angehört werden müssen.¹³ Diese politische Kultur ist so gesehen in erster Linie eine *Kultur des unbedingten Gehörschenkens*, das Andere vor jeder Beurteilung dessen, was sie vorzubringen haben, gerade als ›Abweichende‹ würdigt – mit welchen kritischen Konsequenzen auch immer.¹⁴ Gewiss wäre es abwegig, unsere politische Kultur auf eine primäre Aufgeschlossenheit gegenüber allem, was danach verlangt, gehört zu werden, zu *reduzieren* – als ob sie sich gar nicht gegen Inakzeptables bzw. nicht zu Tolerierendes zur Wehr setzen dürfte und als ob sie, speziell in dieser Hinsicht, nicht auch politische Machtfragen aufwerfen würde. Doch als eine Kultur des Gehörschenkens ist sie wenigstens teilweise *hermeneutisch rekonstruierbar*, insofern auch politisches Verstehen auf einer vorgängigen Affizierbarkeit durch ›zu Verstehen Gegebenes‹ fußt, dem hermeneutisch Aufmerksamkeit zuteil werden kann und soll – nicht zuletzt im Modus des ›Vernehmens‹ oder Hörens.¹⁵ Aus der hermeneutischen Rekonstruierbarkeit einer solchen Kultur folgt nicht, dass sie nicht auch für diejenigen aufgeschlossen sein könnte, die derartige hermeneutische Prämissen gar nicht teilen. Gerade in diesem Fall wird sie radikal herausgefordert.

nicht einmal aufwirft und sich ganz darauf beschränkt, was die jeweils ›eigene‹ Religion angeblich eindeutig zulässt, verfehlt das Politische selbst.

- 13 Für endlose Wiederholungen solcher ›Standpunkte‹ kann das nicht mehr ohne Weiteres gelten.
- 14 Keineswegs geht es hier um eine indifferente Permissivität, die etwa um Grenzen des politisch zu Erlaubenden gar nicht besorgt wäre. Man denke nur an die Leugnung von ›Auschwitz‹.
- 15 Wie sich die Register des Vernehmens, des Hörens, des Lesens usw. überkreuzen, kann hier außer Betracht bleiben. Auch das ›Hören‹ auf den ›Anspruch‹ eines Textes wurde bekanntlich vielfach als ein ›Vernehmen‹ gedeutet. Auf die Frage, ob dieses, zumal als ›Befremdetes‹, nicht auch an Grenzen der Hermeneutik rührt, kann hier ebenfalls nicht näher eingegangen werden.

Wie fügt sich aber die ›moderne‹ Hermeneutik in diese Kultur ein? Zumal in einer Lage, wo man sich wieder auf die vermeintliche Autorität für ›heilig‹ gehaltener Schriften so zu berufen scheint, dass *überhaupt kein* Spielraum der Interpretation mehr erkennbar wird?¹⁶ Liegen darin nicht eminente Gefahren für die Freiheit der Schriftauslegung und darüber hinaus für das hermeneutisch verfasste Leben in säkularen Gesellschaften, die auf europäischem Boden von der Einsicht getragen zu sein scheinen, dass menschliches Leben gar nicht anders kann, als sich in Spielräumen individuellen Anders-Verstehens zu bewegen, und dass das politisch zu akzeptieren und zu bejahen ist?

Weit über die Frage hinausgehend, wer legitimiert ist, gewisse Schriften ›verbindlich‹ auszulegen und wer entsprechende Interpretationsmacht¹⁷ anmaßend oder mit Recht für sich in Anspruch nimmt, um womöglich abweichende Auslegungen zurückzuweisen und zu untersagen oder von vornherein zu unterbinden, steht hier auf dem Spiel, ob man *menschliches Leben selbst* überhaupt als ein gewissermaßen hermeneutisch verfasstes, sich in Spielräumen abweichenden Verstehens bewegendes gelten lässt. So gesehen geht es hier nicht allein um einen Konflikt verschiedener Interpretationen¹⁸ und um deren wie auch immer begrenzte Spielräume, sondern um die *Würdigung der Freiheit*, überhaupt (individuell, abweichend) mündlich oder schriftlich zu verstehen Gegebenes deuten und interpretieren zu können und zu dürfen. Hermeneutisch stellt es sich so dar, dass wir zu dieser Freiheit geradezu verurteilt sind. Wir können demnach gar nicht umhin, als hermeneutisch frei zu leben – was uns

16 Genauer: lediglich ein Spielraum der Interpretation wird zugestanden, der allenfalls eine hypostasierte Wahrheit ›näher bestimmen‹, aber keinesfalls ›verändern‹ darf. Vgl. W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften II*, Göttingen 1960, 112. Der hier von Dilthey bereits im 16. Jahrhundert diagnostizierte »Fortschritt der historischen Kritik« bedeutet offenbar nicht, dass der politische Kampf um Interpretationsspielräume längst als endgültig entschieden gelten dürfte. Im Verhältnis zum Islam vor allem muss er quasi von vorn wieder beginnen.

17 P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014; ders., M. Kumlehn (Hg.), *Wortmacht/Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion. Interpretation Interdisziplinär*, Bd. 16, Würzburg 2017.

18 Nach dem einschlägigen Buchtitel von P. Ricoeur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973.

allerdings nicht die Aufgabe erspart, uns zur entsprechenden Freiheit Anderer ausdrücklich zu verhalten, die so weit gehen, genau das zu bestreiten. An dieser Stelle muss die Hermeneutik als eine Philosophie der Spielräume stets und unvermeidlich möglichen Anders-Verstehens ihre unauflösliche Verknüpfung mit einer Philosophie politischer Freiheit deutlich zu erkennen geben, die zunächst die der Anderen ist: d.h. hier: der Anders-Verstehenden, die radikalen Dissens heraufbeschwören können, wenn sie so weit gehen, zu bestreiten, dass menschlichem Leben angesichts gewisser Texte überhaupt diese Freiheit ›gegeben‹ ist. Vor diesem ›polemogenen‹ politischen Hintergrund möchte ich im Folgenden der Frage nachgehen, ob man sich von der ›modernen‹ Hermeneutik ein Potenzial der Pazifizierung versprechen kann, sei es im Rekurs auf allgemein zu beachtende Regeln der Interpretation, sei es auf deren faire und wohlwollende praktische Anwendung im Konfliktfall, sei es im Rekurs auf eine hermeneutische Theorie Konflikts selbst, der schließlich auch zwischen hermeneutischen und anti-hermeneutischen Positionen derart aufbrechen kann, dass die Theorie ihrerseits ganz und gar in den Konflikt hineingezogen wird und sich nicht neutral zu ihm verhalten kann, wenn sie verständlich zu machen sucht, was in diesem Fall auf dem Spiel steht. Um diese komplexe Frage angemessen entfalten zu können, ist es unentbehrlich, sich noch einmal auf inzwischen klassische Auffassungen hermeneutischen Regelverständnisses zurück zu besinnen und die wichtigsten Positionen in Erinnerung zu rufen. Sie mögen Kennern der Geschichte der Hermeneutik längst geläufig sein; jedoch kommt es mir hier auf deren *politische* Ausrichtung an, die keineswegs als allgemein anerkannt oder gar selbstverständlich gelten kann. Der nachfolgende Exkurs verfolgt deshalb den Zweck, diese Ausrichtung aus einer kurzen Rekapitulation jener Positionen heraus verständlich zu machen.

2. Allgemeine Hermeneutik im Vertrauen auf Regeln?

Die Philosophische Hermeneutik, so wie sie von Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey, Martin Heidegger, Hans Lipps und Hans-Georg Gadamer bis hin zu Paul Ricœur, Jean Greisch, Jean Grondin, Günter Figal und anderen entfaltet worden ist, ist eine relativ junge,

›moderne‹ Disziplin. Der Begriff Hermeneutik taucht bekanntlich überhaupt erst in der Neuzeit (1645) als Buchtitel auf.¹⁹ Eine *hermeneutikè téchne* treffen wir allerdings schon bei Platon an.²⁰ Doch das Problem, mit dem sich hermeneutisches Denken befasst, ist noch viel älter. Mit Friedrich Hölderlin ist es bereits des öfteren darauf zurückgeführt worden, dass »ein Gespräch wir sind und hören können voneinander«²¹ – seit wann auch immer. Jeglichem Gespräch muss allerdings eine Begegnung vorausgehen, so dass auf der Basis gegenseitiger Wahrnehmung ein Dialog möglich wird, in dem man einander etwas zu verstehen geben kann – niemals aber so, dass sich die Frage, ob und wie dies geschieht, von selbst versteht. Eben deshalb wird das Verstehen sich selbst zum Problem des Verstehens: weil wir, indem wir etwas zu verstehen geben, niemals dessen gewiss sein können, ob und wie dies effektiv geschieht und gelingt – und falls ja, wie das ›wirkliche‹ Verstehen zu verstehen ist. Selbst wenn das Verstehen gelingt, versteht es sich als Verstehen nicht von selbst. So gesehen ist es *niemals selbst-verständlich*²², auch dann nicht, wenn man sich überraschenderweise ›blindlings‹ zu verstehen meint.

Die Philosophische Hermeneutik fragt nun, wie Verstehen möglich ist, falls es überhaupt möglich und kein bloßes Missverständnis

-
- 19 Der Begriff einer ›allgemeinen‹ *Hermeneutik* wurde als Buchtitel erstmals vom Straßburger Philosophen und Theologen Johann C. Dannhauer verwendet, aber, wie Hasso Jaeger insistiert, in einem der ›modernen‹ Hermeneutik geradezu entgegengesetzten, neo-aristotelischen Sinn, der überdies weder theologisch noch auch phänomenologisch zu vereinnahmen sei; vgl. H.-E. Hasso Jaeger, *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 18 (1974), 35–84, bes. 42, 48 f., 51, 57 f. In Wahrheit sei die moderne Hermeneutik ungeachtet aller »etymologischen Erpressungsversuche« geradezu traditionslos (ebd., 84); vgl. auch G. W. Most, *Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit*, in: *Antike und Abendland* 30 (1984), 62–79, hier: 65.
- 20 Zur *ἐρμηνευτικὴ τέχνη* vgl. Platon, *Politikos* 260 d; J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt 2001, 37 f.
- 21 F. Hölderlin, *Versöhnender, der du nimmer geglaubt* [Dritte Fassung], in: *Werke*, Tübingen o. J., 412.
- 22 So ist auch der mehrdeutige Buchtitel Werner Hamachers aufzufassen: *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt/M. 1998. Das Verstehen ist dem zu verstehen Gegebenen gegenüber im Verzug und gelangt wohl nie zu völligem Verstehen. Es hinkt gleichsam sich selbst hinterher und eilt sich voraus, indem es dem vorgreift, wohin es nicht gelangt. Aber es ist, als *niemals sich selbst völlig Verständliches*, auch gleichsam von sich selbst ›entfernt‹.

ist. Dabei muss sie wissen, dass jegliches Verstehen, auch das Missverstehen, eine Begegnung voraussetzt, weshalb Emmanuel Levinas behauptet, der Andere sei nicht zuerst Gegenstand des Verstehens und dann erst Gesprächspartner. Genau umgekehrt verhalte es sich vielmehr.²³ Mehr noch: der gegenseitigen und symmetrischen dialogischen ›Partnerschaft‹ gehe der zunächst einseitige, asymmetrische Empfang des Anspruchs des Anderen voraus. Vor dem Verstehen liegt so gesehen die Gastlichkeit²⁴ eines für den Anspruch des Anderen aufgeschlossenen Subjekts, das, noch bevor es versteht oder nicht versteht, dazu aufgerufen ist, sich als responsives und verantwortliches im Verhältnis zum Anderen zu erweisen. Darauf macht die phänomenologisch fundierte Ethik aufmerksam.²⁵ Im Fall von Levinas beansprucht sie sogar Vorrang vor jeglicher Hermeneutik. Jegliches Verstehen findet demnach ›im Zeichen des Anderen‹ statt und wird angesichts der Anderheit des Anderen immer schon in Frage gestellt, die ihrerseits ›etwas‹ zu verstehen geben mag, die sich aber in ihrer radikalen Fremdheit dem Verstehen stets auch entzieht. Als responsive Subjekte sind wir demzufolge dem Anspruch des Anderen ausgesetzt und als solche dazu aufgerufen, diesen auf der Grundlage einer gegebenenfalls dialogischen Beziehung auch zu verstehen. Aber als primäres Widerfahrnis (*páthos*) geht der Anspruch des Anderen jedem Versuch voraus, zu verstehen, was er ›zu verstehen gibt‹.

In dieser phänomenologisch-hermeneutischen, von Autoren wie Emmanuel Levinas, Paul Ricœur und Bernhard Waldenfels jeweils ganz unterschiedlich explizierten Perspektive markieren die Begriffe Responsivität, Verantwortung und Verstehen das Zentrum der Sprachlichkeit menschlichen Lebens selbst. In Richtung auf dieses Zentrum ist man allerdings im Zuge einer zentripetalen Bewusstwerdung erst zuletzt vorgestoßen (wobei der Verdacht besteht, es

23 E. Levinas, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995, 17.

24 Explizit wird in Levinas' erstem Hauptwerk, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 334, das Subjekt als »Gastgeber« (*hôte*) bezeichnet; siehe dazu die Interpretationen in: Vf. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹*, Freiburg i. Br., München ²2017.

25 Von einer genaueren Beleuchtung des bis heute durchaus strittigen Verhältnisses von Phänomenologie und Ethik muss ich hier absehen.

markiere einen blinden Fleck des Bewusstseins und lasse sich nicht transparent machen). Bei Platon und Aristoteles drehen sich hermeneutische Probleme, soweit sie überhaupt als solche zur Sprache kommen, dagegen zunächst weitgehend um Fragen der Referenz auf eine als vorgegeben gedachte Welt. Das Sprechen war für Aristoteles ein »Verlautbaren, das in sich eine *hermēneía* hat, das über die Welt etwas sagt«, so dass das Gesagte verstanden werden kann²⁶; und zwar idealiter eindeutig, nicht durch eine irreführende (>rhetorische<) »Kraft der Rede«²⁷ deformiert und dem Sinn, nicht nur dem Wortlaut nach.²⁸ Als Idealfall gilt die von Platon noch gar nicht eigens bedachte Prädikation in der Form der unzweideutigen Aussage²⁹, die den *lógos* der Welt in Worte fasst (HM, 85). Infolge dieser Vorgabe haben sich die Philosophen lange auf diesen Weltbezug menschlicher Rede konzentriert, danach erst auf das seit Platon aufgrund seiner Äußerlichkeit als verdächtig geltende Medium schriftlicher Sprachlichkeit selbst.

Auf dieses Medium bezieht sich sodann die Frage nach hermeneutischen Regeln als Verfahren der »Auslegung«, wie sie Origenes' Lehre vom dreifachen Schriftsinn³⁰ und im 12. Jahrhundert dann die Scholastik mit ihrer Lehre vom vierfachen Schriftsinn³¹ konzipiert hatte. Von Ticonius über Augustinus und Junilius bis hin zu Matthias Flacius Illyricus wird dabei die Gefahr deutlich, die »Unendlichkeit des Lesens« in der »hermeneutischen Zwangsjacke« eines »starren Kodes« erstarren zu lassen (HM, 104).³² Dabei kennt Ticonius erst

26 M. Heidegger, *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe Bd. 19*, Frankfurt/M. 1992, 18.

27 Platon, *Kratylos*, 408 a.

28 Platon, *Ion*, 530 c.

29 M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1960, § 33; H.-G. Gadamer, *Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts*, in: ders., *Kleine Schriften I*, Tübingen 1967, 140–148; J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993, 69, 71 [=HM].

30 Zum dreifachen, somatischen (historisch-grammatischen), psychischen (moralischen) und pneumatischen (allegorisch-mystischen) Schriftsinn nach Origenes vgl. P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen*, Bd. 5, Frankfurt/M. 1975, 20 [=ELH].

31 *Sensus litteralis, s. allegoricus, s. tropologicus, s. anagogicus*.

32 Vgl. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 115 ff.; Most, *Rhetorik und Hermeneutik*, 69. Nachträglich, heißt es hier, lassen sich hermeneutische Einsichten immer irgendwie auf die Befolgung von Regeln beziehen, »vorher aber nie«. Daher beruhe »die technische Rationa-

sieben Regeln; bei Flacius sind es jedoch schon siebenundzwanzig, die sich bei näherem Hinsehen auf bloße Ratschläge und allgemeine Empfehlungen reduzieren.³³ Hier begegnet uns Hermeneutik »nur [als] ein System von Regeln« (ELH, 11) ohne genaue methodische Handlungsanweisungen, die konkrete Wege der Interpretation weisen könnten. Dilthey spricht mit Blick auf Flacius von »wüstem Regelkram«, der lt. Glenn Most im Übrigen »völlig unbestimmt« lässt, wie er den gewünschten hermeneutischen Erfolg garantieren soll.³⁴ Der dabei noch »unartikulierte« Begriff des Verstehens kommt paradoxerweise auch durch das protestantische Prinzip *Sola Scriptura* noch nicht zum Vorschein, mit dem Dilthey zufolge im 16. Jahrhundert überhaupt erst »die eigentliche Wissenschaft der Hermeneutik« beginnt (HM, 87). Wenn die *Heilige Schrift* in aller Klarheit offen vor Augen liegt und keiner Autorität bedarf, da sie geradezu als »ihr eigener Ausleger«³⁵ gelten darf, bedarf es scheinbar gar keiner besonderen Reflexion des Verstehens selbst. Macht die Schrift selbst es nicht gänzlich überflüssig? Gibt sie nicht selbst die Regeln vor, nach denen sie zu verstehen ist? Demzufolge würden wir (bis heute) nur »schriftgemäß« *nach Regeln verstehen* und Verstehen wäre lediglich ein durchgängig geregelter Nachvollzug des schriftlich zu verstehen Gegebenen.

Wenn aber die Historizität der Schrift gerade durch die kritische Besinnung auf das, was sie allen angeblichen Fehldeutungen zum Trotz »selbst« besagen will, bewusst wird, rückt das (historische) Verstehen *nolens volens* an die erste Stelle. Statt vom vorgegebenen Sinn der Schrift aus über scheinbar allein vom ihm her sich ergeben-

lität der Regelaufstellung auf einer zentralen irrationalen Größe« (*kairós* oder Geschmack etc.).

33 M. Flacius Illyricus, *Anweisungen, wie man die Heilige Schrift lesen soll, die wir nach unserem Urteil gesammelt oder ausgedacht haben*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976, 43-52; F. Schleiermacher, *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, ebd., 131-165, hier: 149.

34 Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, 122; vgl. H. Flashar, *Die methodisch-hermeneutischen Ansätze von Friedrich August Wolf und Friedrich Ast - Traditionelle und neue Begründungen*, in: ders., K. Gründer, A. Horstmann (Hg.), *Zur Geschichte und Methodologie der Geisteswissenschaften*, Göttingen 1979, 21-33.

35 *Sui ipsius interpres*. ELH, 21, 48; vgl. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ⁴1975, 163 [=WM].

de Regeln zum Verstehen zu gelangen, sieht es nun so aus, als müsse man vom Verstehen aus über problematische Regeln zum offenen Sinn der Schrift vorstoßen.³⁶ Infolge dieser Inversion büßen auch für ›heilig‹ gehaltene Schriften ihre absolute Maßgeblichkeit ein und werden scheinbar zum bloßen Anwendungsfall einer allgemeinen Hermeneutik, die beansprucht, von der Verständlichkeit alles mündlich oder schriftlich Verstehbaren Rechenschaft abzulegen. Nicht die Schrift als das zu verstehen Gegebene gibt zugleich auch eindeutig die Regeln vor, nach denen sie (eindeutig) zu verstehen wäre³⁷, sondern umgekehrt: »in der Analyse des Verstehens« soll »der sichere Ausgangspunkt für die Regelgebung gefunden« werden.³⁸ Genau damit lässt Dilthey die moderne Hermeneutik einsetzen.

Die Sicherheit dieses Ausgangspunktes überschätzten allerdings Projekte einer allgemeinen Hermeneutik, wie sie Johann M. Chladenius und Georg F. Meier im 18. Jahrhundert konzipiert hatten (ELH, 31 f.), in dem Maße, wie sie das Verstehen nur für eine »Kunst der Auslegung« in Anspruch nehmen, die von einer ungebrochenen Harmonie von Autor, Schrift und Leser, von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgeht, die allenfalls der Aufklärung bedarf, nicht aber radikal in Frage steht (HM, 131).³⁹ Dabei glaubt Chladenius, dass sich jegliche »Rede oder Schrift [...] nach der Vernunft und

36 Selbstverständlich ist die Auseinandersetzung um die Frage, was die Schrift selbst sagen will, viel älter, als es hier deutlich wird. Aber auch dort, wo man den *sensus literalis* vom *sensus spiritualis* unterschied und auf letzterem bestand, war das Verstehen allemal der *explicatio* des schriftlich dem Verstehen Aufgegebenen (der *res*, der Sache des Überlieferten) ›selbst‹ verpflichtet und dem gegenüber keineswegs autonom. Niemals wurde »eigentlich auf das (bloße) Verständnis von Texten, sondern auf Einverständnis mit ihnen« bzw. mit der fraglichen ›Sache‹ abgestellt. Erst Schleiermacher habe mit dieser »normativen Orientierung an der Wahrheitsfrage« gebrochen. Ob es sich demgegenüber bei Gadamer (nur) um eine *gleichsinnige* Wiederherstellung dieser Frage handelt, wie es H.-G. Stobbe nahe legt, bleibe dahingestellt. Vgl. dessen Beitrag *Hermeneutik*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 2, München 1991, 319–329, hier: 326.

37 Vgl. in diesem Sinne Most, *Rhetorik und Hermeneutik*, 77, zu Augustinus.

38 W. Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik. Gesammelte Schriften Bd. V*, Göttingen 41964, 320.

39 Für G. Most war es dagegen gerade die Fremdartigkeit des Überlieferten, was die Suche nach Regelverfahren antrieb, durch die man sich auch der Verbindlichkeit einer bereits brüchig gewordenen Tradition zu versichern suchte (Most, *Rhetorik und Hermeneutik*, 75 f.).

den[] Regeln unserer Seele« verständlich machen lasse (ELH, 61). Mit Gottfried W. Leibniz ist er von der durchgängigen Kompossibilität aller perspektivischen Ansichten überzeugt, die uns die Welt perzeptiv wie hermeneutisch erschließen. Dunkle Stellen werden sich aufklären (HM, 115) und Auslegungskonflikte werden sich wie aufhebbare Widersprüche lösen lassen, die nirgends die Vereinbarkeit unterschiedlicher ›Perspektiven‹ in Frage stellen. Es gibt nur eine hermeneutische Welt, keinen irreduziblen Konflikt verschiedener Interpretationen und keinen unaufhebbaren politischen Dissens, der aus ihnen folgen und die Einheit der Welt in Frage stellen könnte (HM, 118, 126).

Von diesem ›technischen‹ Verständnis der Hermeneutik rückt bereits Schleiermacher deutlich ab. Zwar insistiert er zunächst darauf, in praktisch anwendbaren Regeln der Interpretation bestehe geradezu »das spezifische Wissen der Hermeneutik« als einer »Kunstlehre«. Und er sagt sogar, letztere habe es »nur mit Regeln zu tun«. ⁴⁰ Doch will er diese lediglich als Ratschläge, Leitlinien oder Wegweiser verstanden wissen und gibt zu, dass sich gerade die Anwendung der Regeln nicht unter Regeln bringen lässt. ⁴¹ Und worauf es in hermeneutischer Subtilität bzw. Sensibilität abgesehen von ›komparativem‹ Verstehen eigentlich ankommt, auf Divination nämlich, das lässt sich *überhaupt nicht* regelgeleitet vollziehen. ⁴² Das zwingt zu der Rückfrage, wie denn die Hermeneutik ihrerseits zu verstehen sein soll, wenn man sich hier nicht einfach auf die Begriffs- und Ideengeschichte der »Kunst« der Auslegung als einer *techné* stützen kann (vgl. HM, 63 f.).

Fällt man nun auf den alten, sokratischen Befund zurück, dass es »eine Technik der Auslegung *im strengen Sinne*« nicht gibt (HM, 54), wenn man mit Schleiermacher zugibt, dass sich das Verstehen, Auslegen und Interpretieren niemals »mechanisieren« lässt ⁴³, da es

40 Vgl. G. Scholtz, *Ethik und Hermeneutik. Schleiermachers Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1995, 97.

41 Ebd., 122 ff.; F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, Frankfurt/M. ⁶1995, 81 [=HK].

42 Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, 116; WM, 178.

43 Bei dieser Wortwahl denkt Schleiermacher vermutlich an eine in der Sache irreführende naturgesetzliche Auffassung des Regelbegriffs, die allerdings von einer im 18. Jahrhundert noch nicht klar differenzierten Rede von Verstehen und Erklären her nahe liegt; vgl. K.-O. Apel, *Das Verstehen (eine Problemgeschichte*

sich der bloßen Anwendung von Regeln grundsätzlich entzieht und darüber hinaus »immer auch« produktiv ist, also unvorhersehbar Neues hervorbringt und insofern selbst »schöpferisch« sein muss?⁴⁴ Muss man *jegliches* ›technisches‹ Verständnis hermeneutischer Praxis als unangemessen zurückweisen eingedenk des Befundes, dass man sich von der an sich »unendlichen« Individualität dessen, was zu verstehen ist, überhaupt keinen Begriff machen kann, wie Schleiermacher behauptet (HK, 172)?

Hier ist die Hermeneutik definitiv keine Angelegenheit einer technisch praktizierbaren Auslegung mehr, sondern ihrerseits eine »unendliche Aufgabe«⁴⁵, die sogar verlangen kann, dass »wir uns von uns selber los machen«, auf die Gefahr hin, uns in der Unendlichkeit des zu Verstehenden ganz und gar zu verlieren (HK, 213), wenn wir es darauf anlegen, etwa »die Gedanken eines anderen [...] vollkommen zu verstehen« – was in Anbetracht der Unendlichkeit der Aufgabe doch offenbar niemals gelingen kann. Als technischer Prozess lässt sich der ›divinatorische‹ Versuch, »sich selbst gleichsam in den anderen [zu] verwandel[n]« (HM, 148), um dessen Individualität zu verstehen, schlechterdings gar nicht vorstellen. Das Gleiche muss laut Dilthey für den Prozess des Verstehens selbst gelten. Denn wenn es stimmt, dass er »durch keine Formeln logischer Leistungen repräsentiert werden kann«, scheint es aussichtslos, ihn auf »hermeneutische Regelgebung« zurückführen zu wollen, die das Auslegen und Interpretieren »als ein *Machen*« nach Regeln auffasst.⁴⁶ Die ontologische Wendung der Hermeneutik schließlich, für die u.a. Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer und Rudolf Bultmann stehen, unterläuft die bloß ›technische‹ Frage, wie ein verstehendes, deutendes und interpretierendes Subjekt methodisch mit Texten als hermeneutischen Objekten verfahren kann, derart, dass diese Me-

als Begriffsgeschichte), in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 1 (1955), 142–199, hier: 152 f.; M. Riedel, *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978, 13, 18.

44 Wie auch die »bis zur Verzweiflung schwierige« Philologie. Vgl. H. Steinthal, *Arten und Formen der Interpretation*, in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, Hildesheim 1970, 532–542, hier: 533, 542; zum Vorangegangenen vgl. HK, 81, 54, 93; WM, 280.

45 Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, 79 f.

46 W. Dilthey, *Gesammelte Schriften VII*, Göttingen 1958, 191–220, Abschnitt 6. Hervorhebung BL.

thodenfrage selbst als verfehlt erscheint. Zwar anerkennt Bultmann, dass traditionelle hermeneutische Regeln ihr Recht haben, wenn es darum geht, etwa Platon »aus seiner Zeit« zu verstehen. Aber dabei könne es niemals um deren bloße Befolgung gehen. Und die Frage ihrer angemessenen Anwendung verfehle grundsätzlich die Bedingungen der Möglichkeit des Verstehens selbst, die in der Ansprechbarkeit für einen hermeneutisch »begegnenden Anspruch« zu suchen seien.⁴⁷ Gadamer spricht im gleichen Zusammenhang von einer »Andersheit«, für die man hermeneutisch »empfänglich« sein müsse.⁴⁸ Der wahre Ort der Hermeneutik sei gerade dort, wo sich nach Maßgabe solcher Empfänglichkeit im Verstehen eine »Scheidung« von Vertrautem und Fremdem ereignet. Und die Aufgabe der Hermeneutik sei es »überhaupt nicht [!], ein Verfahren des Verstehens zu entwickeln, sondern die Bedingungen aufzuklären, unter denen Verstehen geschieht«⁴⁹, das stets und absolut unvermeidlich »anders versteht« (WM, 279 f.).

3. Von der ›technischen‹ Hermeneutik zur Hermeneutik der Alterität

Damit ist definitiv und programmatisch die Schwelle von einem ›technischen‹ Verständnis hermeneutischer Regeln zu einer Hermeneutik der Alterität überschritten, die gleich mehrfach zur Geltung kommt: im (stets ›anders‹) Verstandenen, im Prozess des Verstehens selbst und im Subjekt des Verstehens, das seiner selbst, des Prozesses und des Verstandenen niemals ganz Herr werden kann, insofern es immer schon einem vorgängigen ontologisch-hermeneutischen Geschehen überantwortet ist. Ob in Folge dessen überhaupt noch von einer Überwindung oder von einer (hegelianisch gedachten)

47 R. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Bd. 2, Tübingen 1952, 211–235, hier: 226, 228.

48 WM, 253; vgl. J. Wach, *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme*, Hildesheim 1966, 141, 255, 261.

49 Ähnlich heißt es in dem Aufsatz *Hermeneutik und Psychiatrie*: die »Kunst des Verstehens« spiele »überall hinein, wo die bloße Anwendung von Regeln nicht hinreicht«; H.-G. Gadamer, *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge*, Frankfurt/M. 1993, 201–213, hier: 203.

Aufhebung dieser mehrfachen Alterität die Rede sein kann⁵⁰, ist seither in dem Maße umstritten, wie sich die Frage stellt, *ob und inwiefern Alterität als Fremdheit aufzufassen ist*.

Jauß weist darauf hin, dass sich die philosophische Hermeneutik spätestens seit Schleiermacher vor das Problem des »Verstehens von Fremdheit, sei es die eines ferngerückten Textes, sei es die einer anderen Person«, gestellt gesehen hat (WV, 22 f.). In Folge dessen habe die »Hermeneutik in ihrer modernen Gestalt« zu einer »Hermeneutik der Alterität« werden müssen.⁵¹ Die Frage ist aber, ob sich das Verstehen von Fremdheit mit *dialektisch unaufhebbarer Alterität* konfrontiert sieht. Tatsächlich schreibt Schleiermacher in seiner Auseinandersetzung mit Friedrich Ast: »Überall, wo es im Ausdruck der Gedanken durch die Rede für einen Vernehmenden etwas Fremdes gibt, da sei eine Aufgabe, die [...] nur mit Hilfe unserer Theorie« des Verstehens zu lösen sei.⁵² So stellt die Hermeneutik *als »ersten Begriff«* den des *Fremden* auf, »welches verstanden werden soll« bzw. welches verstanden zu werden verlangt.⁵³ Dabei ist allerdings wenigstens ein »Anknüpfungspunkt für das Verstehen« (als zweiter Begriff) vorauszusetzen, der nur in der *Ansprechbarkeit des Verstehenden durch das Fremde oder den Fremden* zu finden ist. Nur darin – und nicht etwa in einer immer schon vorauszusetzenden »ursprünglichen Einheit und Gleichheit alles Geistigen« (Ast), die auch eine »fremde Welt«⁵⁴ von vornherein einbegreifen müsste, oder aufgrund einer geschichtsresistenten »allgemeinen Menschennatur«

50 E. Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel*, Tübingen 1957, 79–168, hier: 95 f.; P. Ricoeur, *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88, hier: 87; A. Horstmann, *Das Fremde und das Eigene – »Assimilation« als hermeneutischer Begriff*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 30 (1986/7), 7–43; P. Ricoeur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.

51 H. R. Jauß, *Wege des Verstehens*, München 1994, 22 [=WV].

52 HK, 314; Schleiermacher, *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, 135.

53 Aktuelle Revisionen dieser Frage findet man in I. Därmann, C. Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002.

54 F. Ast, *Grundlinien der Grammatik. Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808, Abschnitte 69 und 71.

(Dilthey) – ist jene »Gemeinsamkeit«⁵⁵ zu sehen, die Schleiermacher als ein Minimum seiner Hermeneutik vorausgesetzt wissen will. Das oder der Fremde kann nicht »schlechterdings« bzw. *absolut* fremd sein, denn dann könnte das Verstehen an überhaupt nichts anknüpfen. Umgekehrt, »wenn gar nichts fremd wäre zwischen dem Redenden und dem Vernehmenden«, wäre das Verstehen »mit dem Lesenden und Hörenden zugleich oder vielleicht divinatorisch schon vorher immer gegeben und verstände sich also vollkommen von selbst« (HK, 314).⁵⁶

Eben das kann es im Fall eines Verstehens, das seinen Namen verdient, niemals geben. *Niemals wird sich das Verstehen als solches von selbst verstehen* und auf dieser Basis den geringsten Erfolg haben. Das ›wirkliche‹ Verstehen, das sich als solches gerade nicht von selbst versteht, also *niemals dessen gewiss sein kann, wirklich zu leisten, was der Begriff verspricht*, nimmt an dem Maß, was sich ihm widersetzt – zwar nicht absolut (was Schleiermachers berechtigten Einwand auf den Plan rufen würde), wohl aber *radikal*.⁵⁷ Dabei ist es keineswegs darauf festgelegt, diese radikale Widersetzlichkeit dialektisch zu überwinden; vielmehr muss es bereit sein, den Anderen oder das Andere »in seiner Andersheit und zugleich als Instanz anzuerkennen, die gerade im Widerstand des Fernen oder Fremden das Eigene neu zu verstehen erlaubt« (WV, 23). *Im Widerstand, heißt es bei Jauß, und nicht etwa: durch Überwindung dieses Widerstandes*.⁵⁸

55 Zit. n. Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, Abschnitt II; vgl. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/M. 1981, 171; Betti, *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, 94; Apel, *Das Verstehen*, 166 zur geistigen »Verwandtschaft« als Ermöglichungsgrund allen Verstehens mit Blick auf Novalis; sowie Wach, *Das Verstehen*, 37-39, 89; H. Kimmerle, *Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 59 (1962), 114-130, hier: 118 f.

56 Ähnlich: Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, 278.

57 Zu dieser Differenz vgl. B. Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997, 37.

58 Vgl. die Aktualisierung dieses Grundgedankens bei I. Därmann, *Der Fremde im Widerstand gegen das Verstehen oder: Hermeneutik und Ethnologie auf dem Prüfstand erneuter Kritik*, in: *Philosophische Rundschau* 52 (2005), Heft 1, 21-49; zum Verhältnis von Fremdheit und Alterität aus dialektischer Sicht E. Angehrn,

Ob es sich nun um mündlich oder schriftlich zu verstehen Gegebenes handelt, erscheint hier als zweitrangig. In jedem Fall geht der Anspruch des Anderen, der sich nunmehr als befremdlicher Anspruch unaufhebbarer Alterität herausstellt, jeglichem Verstehen voraus. Und dieses kann nicht mehr versprechen, das zu Verstehende technisch nach Regeln im schließlich Verstandenen aufzuheben.⁵⁹ Das gilt umso mehr, als sich die fragliche Alterität im Zeichen der Frühromantik nun gleich in mehrfacher Hinsicht Geltung verschafft⁶⁰: Man realisiert, dass jede(r) sich selbst fremd ist⁶¹ und dass das eigene Selbst nur durch gegenseitiges »Zeugen und Empfangen« seitens der Alterität des Anderen Gestalt annehmen kann, indem man einander anspricht und antwortet.⁶² Erwiderung aber bedeutet verwandelte Rückkehr des »selbstgebildeten Wortes aus fremdem Munde«. ⁶³ So gibt uns das Hören auf die Stimme Anderer gleichsam befremdet Gesagtes zurück. Die dem eigenen Selbst innewohnende Alterität und die soziale, in Relation zu Anderen sich abzeichnende Alterität wird noch überboten durch die geschichtliche Alterität im Verhältnis zu Dritten, deren Leben vergangen ist und allenfalls Spuren, Relikte, Dokumente und Texte hinterlassen hat.⁶⁴

Zunächst ausgehend vom Paradigma der mündlichen Rede⁶⁵ bezieht sich die Hermeneutik seit Schleiermacher auf alle diese Dimen-

Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist ²2004, 114 ff.

59 Wie es Gadamer nahe legt; vgl. WV, 17.

60 E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schüle, J. Weiß, P. Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen*, München 2011.

61 Auf den Spuren M. de Montaignes; vgl. WV, 25.

62 J. Trabant, *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990, 40, 42; Vf., *Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus. Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 63 (2016), Nr. 1, 89–132.

63 Vgl. W. v. Humboldt, *Gesammelte Schriften*, Berlin 1903–1936 (Preussische Akademie der Wissenschaften), Bd. 6, 160, Bd. 5, 380; T. Borsche, *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm v. Humboldts*, Stuttgart 1981, 280 f.

64 Gadamer spricht von der »Andersheit der Geschichte« (WM, 329); vgl. H. R. Jauf, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1991, 393; A. Becker, J. Mohr (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

65 HK, 194; E. Betti, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967, 61 und 104 f. zu Platon, sowie P. Ricœur, *Objektivierung*

sionen unaufhebbarer Alterität bzw. der Fremdheit und unterwirft scheinbar *alles*, was überhaupt nur unser Verstehen herausfordert, *gleichermaßen* ihrem kritischen Anspruch. Auch als heilig geltende Bücher machen da keine Ausnahme. Selbst der wie auch immer näher zu bestimmende »Ausnahmestatus« eines biblischen Textes muss sich »erst im Prozeß der Auslegung selber erweisen« (HM, 139). Und diesen Prozess verspricht eine philosophische Hermeneutik verständlich zu machen, die dem nachgeht, wie wir durch eine befremdliche Alterität in Anspruch genommen werden, die sich uns in ihrer Fremdheit zugleich radikal entzieht, so dass die Hermeneutik hier an ihre eigenen Grenzen gerät. Immer schon kommt sie gegenüber dem zu spät, was ursprünglich oder an-archisch dazu herausfordert, zu verstehen. Eben das sucht sie verständlich zu machen⁶⁶ und befreit sich damit von jeglicher Unterwerfung unter eine Heteronomie des Hörens, des Vernehmens und des Rezitierens⁶⁷, ohne die als ›heilig‹ geltende Schriften und das durch sie vermittelte ›Wort‹ angeblich gar nicht zugänglich sind.⁶⁸

und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12, hier: 9.

- 66 Wie aber, ist die Frage. Diese zielt letztlich darauf, ob »das Unverständliche als der Ursprung des Verstehbaren« seinerseits in »das sich erhellende verstehbar werdende« eingeht (wie Dilthey meinte) oder ob es sich als radikal fremd behauptet; vgl. Apel, *Das Verstehen*, 178; R. Konersmann, *Anti-Antihermeneutik*, in: V. Caysa, K.-D. Eichler (Hg.), *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig 1996, 159–176, zum Verdacht, Hermeneutik überspiele immer schon »die radikale Alterität des Anderen« (159). Tatsächlich wurzelt radikale, unaufhebbare Alterität schon im Widerfahrnis der Herausforderung, zu verstehen. Überdies ist mit Ricœur auf ihre mehrfache Bedeutung hinzuweisen. Schließlich erweist sich das Andere paradoxerweise »anders als es selbst«; vgl. P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015; Greisch, HM, 222.
- 67 Vgl. zur Bedeutung des Rezitierens im Islam, der lt. Harry A. Wolfson von einer »Inlibration« (siehe oben, Anm. 12) des göttlichen Wortes ausgeht, Schimmel, *Der Islam*, 27 f., 66.
- 68 Bultmann, *Das Problem der Hermeneutik*, Abschnitt VIII; P. Ricœur, *Gott nennen* [1977], in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 47 f. Zwischen einer letztlich autoritären Hypostasierung des Textes einerseits und einer Überschätzung des Dialogs verteidigt der Autor hier die Vermittlungsleistung des Textes, der aber nur ein »Angebot« macht, das »Angebot einer Welt« (56) nämlich – in der man angesichts tiefgreifendster Differenzen dennoch zusammen leben könnte, wie ich hinzufügen möchte (vgl. GH, 65 ff.). Die Frage, wer denn diese Welt soll

So verteidigt die Hermeneutik eine Freiheit des Hörens, des Lesens und Schreibens, des Verstehens, des Auslegens und des Interpretierens und verstrickt sich in Folge dessen wiederum unvermeidlich in einen radikalen politischen Streit mit anti-hermeneutischen Positionen, die nicht etwa nur eine andere Auffassung des Verstehens (etc.) vertreten, sondern diese Freiheit in die Schranken weisen. Dabei kann sie *nicht beweisen*, dass wir diese Freiheit ›haben‹; sie kann den Begriff, den sie von ihr hat, allenfalls attraktiv machen für all jene, an die sie ein komplexes europäisches, methodisches und ontologisches, technisches und alteritätstheoretisch gewendetes Verständnis von Verstehen nicht zuletzt in politischer Hinsicht gewissermaßen adressiert. Die entscheidende Frage, die sie dabei aufwirft, lautet, ob anti-hermeneutische Positionen, die dieser Freiheit widersprechen und letztlich ein *sacrificium intellectus* fordern, im Geringsten Aussichten auf eine vergleichbare Attraktivität haben, wenn sie öffentlicher Prüfung ausgesetzt werden.

4. Hermeneutik im politischen Sog radikalen Dissenses

Ob als im klassischen Verständnis »allgemeine« oder als »ontologische« Hermeneutik, der man einen Universalitätsanspruch zugeschrieben hat⁶⁹, sie beansprucht tatsächlich, zu zeigen, warum wir geradezu dazu verurteilt sind, (›anders‹) zu verstehen, wie sich das auf unsere situativen Wahrnehmungen, aber auch auf den »Zusammenhang unseres Lebens« (Dilthey) und schließlich auf unser In-der-Welt-sein im Ganzen auswirkt, wobei sich das Verstehen, Auslegen und Interpretieren auf allen Ebenen der Mündlichkeit und der Schriftlichkeit bis hin zu den neuen digitalen Medien mit vielfacher und unaufhebbarer Alterität und Fremdheit konfrontiert sieht: in uns selbst, in Anderen und im Verhältnis zu ›fremden Welten‹, die das interkulturelle Verstehen herausfordern.

›bewohnen‹ können, wirft Ricœur mit einem Seitenblick auf Phänomene des Dissenses bzw. eines *discorde civile* so weit ich sehe erst in seinem Spätwerk auf, vermutlich wesentlich angeregt durch die einschlägigen Forschungen von Nicole Loraux; vgl. P. Ricœur, *On interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge/Mass. 1983, 175–197, hier: 186; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 254 f., 457, 484 ff., 501, 514, 692, 769.

69 J. Habermas, *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1973, 120–159.

Speziell in dieser Hinsicht kann eine methodisch nach Regeln verfahrenende Hermeneutik allerdings keine quasi forensische Funktion übernehmen und als Richter im Streit um angemessene, richtige oder wahre Deutungen von Texten auftreten. Denn sie erweist sich in Anbetracht ihres kontingenten europäischen Ursprungs selbst als anfechtbar, zumal dann, wenn unter Berufung auf ›die‹ Hermeneutik suggeriert wird, es sei mit ihren Mitteln möglich, zu zeigen, wie mit Texten aller Art generell zu verfahren ist, ein entsprechendes methodisches Verständnis hermeneutischer Arbeit sei weltweit zum Export anzubieten und überdies zu nachahmender Anwendung zu empfehlen. So ›gut gemeint‹ das sein mag, so bevormundend wird eine hermeneutische »Europäisierung fremder Menschheiten«⁷⁰ bzw. deren Amerikanisierung erfahrungsgemäß allerdings anderswo empfunden, zumal man sich im sogenannten Westen empfindlich gegen eine gegenläufige »Orientalisierung« oder »Islamisierung« (etc.) zur Wehr setzt und damit zu verstehen gibt, dass man sich eine hermeneutische Universalisierung nur als einseitig vom Westen ausgehenden Prozess vorstellen mag.⁷¹

Auf als unilateral-hegemonial, paternalistisch und neo-kolonialistisch wahrgenommene Anmaßungen kann eine global sensibilisierte Hermeneutik allerdings ohne Weiteres verzichten, wenn sie sich zunächst darauf beschränkt, deutlich zu machen, wie wir zum ›Anders‹-Verstehen geradezu bestimmt sind, wie sich daraus freie hermeneutische Spielräume ergeben und wie attraktiv diese im Politischen sind. Hier kann sie herausarbeiten, wie man wenigstens darin übereinstimmt, nicht übereinzustimmen, warum das der Fall ist und welche Folgen sich daraus möglicherweise ergeben.⁷² Auf Einvernehmlichkeit in der Sache müsste die Hermeneutik insofern keineswegs festgelegt sein, allenfalls auf die Sicherstellung eines Einverständnisses in der Nichtübereinstimmung, die als inhaltlicher

70 Nach einem (ursprünglich auf die Phänomenologie, nicht auf die Hermeneutik gemünzten) Ausdruck Edmund Husserls in: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982, § 6, S. 16.

71 Schon J. W. Goethe spricht im *West-östlichen Diwan* (Frankfurt/M. 1988, 184 f.) davon, »wir muss[t]en uns orientalisieren«, denn »der Orient wird nicht zu uns herüberkommen«. Spätestens die Flucht von Millionen Menschen aus dem Nahen Osten infolge des Zerfalls des Irak und Syriens müsste jedermann eines Besseren belehrt haben.

72 Scholtz, *Ethik und Hermeneutik*, 141; WV, 76.

Dissens fortbesteht. So kann hermeneutische Arbeit allenfalls dazu beitragen, zu klären, woher letzterer rührt und welche Gefahren nicht zu schlichtende Nichtübereinstimmung praktisch heraufbeschwört.

Inbegriff dieser Gefahren ist der »Bürgerkrieg um den absoluten Text«⁷³, der für den Fall droht, dass man der eigenen Behauptung einer richtigen oder wahren Auslegung – die auch darin bestehen kann, dass man behauptet, der fragliche Text bedürfe gar keiner Auslegung, da er sich selbst auslege – die Möglichkeit weiteren Zusammenlebens mit Anderen *im* fortbestehenden Dissens gewalt-sam zu opfern bereit ist.

Odo Marquard hat sogar behauptet, *Hermeneutik in ihrer spezifisch modernen, nämlich »literarisierten« Form sei im Grunde nichts anderes als eine politische Antwort auf die Herausforderung der Gewalt*, die droht, wenn eine »singularisierende Hermeneutik« einem keinen hermeneutischen Spielraum mehr lässt, um statt dessen nur eine einzige, autoritativ verbindlich gemachte und praktisch eingeschränkte Lesart eines Textes gelten zu lassen. Dagegen verspricht eine »pluralisierende Hermeneutik« nicht etwa die Aufhebung des Streits⁷⁴, den eine »singularisierende Hermeneutik« nur unterdrücken könne, sondern sie soll dazu beitragen, dass man mit tief greifendem, schließlich wie im Fall religiöser Identitäten die ganze Lebenspraxis erfassendem hermeneutisch-anti-hermeneutischem Dissens leben kann. Dazu dient in der Deutung von Marquard vorzüglich, dass Schleiermacher »die Bibel als Literatur unter anderer Literatur« verstanden wissen wollte, um sie zum Gegenstand eines »unendlichen Gesprächs« zu machen, »das jeden zu Wort kommen lässt, [...] ohne Einigungszwang«.⁷⁵ »Als Replik« auf den europäischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts »um den absoluten Text neutralisiert die Hermeneutik« auf diese Weise »absolute Texte zu interpretablen und absolute Leser zu ästhetischen«.⁷⁶

Noch in einer derart gewissermaßen ermäßigten, scheinbar restlos entdramatisierten Form von Hermeneutik ist aber ein fragwürdi-

73 O. Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981, 129.

74 Vgl. HK, 438.

75 Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen*, 131.

76 Zit. n. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, 374; vgl. auch WV, 19; O. Marquard, *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994, 75.

ger Machtanspruch zu erkennen. Zwar maßt sie sich keineswegs eine richterliche Position im Streit um richtige oder wahre Deutungen für ›heilig‹ gehaltener Texte an; zwar lässt sie – scheinbar unüberbietbar liberal – jeglichen Dissens zunächst einmal gelten und plädiert dafür, auch dissidente, selbst anti-hermeneutische Standpunkte zur freien Aussprache kommen zu lassen. Statt auf Regeln der Auslegung, der Deutung und Interpretation zu bauen, ist ihre oberste Devise: *Reden und Redenlassen, Hören und Hörenlassen, Lesen und Lesenlassen* – vorausgesetzt, zumindest in Marquards Perspektive, der sich Jauß angeschlossen hat (WV, 19), das mündlich oder schriftlich zu verstehen Gegebene wird zum ›bloß‹ Ästhetischen depotenziert und man arrangiert sich so oder so – bloß indifferent, duldend oder tolerant, gezwungenermaßen oder bejahend – mit einer unaufhebbaren Pluralität individueller Lesarten der fraglichen Texte.

Sollte man sich *darin* nicht in der Tat *mindestens* einig sein, um das Wiederaufbrechen einer polemogenen Situation zu vermeiden, die immer dann zu drohen scheint, wenn ein Kampf um die richtige oder wahre Deutung von Texten entbrennt, die offenbar den Sinn menschlichen Lebens im Ganzen betreffen? Bekundet sich aber nicht auch in dieser scheinbar so überaus liberalen Position insgeheim ein unvergleichlicher Machtanspruch hermeneutischer Vernunft, der man zutraut, Texte von derart ›existenzieller‹ Tragweite zu interpretablen ›ästhetischen‹ Objekten zu ›neutralisieren‹? Muss nicht jeder Versuch solcher Art Gefahr laufen, seinerseits in polemogene politische Auseinandersetzungen verstrickt zu werden, in denen sich die Adressaten einer solchen ›Liberalität‹ dagegen wehren werden, dass man die in ihren Augen ›heiligen‹ Texte ästhetisiert?⁷⁷

77 In diesem Sinne hätte wohl auch Schleiermacher das Christentum als eine polemische Religion aufgefasst; vgl. F. Schleiermacher, *Über die Religion*, Stuttgart 1969, 195, 197 f. Zur hier weitgehend ausgeblendet bleibenden Frage, was das Attribut ›ästhetisch‹ in diesem Zusammenhang überhaupt besagt, vgl. G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, Frankfurt/M. 1997, 86 [=J1]. Ich verstehe es hier nicht im Sinne einer Beschränkung auf ›Geschmacksfragen‹ und entsprechende Urteile (I. Kant), sondern eher im Sinne Jacques Rancières als Bezeichnung für die Art und Weise, wie sich der Raum politischen Zusammenlebens für die Beteiligten darstellt. J. Rancière, *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007; Vf., *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik*

Eine derartige politische Depotenzierung zum Ästhetischen, die dem Wiederaufbrechen eines verheerenden Bürgerkriegs vorbeugen soll, wie ihn Europa im 17. Jahrhundert erfahren hat, ist ihrerseits eine durch und durch europäische Antwort auf die Herausforderung des Krieges. Aus dieser Antwort geht allerdings nicht hervor, die konfliktträchtigen Auslegungen gewisser Texte *sein* ›in Wahrheit‹ nichts anderes als partikuläre ästhetische Lesarten⁷⁸; und aus ihr folgt auch nicht, das *könne* sich gar nicht anders verhalten und das *müsse* überall auf der Welt unbedingt akzeptiert werden. Vielmehr handelt es sich in politischer Hinsicht um eine *Empfehlung*, auch den Wahrheitsanspruch, den man mit ›heiligen‹, ›sakralen‹ und kanonisierten Texten verknüpft, als Angebot an die Adresse anonymen Anderer zu verstehen, deren Freiheit man auf diese Weise würdigt, selbst zu hören, selbst zu lesen und selbst zu sagen, wie sie das ihnen zu verstehen Gegebene auffassen bzw. verstehen. Ohne die hermeneutische Differenz, die in diesem ›wie‹ liegt⁷⁹, gibt es überhaupt kein Verstehen. Bevor und falls überhaupt zu entscheiden ist, wie etwas zu verstehen ist, muss es einen eröffneten, zugelassenen und bejahten Spielraum des So-*oder-anders*-verstehens geben. Ohne diesen Spielraum hat weder menschliches Verstehen noch menschliche Freiheit einen Ansatzpunkt.

und allgemeine Kunstwissenschaft 61, Nr. 1 (2016), 11–38. Wie brisant die Frage der Ästhetisierung nach wie vor ist, zeigt der Fall von Nasr Hamed Abu Zaid, der den Koran einer literaturkritischen Analyse unterzogen hat und deswegen »in die Schusslinie« gewisser islamischer Kräfte geraten ist, ebenso wie zuletzt Hamed Abdel-Samad mit seinem Versuch einer radikal ›ernüchterten‹ Deutung des Falls Mohammed. Vgl. das Gespräch mit Gudrun Krämer über »Islam und Menschenrechte«, in: C. Burgmer (Hg.), *Der Islam in der Diskussion*, Mainz 1996, 56–71, hier: 69, sowie C. Elsas, *Religionswissenschaftliche Vermittlung gemeinsamer Arbeit von Christen und Muslimen an Texten aus Bibel und Koran*, in: Barth, Elsas (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum*, 180–196, hier: 182–185; H. Abdel-Samad, *Der gefährliche Prophet*, in: *Die Zeit*, Nr. 38 (2015), 54 f.

- 78 Siehe dazu ›nach Nietzsche‹, also im Lichte des bekannten Theorems, auch die moderne Interpretationstheorie sei ihrerseits ›nur‹ Interpretation, sie könne sich also nicht darauf berufen, wir seien faktisch dazu verurteilt, zu verstehen, zu deuten und zu interpretieren: JI, 29 ff.
- 79 Von der Frage, ›wie tief‹ dieses ›wie‹ zu lokalisieren ist (etwa: auch in einem jeglichem ausdrücklichen Verstehen vorausliegenden »Auffassen-als« im Sinne Husserls) sehe ich im Weiteren ab; vgl. E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1*, Tübingen 1980, § 23.

Die moderne (europäische) Hermeneutik, die nachgewiesen hat, wie grundlegend das Verstehen für unser Leben ist, insofern es sich weitgehend geradezu *hermeneutisch vollzieht*, sei es (mehr oder weniger unzulänglich) verstehend, sei es missverstehend, macht darauf aufmerksam, dass *dieser Spielraum unvermeidlich besteht*. Wenn wir ›verstehend‹ leben oder ›existieren‹, sei es als *language animals*⁸⁰, sei es als besorgtes »Dasein«⁸¹, dann können wir gar nicht umhin, als uns in Spielräumen *möglichen Anders-verstehens* zu bewegen. Verstehen heißt *unvermeidlich, auch-anders-verstehen-können*. (Was keineswegs auf Beliebigkeit hinauslaufen muss.)

Längst bevor es zu einem gewaltträchtigen Deutungsstreit oder Interpretationskonflikt im Hinblick auf geheiligte oder sakralisierte Texte kommt, in dem man sich am Ende unversöhnlich gegenüber steht, weil man ein- oder gegenseitig jedes andere Verstehen und damit jeglichen hermeneutischen Spielraum zurückweist, stellt sich die Frage, wie man es mit dem Verstehen *als unvermeidlich möglichem Anders-verstehen* hält. Dessen in hermeneutischer Sicht unumgänglich gegebene Spielräume bedürfen der Bejahung und der praktischen Sicherstellung, sollen sie nicht verkümmern. Wo letztere unterbleibt oder verhindert wird, kann das Verstehen als mögliches Anders-verstehen nicht zur Aussprache kommen; es kann sich nicht artikulieren und Geltung verschaffen, um Gehör zu finden – was allemal geschehen muss, soll es überhaupt zu einem mehr oder weniger fruchtbaren Deutungsstreit oder Interpretationskonflikt kommen können. Jede Konfliktmöglichkeit dieser Art unterminiert man – das wissen die politischen und religiösen Dogmatiker sehr genau – am wirksamsten nicht etwa dadurch, dass man eine abgelehnte, für häretisch oder skandalös gehaltene Deutung oder Interpretation offen unterdrückt, sondern dadurch, *dass man es zur Wahrnehmung von Spielräumen des (Anders-)Verstehens erst gar nicht kommen lässt*.

Hier, auf dieser grundlegendsten Ebene sozialer Existenz, entscheidet sich, ob jemand, der ›hermeneutisch lebt‹, überhaupt mit seinem Verstehen und Verständnis *in Erscheinung treten* kann und darf, indem ihm tatsächlich offen stehende Spielräume des Anders-Verstehens als solche auch zugelassen und bejaht werden. Dass wir

80 C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 113.

81 Betti, *Allgemeine Auslegungslehre*, 64; Gadamer, WM, 245; vgl. G. Figal, *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996, 33.

so leben und auf eine solche praktische Bejahung rückhaltlos angewiesen sind, ist allerdings durch nichts zu beweisen. Es handelt sich auch hier um einen durch und durch europäischen, mühsam der Gewaltgeschichte unseres Kontinents abgerungenen *Deutungsvorschlag*, der interkulturell und interreligiös nur dadurch fruchtbar gemacht werden kann, dass man *um ihn wirbt*, statt zu versuchen, ihn etwa in neo-kolonialer Manier zu exportieren und anderswo als unbedingt vorbildlichen und wahrheitsgemäßen zu oktroyieren. Dergleichen ist auch gar nicht nötig. Denn wenn an der hermeneutischen Deutung menschlichen Lebens ›etwas wahr ist‹, die auf unvermeidliche, allerdings der nicht zuletzt politischen Bejahung und Sicherstellung bedürftige Spielräume individuellen Anders-Verstehens aufmerksam macht, dann werden anderswo alle diejenigen, denen man diese Spielräume verwehrt, positiv auf diese Deutung ansprechen und dazu bereit sein, sie wieder anderen zu eröffnen.

In diesem Sinne kann die moderne Hermeneutik immerhin darauf hoffen, ein attraktives Deutungsangebot zu machen, das darauf hinausläuft, jedem x-beliebigen Anderen noch vor jeder Prüfung dessen, was er anders, falsch oder missversteht, zu versichern, *ihn überhaupt als wie auch immer Anders-Verstehenden bedingungslos zu akzeptieren* – auch als jemanden, der in Abrede stellt, gewisse Texte dürften überhaupt als Objekte einer freien Interpretation in Betracht kommen. Indem eine zeitgemäße Hermeneutik so in eine politische Praxis freier Aussprache mündet, die auch denen zugute kommt, die zunächst gar kein Verständnis für sie zu haben scheinen, wirbt sie für sich selbst weit mehr, als es jedes vermeintlich zwingende, überzeugende Argument für eine liberale politische Kultur des Dissenses vermöchte. In ihrer politischen ›Anwendung‹ baut diese Hermeneutik *im* Konflikt (nicht als Richter *über* ihn) ganz und gar darauf, dass die offen gehaltenen und bejahten Spielräume des Anders-Verstehens allen, die sich in ihnen frei bewegen können, unvergleichlich attraktiv erscheinen werden – und zwar auch dann, wenn man zu keinerlei Übereinstimmung in der Sache gelangt. Vor dem angeblich macht- und herrschaftsfreien Diskurs, der es auf Konsens anlegt, und vor allem verbalen Kampf gegeneinander, in dem man nur noch über Andere zu triumphieren sucht, liegt allemal die nur praktisch zu bezeugende Offenheit für den Anderen angesichts einer befremdlichen Alterität, die kein Verstehen, Deuten und Interpretieren aufzuheben versprechen kann. Gleichwohl, oder viel-

mehr gerade deswegen, sind wir dazu aufgerufen, Andere als Andere zur Sprache kommen zu lassen, um auf diese Weise zu gewährleisten, dass eine Auseinandersetzung überhaupt stattfinden kann⁸², ohne dass jemand ›mundtot‹ gemacht wird.⁸³

5. Schluss

Levinas hat Recht: das erste und grundlegendste Problem des Sozialen ist nicht das Verstehen, sondern die Begegnung, die Andere als solche überhaupt erst in Erscheinung treten lässt, was auch immer sie (anders) verstehen oder zu verstehen geben werden.⁸⁴ Andere in

82 Auch eine »eigenständig argumentierende Hermeneutik« ist in diesem Sinne darauf angewiesen, überhaupt auf ›offene Ohren‹ stoßen zu können. Wie das möglich ist, kann sie zwar auf der Basis einer Phänomenologie des (Zu-) Hörens rekonstruieren, auch diese sieht sich aber rückhaltlos dem Dissens ausgesetzt und kann nicht für sich in Anspruch nehmen, generell und unangefochten über ihm zu stehen. Vgl. H. Fischer-Barnicol, *Anfragen des Islam an Europa*, in: R. Löw (Hg.), *Islam und Christentum in Europa*, Hildesheim 1994, 23–56, hier: 42.

83 Genau an dieser Stelle bietet sich von der politischen Angelegenheit her, um die es mir hier geht, ein Übergang von den genannten alteritätstheoretischen Positionen zu Theoretikern des Dissenses wie Rancière an. Es bleibt vorläufig aber ein Desiderat, diesen Übergang genauer zu beleuchten. Nur soviel: Rancière hat ebenso wie Alain Badiou eine unmittelbare Politisierung der Rede vom Anderen mit Blick auf Levinas energisch zurückgewiesen, dabei aber nicht gesehen, dass letzterer niemals eine ›relative Autonomie‹ des Politischen bestritten hat, auf das der Begriff des Dissenses bei Rancière zugeschnitten ist. Vgl. A. Badiou, *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003; J. Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002, 144 f.; E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007. Politisch und dann auch dissensstheoretisch wird der Begriff des Anderen erst deutbar, wenn man über den Begriff des Dritten (bzw. der Tertiärität) hinausgehend Bedingungen maßvollen, nicht selbstgerechten, Mitbürger:innen und fremden Zeitgenossen freie Antwortspielräume einräumenden Verhaltens mit Blick auf die ›gemeinsamen Angelegenheiten‹ Rechnung trägt. Umgekehrt wäre allerdings auch zu bedenken, ob die politische Theorie des Dissenses auf einen ›starken‹ Begriff unaufhebbarer Alterität angewiesen bleibt.

84 Keineswegs folgt daraus, dass die Begegnung mit dem Anderen (im Horizont einer unübersehbaren Vielzahl von anderen Anderen und medial, textuell, virtuell... vermittelt) als schlechterdings Unverständliches jeglichem Verstehen vorausgehen muss. Nur wird in jedem nachträglichen Versuch, zu verstehen, was sie ›bedeutet‹, ein radikales Moment unaufhebbarer Fremdheit sich behaupten;

ihrer Alterität zu bejahen heißt: zu bezeugen, dass sie existieren, was auch immer sie (anders als Andere) verstehen, falsch oder nicht verstehen werden – etwa: sich selbst, uns, unsere Beziehung zu ihnen usw. – was auch immer sie uns zu verstehen, zu hören, zu lesen geben werden; auch auf die Gefahr hin, dass uns das Hören, Sehen und Lesen vergeht. Die erste und wichtigste Maxime dieser Bezeugung lautet, sich dazu bereit zu finden, sich selbst das Schlimmste, das Unannehmbaarste und Furchtbarste sagen zu lassen⁸⁵, mündlich wie schriftlich, praktisch und theoretisch, in allen Registern menschlicher Sprachlichkeit, um auf diese Weise jeden Anderen seiner sozialen Existenz zu versichern.

Das ist eine radikale Probe auf unsere im doppelten Sinne *geteilte* Zugehörigkeit zu *einer* Welt. Nicht zur gegenständlichen Welt im Sinne von Aristoteles, über die möglichst unzweideutige Aussagen zu treffen wären, oder zur Welt als dem offenen Verweisungshorizont aller möglichen Erfahrung, wie ihn die Phänomenologie zur Geltung gebracht hat, sondern zur politischen Welt, die alle diejenigen ausmachen, welche gegenüber Anderen in Freiheit in Erscheinung treten können, um ihrer Rede Hörer:innen und ihren Texten Leser:innen zu verschaffen.⁸⁶ Dass wir in diesem weit gefassten Sinne einer politischen, heute global zu denkenden Welt zugehören, ist

vgl. dazu E. Levinas, *Hermeneutik und Jenseits*, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br., München ²1988, 132–149; D. Mersch, *Posthermeneutik*, Berlin 2010.

- 85 Müsste das am Ende nicht selbst für einen Terror noch gelten, der nur noch dadurch zu ›kommunizieren‹ scheint, dass er seinen Opfern und all jenen, denen er grässlichen Schrecken einjagt, den Abbruch jeglicher Kommunikation mit ihnen ›zu verstehen gibt‹? Kann es insofern eine ›Hermeneutik des Terrors‹ geben? (Abgesehen von Versuchen, seinen Ursachen, Gründen und Motiven auf die Spur zu kommen?)
- 86 Das wird glatt übersprungen, wo man auf den Spuren W. v. Humboldts und M. Heideggers feststellt, das »Dasein der Welt« sei »für den Menschen [...] sprachlich verfasst«; WM, 419. Sowohl die Sprache als auch den Weltbezug kann man mangels Anrede und Erwiderung sehr wohl einbüßen. Weder die Sprachlichkeit noch die ›Weltlichkeit‹ unserer Existenz ist so gesehen von Anderen unabhängig. Im Gegenteil: beides wird nur durch sie bezeugt und fortwährend bewahrt. Es ist allerdings ein Desiderat, die oben unterschiedenen Weltbegriffe miteinander zu verknüpfen; vgl. P. Ricœur, *Der Text als Modell*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Frankfurt/M. 1978, 83–118, hier: 98; *Die Schrift als Problem der Literaturkritik*, 79.

keineswegs dadurch verbürgt, dass wir ursprünglich als Weltbürger ›zur Welt gekommen‹ sind, wenn es nach Kant geht. Wer kein Gehör mehr findet, droht jederzeit wieder aus ihr herauszufallen und einer Ungastlichkeit überantwortet zu werden, in der die Welt geradezu unbewohnbar erscheint. Bewohnbar ist die Welt nicht schon deshalb, weil sie in nicht gänzlich ›unwirtlichen‹ Gegenden menschlichen Grundbedürfnissen mehr oder weniger weit entgegen kommt, oder weil wir sie im Sinne Hölderlins ›poetisch‹ erfahren können.⁸⁷ Vielmehr erweist sie sich erst dann als bewohnbar, wenn man durch ein soziales Geschehen von Inanspruchnahme und Erwidern gastliche Aufnahme in ihr erfährt. Dass man mit Heidegger die Sprache als »Haus des Seins« bezeichnet hat, in dem es sich wohnlich einzurichten gelte, vernebelt, wie sehr es dabei darauf ankommt, wie sich Menschen *zueinander* gastlich verhalten.

Auch Ricœur sieht davon weitgehend ab, indem er die Hermeneutik lange Zeit überhaupt erst dort einsetzen lässt, wo der Dialog endet: mit dem Gesagten, schriftlich zu Überliefernden und in diesem Sinne mit Texten. Doch verwendet er viel Mühe darauf zu zeigen, wie sich Texte über ihre traditionelle Referenzialität poetisch hinwegsetzen können, um Lesern mittels Fiktionen und Neubeschreibungen des Wirklichen geradezu zu offenbaren (GH, 67 ff.), wie die Welt eine andere werden könnte, eben eine *wirklich* (für alle Menschen) bewohnbare.

Aber sind an einer solchen Welt tatsächlich und praktisch alle interessiert? Haben wir nicht vor Augen, wie man sich auf für ›heilig‹ gehaltene Texte *so* beruft, dass jeglicher Spielraum eines abweichenden Verstehens und eines dem entsprechenden anderen Lebens getilgt zu werden droht? Dagegen richtet weder die Berufung auf eine universale Vernunft noch auch auf eine interkulturelle Hermeneutik oder auf eine Ethik der Begegnung mit dem Anderen etwas aus, die aller Diskursivität vorausliegen muss. Bedrückt sehen wir, wie alle Spielräume eines hermeneutisch heterogenen Zusammenlebens ausgerechnet durch vermeintlich tiefstes, religiöses Verständnis menschlichen Lebens ruiniert zu werden drohen – nicht zuletzt durch einige, die dem angeblich konsumistischem Leben verfallenen

87 JI, 143. »Dichterisch wohnt der Mensch«, wird Hölderlin hier wie auch des öfteren bei Heidegger zitiert, ohne dass zum ›Wohnen‹ erforderliche gastlich-politische Bedingungen in den Blick kommen.

Westen⁸⁸ ihre Liebe zum Tod entgegensetzen, zu einem Tod, den sie Andere, Fremde erleiden lassen. Das ist auch unsere Niederlage: *wir*, müssen wir bekennen, haben *sie* für dieses dem Tod ohnehin ausgesetzte, sterbliche Leben nicht gewinnen können und sie damit für eine gemeinsam zu teilende, vielstimmige Welt verloren.

Als derart ›polemogen‹ und politisch gefährlich kann sich jede Religion erweisen, wenn es stimmt, dass jede »ihren Schwertvers« hat, wie Wolfgang Palaver feststellt.⁸⁹ Keine noch so aufgeklärte Vernunft und keine interkulturell sensibilisierte Hermeneutik wird allerdings aus eigener Kraft bewirken können, dass man ihn nicht zum Anlass eines Krieges gegen Andere nimmt, die die fraglichen Texte anders oder gar nicht verstehen. Dabei handelt es sich nicht (allein) um ein hermeneutisches Problem des Verstehens, Auslegens und Interpretierens von Buchstaben, Worten, Sätzen und ihrer Verkettung zum Ganzen des Sinns eines Textes, den man nur in seinem kulturellen und historischen Kontext glaubt ›angemessen‹ verstehen zu können, sondern letztlich um die Welt, der man leibhaftig, sozial und rechtlich wenigstens zugehören können muss, um über all das eine Auseinandersetzung führen zu können. Wer *dem* den Tod vorzieht, verweigert Anderen nicht nur jegliches Verstehen, sondern zu allererst Aufnahme und Duldung in einer gemeinsam zu teilenden Welt. Genau diese aber bejaht ein hermeneutisches Weltverhältnis bereits, bevor es überhaupt dazu ansetzt, Fremde(s) zu verstehen. Und selbst wenn es an seine Grenzen gerät, wird es sich nicht dazu hinreißen lassen, Fremden *als solchen* die Weltzugehörigkeit zu verweigern. So gesehen setzt Hermeneutik als dem Fremden gegenüber aufgeschlossene ein und muss sich gerade dann als gastliche bewähren, wenn sie mit ihrem hermeneutischen Latein und Griechisch am Ende ist – als eine der gemeinsam zu teilenden Welt verpflichtete Hermeneutik im Zeichen politischer Freiheit.

88 Demgegenüber erinnert v.a. Charles Taylor aus katholischer Sicht an eine angeblich in Vergessenheit geratene »Tiefe«. Auch seine Hermeneutik des säkulareren Zeitalters verstrickt sich bei näherem Hinsehen in eine ›polemogene‹ Kritik; vgl. C. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012; Vf., *Westliche ›Gemeinschaft‹ im Zeichen der Gewalt? Richard Rorty, Charles Taylor und die neueste transatlantische Säkularisierungskritik*, in: *Sociologia Internationalis. Europäische Zeitschrift für Kulturforschung* 53, Heft 1 (2015), 61–82.

89 Siehe dazu das Interview mit W. Palaver unter dem Titel *Blut, Schwerter, Barmherzigkeit*, in: *Die Zeit* 42 (2010), 64.

Diese muss sich jedem Versuch widersetzen, sie Anderen einfach überzustülpen oder auch nur im Zuge einer weiterhin unilateral gedachten Expansion vom vermeintlichen Zentrum des Westens aus zu verbreiten, wie es sich offenbar selbst Richard Rorty noch vorgestellt hat.⁹⁰ Längst sind andere Modelle einer quasi ökumenischen ›Erweiterung‹ hermeneutischer Vernunft bedacht worden, die nicht konfrontativ oder expansiv, sondern lateral, durch bezeugte eigene Glaubwürdigkeit für sich werbend voranschreitet (JI, 86 f.). Immer vorausgesetzt, was ebenfalls nicht zu beweisen ist und sogar mehr denn je in Frage steht: dass die aus hermeneutischer Sicht schlicht unvermeidlichen Spielräume individuellen Anders-Verstehens jedem als attraktiv erscheinen werden, der beobachten kann, wie sie in einer Kultur des Dissenses politisch gewährleistet werden, die sich auch all jenen gegenüber gastlich-aufgeschlossen verhält, die solche Freiheit für weit weniger wichtig oder gar für entbehrlich halten.

Was hermeneutische Philosophie in dieser Lage beitragen kann, verdankt sich gewiss nicht dem Rekurs auf irgendwelche Regeln, die bei der Auslegung von Texten jedweder Art gemäß einer ›allgemeinen‹ Theorie des Verstehens, Deutens und Interpretierens methodisch zu befolgen wären. So hilfreich und beachtenswert solche eher als Ratschläge und Leitlinien aufzufassende Regeln im Einzelnen sein mögen, sie können niemals versprechen, auf streng methodisch-technischem Weg eindeutig zur Antwort auf die Frage beizutragen, wie man hermeneutisch differenziert, kontextsensibel, nicht-anachronistisch, wohlwollend und gerecht mit Texten generell zu verfahren hat⁹¹, um sie *so* zu interpretieren, dass auch Fremde dem Ergebnis zustimmen werden und ihr Dissens als ›pazifiziert‹ gelten darf. Wer ›das Wort‹ und dessen Offenbarung oder gar gewisse Buchstaben bedingungslos jeglichem Verstehen vorgeordnet wissen will, wird sich vom Anspruch einer derart methodisch vorgehenden Hermeneutik niemals argumentativ überzeugen lassen. Und eine derartige anti-hermeneutische Position mit ihren möglicherweise gefährlichen politischen Konsequenzen wird in den Augen von Hermeneutikern jedweder Couleur angesichts der von ihnen aufgewiesenen Spielräume des Anders-Verstehens immer im Verdacht

90 Vgl. R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991, 316.

91 Vgl. E. D. Hirsch, *Three Dimensions of Hermeneutics*, in: *New Literary History* 3 (1971), 245–261.

illiberaler hermeneutischer Gewaltsamkeit stehen. Im Rahmen einer politischen Kultur des Dissenses kann hermeneutische Philosophie dazu beitragen, dass deutlich wird, warum dieser Verdacht gegebenenfalls gerechtfertigt ist. Aber darüber werden letztlich nicht Argumente entscheiden, von denen manche sich nach wie vor erhoffen, dass sie Andere unnachsichtig zur richtigen eigenen Einsicht zwingen werden. Denn nicht einmal die Ausgangsfrage, ob wir uns im Verhältnis zu jedwedem sprachlichen Geschehen und erst recht jedem beliebigen Text gegenüber *in einer hermeneutischen Situation befinden*, die uns zu eigenem, freiem Verstehen, Auslegen und Interpretieren zwingt, ist beweiskräftig zu beantworten. »Nach Nietzsche« ist hermeneutisch zuzugeben, dass auch dies »Interpretation ist« und keineswegs schiere Faktizität bzw. unbestreitbare »Tatsache«. Eben deshalb muss sich eine zeitgemäße Hermeneutik bereits aus ihrem eigenen Selbstverständnis heraus für die radikale Anfechtbarkeit ihrer Grundlagen und -annahmen öffnen.⁹²

Dessen ungeachtet kann sie aber zeigen, wie sie zum Verständnis dissensueller Situationen des Verstehens, der Auslegung und Interpretation, ja sogar verschiedener hermeneutischer und anti-hermeneutischer Traditionen beizutragen vermag, die gegenwärtig in politisch brisanter, polemogener Art und Weise aufeinander treffen, aber auch miteinander interferieren, sich durchdringen und einander bereichern. Dabei kann sie Spielräume freien Anders-Verstehens auch im Politischen herausarbeiten, wo sie mit einer Gegnerschaft zu rechnen hat, die alles in Frage stellt, worauf sich die moderne Hermeneutik westlicher Provenienz sicher gegründet glaubte. Allem voran die Annahme, es müsse jedem, der sich dazu gezwungen sieht, (anders) zu verstehen, darum gehen, dies in Freiheit zu tun. Ob es sich wirklich so verhält, wissen wir nicht. Ruft nicht gerade diese Freiheit vielfach eine abgründige Furcht vor ihr hervor? Eine

92 Die vielfach bekundete radikale »Offenheit für die Meinung des anderen oder des Textes«, der sich die Hermeneutik Gadammers verpflichtet sieht, muss so auch für die hermeneutische Theorie selbst gelten. Sie ist nicht nur programmatisch »undogmatisch«, sondern wird von anti-hermeneutischen Gegnern als antidogmatisch wahrgenommen und gerät so in den Sog einer Politisierung, in der sich zeigen muss, wie es jede(r) mit der Bejahung der »Existenzmöglichkeiten der Anderen« hält, gerade auch derer, die die eigenen Standpunkte, Meinungen und Überzeugungen weder praktisch noch theoretisch teilen. Vgl. Fehér, *Gibt es die Hermeneutik?*, 253 ff.

Hermeneutik, die sich ihrer politischen Implikationen bewusst ist, wird jedoch dazu beitragen, diese Annahme in einer liberalen politischen Kultur des Dissenses attraktiv zu machen. Nicht, wie gehabt, durch unilaterale Europäisierung oder hegemoniale Amerikanisierung »fremder Menschheiten«, sondern durch eine glaubwürdig bezeugte Praxis des Hörens auf Andere, wer auch immer sie sein mögen.⁹³

93 An dieser Stelle enden allerdings nicht die Probleme einer Kultur des Dissenses; denn wo man sich rückhaltlos zur Freiheit hermeneutischer Deutungsspielräume bekennt, muss man auch erleben, wie sie in außerordentlich selbstgerechter, an abweichender Erwiderung anscheinend überhaupt nicht interessierter Art und Weise missbraucht werden. Zumal nach Jahren, in denen »populistische« Rede immer mehr Anhänger gefunden hat, muss man sich fragen, ob nicht zu einer solchen Kultur auch eine *normative Kritik an selbstgerechter Rede* gehören muss, die zu abweichender Erwiderung Anderer anscheinend gar kein positives Verhältnis hat. Eine Kultur des Dissenses, die sich auch auf die Anfechtung ihrer hermeneutischen Grundlagen einlässt, müsste früher oder später zugrundegehen, wenn sie nur darauf hinausliefe, alle alles bei jeder Gelegenheit und in jedweder Form sagen zu lassen, wie es derzeit möglich scheint, wo die Schwelle der Veröffentlichung eigener »Meinungen« maximal abgesenkt ist. Infolgedessen konnte es möglich werden, vom Mobbing über Denunziationen angeblicher *fake news* bis hin zu unsinnigsten sogenannten Verschwörungstheorien sogar die unqualifizierteste »Meinung« zu verbreiten, ohne selbst die geringsten Ansprüche (an Wahrhaftigkeit, Sachlichkeit, Kompetenz, »Interesse am Anderen« etc.) erfüllen zu müssen. So konnten sich die sogenannten Sozialen Medien selbst als »asoziale Medien« in Verruf bringen, ohne dass auf diesem abschüssigen Gelände ein Ende absehbar wäre.

