Burkhard Liebsch

Umsonst ›gegeben‹?

Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Burkhard Liebsch

Umsonst ›gegeben‹?

Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick

VERLAG KARL ALBER

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit freundlicher Unterstützung durch den Open Access-Monographienfonds der Ruhr-Universität Bochum.

Gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft. Projektnummer 458118637

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

1. Auflage 2024

© Die Autor:innen

Publiziert von
Verlag Karl Alber – ein Verlag in der
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden
www.verlag-alber.de

Gesamtherstellung:
Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG
Waldseestraße 3–5 | 76530 Baden-Baden

ISBN (Print): 978-3-495-99217-3
ISBN (ePDF): 978-3-495-99218-0

DOI: https://doi.org/10.5771/9783495991862

Onlineversion
Nomos eLibrary

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Inhaltsverzeichnis

Vorwort 11

Teil A
Ausgänge der Phänomenologie
Die Naivität und das Gegebene, die Technik und der Entzug

Kapitel I
Anfängliche, verlorene und wiederzugewinnende Naivität – zwischen Verachtung und Disziplinierung 19

1. Was ist (oder wozu) Phänomenologie? (22) | 2. Neuartiges, geschichtlich affiziertes Fragen: Was oder wer wir sind in sozialphilosophischer Perspektive (28) | 3. Zur Rückbesinnung auf ›naive‹ Ursprünge des Fragens (34) | 4. An den Grenzen der Phänomenologie (39) | 5. Exkurs zu Zeugnis und (Selbst-) Bezeugung (42) | 6. Disziplinierte statt überwundene Naivität? (47)

Kapitel II
Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit
Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung 57

1. Rekurs auf das, was zu denken gibt: ›Gegebenes‹ (57) | 2. »Zurück zu den Sachen selbst« – eine verbrauchte Devise? (63) | 3. Auf kommunikative Bewährung angewiesen (65) | 4. Zwischen Gegebenheit und Gabe, Bezug und Entzug (68) | 5. Von der Geschichte eingeholt (71) | 6. Anfechtbare Erfahrung: Zwischen Beschreibung und Bezeugung (76)

Kapitel III
Das Gegebene, die Gabe, der Dank und die Weitergabe
Zwischen Ökonomie und Anökonomie 85

1. Im Ausgang von einer radikalen Phänomenologie der Gegebenheit: Sich-Zeigen vs. Sich-Geben (87) | 2. Das ›Sich‹ (93) | 3. Zur fragwürdigen Phänomenalität der ›rückkehrlosen‹ Gabe (99) | 4. Zum Dank, der die Gabe nicht annulliert (104) | 5. Zur Zeitlichkeit der Fürsorge (108)

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - CC BY

Kapitel IV

**Am Ende des »Jahrhunderts der Phänomenologie«?
Hans Blumenbergs Schriften zur Literatur und zur Technik 115**

1. Im Zeichen »ruinanter« Erfahrungen: Phänomenologie nach ihrem ›Ende‹? (115) | 2. Selbstbehauptung als Ausweg? Probleme »weltbedürftiger« Subjektivität (120) | 3. Der Mensch im Zeichen des Anderen: Andeutungen eines ›sozialen‹ Weltbegriffs (128) | 4. Exkurs: Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur (137)

Kapitel V

**Aussichten einer Pathologie der Technik
Digitalisierung als anti-pathische Herausforderung 153**

1. Jenseits des ›Analogen‹: sinnindifferente Mathematisierbarkeit? (155) | 2. Zur Bedeutung von ›Digitalisierung‹ (160) | 3. Menschliches Leben jenseits aller Erfassbarkeit? (162) | 4. Das seelische Selbst als letztes Refugium? (167)

Kapitel VI

**Entzugsverlust
Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des
radikal Fremden 173**

1. Entzug und Sichentziehendes (173) | 2. In pathischer Perspektive (175) | 3. Vom Nicht-Philosophischen her: ›ausgesetztes‹ Leben auf der Suche nach seiner Lebbarkeit (179) | 4. Entmachtete Erfahrung? (181) | 5. Immer noch ›seelischer‹ Art? (184) | 6. Antwortschicksale (187)

Kapitel VII

**Fremdheit auf den Spuren einer zu rehabilitierenden
Romantik?. 193**

1. Zur neuzeitlichen Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit Alterität und Fremdheit (193) | 2. Bis heute umstrittene Potenziale romantischer Sensibilität (199) | 3. Romantik, Alterität und Fremdheit bei Ricœur (210) | 4. Anhang zur Fremdheit im Gegenwartsbezug (216)

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil B
Leitfäden der Interpretation
Aufmerksamkeit, Sichtbarkeit und Scham

Kapitel VIII
Von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen als solchen
Ricœurs hermeneutische Wege über die Phänomenologie hinaus 229

1. Phänomenologische Wegmarken: von der Theorie der Aufmerksamkeit zur Kritik des Gegebenen (231) | 2. Herausforderungen hermeneutischer Anthropologie (242) | 3. Phänomenologische Desiderate: Aufgefordertsein vom Anderen in praktisch-geschichtlicher Hinsicht (248) | 4. Was – anders – zu sagen bleibt (254)

Kapitel IX
Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive
Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit 265

1. Diesseits und jenseits des Willens: zur Vorgeschichte des Begriffs (265) | 2. Ricœurs eigener Ansatz: Philosophie des Willentlichen und des Unwillentlichen (274) | 3. Die Rolle der Aufmerksamkeit (282) | 4. Versuch einer Bilanz (287)

Kapitel X
Von den Sachen zurück zu den Menschen?
Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften 297

1. Genealogische Voraussetzungen: Menschliche Selbsterhaltung im Zeichen moderner Kosmologie (297) | 2. Zurück zum Menschen ›von dieser Welt‹ – eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit (300) | 3. Überleben unter Bedingungen der Sichtbarkeit: Ein ›präventives‹ Denken (304) | 4. ›Zuverlässige‹ Kultur? (310)

Kapitel XI
Sichtbarkeit – Aufmerksamkeit – Scham
Zu Jean-Paul Sartre und Hans Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie 317

1. Blumenberg und die vorläufig letzte Erste Philosophie (318) | 2. Zurück zur Welt? Menschen in ihrer ›Sichtbarkeit‹ (322) | 3. Aufmerksamkeit und Scham (328) | 4. Auswege? Andeutungen einer sprachlich sensibilisierten Kultur der Aufmerksamkeit (340)

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XII

Gegenwärtige Probleme einer Phänomenologie der Affekte – mit Blick auf die Sozialforschung 347

1. Im Kontext fragwürdiger Ansprüche auf ›Wissenschaftlichkeit‹ (347) | 2. Sichtbarkeit und Scham (354) | 3. Probleme der Beschreibung und ihrer hermeneutischen Ressourcen (362) | 4. Menschliche Visibilität in der Auslegung Hans Blumenbergs – mit Rücksicht auf deren gegenwärtige analoge und digitale Bedingungen (365) | 5. Rezente Formen der Be- und Entschämung im gesellschaftlichen Kontext (367) | 6. Im Übermaß: zwischen Mittelmäßigkeit und Maßlosigkeit (372)

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. 383

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)

Kapitel XIV

Kollektive Identität und Gemeinschaft: Mit Rücksicht auf anti-identitäre Lehren aus exilistischer Literatur 425

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)

Kapitel XV

Welt – Exil – Faktizität Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität 451

1. Ausgang vom problematischen Weltbegriff: Zwischen Tatsachen und Faktizität (451) | 2. Zum ›Exilierten‹ werden. Begriffliche Abgrenzungen (454) |

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Das Exiliertsein als spezifisch historische oder universale Erfahrung – in jüdischer Perspektive (457) | 4. Exiliert sein oder ausgeschlossen werden. Auf der Suche nach einem ›lebbaren‹ Leben (462) | 5. Literarisch bezeugt: Exil im Singular und Plural (466)

Kapitel XVI
Zur Tradition der Hermeneutik in der Gegenwart einer politischen Kultur des Dissenses
Skizze einer polemogenen Problemlage 475

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)

Teil D
Widerfahrnisse, praktische Aufgaben und Auswege
Zwischen Ereignis, Geschichte und Vergessen

Kapitel XVII
Ereignis – Erfahrung – Erzählung
Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur 513

1. Fragen nach der Ereignishaftigkeit des Ereignisses (513) | 2. Henri Bergson: originäre Ermöglichung vs. Verwirklichung (516) | 3. Ereignis und Erfahrung (520) | 4. Vorfall, Ereignis und narrative Verständlichkeit (525) | 5. Ereignis, Geschichte und Sterblichkeit (540)

Kapitel XVIII
Rückhaltlos in Geschichte(n) verstrickt?
Paul Ricœurs *Zeit und Erzählung* im Rückblick auf Wilhelm Schapps narrativistische Verabschiedung der Phänomenologie . . 551

1. Narrativismus als Ausflucht aus der Geschichte? (551) | 2. Die Idee der Phänomenologie als reduktive Erforschung des »Gegebenen« im Rückblick (558) | 3. Schapps Verwurzelung in der Phänomenologie, seine Abwendung von ihr und erneute Anlehnung an sie (562) | 4. Grundpositionen von Schapps Narrativismus und ihre Probleme (573) | 5. Rückblick (581)

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XIX

Geschichtlicher ›Sinn‹, Verantwortung und zukunftsweisende Aufgaben: Umrisse von Paul Ricœurs Lebenswerk im Kontext radikaler Geschichtskritik nach ›1945‹ 587

1. Geschichte im Zeichen des ›extremen‹ 20. Jahrhunderts (587) | 2. Zum Kontext von Ricœurs Werk (593) | 3. Geschichtsphilosophie ›nach‹ Hegel – zwischen Trostlosigkeit und Unversöhnbarkeit (599) | 4. Passionierte Zugehörigkeit zur Welt und zukunftsweisende Aufgaben (606) | 5. Geschichtlicher Sinn und geschichtliche Responsivität (613)

Kapitel XX

Zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt 617

1. »Das Böse« – ein Anachronismus? (617) | 2. Zur Praxis der Skandalisierung – zwischen Banalität und *mala in se* (620) | 3. Zwischen aussichtsloser politischer Bewältigung und unmöglichem Vergessen (623) | 4. Vergebung *trotz allem*? (627) | 5. Schluss (633)

Kapitel XXI

Zur Kritik eines glücklichen Vergessens in der politischen Gegenwart. Ricœurs Projekt einer Versöhnung von Gedächtnis und Geschichte 635

1. Zur *conditio historica* (635) | 2. »Glückliche Geschichte« durch versöhnendes Vergessen – trotz allem? (637) | 3. Maßvoller Gebrauch des Gedächtnisses: ein klinisches Kriterium (639) | 4. Eigene und fremde Geschichte (641) | 5. In der Perspektive politischer Hoffnung (644)

Epilog

Zwischen ›existierendem‹ Leben, phänomenologischer und hermeneutischer Philosophie 651

Siglenverzeichnis 671

Literaturverzeichnis 675

Nachweise 723

Namenregister 728

Sachregister 738

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorwort

Vom Begriff der Phänomenologie geht für viele immer noch eine besondere Anziehungskraft aus. Handelt es sich nicht tatsächlich um die einzige akademische Disziplin, die sich *noch* um die menschliche Erfahrung *als solche* kümmert – nachdem sich gerade die sogenannten Erfahrungswissenschaften dermaßen weit von ihr entfernt haben? Nichts erscheint als erfahrungsärmer als gerade die sich ›empirisch‹ verstehenden Wissenschaften, die diesen Begriff für sich in Anspruch nehmen. Nichts enttäuscht mehr als gerade das, was heute als Empirisches ausgegeben wird, angefangen bei all jenen täglich ventilierten Umfragen, statistischen Ermittlungen, Beliebtheitsskalierungen und Rankings, deren Oberflächlichkeit kaum mehr zu überbieten ist. Abgesehen davon ist bis auf Weiteres anzunehmen, dass ›real existierende‹ Menschen immer noch Erfahrungen erleiden, (durch-)machen und sammeln. Allerdings ist auch ihre Realität ebenso wie der Befund, sie ›existierten‹, in Zweifel gezogen worden. Beides ist genauso ins Gerede gekommen wie der Begriff des Menschen und taugt weniger denn je als etwas, worauf man sich auf unproblematische Art und Weise berufen könnte. Was auch immer jemand ›erfahren‹ haben will, es beweist an sich gar nichts, weder Realität noch Existenz. In dieser gespannten Zwischenlage, wo die Erfahrung als solche sowohl in den Wissenschaften als auch in der Lebenswelt, die sie gemäß phänomenologischer Überzeugung fundiert, einen derart anfechtbaren Stand hat, behaupten sich immer noch Diskurse, die sowohl *aus* Erfahrung als auch *von* Erfahrung handeln, um *in* Erfahrung zurückzuwirken; aber so, dass alles, was man dabei in Anspruch nimmt, als radikal problematisch aufzufassen ist: Sowohl die *Naivität,* von der man unvermeidlich ausgeht (Kap. I), als auch das *Gegebene*, das man ihr erst abringen muss, wenn es denn stimmt, dass es sich keineswegs ohne Weiteres von sich aus ›zeigt‹ (Kap. II), dass es vielmehr auf ein kritisches Auffassen, Deuten und Interpretieren derart angewiesen ist, dass auch die entsprechende Phänomenologie in Hermeneutik übergehen muss, wie es deutlich wird, wenn es sich darum handelt, *wie* Gegebenes

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›gegeben‹ ist, etwa nur *als Präsentes* oder (auch) *als Gabe* (Kap. III). In beiden Fällen bzw. Hinsichten könnte zutreffen, dass uns das jeweils Gegebene *umsonst* gegeben wird: *gratis* in einer schier unerschöpflichen Fülle des Erfahrbaren, aber möglichweise auch *vergeblich*, nicht so, dass wir ihm auch gerecht werden. Und das könnte auch für den Begriff des Gegebenen selbst gelten. Selbst wenn man ihn nicht wie all jene, die ihn nur noch unter der Rubrik eines »Mythos des Gegebenen« verbuchen wollen, geradewegs in ein anachronistisches Abseits verweist, bestehen doch erhebliche Zweifel daran, ob es nach wie vor eine philosophische Disziplin geben kann, die diesen Begriff *als solchen* befriedigend zu rechtfertigen vermag. Unter anderem auch deshalb haben manche bereits das Ende des »Jahrhunderts der Phänomenologie« voraussehen wollen (Kap. IV) und verlangten mit Hans Blumenberg, sie solle von den angeblich ›gegebenen‹ bzw. von sich aus ›sich zeigenden‹ »Sachen«, denen diese Disziplin wie keine andere verpflichtet schien, »*zurück« zu den Menschen* kommen, die in ihrer *»weltbedürftigen« Subjektivität* mehr denn je darauf angewiesen sind, zu erfahren, was und wer sie sind – bedrängt von einer Technisierung, die sie immerfort selbst ins Werk setzen, während sie sie digital geradezu *›restlos‹ zu erfassen* droht. So zeichnet sich eine »Pathologie der Technik« ab (Kap. V), die die Frage aufwirft, was sich ihr überhaupt noch zu widersetzen vermag. Etwa ein ›analog‹ verfasstes seelisches Selbst als letztes, allerdings längst anachronistisch anmutendes Refugium? Oder ein seit langem zurückverlangter Rest, handle es sich auch bloß um Fehlendes und Verfehltes?[1] Oder handelt es sich um Formen *unaufhebbaren und untilgbaren Entzugs*, wie sie die Phänomenologie des radikal Fremden von Bernhard Waldenfels beschreibt (Kap. VI), die ihrerseits auf Spuren einer entsprechenden *Sensibilität* verweist, wie sie in der Romantik zum Vorschein gekommen sind, die hier ganz vom wahrhaft Fehlenden her verstanden wird (Kap. VII)?

Nachdem diese Grundsatzfragen im einleitenden Teil A aufgeworfen worden sind, wendet sich der anschließende Teil B konkreten hermeneutischen Leitfäden der Interpretation zu, aus denen hervorgeht, wie rückhaltlos auch die Phänomenologie darauf angewiesen ist, in dissensueller Auseinandersetzung Anderen zu denken zu geben, was sie geltend macht. In diesem Sinne widmen sich die an-

1 Siehe dazu Kap. IV 4, Anm. 85, in diesem Bd.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schließenden Überlegungen der Phänomenologie der *Aufmerksamkeit in der Form der Sensibilität für den Anderen als solchen*, wie sie sich im Frühwerk Paul Ricœurs ankündigt (Kap. VIII/IX). Dabei spielt die *Sichtbarkeit* des Anderen für Andere sowohl bei Ricœur als auch bei Jean-Paul Sartre und Hans Blumenberg eine herausragende Rolle, setzt sie uns doch einer *Scham und Beschämbarkeit* aus*, die unser soziales Dasein geradezu vernichten kann* (Kap. X/XI). Wie und mit welchen Folgen, ist wiederum nur in sozialer Auseinandersetzung auszuloten, in der man sich dies gegenseitig zu denken geben muss, nicht in einem allen Dementis zum Trotz intuitionistischen Verfahren, das mit Edmund Husserl allein auf Methoden monologischer (eidetischer und transzendentaler) Reduktion bauen würde. Rückblickend wird das, was hier unter Phänomenologie und Hermeneutik verstanden wird, in diesem Sinne mit Nachdruck *sozialphilosophisch* gewendet – ausgehend von der starken These, dass sich alles, was wir unter Erfahrung verstehen, die sich auf so oder so ›Gegebenes‹ bezieht und es als solches zum Vorschein bringt – auch und gerade die Erfahrung, die uns wie in der Beschämung am meisten infragestellt –, *nur im gesellschaftlichen Kontext einer sozial sensibilisierten Kultur* so weit wie möglich klären lässt (Kap. XII), die eminentes Interesse dafür aufbringt bzw. aufbringen sollte, wie Andere die »Sachen« der Phänomenologie bzw. ›die Dinge sehen‹, und zwar nach einschlägiger Erfahrung weitgehend anders als wir jeweils selbst.

Wie der Teil C sodann zeigt, können wir einer solchen Kultur nur *in Spielräumen mehr oder weniger in sich gebrochener und distanzierter Zugehörigkeit* angehören, in denen wir als im Verhältnis zueinander unaufhebbar ›Andere‹ originär in Erscheinung treten, wie mit Hannah Arendt, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur zu argumentieren ist (Kap. XIII). Deshalb kann es auch *keine ›identitär‹ aufzufassende kollektive Identität und Gemeinschaft* geben (Kap. XIV). Diese Lehre glaube ich zudem exilistischer Literatur entnehmen zu können, deren Bedeutung sich keineswegs etwa auf das Judentum beschränkt, sondern dazu herausfordert, allgemeiner auch die Faktizität eines ständig um seine *Lebbarkeit* ringenden Lebens von daher neu zu verstehen, dass es aus dem Zusammenleben mit Anderen herausfallen oder aus ihm ausgeschlossen werden kann, grundsätzlich jederzeit (Kap. XV).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es steht nicht zu erwarten, dass man darüber ohne Weiteres Konsens wird erzielen können; im Gegenteil: die Hermeneutik, die sich mit der sich abzeichnenden eigentümlichen Zirkularität zwischen dem, was sie als Faktizität beschrieben hat, einerseits und verschiedensten ›existenziellen‹ Lebens-Erfahrungen andererseits befasst, muss sich in der Gegenwart einer *politischen Kultur des Dissenses* bewähren (Kap. XVI), der als solcher zu bejahen ist und zu Widerspruch wie auch zur Bereitschaft auffordert, sich von Anderen belehren zu lassen.

Im abschließenden Teil D wird genau das auch in geschichtlicher Perspektive deutlich. Geht menschliche Erfahrung nicht aus *Ereignissen* hervor? Und nimmt sie nicht ihrerseits auch ereignishaft Gestalt an, um infolgedessen erzählbar zu werden? Hermeneutische Interpretationskonflikte entzünden sich allerdings bereits daran, was etwa im Gegensatz zu irgendwelchen Vorkommnissen als Ereignis ›zählt‹ bzw. ›gelten‹ soll, und ob sich mehr oder weniger disparate Ereignisse überhaupt narrativ bändigen lassen, wie es eine weitgehend erzählbare Ereignis-Geschichte lange Zeit nahegelegt hat (Kap. XVII). Nun hat aber gerade das letzte Jahrhundert auch deutlich gemacht, wie sehr und wie tief, geradezu rückhaltlos, die Menschen *in Geschichte(n) verstrickt* und zugleich narrativ überfordert waren (Kap. XVIII). Können, dürfen, sollen, müssen sie trotzdem, sogar »trotz allem«, wie Ricœur in einer geradezu maß-los anmutenden Formulierung angesichts des ›extremen‹ 20. Jahrhunderts schreibt, an ihrer *»passionierten Zugehörigkeit zur Welt«,* an aus ihr hervorgehenden zukunftsweisenden *Aufgaben* und wenigstens insofern am *»geschichtlichem ›Sinn‹« ihres Zusammenlebens* festhalten (Kap. XIX)? Sollen sie sogar weiterhin das Projekt einer *regenerativen Geschichte* verfolgen (Kap. XX), ungeachtet aller alten und neuen, schlechterdings intolerablen Un-Taten, die nicht nur zur viel zitierten »Politikverdrossenheit«, sondern auch zur Geschichtsverachtung verleiten, gegen die Ricœur ein sogar *»glückliches« Vergessen* in Stellung bringt (Kap. XXI)?

Das sind supplementäre Fragen, die sich mir in Jahren vor und während der Arbeit an jenen »Grundfragen hermeneutischer Anthropologie« gestellt haben, welche im Jahre 2024 mit Blick auf das Lebenswerk Ricœurs in vier Bänden dargelegt worden sind, ohne dass damit ein umfassendes Ergebnis oder eine Art Abschluss beab-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sichtigt worden wäre.[2] Im Gegenteil: nachdem die Philosophie, in diesem Falle die Hermeneutik Ricœurs, von über 60 Autorinnen und Autoren neu zur Diskussion gestellt worden ist, gilt es – übrigens ganz im Sinne dieses großen Philosophen selbst – zur nichtphilosophischen Naivität unseres Daseins zurückzufinden, aus der allerdings die drängendsten und schmerzlichsten, ›existenziell‹ zu nennenden Fragen nach der Lebbarkeit unseres Zusammenlebens hervorgehen, ohne sich je in ein System pressen zu lassen. Insofern wird nur Nicht-Philosophie die Philosophie davor bewahren, an sich selbst, an ihren zahllosen ›Grundlegungen‹, ›Begründungen‹, ›Argumenten‹ und ›Systematisierungen‹ zugrundezugehen, auf die man allerdings zurückkommen muss in einem spannungsreichen *Wechselspiel*, wo niemand ›das letzte Wort‹ hat, schon gar nicht der Wortführer, der Tonangeber, der Interpretationsübermächtige oder Autokrat des vernünftig Gedachten, aber gewiss auch nicht der unkritisch Naive, der sich einfach auf seine unmittelbare Erfahrung glaubt berufen zu können, um sich selbstgerecht gegen Andere zu behaupten. Nur weil es dieses von Autoren wie Merleau-Ponty, Ricœur, Waldenfels und anderen beachtete Wechselspiel gibt, hat auch das, was hier unter dem Untertitel »Phänomenologie und Hermeneutik im Rückblick« vorgelegt wird, keinen bloß melancholischen Charakter einer ›Verabschiedung‹, sondern möglicherweise noch eine gewisse Zukunft. Wenn aber, dann m. E. nur in sozialphilosophischer Perspektive, d.h. – in aller Kürze – so, dass man alles, was es zu bedenken gilt, rückhaltlos der dissensuellen Auseinandersetzung anvertraut[3], in der man einander bestenfalls ›zu denken‹ und alles, umsonst, aus der Hand *›gibt‹*.

---

2 Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz; Bd. II: Interpretation; Bd. III: Praxis; Bd. IV: Geschichte*, Baden-Baden 2024. Zu diesen Bänden verhält sich der vorliegende wie ein Supplement von Vorstudien und Ergänzungen. Damit soll allerdings in keiner Weise nahegelegt werden, es handle sich hier um einen nachträglichen Kommentar zu den über 80 Beiträgen zu den *Grundfragen* oder gar um deren abschließende Beurteilung. Im Übrigen gelten für dieses Buch die gleichen Vorgaben zur Zitierweise, zur Rechtschreibung wie auch zur Frage ›geschlechtergerechten‹ Schreibens wie für die zuerst genannten Bände, wo sie im Einzelnen erläutert worden sind.

3 Statt das stets vermutete »Eigentliche« menschlicher Existenz bzw. der Frage, ob jemand (und wer) überhaupt (noch) *›existiert‹* in einem bereits hinlänglich bekannten Sinne dieses Wortes, deren *Interpretationsbedürftigkeit* und ihr *An-*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für seine Unterstützung dieses einerseits phänomenologisch-hermeneutisch fundierten, andererseits in sozialphilosophischer Absicht unternommenen Projekts danke ich sehr herzlich Lukas Trabert, für hilfreiche praktische Unterstützung Anna Enders, Gianluca Elbert, Inga Gittermann, Felix Jung und Rike-Kristin Baca Duque, für die gute Zusammenarbeit in Fragen des Satzes und der Herstellung Melanie Schweis, sowie für die großzügige Förderung des gesamten Projekts, das nun mit zwei ergänzenden Bänden zum Abschluss gebracht wird, der Deutschen Forschungsgemeinschaft wie auch allen Kolleg:innen und Studierenden, von denen ich in einer Vielzahl gemeinsamer Veranstaltungen und Projekte lernen durfte.

BL, im Mai 2024

gewiesensein auf praktische Bewährung in einem unvermeidlich *geschichtlichen Horizont* »nur so zu verstehen«, dass es sich ohne Weiteres um »die in der jeweiligen Faktizität des Lebens in selbstlicher Aneignung vollzogene Praestruktion der eigenen Existenz« handeln könnte. Vgl. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹*, in: *Gesamtausgabe Bd. 9*, Frankfurt/M. 1976, 1–44, hier: 22. Die Tage einer Philosophie, die noch derart monologisch verfahren konnte, dürften längst gezählt sein.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil A

Ausgänge der Phänomenologie

Die Naivität und das Gegebene, die Technik und der Entzug

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel I

Anfängliche, verlorene und wiederzugewinnende Naivität – zwischen Verachtung und Disziplinierung

1. Was ist (oder wozu) Phänomenologie? (22) | 2. Neuartiges, geschichtlich affiziertes Fragen: Was oder wer wir sind in sozialphilosophischer Perspektive (28) | 3. Zur Rückbesinnung auf ›naive‹ Ursprünge des Fragens (34) | 4. An den Grenzen der Phänomenologie (39) | 5. Exkurs zu Zeugnis und (Selbst-) Bezeugung (42) | 6. Disziplinierte statt überwundene Naivität? (47)

Jede Philosophie hat ihren Begriff der Naivität […],
mit dem sie anfängt.[1]

Stets ist auf eine zweite Naivität zurückzukommen […].[2]

Das Natürliche, die Naivität, das Nichtwissen wiederfinden heißt,
die Gnade der ersten Gewißheiten wiederfinden,
im Zweifel, der sie einkreist und sichtbar macht.[3]

Lange ist es her, dass menschlicher Naivität philosophische Aufmerksamkeit zuteil wurde; und wenn das der Fall war, dann fast immer in außerordentlich abwertender Art und Weise, in der man ihr so wenig abgewinnen konnte wie jeglichem anscheinend durchgängig »naiven, inauthentischen oder unreflektierten Umgang mit der Welt«, »dessen Überwindung« angeblich »die Philosophie möglich macht«[4], die ihrerseits verspricht, mit einem derartigen »Zustand totaler Täuschung über sich und die Welt« Schluss zu machen.[5] Das

1 E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg i. Br., München 1976, 108 [=ND].

2 P. Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche* [1950], Paderborn 2016, 105.

3 M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris 1960, 261; vgl. J. Starobinski, *Montaigne. Denken und Existenz,* Frankfurt/M. 1989, 373.

4 Wie man (freilich in kritischer Absicht) noch lesen kann bei N. Zambon, *Zwischen Husserl und Heidegger: Der Weg zu einer Beschreibung des Menschen*, in: A. Fragio, M. Philppi, J. Ros Velasco (Hg.), *Metaphorologie, Anthropologie, Phänomenologie. Neuere Forschungen zum Nachlass Hans Blumenbergs*, Freiburg, München 2019, 73–90, hier: 87.

5 B. Merker, *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls,* Frankfurt/M. 1988, 8.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellen, mit wenigen Ausnahmen, auch Phänomenologen in Aussicht, die kategorisch dafür plädieren, jegliche, vielfach als ›kindlich‹ oder gar als ›kindisch‹ abgetane, Naivität zu »überwinden« und die bis in die ›doxische‹ Verfassung allen Meinens und Fürwahrhaltens hinein sich auswirkende Befangenheit in ihr hinter sich zu lassen.[6] Keine Spur verrät das mehr von jenem *esprit d'enfance*, dessen sich noch Fénelon und Rousseau glaubten versichern zu müssen, insofern ihrer Meinung nach in diesem ursprünglichen Geist »unmittelbarer Hingegebenheit« (Robert Spaemann) überhaupt erst alles Andere zugänglich wird. Dagegen verlangte schon Descartes eine »conversion à l'humain [...] dirigée contre cette sous-humanité usuelle qu'est une enfance prolongée et déguisée«.[7]

In dieser Sicht wird also eine regelrechte Bekehrung zur Vernunft erforderlich, die mit allem »kindlichen« und auch »mondänen Gemüt« bricht, wie es der französische Epistemologe Gaston Bachelard unter dem Titel *La formation de l'esprit scientifique* (1938) beschrieben hat: »Es ist von naiver Neugier beherrscht, steht mit dem größten Erstaunen vor der geringsten instrumentierten Erscheinung, spielt mit der Physik zu seiner Zerstreuung [und] nimmt die Gelegenheit wie ein Sammler, ist passiv bis ins Glück seines Daseins«[8], nach dem man sich heimlich noch sehnen mag, wenn es bereits verloren ist.[9]

Zwar gilt seit alters gerade das Erstaunen als die wichtigste Quelle der Philosophie, doch kann nicht diese vollkommen ›hingegebene‹ Weise des Erstaunens gemeint sein, wenn man Phänomenologen folgt, die in ihm gerade ein völliges Verkennen des Erstaunlichen als solchen sehen, das für sie das Erscheinen des Gegebenen selbst darstellt. Letzteres erfordert nach ihrer Überzeugung eine phänomenologisch disziplinierte Besinnung auf den Begriff der *Gegebenheit*

6 Zur entsprechenden radikalen Kritik der Doxa vgl. G. Chernavin, *Die flimmernde Natur der Doxa. Zwischen Gefangenschaft und Durchbruch der Befangenheit*, in: C. Nielsen, H. R. Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Freiburg, München 2019, 90–101, hier: 94 ff.

7 In den Worten von Henri Gouhier; zit. n. R. Spaemann, *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963, 141.

8 G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zur Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis*, Frankfurt/M. 1987, 42.

9 V. Jankélévitch, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004, 209.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als solcher – ganz im Gegensatz zu jenen Epistemologen, die aus der anscheinend unrettbar naiven Hingegebenheit an alles mögliche ›Gegebene‹, selbst an das »Ungefähr und das Hören-Sagen«[10], den Schluss ziehen, rationale Erkenntnis sei nur erreichbar, wenn man akzeptiert, das »nichts gegeben« ist, vielmehr »alles […] konstruiert« werden muss.[11] Wer vom Gegenteil überzeugt ist, verzaubert sich am Ende nur im Glauben an jenen »Mythos des Gegebenen« selbst, gegen den anti-phänomenologisch gegenwärtig oft Position bezogen wird. Dabei tritt gerade die Phänomenologie Husserl'scher Provenienz wie keine andere für einen kritischen Umgang mit diesem Begriff ein, muss ihr zufolge das wahre Verständnis des wirklich ›Gegebenen‹ doch überhaupt erst gegen den ersten Augenschein, gegen das Erstaunliche, gegen eine bornierte Auffassung ›empirischer‹ Erfahrung etc. gewonnen werden; jedoch nicht, indem man den Begriff des Gegebenen durch den der Konstruktion ersetzt, wie es Bachelard nahezulegen scheint[12], sondern indem man ihm auf den Grund geht. Könnte das – bis heute – die Antwort auf die Frage sein, wozu es ›Phänomenologie‹ geben sollte und was man sich von ihr immer noch erwarten darf?[13]

---

10 Vgl. L. Febvre, *Zwischen Ungefähr und strengem Wissen liegt das Hören-Sagen* [1950], in: *Das Gewissen des Historikers*, Berlin 1988, 199–206.

11 Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes*, 47; vgl. E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédits, Œuvres 2,* Paris 2009, 18, wo es mit Blick auf Jean Wahl heißt: »Le réel n'est pas le donné, mais le *poursuivi*, et […] aussi bien ce qui refuse absolument de se donner.«

12 ›Scheint‹, muss es hier heißen, weil gerade Bachelard in seinen poetischen Schriften als der philosophische Autor *par excellence* gelten kann, der einer nicht epistemologisch zu vereinnahmenden, vielfach träumerischen Naivität zu ihrem Recht verhelfen wollte, zumindest komplementär zu den Wissenschaften, wie er in seiner *Psychoanalyse des Feuers* im Jahre 1949 schreibt (München, Wien 1985, 6). Zu den wenigen, die von phänomenologisch-hermeneutischer Seite Bachelard gebührend ernstgenommen haben, zählt im Übrigen Paul Ricœur. Vgl. Vf., *Mytho-poetisches Leben. Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext, Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 997–1066.

13 An dieser Stelle würde ein Autor wie Jean-Luc Marion wahrscheinlich ohne Umschweife mit *Ja* antworten. Seine »Phänomenologie der Gegebenheit«, in der auch das Hingegebensein (eines Hingegebenen [»adonné«]) an das Gegebene eine zentrale Rolle spielt, wird in den Kapiteln II und III zur Sprache kommen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Was ist (oder wozu) Phänomenologie?

Die Frage ›Was ist Phänomenologie?‹ hat die Phänomenologen nach der Einschätzung Karl Schuhmanns erst relativ spät beschäftigt. Erste, auf die Jahre 1906–7 zurückgehende Antworten finden sich zwar schon in anfangs schwer zugänglichen Manuskripten, die zunächst nicht zur Veröffentlichung gelangten.[14] Aber die phänomenologische Forschungspraxis eilte Bemühungen um terminologische und programmatische Vereinheitlichung immer wieder voraus. »Phenomenology was not founded: it grew« (Walter Biemel[15]). Als man daran ging, sie als womöglich »letzte Grundlage der Philosophie und aller Wissenschaften« *nachträglich* zu begründen[16], war man bereits mit dem verwirrenden Befund konfrontiert: es gibt diverse Phänomenologien. Daran hat bis heute kein Versuch einer normativen Rekonstruktion der Geschichte der Phänomenologie(n) etwas ändern können. Und hat nicht schon die defensive Bemühung des späteren Husserl gezeigt, dass der Versuch, der Disparatheit und Heterogenität der Phänomenologien eine einzige, wahre, nicht-äquivoke Phänomenologie entgegenzusetzen, der keineswegs beliebigen, sondern sachbezogenen Vielfalt phänomenologischer Denkwege nicht gerecht werden konnte? So wurde Husserl zum philosophischen Eremiten, urteilt Schuhmann. Überwiegend wurde seitdem die Chance, einen orthodoxen phänomenologischen Lehrgehalt als einen gemeinsamen Nenner der Phänomenologien auszuzeichnen, als aussichtslos beurteilt. Umso mehr besann man sich auf einen in keiner ›Doxie‹ zu bändigenden, vor-phänomenologischen Sachbezug zurück, der die Fragen ›*Was* ist Phänomenologie?‹ und ›*Wozu* Phänomenologie?‹[17] durch das allein von der Sache her zu beantwortende Problem zu ersetzen nahelegte, *von woher* sie gegebenen-

14 K. Schuhmann, *›Phänomenologie‹. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: *Husserl Studies 1* (1984), 31–68.

15 Zit. n. W. Biemel, *Origin and development of Husserl's phenomenology. Basic principles,* www.britannica.com/topic/phenomenology/Dissemination-of-phenomenology.

16 Vgl. A. Pfänder, *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1973, 146.

17 Ich beziehe mich auf die Leitfrage einer Vorlesungsreihe zu diesem Thema, die im Sommersemester 1998 zum Abschluss des seinerzeit an den Universitäten Bochum und Wuppertal angesiedelten Graduiertenkollegs »Phänomenologie

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

falls erforderlich wird. Dies müsste phänomenologischem Denken eigentlich eine weitläufige interdisziplinäre Beachtung sichern. Doch das ist dem Anschein nach nicht der Fall.[18]

Obgleich man die Phänomenologie Husserls als Philosophie der Sinnbildung und -konstitution *par excellence* verstehen könnte, findet sie in neueren Veröffentlichungen zur Problematik des Sinns bestenfalls beiläufig Erwähnung.[19] Speziell im Hinblick auf das Verhältnis zur Geschichtswissenschaft und -philosophie, die diese Problematik offenbar nicht loswird[20], sind Phänomenologen an einer gewissen Ignoranz gegenüber ihrem Metier ihrerseits vielleicht nicht ganz unschuldig, insofern sie nicht dafür bekannt sind, ständig mit Wissenschaften ins Gespräch zu treten, in denen sich phänomenologische Probleme vielfach geradezu aufdrängen – die *als solche* jedoch häufig verkannt werden.[21] Im Bereich des Geschichtsdenkens hat an dieser Situation die phänomenologische und hermeneutische

---

und Hermeneutik« veranstaltet worden ist. Daran war ich mit mit den hier entfalteten Überlegungen beteiligt.

18 Möglicherweise liegt das daran, dass man die beschwörende Rede vom phänomenologischen Sachbezug mit dem Sachbezug selber, der in bezug auf nichtphänomenologische Ansatzpunkte und Herausforderungen zu phänomenologischem Vorgehen immer wieder neu erkämpft werden muss, verwechselt hat.

19 Vgl. Vf., *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ›galileische‹ Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143-177, sowie die Hinweise in G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn*, Gießen 2023.

20 K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997; R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019), sowie speziell zu Ricœur das Kapitel XIX in diesem Band. Prozesse der Sinnbildung (um beim gegebenen Beispiel zu bleiben) kann man als solche erst dann zur Sprache bringen, wenn man nicht mehr ausschliesslich auf konstituierten, thematischen Sinn als Resultante dieser Prozesse fixiert bleibt. Für deren angemessenes Verständnis ist die Frage von entscheidender Bedeutung, ob und wie geschichtliche bzw. im engeren Sinne historische Sinnbildungsprozesse als solche auf Identität im Sinne eines »narrativen In-der-Welt-seins« (Ricœur) bezogen zu denken sind. Ein solcher Identitäts-Bezug wird häufig unbefragt vorausgesetzt und das Spannungsverhältnis zwischen einer Phänomenologie der Sinnbildung und einer Hermeneutik der narrativen Identität oder der Selbstheit folglich unterschlagen.

21 Vgl. J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kritik an einer einseitig erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Ausrichtung des Geschichtsdenkens gewiss ihren Anteil. Diese Kritik mündete seinerzeit in eine Ontologie der Geschichtlichkeit, die sich bis heute mit einem kritischen Geschichtsdenken (im Sinne einer Theorie der Geschichte oder Historik) nicht mehr hat vermitteln lassen – ungeachtet der bereits von Gadamer ausgesprochenen, zuletzt von Ricœur wiederholten Forderung, am Anfang einer Philosophie der Geschichtlichkeit müsse die Auflösung des abstrakten Gegensatzes zwischen Geschichte als Geschehen einerseits und Geschichte als Wissen und Erkenntnis andererseits stehen.[22] Für eine Theorie der Geschichte oder Historik würde diese Forderung u.a. bedeuten, dass sie sich, statt Geschichte umstandslos auf einen erkennbaren, kategorial fassbaren Gegenstand zu reduzieren, zunächst einer in phänomenologischer Einstellung erfolgenden Bestandsaufnahme des Geschehens geschichtlicher Sinnbildungsprozesse zu versichern hätte, so wie sie gelebte Geschichtlichkeit strukturieren. Ist es nicht gerade diese Geschichtlichkeit, die ›erkannt‹ werden soll? Und sollte nicht umwillen der Auflösung eines abstrakten Gegensatzes von Geschichte als Geschehen und Geschichte als Wissen der Sinn der historischen Erkenntnis gerade in einer Befruchtung gelebter Geschichtlichkeit liegen? So würde sich eine Arbeitsteilung zwischen einer Phänomenologie der Geschichtlichkeit, der Erkenntnis des Historischen und kultureller Reflexion des gegenseitigen Aufeinanderverwiesenseins von Geschichte als Geschehen einerseits und Geschichte als Erzählung und Wissen andererseits abzeichnen. Das Interesse an einer solchen Arbeitsteilung bestärkt mich in der Überzeugung, dass die Frage, was es bedeutet, geschichtlich zu existieren, nicht von der anderen Frage abgelöst werden sollte, was es bedeutet, geschichtlich zu denken bzw. Geschichte zu denken. Mit Ricœur möchte ich sagen: Die Philosophie »lebt« – zumindest soweit sie das angesprochene thematische Feld berührt – »aus der Einheit dieser beiden Fragen und stirbt an ihrer Trennung«.[23]

---

22 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen [4]1975, 267; vgl. Ricœurs Vorwort zu Jeffrey Barashs Buch *Heidegger et le problème de l'histoire*, Dordrecht 1988, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303.

23 Vgl. P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen u. W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards,* Frankfurt/M. 1979, 579–596.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vor diesem Hintergrund werde ich im Folgenden das Problem, ›wozu‹ Phänomenologie heute erforderlich sein müsste, auf eine Kontingenz des Fragens beziehen, das phänomenologische Antworten auf den Plan ruft und sie auch mit ihren Grenzen konfrontiert. Diese Problematik werde ich im Blick auf den Begriff des Zeugnisses mit einem Beispiel erläutern, das speziell das angedeutete Spannungsverhältnis zwischen geschichtlicher Existenz und Geschichtsdenken tangiert, um im Anschluss an diesen Exkurs zur dann konkret motivierten Frage ›Wozu Phänomenologie?‹ zurückzukehren.

Dass sich die Frage ›Wozu Phänomenologie?‹, in der ein skeptisches ›noch‹ mit anklingt, nach wie vor stellt, bezeugt dem Anschein nach ein mehr oder weniger weit gehendes Scheitern oder Ungenügen fortgesetzter Rekurse auf Antworten, die uns vor allem Husserl auf diese Frage gegeben hat. Knüpft man weiterhin an seine phänomenologische Vorgaben an, obgleich sie sich nicht als überzeugend erwiesen haben? Bringt die in Wahrheit längst pluralisierte Phänomenologie, die man in dieser Perspektive mit der Rezeptionsgeschichte der Werke ihres Begründers identifizieren würde, insofern das Kunststück fertig, sich selbst zu überleben? – Man kann die aufgeworfene Frage allerdings auch anders, nämlich als Ausdruck des Willens verstehen, phänomenologisches Denken auf die Herausforderungen hin, die es auf den Plan rufen, zu befragen, um es möglicherweise auf diesem Wege zu erneuern. So gesehen wäre die Frage ›Wozu Phänomenologie?‹ weniger im Rückgang auf die Quellen und Traditionen phänomenologischen Denkens als vielmehr von den sachlichen Anlässen her aufzuwerfen, denen dieses Denken jeweils antwortet. Diese Frage wäre also nicht bloß auf die Zukunft einer schon vorhandenen (etwa von Husserl autorisierten oder von ihm abweichenden, ›häretischen‹) Phänomenologie zu beziehen, nach deren Anwendung, Nutzen oder Relevanz man fragen könnte – womöglich, um statt der Phänomene nun die jeweilige Phänomenologie zu »retten«. Dessen bedürfte es allerdings gar nicht, könnte man Husserls Versuch, einen wirklich radikalen Anfang »einer absolut gegründeten Philosophie« zu machen, als erfolgreich beurteilen. Husserls Meditationen über die *Erste Philosophie* (1923/4), die diesen Anfang selbst hatten »schaffen« sollen, wären dann nicht radikalisierbar. Und sie hätten ein Philosophieren im Geist eines »Radikalismus der Endgültigkeit« in die Wege geleitet, das in unüberbietbarer Weise unsere Fragen letztlich so zu

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

beantworten verspräche, dass schließlich »alles vernünftige Fragen sein Ende« hätte.[24] Wäre wenigstens der *Anfang* der Philosophie in diesem Sinne einmal gemacht, dürfte es Neu-Anfänger nur mehr in dem »gemeinüblichen, [...] Wortsinne geben, nämlich als Lehrlinge, die die von anderen vorgedachten Wahrheiten im eigenen einsichtigen Denken nacherzeugen und damit in sich selbst einen Anfänger der Ersten Philosophie nachgestalten« (Hua VII, 5). So wäre die Phänomenologie unwiderruflich ins Zeitalter ihrer Epigonalität eingetreten.

Die Frage ›Wozu Phänomenologie?‹ stellt sich indessen nicht bloß von einem bereits als verbindlich etablierten, womöglich nur fortzuschreibenden Bestand phänomenologischen Denkens aus, sondern nach wie vor von den vielzitierten »Sachen und Problemen« aus, die kein eigenständiger Kompetenzbereich und erst recht nicht geistiges Eigentum *einer* Phänomenologie sind.[25] Man versucht sie lediglich *als solche* in einer phänomenologischen Perspektive zur Sprache zu bringen. So gesehen ist eine solche Perspektive allerdings von Anfang an auf nicht-phänomenologische Sach- und Problembezüge verwiesen. Und in *diesem* Sinne müsste offenbar auch für die verschiedenen Zweige phänomenologischen Denkens gelten: »Nicht von den Philosophien, sondern von den Sachen und Problemen [die nicht *eo ipso* ›phänomenologische‹ sind] muss der Antrieb zur Forschung *ausgehen*«, wie es Husserl bekanntlich verlangte.[26] Nun liegt es ironischerweise gerade ›in der Natur‹ der Sachen und Probleme, sich *nicht unvermittelt als solche* zu erkennen zu geben. Und es erscheint zweifelhaft, ob die Phänomenologie inzwischen über verlässliche und nachvollziehbare Methoden verfügt, die es gestatten

24 Auf Platon bezogen findet sich diese Formulierung in: *Husserliana VII*, Den Haag 1956, 37 [=Hua]. Aber als Vorbild einer entsprechenden Ausrichtung der Phänomenologie selbst, wie die Vorlesung über »Platons Dialektik und die Idee der philosophischen Wissenschaft« (ebd., 1ff.) zeigt.

25 Mit welchem Recht etwa sollte man eine mit der Phänomenologie und Hermeneutik speziell Heideggers so vertraute Autorin wie Donatella di Cesare dafür kritisieren, dass sie von einer »Phänomenologie der Folter« spricht, ohne dabei im Geringsten auf Husserl und seine Schüler Bezug zu nehmen? (Vgl. D. Di Cesare, *Torture*, Cambridge, Medford 2018, ch. 2.) Könnte man letzteren nicht auch vorwerfen, in ihrem ›klassischen‹ Verständnis von Phänomenologie zu solchen »Sachen und Problemen« gar nichts zu sagen zu haben?

26 Hua XXV, 61 [Hervorhebung BL]; vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies 5* (1988), 143–167.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müssten, ›die Sache selbst‹ oder ›das wahre Problem‹ zu identifizieren.[27] Deshalb steht seit langem die Frage im Raum, ob man nicht die Anstrengung einer »Phänomenologie der Phänomenologie« (s.u.) gegen sie selbst aufbieten muss, um beurteilen zu können, ob sie ihrem Anspruch, die Sachen ›selbst‹ und Probleme ›selbst‹ zur Sprache zu bringen, wirklich gerecht werden kann. Verspricht in dieser Lage nur eine derartige Selbstüberbietung der Phänomenologie weiterzuhelfen? Oder muss sie sich vielmehr darauf zurückbesinnen, was überhaupt dazu herausfordert, eine phänomenologische ›Perspektive‹ einzunehmen – eine Perspektive auf Anderes, das andere ›Perspektiven‹ zulässt und sogar erforderlich machen kann und die Phänomenologie möglicherweise davor zu bewahren vermöchte, von ihrer eigenen Geschichte bzw. von der Rezeption der Werke ihres Begründers verschlungen zu werden, wenn sie die »Sachen und Probleme«, von denen sie ihren Ausgang nehmen musste, ganz aus den Augen zu verlieren droht?

In dieser Sicht steht nicht allein die phänomenologische »Tradition«, sondern ein vorgängiger Gegenstandsbezug auf dem Spiel, in dem allererst die Herausforderung dazu zu vermuten ist, ihm speziell auf phänomenologische Art und Weise gerecht zu werden.[28] So gesehen würde gar nicht so sehr die Phänomenologie selbst zur Diskussion stehen, sondern zunächst das, »wovon sie handelt« – oder vielmehr handeln müsste.[29] Und insofern wäre die Frage ›Wozu Phänomenologie?‹ keine teleologische, die einen gewissen Stand der Forschung »als endgültige Wirklichkeit fixieren und sie verhärten« zu lassen droht.[30] Vielmehr wendet sich phänomenologische Forschung ihrem Selbstverständnis nach ausdrücklich gegen eine derartige endgültige Fixierung, wie immer wieder betont wird. Und das soll sich nicht nur auf die Antworten beziehen, die sie zu

27 Vgl. E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966, 198 ff.

28 Um nur ein aktuelles Beispiel aus der sozialphilosophischen Forschung zu nennen: Im Rekurs auf Émile Durkheim u.a. rekurriert Stephan Zimmermann mehrfach auf die Gegebenheit »sozialer Phänomene«, die »als Gegenstände gegeben sein« sollen (*Vorgängige Gemeinschaft. Studie zur Ontologie des Sozialen*, Freiburg, München 2021, 16, 32, 161, 452). Dabei verlangt phänomenologisches Vorgehen allerdings genau umgekehrt die Auffassung von Gegenständen hinsichtlich ihrer Gegebenheit.

29 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M. ^{2}1989, 1.

30 Vgl. W. Biemel, *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in: *Phänomenologische Forschungen 6/7* (1978), 141–223, hier: 181.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geben sucht, sondern auch auf die Fragen, von denen sie sich herausgefordert sieht. Spricht man nicht genau deshalb immer wieder von einer »phänomenologischen Bewegung«, weil sie sich derartiger Fixierung vielfach (wenn auch keineswegs immer und überall) widersetzt hat? Oder verharmlost eine solche Selbstbeschreibung nur die anhaltende Krise, in der sie sich längst befindet und aus der es möglichweise gar keinen Ausweg gibt, wenn es zutreffen sollte, dass das Projekt einer phänomenologischen Ersten Philosophie als gescheitert zu betrachten ist?

Ein bloß reproduktiver Rekurs auf erste Antworten auf die Frage ›Wozu Phänomenologie?‹, die zunächst Husserl gegeben hat, kann schon deshalb nicht genügen, weil ein solcher Rekurs voraussetzen würde, dass die Phänomenologie in der Gestalt, die ihr Husserl gegeben hat, auf ein vorgängiges Fragen Antwort gibt, das uns nach wie vor und *unverändert* bewegt. Die phänomenologische Arbeit selber hat aber gerade diese Voraussetzung nachhaltig unterminiert. Das zeigt sich besonders deutlich in der Auseinandersetzung mit den cartesianischen Prämissen Husserls, am Problem der »Ausschaltung der Faktizität« und in der Ausrichtung der Phänomenologie auf die »Seinsfrage« bzw. nach dem »Sinn von Sein«.

2. Neuartiges, geschichtlich affiziertes Fragen: Was oder wer wir sind in sozialphilosophischer Perspektive

Zunächst zu den cartesianischen Prämissen, wie sie etwa in den *Ideen I* zum Ausdruck kommen, die uns als letztes Ziel zweifelsfreie, *apodiktische* Evidenz vorgeben, die Husserl zu dieser Zeit noch mit adäquater Erkenntnis gleichsetzt.[31] Schon in Descartes' *Meditationen über die Erste Philosophie* führte die Apodiktizität des *cogito* nicht auch auf die Spur einer Antwort auf die Frage, *wer* denkt? Dass ich ein »denkendes Etwas« bzw. »denkendes Ding« (Descartes) bin – ein »Es, das denkt« (Kant) –, sagt weder mir noch dem Anderen,

31 Zum jeweils verschiedenen Sinn des Zweifels bei Husserl und bei Descartes vgl. E. Ströker, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977, XI–XXIX, hier: XXIII. Zum Verhältnis von »apodiktisch« und »adäquat« L. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963, 171; Hua VIII, 35.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wer ich bin. Die Frage nach dem Wer ist gar nicht sinnvoll so zu stellen, dass sie auf Apodiktizität zielt, die jeglichen Zweifel ausräumen könnte. Sie stellt sich uns selbst und von Anderen her nur *in einem sozialen Leben*, inmitten von praktischer Unzuverlässigkeit, Unverbindlichkeit, Instabilität der Verhältnisse, brüchigem oder bereits erschüttertem Vertrauen und um sich greifendem Misstrauen.[32] Es handelt sich unter solchen Umständen nicht um die ›theoretische‹ Frage, wer wir sind, sondern um eine eminent praktische Problematik, in der sich Antworten niemals auf gänzlich zweifelsfreie Art und Weise bewähren können, wie es sich Husserl im Fall des »Bewährtseins« von Wahrheit vorgestellt hat.[33] Wer man jeweils ist, ist, wie Hannah Arendt gezeigt hat, nicht positiv aussagbar.[34] Aber es kann sich praktisch *zeigen*. *Antwort auf die Frage nach dem Wer muss man in der Weise des Tuns geben,* das auf seine Weise authentisch, wahrhaftig oder glaubwürdig erscheinen mag, aber in dem ihm eigenen Wahrheitsmodus niemals unbezweifelbares bzw. nicht mehr mit Misstrauen zu betrachtendes, insofern endgültiges Bewährtsein versprechen kann.[35] Bewährte Wahrheit, der man gegebenenfalls vertrauen kann, kann es *praktisch* nur *im* Zwielicht des Verdachts und des Misstrauens geben, nicht jenseits dessen, was sie in Frage stellt.

---

32 Vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; *Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens,* Freiburg i. Br., München 2018, Teil F.

33 Hua VII, 117. Im Lichte des cartesianischen Zweifels hält Husserl daran fest: »jeder trägt die Bürgschaft seines absoluten Daseins [...] in sich selbst« (*Ideen I*, 106 f.).

34 Zumindest gilt dies aus Hannah Arendts Sicht solange, wie das Leben nicht abgeschlossen ist. Demgegenüber würde ich auch einer nachträglichen, postmortalen Erzählung ein ›Aussagen‹ des Wer nicht zutrauen. Vgl. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ^{4}1985, bes. 172–178. Dessen ungeachtet ist die Wer-Frage aber nicht obsolet; sie bleibt, wie Ricœur mit Recht betont, vielmehr gerade durch das *Ausbleiben* einer definitiven Antwort virulent; vgl. *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 34.

35 Vgl. die neueren Bestandsaufnahmen beider Probleme bei M. Hofer, C. Rößner (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*, Regensburg 2019; G. Maio (Hg.), *Vertrauen in der Medizin. Annäherungen an ein Grundphänomen menschlicher Existenz*, Freiburg, Basel, Wien 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Für das Projekt einer phänomenologischen Ersten Philosophie[36] müssten sich einschneidende Folgen ergeben, wenn unsere Leitfrage nicht darauf abzielte, wie zweifelsfrei denkbar ist, *was* radikalem ›theoretischem‹ Zweifel standhält, sondern darauf, welchen Begriff von Wahrheit bzw. Wahrsein wir uns im Lichte der Frage nach dem *Wer* machen müssen.[37] Auch hier stellt sich zwar, angesichts gegenwärtig zahlreicher Versuche, die Wer-Frage im Rahmen einer realistischen Ontologie auf Was-ist-Fragen zu reduzieren, das Problem einer Kritik am »Universum der Objektivität«, die Husserl für dringlich hielt, weil »bloße Sachen«, wie er meinte, »nichts in sich von Sinn [tragen]«. Ein (nur praktisch zu bewährendes) Selbst objektiv »in Sachen oder als sachliche Eigenschaft finden zu wollen«, wäre ihm als widersinnig vorgekommen.[38] Wenn die Wahrheit des Selbst als die Wahrheit dessen, *wer* jemand ist, gegenwärtig oder künftig wird, nur zu *bezeugen* ist, wie in *Sein und Zeit* gezeigt wird, muss sie dann nicht angesichts Anderer gedacht werden? Kann ein Selbst, das *sich in seinem praktischen Verhalten bezeugt*, wie es auch Ricœur (mit Heidegger und Levinas) annimmt, dabei je selbst genügen? Ist nicht nach allem, was wir darüber inzwischen wissen, auch *praktische Selbst-Bezeugung rückhaltlos auf Verhältnisse zu Anderen angewiesen*?

Jedenfalls kann von ›Wahrheit‹ in diesem Sinne nicht mehr auf der Basis eines transzendentalen Ichs die Rede sein, das auch im Rahmen einer transzendentalen Intersubjektivität nicht *in* der Beziehung zu Anderen situiert zu denken ist. Wenn das Ich im Lichte der Wer-Frage nicht bloß empirisch-zufällig der Existenz Anderer begegnet und wenn der Andere, in bezug auf den die Wer-Frage sich

36 Vgl. Aristoteles, *Metaphysik,* 1003a.

37 Bereits Heidegger hat in *Die Zeit des Weltbildes* die philosophische Leitfrage nach absoluter Gewissheit entschieden relativiert, indem er sie auf die »Befreiung *aus* der offenbarungsmäßigen Heilsgewißheit« zurückführte. Diese Befreiung musste »in sich eine Befreiung *zu* einer Gewißheit sein, in der sich der Mensch das Wahre als das Gewußte seines eigenen Wissens sichert«. Sie »war so nur möglich, daß der sich befreiende Mensch die Gewißheit des Wißbaren selbst verbürgte«. Wird aber nicht diese Ersatzgewissheit in dem Maße selber bedeutungslos, wie ihre geschichtlichen Prämissen verblassen? Vgl. *Holzwege*, Frankfurt/M. ^{6}1980, 105, 109, 234.

38 Hua VIII, 71ff., 163. Wir können dieses Argument, das Husserl zunächst auf das »Selbst« der Sache bezieht, durchaus parallel auf das Selbst im Sinne des Wer bezogen denken.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellt, transzendental nicht als eine sekundäre Abwandlung des Eigenen rekonstruiert werden kann, muss dann nicht Husserls Projekt einer Ersten Philosophie sozialphilosophisch revidiert werden – statt bloß durch eine Zweite Philosophie eine äußerliche Ergänzung zu erfahren?[39] Wie aber ließe sich ein ›zwischen uns‹ sich abspielendes Geschehen der Bewahrheitung von Antworten auf die Wer-Frage denken, die sich nur praktisch ›zeigen‹, ohne sich je in Aussagbarem und zu Wissendem erschöpfen zu können?[40]

Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität scheitert wesentlich daran, dass sie auf der Basis einer phänomenologischen Reduktion entfaltet wird, die das Transzendentale dadurch zur Geltung kommen lassen sollte, dass erklärtermaßen jegliche Faktizität und jegliche »natürliche Wahrheit« ausgeschaltet wird.[41] Dieser Ansatz hat – abgesehen von der Frage der Vereinbarkeit von transzendentaler Egologie und Intersubjektivität – eine der bis heute folgenreichsten Häresien nach sich gezogen. Setzt nicht die Reduktion auf das Bewusstsein als den Ort des Erscheinens der Welt ihrerseits bereits die Faktizität des »Zwischen« voraus, »das ursprünglich die Dimension des intentionalen Erscheinens eröffnet, worin sich Bewußtsein und Welt schon vor aller Subjekt-Objekt-Spaltung getroffen haben?«[42]

Bis heute ist zwar umstritten, ob *Sein und Zeit* in diesem Sinne als eine konsequente Fortführung des transzendental-phänomeno-

39 Vgl. im Sinne einer Gegenprobe, M. Riedel, *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 7, 89 f.

40 Offenbar kann doch weder der verinnerlichte noch der von außen auf uns fallende Blick der Anderen ohne Wenn und Aber die über unser Jemand-Sein, unsere »Identität« richtende Instanz sein. Aus der angedeuteten Verlagerung der Wahrheitsfrage auf einen *Wahrheitsmodus* (Bezeugung), der für geschichtlich-praktisches Leben maßgeblich zu sein scheint, folgt nicht ohne Weiteres, wem die »Feststellung« der Wahrheit zusteht und wem nicht. Überdies entzieht sich Leben in diesem Wahrheitsmodus in gewisser Weise dem apophantischen Logos überhaupt.

41 Hua VII, 139; Hua VIII, 169.

42 Vgl. K. Held, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart 1985, 5–51, hier: 46 f. Hier kann Faktizität natürlich nicht dasselbe meinen wie »mundane« Faktizität im Sinne Husserls; vgl. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 37f.; H.-G. Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987, 109, 140, 154, 163; J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 153, 171, 177.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logischen Fragens verstanden werden kann; doch herrscht die Tendenz vor, den durch Heidegger beschrittenen Weg einer existenzialen Ontologie der Faktizität als eine Radikalisierung der Phänomenologie Husserls so zu verstehen, dass *rückblickend* auch diese durch dieselbe Leitfrage bestimmt erscheint: durch die Frage nach dem »Sinn von Sein« nämlich. Für Ludwig Landgrebe etwa ist phänomenologische Philosophie im Grunde Rückbesinnung auf den Grund dieser Frage; insofern sei sie zutiefst europäisch. Die Phänomenologie habe die kardinale Bedeutung eines »Rückgangs auf den Boden [...], der das Abendland trägt«. So gesehen könne sie als die »europäischste« aller Philosophien gelten.[43] Denn sie sei die »denkende *Erinnerung*« an unsere im Staunen realisierte Einfügung ins Sein.[44] Die Phänomenologie tritt insofern aber zugleich als Kritik des Scheiterns einer »europäischen« Vernunft auf, die sich als »seinsvergessen« erwiesen haben soll.[45] Diese Diagnose wird kurzgeschlossen mit den »geschichtlichen Erfahrungen der dreißiger Jahre […], in denen Husserl sozusagen demonstriert wurde«, dass seinerzeit mehr auf dem Spiel stand als eine Grundlagenkrisis der Wissenschaften, dass es vielmehr um einen »geschichtlichen Zusammenbruch des ›europäischen Menschentums‹« ging, gegen den man nun offenbar eine auf ihre angeblich nur phänomenologisch aufzuklärenden europäischen Ursprünge sich besinnende Philosophie aufbieten will. »Wo gäbe es einen großen Denker, der nicht aus solchen geschichtlichen Erfahrungen seine letzten und verborgenen Antriebe erhalten hätte?«[46]

Scheinbar sprengen aber diese gar nicht näher spezifizierten »Erfahrungen« in keiner Weise den Fragehorizont, der durch die »griechische« Seinsfrage eröffnet worden sein soll. Insofern bieten sie nichts Neues, allenfalls Anlass zu Rückfragen nach dem Sinn einer »Urfrage« (Husserl), auf die die Phänomenologie die Antwort sein will, ohne sich dabei auf real-historische Diagnosen jenes Zusam-

43 Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 76 f., 170.

44 Ebd., 80. Zum Motiv der Erinnerung vgl. auch K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139, hier: 118 ff.

45 Vgl. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*, 129.

46 Ebd., 189.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menbruchs angewiesen zu wissen.[47] (Selbstkritisch hatte übrigens Husserl selbst im Blick auf seine Praxis des »Rückfragens« von einer »Mär« und »Dichtung der Philosophiegeschichte« gesprochen.[48])

So geht man zwar von einer gewissen Kontingenz der Anlässe phänomenologischen Fragens, nicht aber davon aus, dass geschichtliche Kontingenz noch den Sinn dieses Fragens selbst affiziert, auf den man scheinbar nur in wiederholender Weise zurückkommen kann, indem man von neuem die Quellen und die Sachen befragt.[49]

---

47 Klaus Held (*Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: C. Jamme, O. Pöggeler [Hg.], *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, 13–39, hier: 20) scheint dies bestätigen zu wollen, wenn er schreibt: »[...] selbst Anomalien und Brüche im Zusammenleben halten sich [...] im Rahmen von Vorzeichnungen aus der [von Husserl beschriebenen] urzeitlichen Herkunftsdimension« Europas. Doch weist er an anderer Stelle auf eine Verkürzung der Husserl`schen Weise des Rückfragens nach einer »griechischen Urstiftung« der Philosophie um die *politische* Dimension hin. Können wir diese Dimension aber heute noch im Lichte des von Held in Anspruch genommenen Begriffs der Verantwortung (*logon didonai*) deuten? Vgl. K. Held, *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 137–176, bes. 153–5. Auf jene Frage werfen die Schlusspassagen in Dolf Sternbergers, sonst eng an die Arbeit des Althistorikers C. Meier (*Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983) und an Hannah Arendt sich anschliessender Schrift *Drei Wurzeln der Politik* ein Schlaglicht (Frankfurt/M. 1984, 422 ff.). Kann ein auf das griechische Erbe zurückgeführter Verantwortungsbegriff einer dämonologischen und eschatologischen Politik gerecht werden? Und hat diese nicht zu einem Erschrecken beigetragen, das für Autoren wie Leon (auch: Lew) Schestow am Beginn allen Philosophierens stehen musste? (Vgl. L. [S]Chestow, *Kierkegaard et la philosophie de l'existence,* Paris 1936, 37.) Im Rekurs auf die griechischen Ursprünge der Philosophie werden entsprechende Rückfragen unterdrückt.

48 Hua VI, 513; vgl. Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie,* 189.

49 Ob die »Wiederholung« des Ursprünglichen zugleich »Rückgang zu seiner Quelle, zu seinem wahrhaften *Anfang*« bedeuten muss (Hegel) oder ob der Anfang als noch weitgend bestimmungsloser nur von dort her zum Ursprung werden kann, wo die Rückfrage nach ihm ausgeht, wird im Hinblick auf die »Seinsfrage« häufig so diskutiert, als ob dabei keinerlei kontingente historische Ereignishaftigkeit, die den geschichtlichen Ort des Rückfragens bestimmt, maßgeblich sein könne; Vgl. M. Riedel, *Erster und anderer Anfang. Hegel und das Problem des Ursprungs der griechischen Philosophie*, in: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 303–329. In diesem Buch ist gleichwohl ausdrücklich von einer irreduziblen Historizität des Rückfragens die Rede, das einen eigentlich noch »unangefangenen Anfang wieder anfangen« müsse (362). Was nun, wenn jeder Rückgang auf vermeintliche Ursprünge durch ein »Ende vermittelt [ist], von dem er sich abstößt«, und wenn dieses Ende noch den Sinn des Fragens und damit selbst den »umfassenden

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dass man damit der Geschichtlichkeit des Fragens und einer *Sinnstiftung* durch unvorhergesehene Ereignisse nicht gerecht wird, die uns nachträglich die Tradition radikal in Frage zu stellen zwingen, lässt sich anhand der Phänomenologie Jan Patočkas zeigen, dessen *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte* diese Probleme bereits weit vorangetrieben haben.[50] Anlässe und kontingente Motive mögen in der skizzierten Sicht dafür sorgen, dass man wieder *Anschluss* findet an einen bis in die Anfänge der europäischen Geschichte zurückweisenden Sinn phänomenologischen Fragens. Scheinbar wird dieser Sinn aber nicht selber auf unvorhergesehene Weise durch ein In-Frage-gestellt-werden geschichtlich affiziert, das seinerseits ein fragendes Denken auf den Plan rufen könnte.[51] Husserl hielt es dem entsprechend auch für ausgeschlossen, dass man in die eigentliche (phänomenologische) Philosophie in diesem Sinne »hineingerät«.

3. Zur Rückbesinnung auf ›naive‹ Ursprünge des Fragens

Bricht nicht Husserl, indem er eine »gewisse Naivität der Erkenntnisliebe und Erkenntnisschöpfung« bestenfalls als ein »notwendig Erstes« gelten lässt, das man auf dem Weg zu einer radikalen Phäno-

Horizont« der ursprünglichen Seinsfrage transformieren könnte? (Vgl. ebd., 368, 375.)

50 Vgl. das Kap. III in: Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999. Ein solches ›sinnstiftendes‹ Ereignis war für Kant die Französische Revolution; ein Ereignis, das »sich nicht mehr vergißt«, wie er glaubte. Hat nicht auch dieses Ereignis von der Idee der Freiheit her zu einer radikalen nachträglichen Infragestellung der ›europäischen‹ Tradition geführt? Infragestellung bedeutete allerdings schon hier weder bloß umstandslose ›Verabschiedung‹ oder ›Vergessen‹ noch einfach ›Wiederaneignung‹, sondern nachträgliche Transformation des Sinns der europäischen Überlieferung im Lichte der unvorhergesehenen, ihrerseits *retrograden Maßgeblichkeit* des die Geschichte zäsurierenden Ereignisses.

51 Hua VIII, 19. Und wenn man infolge der phänomenologischen Reduktion »in« der Phänomenologie »ist«, »haben wir kein weltlich vorgegebenes Problem [mehr], das uns motiviert«, wie Fink betont; *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 108. Derselbe Autor spricht aber auch vom Entsetzen, das zur Philosophie führe (182 f.). Die Vielfalt der in diesem Sinne anfänglichen »philosophischen Erfahrungen« hat die Phänomenologie bislang gleichwohl nicht angemessen berücksichtigt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menologie weltkonstituierenden Lebens schließlich hinter sich lassen muss, leichtfertig die Verbindungen zu Ursprüngen des Fragens ab, die ihrerseits phänomenologisches Denken erst als auf sie Antwort gebendes verständlich werden lassen? Kann die vor-phänomenologische »natürliche Einstellung« wirklich nur als Verfangensein in der Welt und in diesem Sinne als Verschlossenheit gegen Philosophie gelten, wie Fink im Blick auf Platons Höhlengleichnis sagt?[52] Gibt es nicht auch ein fragendes Leiden, ein vor-philosophisches Leiden, das – nicht nur wie Hiob – überhaupt erst fragen lässt?[53]

In diesem Sinne, scheint mir, eröffnet auch die Philosophie von Levinas einen pathologischen Weg in die Philosophie. In historischer Perspektive setzt sein Denken mit dem Leiden am Leiden der Anderen ein[54], deren »Gesicht« man hat vernichten wollen. Das

52 Vgl. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 182–4.

53 Während der Kranke Schmerz empfindet, an Schmerzen leidet und sich in eine Schmerzhaftigkeit des Schmerzes, in ein Leiden am Leiden selbst verstrickt, fahndet der Arzt nach Ursachen. Doch im Kranken arbeitet, nagt und wütet der Schmerz nicht nur. Er verlangt auch nach Deutung, die schliesslich in der Frage nach dem ›Sinn‹ des Schmerzes selbst ihren wunden Punkt hat. So kann man gewissermaßen auf ›pathologischem‹ Wege in die Philosophie hineingeraten. In diesem Sinne hat der Wissenschaftshistoriker Georges Canguilhem von einem »vitalen Staunen« gesprochen, das in der ›pathologischen‹ Befindlichkeit, im Schmerz oder in der Angst, aufkeime. Vgl. G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, München 1974, 65, 166, sowie die phänomenologisch inspirierte Studie von F. J. J. Buytendijk, *Über den Schmerz*, Bern 1948, und Vf., *Vom Logos und Pathos des Lebendigen,* in: *Zu denken geben*, Ulm 1997, 13–38. Drängt sich nicht gerade von der Erfahrung des Schmerzes, des Verletztseins und der Verwundbarkeit eine Krise des »Seinsglaubens« auf, den die Phämomenologie allzu sehr als ein bloß *doxisches* Problem nimmt, ohne dem Aspekt des Vertrauens nachzugehen, das man in eine nur im Horizont des Mitseins als verlässlich erfahrbare Welt setzt? Lässt sich aber eine Eidetik des Schmerzes denken, in der sich das Umfingieren als das Lebenselixier der Phänomenologie bewährte? Die Phänomenologie hat ihren Anspruch, als die eigentliche Philosophie der Erfahrung zu gelten, bislang keineswegs in der ganzen Breite der Erfahrung gerechtfertigt. Gerade das Desiderat einer Phänomenologie des Schmerzes macht sich hier bemerkbar. Es gibt Schmerzen, in denen sich ein weitgehender Zusammenbruch des Objektbezugs der Erfahrung ereignet. Folgt man etwa Jan Patočkas Beschreibung der prinzipiellen philosophischen Brisanz der Erfahrung eines solchen Zusammenbruchs, so drängt sich dieses Desiderat unmittelbar auf; vgl. *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 390.

54 Dass es ›*mit*‹ dem Leiden am Leiden Anderer einsetzt, bedeutet keineswegs, dass darin das einzige oder auch nur vorherrschende Motiv von Levinas' philosophischen Anfängen gelegen hätte. Die inzwischen veröffentlichten *Œuvres 1–3*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird man kaum einfach als ›naiv‹ abqualifizieren wollen. Doch *wer* sind wir angesichts dessen? Nicht die Frage nach Gewissheit, sondern *als wer* wir uns vor dem Hintergrund dieser historischen Erfahrung verstehen müssen, steht nun im Vordergrund. Zur Antwort auf diese Frage[55] fordert Levinas *indirekt* heraus, indem er uns *face à l'extrème* (Tzvetan Todorov) mit uns selbst konfrontiert. Er fragt: *Ist* das Gesicht des Anderen ›vernichtbar‹ – so wie jegliches innerweltlich Seiende annihiliert werden kann? Wäre die Macht des Mörders nicht tatsächlich unbegrenzt, sollte sie unzweifelhaft Zugriff haben auf das Gesicht als etwas ›Sicht-bares‹? Um es diesem Zugriff zu entziehen, um denken zu können, dass diese Macht begrenzt ist, denkt Levinas ein *Jenseits des Seins*. Gewiss ist der Andere ›sichtbar‹, begegnet als ›etwas‹, das gesehen werden kann und erweist sich in diesem Sinne auf irreduzible Weise als mit räumlicher Äußerlichkeit verstrickt.[56] Aber als Rede und Blick, der selbst *sieht*, sei das Gesicht nicht in der Welt. Mehr noch: vom Jenseits des Seins her gebiete es, nicht zu töten. Die Frage nach dem *Wer* stellt sich für Levinas von daher.

Unabhängig davon, wie man das Ansinnen beurteilt, unvermittelt in einem Jenseits des Seins – sei es des eleatischen, sei es des spinozistischen, des hegelianischen oder des Seins des Daseins, wie es Heidegger beschrieben hat[57] – Fuß zu fassen,[58] setzt Le-

---

erlauben eine genauere Einschätzung in diesem Punkt. Leiden (*souffrance*), und Gewalt (*violence*) und speziell Krieg (*guerre*) spielen in den frühen Schriften eine eher beiläufige Rolle. Doch sind bereits alle Grundmotive erkennbar, die dann in den späteren Hauptwerken in die Kritik an jeglicher dem Anderen angetanen Gewalt münden werden. Vgl. E. Levinas, *Carnets de captivité et autres inédits. Œuvres 1,* Paris 2009, III, 21, 50, 156, 189 zur Shoah, zum Hitlerismus, zu den Stalags, zum Holocaust und zu den Konzentrationslagern; *Eros, littérature et philosophie. Œuvres 3*, Paris 2013, 53 ff. zu den Krematorien. Im Vergleich zu all dem kommt etwa der Sexualität als unvermitteltem »origine du social« ein größerer Stellenwert zu (*Œuvres 1,* 66; *Œuvres 3*, 25). Zum Leiden vgl. *Œuvres 1,* 158, sowie *Parole et silence et autres conférences inédits, Œuvres 2,* Paris 2009, 249; *Œuvres 3,* 214.

55 Die schließlich auf den Gedanken einer »desipséisation du moi« führt (*Œuvres 3,* 198).

56 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 175, 177 [=SD]. Zum Jenseits des Gesichts vgl. bes. 166, 154, 159.

57 Vgl. SD, 35, 165.

58 Derrida bemängelte u.a. eine Konfusion von Ipseität und Identität, eine Verwechselung des »Seins« mit »Seiendem« und dass Levinas es vernachlässigt

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vinas' philosophisches Fragen ›Phänomenologie‹ voraus, eben weil es einer *Nicht-Phänomenalität* des Gesichts auf der Spur ist. Dies kann jedoch wiederum nur vor dem Hintergrund einer historischen Kontingenz dieser Problemstellung selber verstanden werden, die hier weit mehr ist als nur ein Anlass, die Seins-Frage von neuem zu stellen. Der Sinn dieser Frage ist nun selbst ein anderer; und zwar ein scheinbar so radikal anderer, dass sich für Levinas das Problem eines ›Austritts‹ aus einem Denken stellen musste, das seinen Ursprung in Griechenland hatte und das sich seither als im Grunde nach wie vor ›griechisches‹ behauptet hat.[59] Deshalb muss man, sagt Levinas bereits in einer seiner frühen Schriften, »auf das Medium allen Begreifens und allen Verstehens, in dem jede Wahrheit sich reflektiert«, auf das nämlich, was »griechisches Erbe« ist, zurückgreifen, »auf den Logos, auf den kohärenten Diskurs der Vernunft, auf das Leben in einem vernünftigen Staat. Hier liegt die wahre Ebene jeden Verstehens.« Aber Levinas hält es eben nicht für

habe, wie sich gerade die modernen Theoretiker der Subjektivität um das Denken des Anderen und des Fremden bemüht hätten. (Beweise bleibt freilich auch Derrida hier schuldig.) Vgl. SD, 167.

59 Vgl. die Kritik am »universalisme grec« (*Œuvres 1*, 51, 148), der Levinas jedoch als unverzichtbar erscheint (ebd., 236, 337, 340; *Œuvres 2*, 74, 382). – Die unsere gegenwärtige Kultur bis heute durchdringenden Folgen ›griechischen Denkens‹, wenn man so sagen darf, im Bereich ›differenzierenden‹ Verstandes beleuchtet Katrin Wille in ihrem Buch *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*, Freiburg, München 2018. In der Nachfolge griechischer Philosophie orientiert sich dieser Verstand vorzugsweise an begrifflich scharf Abgrenzbarem und Definierbarem, auf dieser Grundlage an kontradiktorischen Gegensätzen, die Gegebenes scheinbar »ohne Rest« zerteilen (423, 435), und differenziert sodann alle denkbaren »Verschiedenheiten« (440). Mit unaufhebbaren Andersheiten (464) hat es dabei ebenso große Schwierigkeiten wie mit nicht weiter differenzierbaren Mannigfaltigkeiten (465), Übergängen, Passagen und allem Transitorischen. Darauf macht immer wieder v.a. François Jullien aufmerksam; u.a. in: *Les transformations silencieuses. Chantiers 1*, Paris 2009, 26, 30, 130, vielfach unter Hinweis auf die ›naive‹ Erfahrung von Übergängen (etwa vom Hellen ins Dunkle), die kategorial sortierendes Denken geradezu undenkbar zu machen droht. Es ist bis heute ein Desiderat, diese differenzierungstheoretisch und kulturvergleichend ansetzenden Positionen an Levinas' ethisch motivierte Kritik jenes Universalismus anzuschließen, die den Anderen gerade nicht als ›vergleichsweise‹ Verschiedenen und Unterscheidbaren, sondern als Fremden begreifen will. Vgl. die mit Werner Stegmaier geführte Diskussion in *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ausgemacht, dass es mit diesem Erbe sein Bewenden haben kann (SD, 233).

Hier geht es ersichtlich nicht um bloße Besitztitel, wie es gelegentlich den Anschein haben kann, wo man das Erbe mitsamt seiner Vorgeschichte, in dem dieses Leben sich soll artikulieren können, wahlweise mit den Attributen ›griechisch‹, ›christlich‹, ›jüdisch‹ oder – wegen einer unvermeidlichen »Sekundarität« Europas (Rémi Brague) – mit dem Attribut ›römisch‹ versieht.[60] Es geht vielmehr darum, einem historischen Widerfahrnis gerecht zu werden, das uns, so Levinas, dazu zwingt, einer unbedingten Nicht-Phänomenalität des Gesichts Rechnung zu tragen. Wenn *in ihr* die Anderheit des Anderen liegt, so *bedarf* es paradoxerweise einer »Unangemessenheit der Kategorien«, in denen wir diese Nicht-Phänomenalität beschreiben, damit der Andere als Anderer nicht verfehlt wird. Er seinerseits muss sich *als Abwesenheit darstellen* und *in seiner Nicht-Phänomenalität erscheinen* (vgl. SD, 187) – aber so, dass das Erscheinen die Anderheit nicht tilgt, eliminiert oder vernichtet. Gerade an ihren äußersten Grenzen erfährt die Phänomenologie hier entschiedene Bestätigung ihrer Unumgänglichkeit: Von einem Jenseits des Erscheinens oder des Seins, das erscheinen lässt, kann nicht sozusagen in ›direkter Rede‹ gesprochen werden.[61] Aber war nicht auch Levinas

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

61 Aber was heisst hier ›Rede‹? Bis an eine Grenze, wo das »Monopol des thematisierenden Denkens« aufgegeben werden müsste, wenn man die Ausdrücke »seiend« und »Phänomen« auf all das ausgedehnt denkt, was uns affiziert, führt Adriaan Peperzak dieses Fragen fort in: *»Daß ein Gespräch wir sind«,* in: B. Waldenfels, I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik,* München 1998, 17–34, hier: 30–32. Inzwischen ist auch François Jullien auf diese Fragen eingegangen. Ebenfalls unter Hinweis auf Levinas spricht er von einer Nichtintegrierbarkeit des Anderen als solchen, der ›verfehlt‹ werden müsse. Aber gerade davon verrate »das Soziale«, in dem man nach Maßgabe irgendwelcher *»Beziehungen«* immerzu ›Anderen‹ zu begegnen meint, nichts. So deutet Jullien das Verfehlen des Anderen als des Anderen aber gerade als wesentlich für jede wirkliche *Begegnung* mit ihm. Beziehung und Begegnung geraten so in einen nahezu unversöhnlichen Gegensatz. Nur in letzterer könne es gelingen, *das Verfehlen des Anderen*, das im Namen *wirklicher* Begegnung unbedingt zu beachten ist, *nicht zu verfehlen*. Vgl. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 180–188. Genau darin scheitert demnach alles »Soziale« – zumindest in dem Maße, wie es alle Beziehungen zu Anderen skrupellos einem kategorial strukturierten Wahrnehmen und Denken unterwirft. Aber ist das unvermeidlich? Die Achtung der radikalen Alterität des

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Ausgang von ›naiver‹ und ›direkt‹ zum Ausdruck gebrachter Erfahrung, in seinem Fall: von der Erfahrung der Schlaflosigkeit her, auf das Verlangen nach einem solchen ›Jenseits‹ gestoßen, das ihn dann zu den Grenzen jeglicher Vorstellung und jedes intentionalen Bezugs auf das führte, was ›jenseits liegt‹?[62]

4. An den Grenzen der Phänomenologie

Mit Fragen nach Grenzen der Phänomenologie hat sich die phänomenologische Forschung in den letzten Jahren selber besonders befasst. Die Grenzen werden unter dem Titel einer *Nicht-Phänomenalität im Erscheinen*, die es von innen unterhöhlt, im Sinne einer *Transphänomenalität* des Seins oder einer *Hyperphänomenalität* thematisiert.[63] Der integrale Zusammenhang von Erscheinen und *Sagbarkeit*[64] wurde ebenso in Zweifel gezogen wie die *Referenz* der Sprache auf eine extra-linguistische Realität. Vor allem Ricœur hat zwar den Begriff des Sagens wie auch den Begriff der Referenz nachdrücklich auf ein In-der-Welt-sein bezogen, das gesagt zu wer-

---

Anderen gewissermaßen extra-sozialen Begegnungen exklusiv vorzubehalten, würde Levinas' Philosophie jedenfalls jegliche konkrete soziale und politische Spitze brechen.

62 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935], Freiburg i. Br., München 2005; *Der Untergang der Vorstellung*, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ^{2}1987, Kap. 4 [=SdA]. Im verfügbaren Rahmen muss ich es dabei bewenden lassen, die o.g. Frage aufzuwerfen. Um die fraglichen genealogischen Zusammenhänge (was das Werk von Levinas angeht) genau zu verstehen, müsste man viel weiter ausholen, als es an dieser Stelle möglich ist.

63 Vgl. R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen 18* (1986), 51–112; M. Richir, *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹,* in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken,* München 1986, 86–110, hier: 95 f.; B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19 ff., 58, 63, 73; Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 277 f., sowie zum Bewusstsein als »transphänomenaler Seinsdimension des Subjekts« – im Unterschied zum »transphänomenalen Sein der Phänomene«, J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts,* Reinbek 1993, 19.

64 Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75, hier: 52, 57ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den verlange.[65] Aber dass das ›Sagen‹ in diesem Sinne gelingen kann, bleibt lediglich die »Hoffnung« eines »ontologischen Engagements«.[66] Einen Beweis dafür kann es nicht geben – lediglich eine »attestation ontologique«.[67] Diese Bezeugung legt, so Ricœur, von einem »être affecté« Zeugnis ab, das sich in seinem Sein rückhaltlos dem Anderen[68] exponiert weiß und dieses Ausgesetztsein zur Sprache zu bringen sucht. Ob die Phänomenologie diesem Exponiertsein wirklich Rechnung tragen kann, hat Ricœur bereits in seinen ersten Standortbestimmungen der Phänomenologie in Zweifel gezogen und im Blick auf Kant auf das Desiderat einer *Kritik des Erscheinens* hingewiesen.[69]

Ohne sich auf Kant zu berufen, hat dagegen Levinas der Erfahrung selbst zugetraut, auf die Spur eines Jenseits des Erscheinens zu führen, von dem her gerade die ethische Bedeutung der Existenz des Anderen einleuchten sollte. Deshalb spricht Levinas von der »Erfahrung des Anderen« als der »Erfahrung *par excellence*« (SD, 232). Wenn diese am Ende einen »Bruch mit der Phänomenologie« nach sich ziehen muss (SD, 169), so müsste sich selbst das noch *zeigen* lassen. Insofern bleibt die ethisch motivierte Kritik der Phänomenologie bis zuletzt dem Erscheinen treu – paradoxerweise also gerade bis zu dem Punkt, wo das Erscheinen sich gewissermaßen durchstreicht, um auf das zu verweisen, was nicht erscheint.[70] Wenn eine »indirekte Phänomenologie« dessen möglich sein sollte, was als Nicht-Phänomenales das Erscheinen selbst affiziert, so dürfte sie doch niemals ›unvermittelt‹ dieses ›Andere‹ zur Sprache

65 Vgl. P. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: *Encyclopédie philosophique universelle*, Ed. A. Jacob, Paris 1989, 63–71, hier: 71.

66 P. Ricœur, *Ontologie*, in: *Encyclopédia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102, hier: 99 f.

67 Dieser Begriff bezieht sich in jüngsten Arbeiten Ricœurs auf die Ontologie eines »être comme acte«, als das das »Selbst« existiert. Das Selbst wird aber seinerseits als sein In-der-Welt-sein bezeugendes beschrieben. Vgl. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 4 (1993), 455–477, hier: 465; *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 1 (1998).

68 Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, 471, sowie P. Ricœur, *L'attestation: entre phénoménologie et herméneutique*, in: J. Greisch, R. Kearney (éd.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403, hier: 398.

69 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit 21* (1953), 821–839.

70 Vgl. B. Waldenfels, *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 39–62, hier: 49.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bringen können. Insofern irritiert die scheinbare Direktheit der Rede über die Anderheit des Anderen, die sich in den letzten Jahren unter dem nachhaltigen Eindruck der Philosophie von Levinas in der Sekundärliteratur häufig bemerkbar gemacht hat. Levinas insistiert zwar auf einer Nicht-Phänomenalität des Anderen, doch dem ethischen Sinn des Dem-Anderen-ausgesetzt-seins, dem sein ganzes Denken gilt, kommt auch er eingestandenermaßen nur von den der Erfahrung zu verdankenden Antworten auf den Anderen her auf die Spur. Sollte im Gesicht des Anderen wirklich ein »Befehl« liegen, der Befehl nämlich, der Verantwortung angesichts des Anderen gerecht zu werden, so können wir dem konkreten Sinn dieses Befehls doch nur über seine effektive Befolgung näher kommen. Und nur von der erfolgten oder versagten Übernahme der Verantwortung für den Anderen her kann man klären, was zu ihr aufgerufen hat.

Von Anfang an ist Levinas' Philosophie eine hartnäckige Auseinandersetzung mit dieser noch in *Autrement qu'être* immer wieder thematisierten Nachträglichkeit. Gerade die Nachträglichkeit der ethischen Antwort, die wir dem Anderen geben, soll zwar ein *vorgängiges* Aufgerufensein zur Antwort bestätigen. Doch *erschließt* sich dieses Aufgerufensein nur von unseren Antworten her. Insofern kommt auch die Bedeutung des vom Anderen ausgehenden Befehls, der zur Verantwortung aufruft, »durch denjenigen zustande [...], der ihm gehorcht«.[71] Die gleiche Schwierigkeit bringt Bernhard Waldenfels zur Sprache, indem er schreibt: Der Anspruch des Anderen »wird [...] erst zum Anspruch *in der Antwort*, die er hervorruft und der er uneinholbar vorausgeht«.[72] Diese Paradoxie der Nachträglichkeit bürdet der Phänomenologie einerseits das Bedenken ihrer eigenen Grenzen auf, was uns hier auf eine in der phänomenologischen Gegenwart nicht einholbare »Exteriorität« des Anderen verweist; andererseits aber verlangt sie uns gerade einen disziplinierten Rekurs auf die konkreten Antworten ab, die wir geben oder zu geben

71 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, 328 [=JS].

72 B. Waldenfels, *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in: ders., Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen*, 35–49, hier: 49; ähnlich: J.-L. Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg, München 2015, §28 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versäumen.[73] Das möchte ich am Beispiel des Zeugnis-Begriffs erläutern, den Levinas, in ausdrücklichem Gegensatz zu juridischen und historischen Konzepten, aber auch im Gegensatz zu Heideggers Begriff der Selbst-Bezeugung, ganz von der Unendlichkeit des Anderen her versteht.

5. Exkurs zu Zeugnis und (Selbst-) Bezeugung

Der Begriff des Zeugnisses bezieht sich in der Geschichtswissenschaft einerseits auf »Überreste« und andererseits auf *überlieferte* »Quellen« (Johann G. Droysen). Vermittels der überlieferten Zeugnisse haben Spätere indirekt Zugang zur historischen Wahrheit, die zunächst durch die Zeugen, durch ihre Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit vor allem, verbürgt wird. Insofern erscheint uns das Zeugnis als verbürgte Wahrheit, die auch dann noch Bestand hat, wenn der Zeuge tot ist. So kann sich das Zeugnis zwar vom Zeugen ablösen. Doch als Gesagtes und Geschriebenes verweist es auf die Zeugen und auf ihr vorgängiges Zeugnis-geben, dessen Resultat es ist. Neben den Begriff des Zeugnisses tritt also der Zeuge und das

73 Für eine Phänomenologie des Antwortens kann offenbar das ethische Moment einer verantwortlichen Antwort nur ein Moment des Antwortgeschehens sein, in dem viele andere Modi und Momente des Antwortens jeweils dominant sein können. So wird auch der ethische Anspruch des Anderen ganz und gar einem eventuell nicht-ethischen Antworten überantwortet, das die Spur des Ethischen tilgen könnte. Kann man aus einer *bloßen Unvermeidlichkeit* des Antwortens ein (prä-)ethisches Moment gewinnen? Würde von einer Unvermeidlichkeit zu reden nicht lediglich bedeuten, dass man nur *im weitesten Sinne* zu antworten hat, was uns aber die Freiheit ließe, gegebenenfalls das Antworten im engeren, verantwortlich/antwortend ›Bezug nehmenden‹ Sinne zu unterlassen? Kann man *zugleich* darauf bestehen, dass man nicht *nicht* antworten *kann, und* annehmen, der schieren Unvermeidlichkeit des Antwortens sei eine (prä-)ethische Qualität eigen? – Über ein gewisses »prä-ethisches« Moment des Antwortens kommt die Phänomenologie nicht hinaus. Sie kann nicht aus eigener Kraft etwa ein normatives Sollen eines bestimmten Antwortgebens auszeichnen. Parallel zu einer Kritik des Erscheinens stellt sich auch hier das Problem einer *Kritik des Antwortens*. Eine solche Kritik scheint Levinas vorwegnehmen zu wollen, indem er im Widerspruch zur oben zitierten Textstelle (s. Anm. 71) jenen »Befehl«, der vom Anderen ausgeht, so versteht, dass er sich scheinbar »nicht von Antworten nährt«. Damit wird Levinas aber jener Paradoxie der Nachträglichkeit nicht gerecht.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeugnis-geben oder Bezeugen als der Akt oder Prozess, als dessen Resultat das Zeugnis zu verstehen ist. In der juridischen Sicht, die sowohl in der Historiographie wie auch in der klassischen Hermeneutik lange Zeit vorherrschte, interessiert darüber hinaus vor allem das Bezeugte selbst. Bei der Wahrheit, an der ein Gericht oder ein Historiker interessiert ist, handelt es sich vor allem um die wahre, d.h. *zutreffende* Beschreibung eines *Sachverhalts*, die die – nicht ›verifizierbare‹ – subjektive Wahrhaftigkeit des Zeugen voraussetzt. Diese Voraussetzung selbst wird aber in der Historik oder Epistemologie der Geschichte gar nicht eigens als solche befragt. Erst die existenziale Hermeneutik der Geschichtlichkeit hat den Begriff der Bezeugung bedacht, ohne den wir das Bezeugte im Grunde nicht denken können.

Während nun aber die Geschichtswissenschaft in der Regel voraussetzt, das Zeugnis *ersetze* das selbst Gesehene oder Gehörte durch den Bericht so, dass dieser als *Aufhebung der Bezeugung im Zeugnis* gelten kann, löst die im Anschluss an Wilhelm Dilthey und Yorck v. Wartenburg durch Heidegger in die Wege geleitete ontologische Wendung der Hermeneutik den Begriff der Bezeugung vom historischen und juridischen Sinn des Zeugnisbegriffs weitestgehend ab. Der Begriff der Bezeugung steht infolgedessen in *Sein und Zeit* nicht für den *Akt* eines mehr oder weniger glaubwürdigen oder wahrhaftigen Zeugen, der die Wahrheit sagt, sondern bezeichnet ein *Existenzial*, das einen *Modus des Geschehens menschlichen Lebens* zur Sprache bringt. Dieser Begriff der Bezeugung betrifft nicht die Zeugenschaft, zu der man im juridischen oder historischen Sinne, d.h. im Interesse *Dritter* aufgerufen werden kann, sondern das *jemeinige* Sein der geschichtlich Lebenden selbst. Gemeint ist die Zeitlichkeit des In-der-Welt-seins, nicht ein datierbares Ereignis in der historischen Zeit, die vielmehr so wirkungsvoll aus der Hermeneutik der Bezeugung herausgehalten wird, dass jegliche Verbindung zum geschichtlichen Begriff des Zeugnisses abgerissen scheint. Hier wird die *Bezeugung ohne Zeugnis* d.h. ohne Rücksicht auf Gesagtes gedacht, in dem, folgen wir dem juridischen Modell, eigentlich der Sinn der Bezeugung als des Sagens der Wahrheit liegt.

Als das *Bezeugte* sollte in der Sicht dieser Hermeneutik das Selbst gelten. Daher der Begriff der Selbst-Bezeugung, den Ricœur von Heidegger übernimmt. Doch insistiert Ricœur auf einer unumgänglichen *Entäußerung der Bezeugung* in die historische Zeit, die sie nur

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf Umwegen über die geschichtliche Welt des Verstehens zu ihrer Wahrheit kommen lässt. Diese Entäußerung betrifft den Sinn der Bezeugung selbst, die sich in Ricœurs Sicht mit einer geschichtlich nicht *sichtbar* werdenden Jemeinigkeit nicht begnügen darf. Wenn im Modus der Bezeugung – wie Heidegger glaubt – Wahrheit erschlossen ist, die nicht im apophantischen Logos des Ausgesagten aufgeht, so muss doch auch diese ›andere‹ Wahrheit den Umweg über die Welt nehmen, um die *Bewahrheitung* erfahren zu können, deren sie bedarf. Infolge dieser hermeneutischen Überzeugung Ricœurs rückt der Begriff der Bezeugung (*attestation*) wieder an den Begriff des Zeugnisses (*témoignage*) heran, wie es von der Sache des Zeugnisgebens her ohnehin naheliegt: Nur ein Selbst, das im *Wahrheitsmodus* der Bezeugung existiert, kann Zeugnisse zeitigen, so aber, dass das Selbst dabei – als glaubwürdiges oder wahrhaftiges – selber mit auf dem Spiel steht. Zeugnisse als Manifestationen von Akten der Bezeugung verweisen so gesehen zumindest implizit stets auf das (gegenwärtige oder vergangene) Leben derer zurück, die etwas bezeugen konnten. Bezeugt man, indem man *etwas* bezeugt, nicht stets auch die *eigene* Verpflichtung auf Wahrheit? Aber kann an dieser Stelle im Blick auf das Ausgesagte/Bezeugte einerseits und im Blick auf das Selbst derer, die bezeugen, andererseits in demselben Sinne von Wahrheit die Rede sein? Offenbar berührt sich hier die Frage der Wahrheit des Gesagten (des Bezeugten) unmittelbar mit der Frage nach der Wahrheit eines Selbst, das seinerseits der Bezeugung *bedarf*, denn es gewinnt seine Wahrheit nur als bezeugte. Die Bereiche der *Ontologie der Bezeugung* einerseits und der *Epistemologie des Zeugnisses*, die es als Aussage nimmt, andererseits überschneiden sich demnach; doch zur Deckung kommen sie nicht.[74]

Ricœur eröffnet eine dritte, zwischen den kurz skizzierten juridischen und ontologischen Optionen vermittelnde Möglichkeit, den Zusammenhang von Zeugnis und Bezeugung zu denken. Wo die Wahrheit des Zeugnisses als einer Aussage allein zählt, die in einem juridischen, hermeneutischen oder historischen Diskurs verwertet werden kann, droht das Phänomen der Bezeugung völlig in Vergessenheit zu fallen. Wo hingegen dieses Phänomen ontologisiert wird

74 Diese hier nur summarisch zu rekapitulierenden Zusammenhänge werden mit Bezug auf Ricœur und Heidegger ausführlich dargelegt v. Vf. in: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. VI.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Sinne eines Wahrheitsmodus des Geschehens ›jemeiniger‹ Existenz, wird die Bezeugung selbst kaum mehr als ein im Zeugnis zu manifestierendes Zeugnis-geben verständlich. Im einen Fall löst sich die ausgesagte Wahrheit vom Wahrsein derer ab, die sie bezeugten; im anderen Fall scheint sich das Geschehen jemeiniger Existenz mit einem Wahrsein ohne Wahrheit zu begnügen. Statt das Zeugnis als von der Bezeugung abgelöst und die Bezeugung als nicht auf sichtbare Zeugnisse bezogen zu verstehen, legt Ricœur es nahe, ein solches zweifaches Auseinanderdividieren des Zusammenhangs von Zeugnis und Bezeugung von beiden Seiten her zu unterlaufen: Zeugnisse, deren juridischer Begriff die Bezeugung vergessen lässt, obgleich sie deren Sedimente sind, verweisen uns auf ein vorgängiges Zeugnisgeben. Zeugnis ablegen können aber nur Wesen, die in der Weise eines Selbst geschichtlich existieren und denen es im Modus der Bezeugung um ihr Wahrsein geht. Insofern wird im Zeugnis nicht bloß die *Wahrheit* eines Sachverhaltes bezeugt, sondern indirekt auch das *Wahrsein* des Zeugen mitbezeugt.

Erneut setzt aber an dieser Stelle die Kritik von Levinas an, der den Begriff des Zeugnisses ganz und gar von der Unendlichkeit des Anderen her versteht und immer wieder bestreitet, dass ›Geschichte‹ (als Bericht und Geschehen) vom Anderen Zeugnis ablegen könne. Ist Geschichte nicht bloß der Nekrolog der Überlebenden, die indifferent von den Toten oder Da-gewesenen berichten?[75] Kann in der Geschichte als Diskurs überhaupt vom Anderen als Anderem die Rede sein, der sich seinem geschichtlichen Erscheinen entzieht?[76] (Wenn nicht, wie sollten wir dann Levinas' eigenes, zweifellos seinerseits ›in die Geschichte eingehendes‹ Werk verstehen?) Levinas spricht von einer »indiskreten« Philosophie[77] des Anderen, die ihn zur Sprache bringt, ohne aber seine Unendlichkeit der Positivität der Schrift völlig auszuliefern. Will diese Philosophie insofern nicht selbst als indirektes Zeugnis gelten? Der Spur des Anderen können wir aber nur ausgehend vom Gesagten folgen. Und nur einer phä-

75 Vgl. Vf., *Vom Anderen her. Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br., München 1997, Kap. VII zu Levinas' Kritik der Geschichte.

76 Vgl. Levinas, *Œuvres 1*, 59 (zur Ausflucht [*évasion*] aus der Geschichte) und 392 (zu deren Überwindung); *Œuvres 2*, 148 (zur Geschichte »comme rapport avec une Altérité non-assumable«) und 297 (zur Unendlichkeit des Anderen, in der ein geschichtlich nicht fassbarer Widerstand liege).

77 Vgl. JS, 33.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nomenologischen Hermeneutik des Zeugnisses ist zuzutrauen, dass sie gegenüber einer juridischen Perspektive, die das Zeugnis auf das Gesagte *reduziert*, das Zeugnis angemessen auf ein vorgängiges Zeugnis-geben von Zeugen und damit auf deren Selbst-Bezeugung bezieht. Das bewahrt zwar diese phänomenologische Hermeneutik[78] nicht vor der Frage, ob das Bezeugte, wenn es der eigentlichen Anderheit des Anderen gilt, wirklich im Noema des Zeugnisses aufgehen kann.[79] Dieser Frage muss aber der Rekurs auf das Phänomen des Zeugnis-gebens und dessen Niederschlag im Zeugnis das Gegengewicht halten, soll die Rede vom Bezeugten nicht umstandslos in Richtung auf ein Jenseits-des-Erscheinens, das doch nicht unvermittelt zur Sprache gebracht werden kann, aus jeglicher Sagbarkeit und Geschichtlichkeit ausscheren.

An dieser Stelle können nicht die systematischen Konsequenzen dieser Problemstellung hinsichtlich des eingangs ins Spiel gebrachten Missverhältnisses zwischen gelebter Geschichtlichkeit einerseits und Geschichte als ›historischem‹ Wissen andererseits entwickelt werden. Im Sinne einer möglichen Überwindung dieses Missverhältnisses sollte aber deutlich geworden sein, dass (a) der ›historische‹ Begriff des Zeugnisses nicht ohne Rekurs auf das Phänomen der Bezeugung gedacht werden kann und dass (b) Zeugnis und Bezeugung die Frage nach dem Bezeugten (Noema) selbst aufwerfen – eine Frage, die uns in phänomenologischer Perspektive zugleich (c) mit *deren* Grenzen konfrontiert. Von hier aus bietet es sich an, zum Problem ›Wozu Phänomenologie?‹ zurückzukehren.

78 Ich beziehe mich hier auf die Zuordnung von Phänomenologie und Hermeneutik bei Ricœur, ohne aber im Einzelnen seiner allzu schroffen Entgegensetzung von Lebenswelt und Text einerseits und Reflexionsphilosophie und Hermeneutik andererseits zu folgen; vgl. P. Ricœur, *Narrativité, phénoménologie et herméneutique,* in: *Encyclopédie philosophique universelle. L'univers philosophique,* 68 f.

79 Für Levinas kann sich das Bezeugte keinesfalls in einem Noema des Zeugnisses erschöpfen. (Vgl. JS, 323; sowie *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1993, 207 ff.) Erneut ist hier auf die kritischen Überlegungen Derridas zu verweisen; vgl. SD, 185.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Disziplinierte statt überwundene Naivität?

Phänomenologie kann zunächst als Ausdruck einer ›methodischen Moral‹ des Philosophierens gelten, die uns – um beim gegebenen Beispiel zu bleiben – zur *Anknüpfung* an ein alltägliches, zunächst normalsprachlich artikuliertes Verständnis von ›Zeugnissen‹ als Ergebnissen von Akten des Zeugnisablegens einerseits und ›Zeugen‹ andererseits verpflichtet. Jedoch darf philosophisches Denken nach der Überzeugung phänomenologischer Kritiker menschlicher Naivität bei einem solchen Rekurs nicht stehen bleiben. Zwar kann es nur mit einer »disziplinierten« bzw. erst zu »disziplinierenden« Naivität (Robert Mac Leod) beginnen, die von unserer zunächst vor-phänomenologischen Erfahrung Rechenschaft ablegt.[80] Doch auch diese Naivität droht offenbar der »natürlichen Einstellung« verhaftet zu bleiben, *die überhaupt kein kritisches Verhältnis zu sich selbst, als Erfahrung, hat*. Verfehlt ein solches Bekenntnis zu einem *allgemeinen* Ethos phänomenologischer Methode nicht gerade das Spezifische der Phänomenologie selbst? Prätendiert eine transzendentale Phänomenologie nicht eine radikale »Überwindung der ›Naivität‹« (Eugen Fink)? Lässt uns diese Naivität nicht in einer Weise im Sein bei den Dingen aufgehen, die sich geradezu als »ontologische Indifferenz« beschreiben lässt, als Ignoranz gegenüber dem Unterschied von Seiendem und Sein, und das heißt als Verschlossenheit gegenüber jeglicher Philosophie, die ihren Sinn in erster Linie gerade mit der Relevanz dieses Unterschieds begründet?[81] In dieser Naivität, schreibt Fink, sei man »nur offen für Seiendes, [...] aber blind für die Unterschiede der Seinsweisen«. Man nehme gar »einen Stein und einen Menschen im gleichen ununterschiedenen Sinne als seiend« (ND, 101, 117).

80 Vgl. R. B. Mac Leod, *The phenomenological approach to social psychology*, in: *Psychological Review 54* (1947), 191–210, sowie zu diesem Autor C. F. Graumann, A. Métraux, *Die phänomenologische Orientierung in der Psychologie*, in: K. A. Schneewind (Hg.), *Wissenschaftstheoretische Grundlagen der Psychologie*, München 1977, 27–54.

81 Jedenfalls im Verständnis Heideggers und all derer, die ihm bis heute folgen; vgl. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ist aber diese offenkundige und eklatante Fehleinschätzung[82] nicht ein deutlicher Hinweis darauf, dass Phänomenologen allen Grund dazu haben, ihre nicht selten pauschale und unterschiedslose Abwertung aller menschlichen Naivität zu überprüfen und sich dabei auf jene Nicht-Philosophie zurückzubesinnen, an die schon Merleau-Ponty und Ricœur sie glaubten erinnern zu müssen? Sie taten das offenbar in der Überzeugung, dass die Philosophie generell nur auf diesem Wege davor zu bewahren ist, an sich selbst genau dann zu scheitern[83], wenn sie *nur noch sich selbst genügende Philosophie* zu sein versucht, um jeglichen vorgängigen Bezug auf ›ihr Anderes‹ auszuschalten, das ihrer prätendierten Autonomie im Wege stehen könnte.

Den Weg in die transzendentale Phänomenologie nicht als *Betrachtung* zunächst ›naiver‹ Erfahrung *unter eidetischen und transzendentalen Gesichtspunkten*, sondern als *Überwindung* jeglicher Naivität selbst zu deuten, hat sich als undurchführbar und als unfruchtbar erwiesen.[84] Nicht nur muss sich – worauf gerade Eugen Fink mehrfach hingewiesen hat[85] – die transzendentale Perspektive der *Sprache* bedienen, die sie der Beschreibung artikulierter ›naiver‹ Erfahrung unvermeidlich *entlehnt* und die sie auf dem Weg zu an-

82 Die ebenso revisionsbedürftig ist wie der Befund, »vor der Philosophie beherrsch[e]« uns eine scheinbar nichts auslassende »Fraglosigkeit« (ND, 101) und im ›naiven‹ Leben sei man geradezu »blind für den Reichtum« des subjektiven Lebens (ND, 104), so wie es die phänomenologische Reduktion überhaupt erst sichtbar machen könne. Das mag sein, aber erkauft sie das – statt uns nur von solcher *Herrschaft* und *Blindheit* zu befreien – nicht mit einer weitgehend inhaltlich verarmten Thematisierung ihrer Grundbegriffe als solcher? Und wird deren Notwendigkeit nicht mit einer ihrerseits ausserordentlich reduzierten Vorstellung vom ›normalen Dahinleben‹ in der »natürlichen Einstellung« begründet?

83 M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I,* Berlin, New York 1973, 110; ders., *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I),* in: *Notes de cours 1959-61,* Paris 1996, 296-352; P. Ricœur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, prém. partie.

84 Vgl. die Hinweise auf verschiedene Aspekte einer nicht zu tilgenden transzendentalen Naivität bei B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Berlin 1971, 18, 75, 83. Zur ›Gesichtspunkthaftigkeit‹ der Phänomenologie selbst vgl. ders., *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten,* in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991, 65–85.

85 Vgl. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, 154, 169.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geblich nur noch sich von sich aus präsentierenden Gegebenheiten der Erfahrung auch nicht einfach hinter sich lassen kann. Naive Erfahrung selbst wird von programmatischen Überwindern der Naivität auch hinsichtlich ihrer philosophischen Tragweite unterschätzt. Das scheint mir eine Kernaussage der Phänomenologie Merleau-Pontys zu sein, insofern sie als der Vorschlag verstanden werden kann, den Weg in die Phänomenologie als den Weg einer ›Phänomenologisierung‹ zu verstehen, der zu fragen nahelegt, was der Ertrag eines solchen Prozesses sein kann und inwiefern er gegebenenfalls reduktiv oder gewaltsam zur Sprache bringt, woran er anknüpft.[86] In ähnlicher Weise hatte Husserl bereits kritisch die Geometrie als Resultat einer ›Geometrisierung‹ und ›Arithmetisierung‹ befragt, um ihre Geschichte gleichsam gegen den Strich lesen zu können (Hua VI, 44 ff.).

Merleau-Ponty wendet ein solches Verfahren nun aber gegen die Phänomenologie selbst. Er bestreitet energisch, dass wir es in der »natürlichen Einstellung« in Wahrheit nur mit einem schlichten Naturalismus oder Realismus zu tun haben, der angeblich eine naive und undifferenzierte Ontologie des »Vorhandenen« impliziert.[87] Vor allem Befunde der Ethnologie und der den Phänomenologen

86 Man denke etwa an das Verhältnis von phänomenologischer und historischer Zeit, die durch das Verfahren der Reduktion gewisse Verkürzungen zu erleiden droht, wie Ricœur gezeigt hat (*Zeit und Erzählung. Bd. I/III* [1983–5], München 1988–1991). – ›Phänomenologisierung‹ bedeutet, dass etwas *als Phänomen* erst zur Sprache gebracht werden muss und nicht bereits als solches fertig vorliegt. Wenn Erfahrung phänomenologisch als eine endliche Hinnahme des Sichgebenden zu verstehen ist, so muss dem Gedanken einer Destruktion der Vorgriffe auf das Verständnis des Sichgebenden Rechnung getragen werden, die den Zugang zum Phänomen gerade verstellen. Vgl. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹*, in: *Wegmarken,* Frankfurt/M. 1976, 1–45, hier: 5, sowie *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/M. 1991, 25, 147.

87 Zwar kritisiert Merleau-Ponty die Beschränkung vor allem der Humanwissenschaften auf die »natürliche Einstellung« grundsätzlich als eine »déformation de la conscience«, die menschliches Leben und alles, was an ihm sich abspielt, als »Bestandteil der Welt« so vorstellt, dass etwa das Psychische »nicht radikal verschieden von der Seinsweise der Dinge« zu sein scheint (*Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973, 147). Tatsächlich aber richtet sich seine Kritik in diesem Zusammenhang gegen eine bereits vom wissenschaftlichen ›Realismus‹ überformte, um nicht zu sagen: kolonialisierte, insofern längst nicht mehr ganz ›natürliche‹ bzw. ›naive‹ Einstellung.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

häufig nur noch unter dem verächtlichen Titel »Psychologismus« bekannten Psychologie werden in den an der Sorbonne gehaltenen Vorlesungen gegen dieses Vorurteil aufgeboten.[88] »Was an der Ontologie der ›bloßen Sachen‹ falsch ist, ist, daß sie eine rein theoretische Einstellung (oder Idealisierung) verabsolutiert und daß sie eine Beziehung zum Sein nicht kennt [...], in der dieses gründet [...]. In bezug auf diesen *Naturalismus* enthält die *natürliche* Einstellung eine höhere Wahrheit, die es wiederzuentdecken gilt.«[89] Unser natürlich-naives Leben bewege sich nicht im »Ansich« des Vorhandenen, Vorfindlichen und in diesem Sinne Gegebenen oder im Rahmen einer Natur, von der sich noch Husserl einen Begriff gemacht hat, der der cartesianischen *res extensa* fatal ähnelt. Wird der sprachlichen Verfasstheit der Erfahrung wirklich angemessen Rechnung getragen, wenn Husserl bis hin zu seiner Spätschrift *Erfahrung und Urteil* davon ausgeht, kulturell imprägnierte Bedeutungen überformten eine zunächst dinglich gegebene Welt?[90] Geht Husserl so nicht seinerseits von einer außerordentlich verarmten Auffassung natürlichen bzw. naiven Bezogenseins auf Erfahrbares aus? Hat er überhaupt eine differenzierte Vorstellung von der Vielfalt der Dinge und ihrer natürlich-naiven Erfahrbarkeit, an die Autoren wie Gaston Bachelard, Francis Ponge oder auch Erhart Kästner erinnert haben?[91]

Einen latenten ontologischen Cartesianismus vermutet Merleau-Ponty bei Husserl, wenn er eine »ontologische Rehabilitierung der Sinnesempfindung« einklagt, die in seinem Spätwerk in den Versuch einer Neubestimmung des »Ursprungs der Wahrheit« mündet, bei dessen Auslotung das im menschlichen Händedruck erfahrbare *Chiasma* eine zentrale Rolle spielt. Dieser Versuch ist von immer

88 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Résumé de cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236, T. XVIII (1964), 3–6; dt. Teilübersetzung: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952,* München 1994.

89 M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984, 49.

90 E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg 1985. U.a. auf der Linie dieser Frage liegt auch Castoriadis' Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty, dem er einen ungenügenden Abstand vom phänomenologischen Primat der Wahrnehmung von Dingen unterstellt. Vgl. C. Castoriadis, *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 111–143.

91 Siehe F. Ponge, *Im Namen der Dinge* [1942]. Mit einem Nachwort von J.-P. Sartre, Frankfurt/M. 1973; E. Kästner, *Aufstand der Dinge. Byzantinische Aufzeichnungen*, Frankfurt/M. 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neuen Rekursen auf die »natürliche Einstellung« selbst bestimmt (ohne sich ihr allerdings einfach auszuliefern), mit der es sich die transzendentale Phänomenologie offenbar zu leicht gemacht hat. Fatalerweise, so argumentiert Merleau-Ponty, hat man den impliziten ontologischen Reichtum der im Rahmen dieser Einstellung sich haltenden Erfahrung unterschätzt und vielleicht gerade deshalb unbefragte, vor allem cartesianische Prämissen, die sich bereits einer theoretischen Überformung dieser Einstellung verdanken, mit in die Methoden der Reduktion übernommen. So wird eine »Phänomenologie der Phänomenologie«[92] gegen sie selbst aufgeboten. Doch das ist nur möglich, wenn sich die phänomenologische Methode des kritischen Potentials eben der Erfahrung versichert, die sie eidetisch und transzendental reduziert. D.h. aber, sie muss sich gerade zu einer vor-phänomenologischen Artikulation der Erfahrung ins Verhältnis setzen und ihrerseits von ihr sich befragen lassen.[93] Die phänomenologische Methode kann sich zudem nicht aus eigener Kraft dagegen schützen, dass sie unbefragte Vorurteile aus der natürlichen Einstellung oder aus einer vorurteilshaften *Einschätzung* der natürlichen Einstellung übernimmt, um sie ahnungslos in ihren Reduktionen aufzuheben und fortzuschreiben.[94]

In diesem Sinne hat wiederum Levinas Merleau-Pontys eigene Beschreibung der sinnlichen Empfindung als ihrem Gegenstand gegenüber keineswegs unschuldig kritisiert. Die Idee, behauptet Levinas, »daß eine Sinnlichkeit einen Zugang zum Anderen auf andere Weise finden könnte als auf dem Wege der ›Gnosis‹ des Berührens oder

92 Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist*, 64; vgl. hierzu Levinas' an den Begriff einer Phänomenologie der Phänomenologie anknüpfende Überlegungen zu einer »Phrasierung« der phänomenologischen Forschung, die er einer bloßen Technik entgegenstellt, welche man reduktiv umstandslos ausführen könnte; SdA, 82 f.; Gadamer, *Hegel, Husserl, Heidegger*, 131; Husserl, *Ideen I*, § 65.

93 Genau das geschieht, scheint mir, in Waldenfels' Schrift *Das Zwischenreich des Dialogs*, wird hier doch ausdrücklich eine »*natürlich-kommunikative* Einstellung« für die Kritik eines *transzendentalen* Solipsismus in Anspruch genommen (vgl. bes. 402 f., 407, 37).

94 Insofern konnten Phänomenologen Voraussetzungslosigkeit zu keiner Zeit einfach *in Anspruch nehmen*. Nicht einmal die Idee eines »reinen Bewußtseins« als eines Residuums, das die Reduktion voraussetzt, ist in diesem Sinne unangefochten geblieben; vgl. O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in: *Phänomenologische Forschungen 9* (1980), 124–162, hier: 132, 135 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Sehens [...], scheint den Analysen der Phänomenologen fremd zu sein. [...] In dem Wort Bewußtsein bleibt die Wurzel *Wissen* wesentlich und herrschend. So bricht die Sozialität die Ordnung des Bewußtseins nicht anders als es das Wissen tut: Indem das Wissen sich mit dem *Gewußten* vereinigt, koinzidiert es sogleich mit dem, was ihm vielleicht fremd war.«[95]

Aber muss die Sozialität oder der Sinn des sozialen Lebens das Bewusstsein »von außen« heimsuchen bzw. »brechen« – »gemäß der unauslöschlichen Differenz, die in der ethischen Verantwortung liegt«, so wie sie sich vom Gesicht des Anderen her geltend macht? Wie anders kann die Verantwortung sich geltend machen als in der Erfahrung, die sie bezeugt – sei es auch dadurch, dass diese sich der Verantwortung verweigert? Mit Recht klagt Levinas in diesem Sinne die »Wahrheitsfähigkeit« anderer Seinsbezüge als der Objektivität, der Vorstellung und des Wissens ein.[96] Doch indem er auf einer ethischen, in der »Gnosis« nicht aufgehenden Öffnung zum Anderen hin insistiert, die nicht reduzierbar sei auf die »Erfahrung der Nähe« zu ihm, muss er doch zugeben, dass diese Öffnung nicht »für die Erfahrung überhaupt unzugänglich« sein kann (SdA, 278). Im Gegenteil beruft er sich ja selbst auf den »Vorrang des Anderen« als einer »erste[n] Gegebenheit des moralischen Bewusstseins« (SdA, 200) – das durch eben diese Gegebenheit allerdings auf die Fremdheit des Anderen als dessen Freiheit hin geöffnet werde.

Was aber heißt nun ›zugänglich‹? Welcher Art ist diese besondere Zugänglichkeit, die in gewisser Weise doch zu den Möglichkeiten der Erfahrung selbst gehören muss? Bezeichnend ist, dass sich auch Levinas an dem Punkt, wo diese Frage sich stellt, seinerseits mit Alphonse de Waelhens auf eine ungeklärte »nicht-philosophische Erfahrung« beruft, in der sich die ethisch entscheidende Nicht-In-Differenz der Menschen zeigen soll, die die Differenz der Fremdheit des Anderen nicht tilgt.[97] Wenn aber in dieser Nicht-In-Differenz der ethische Widerstand liegen soll, auf den keine Mordmacht Zugriff hat, so muss Levinas doch zugeben, dass wir von diesem Widerstand nur von den Antworten her wissen können, die er uns abverlangt.

95 Vgl. E. Levinas, *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: Métraux, Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft*, 48–55, hier: 53.

96 Levinas, SdA, 141. Levinas kam die Phänomenologie hier zweifellos entgegen; vgl. ebd., 135.

97 Vgl. Levinas, *Über die Intersubjektivität*, 54.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wenn diese Antworten – selbst wenn es sich um Antwort*verweigerungen* handeln sollte – auf die Spur der Wahrheit dieses Widerstandes als des Kerns menschlicher Sozialität führen, so doch nur in der Weise der nachträglichen *Bezeugung*, nicht des Beweises. Über das, was vom »Jenseits des Seins« her zur Verantwortung aufruft und sie uns ›gibt‹, so dass von einer »Gabe der Verantwortung« gesprochen werden kann, ist streng genommen nichts *auszusagen*, wovon man eine Art Beweis erwarten dürfte. Der Wahrheitsmodus der Bezeugung verweist uns aber auf konkretes geschichtliches Leben, das nachträglich bezeugt, worauf es – zunächst ›naiv‹ – Antwort gibt, ohne sich dabei gleich als Erfahrung kritisch zu befragen.

Bedenken wir die historische Situation, die über den Begriff der Selbst-Bezeugung und des historischen Zeugnisses hinausgehend ein radikalisiertes Denken der Bezeugung und des Zeugnisses im Zeichen des Anderen auf den Plan gerufen hat, so zeigt sich, dass die Geschichtlichkeit unseres Fragens, mit dem wir Antwort geben auf unsere geschichtliche Situation, den Horizont einer Ersten Philosophie sprengt, die in Husserls Verständnis zugleich eine ›letzte‹, endgültige sein müsste, in der schließlich alles vernünftige Fragen sein Ende haben würde. Wir sind mit einer Gewalt der Infragestellung unseres geschichtlichen Lebens konfrontiert, die, statt bloß auf eine Rückbesinnung auf unangefochtene »Urfragen« hinauszulaufen, das überlieferte Verständnis von Fragen und Antworten selbst in Zweifel zu ziehen zwingt. Weder die Suche nach absoluter Gewissheit, die sogenannter »natürlicher Wahrheit« nichts mehr verdanken würde, noch die Seinsfrage kann in diesem Sinne der geschichtlichen Kontingenz des Infragegestelltwerdens entzogen gedacht werden. Diese Kontingenz affiziert uns aber nicht erst aufgrund einer phänomenologischen Einstellung, sondern betrifft unser geschichtliches Leben selber, aus dem auch ohne eine besondere Einstellung dieser Art vielfach die Infragestellung menschlicher Erfahrung als solcher hervorgeht, so dass sie nicht einfach als in doxischer Naivität befangen abzutun ist. Wenn es zwischen der Phänomenologie und dem, was durch Phänomenologie zu erhellen ist, keinen für beide Seiten unfruchtbaren Hiatus geben soll, ist mit Patočka zu verlangen, dass phänomenologische Arbeit an der Erfahrung ›naiven‹ Lebens *anknüpfen* und dass sie auf diese Erfahrung *zurückkommen* muss.[98]

98 Vgl. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 168.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erst dann wird sie zeigen können, ob sie zum Verständnis dieses Lebens Entscheidendes beiträgt – oder ob sie es nur zu »überwinden« versucht, ohne jemals wieder auf es zurückkommen zu wollen. In diesem Falle müsste sie es lassen, wie es ist: anscheinend durchgängig borniert, unkritisch sich selbst gegenüber, nur der Erfahrung von ›etwas‹ verpflichtet und insofern seinsvergessen, also jeglicher philosophischen Wahrheit gegenüber verschlossen, die Fundamentalontologen überhaupt erst dort meinen aufscheinen zu sehen, wo die Differenz zwischen Seiendem und Sein bewusst wird – im Gegensatz zu Levinas, der der Fremdheit des Anderen noch jenseits dieser Differenz auf der Spur war.

Nach Ricœurs Überzeugung kann sich phänomenologische Arbeit niemals direkt des ›Seins‹ und ebensowenig einer absoluten Exteriorität des Anderen versichern[99]; vielmehr muss sie sich auf hermeneutische Umwege einlassen, an deren Ende eine andere, vermittelte Naivität sogar das *Ziel* sein kann. »Indem wir *interpretieren*, können wir aufs neue *verstehen* […]«, so dass es zu einem »zweiten Unmittelbaren« als einer »zweiten Naivität« kommen kann.[100] Die Rede ist auch von einer »anderen Kindheit«; nicht von derjenigen freilich, die hinter uns liegt, sondern von derjenigen, die nach einschlägiger Auskunft[101] vor uns liegen soll[102] und scheinbar ein neues Leben

99 Vgl. P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique,* Paris 2017, 23–50; dt.: *Existenz und Hermeneutik,* in: *Hermeneutik und Strukturalismus,* München 1973, 11–36; ders., *Préface*, in: G. B. Madison, *La phénoménolgie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, 9–14; *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997/^{2}2006; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015.

100 P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 327; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], München, Freiburg i. Br. 1971, 400. Zur religionsphilosophischen Bedeutung dieses Gedankens vgl. J. Negel, *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*, in: ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 259–288.

101 Mt 5,20; Mt 19,14; Lk 18,16. Auf diese Stellen spielt Ricœur auch an in dem Aufsatz *Le conflit des herméneutiques: épistémologie des interprétations*, in: *Cahiers internationaux de symbolisme 1,* no. 1 (1963), 152–184, hier: 184. Dabei bettet er sie in seinen zentralen hermeneutischen Ansatz ein, die Symbole sprechen zu lassen – im Gegensatz zu einer weitgehend leer gewordenen technizistischen Sprache, der Ricœur die Wiederbelebung eines Archaismus entgegensetzt, von

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versprechen kann – wobei die Begriffe Leben und Tod als geradezu vertauschbar erscheinen können.[103] Demzufolge wäre gerade dasjenige ›Leben‹, das sich noch nicht auf jene Umwege eingelassen hat, ein Tod nur, wie es seit alters befürchtet wurde. Und man sollte sich, um diesen ›Tod‹ zu überwinden, auf die Angst vor ihm einlassen. Genau davon hatte sich der frühe Ricœur ein Leben »jenseits der Angst« versprochen. Wenn das Leben im Grunde erst dort »beginnt, bedeutet dieses Jenseits eine Rückkehr zum Diesseits, zur Naivität, die durch die Erfahrung der Angst erst heranreifen musste«.[104]

Ob man an ein solches ›Jenseits der Angst‹ nun glaubt oder nicht, Phänomenologie als die eigentliche Philosophie der Erfahrung, die nicht nur aus ihr hervorgeht, sondern ihr auch auf Dauer verpflichtet bleibt, wird ihrem zentralen Anspruch, die Erfahrung als solche zur (gewiss niemals »reinen«) »Aussprache ihres eigenen Sinns« zu bringen, wie Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* (§16) verlangte, jedenfalls nur dann gerecht werden können, wenn sie ihre Arbeit als »Realisierung von Wahrheit« begreift[105] – als Realisierung der Wahrheit, auf deren Spur uns zunächst die von keiner Wissenschaft, auch von keiner Phänomenologie bevormundete ›naive‹ Erfahrung führt – und zwar auch und vielleicht gerade dort, wo sie, wie angedeutet, als »Erfahrung *par excellence*« auf nicht im *Erfahrenen* Einholbares verweist. Dass wir es ›zunächst‹ nur mit einer *Spur* zu tun haben dürften, macht allerdings den Anspruch

---

dem er sich auf den Spuren Heideggers und Bachelards eine Rückkehr zur vollen Sprache eines vieldeutigen Seins verspricht. Dabei geht es darum, »[de] lassier venir de sens« und »laisser apparaître les viseés les plus lontaines du symbole« (167). Zuvor aber soll gelten: »l'être même s'adresse à nous« (170). Das jedenfalls geht aus einer ersten, kindlichen Naivität hervor, die Ricœur auf kritischem Wege wiedergewinnen will (P. Ricœur, *Die Interpretation. Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 41, 505) – im Durchgang durch die Entlarvung von Mythen, Symbolen und Träumen, die die »visées fondamentales« unseres Lebens völlig zu verbergen, zu entstellen und zu entfremden drohen. Dagegen werden kritische Verfahren einer Entschleierung (»dévoilement« bzw. »désoccultation«) so aufgeboten, als könnte die *alethéia* (i. Orig.) Heideggers das Gleiche bedeuten wie Bewusstwerdung im psychoanalytischen und Aufklärung im philosophischen Sinne (177).

102 Nicht im Sinne eines »revenir à l'enfance«, sondern eines »retourner en enfance«, wie es Jankélévitch unterscheidet (*Das Verzeihen*, 227).

103 Ricœur, *Die Interpretation*, 555.

104 Ricœur, *Das Willentliche und das Unwillentliche*, 112.

105 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 17.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jeglicher Erfahrung, ›wahr‹ zu sein, von Anfang an auch problematisch, so dass er nach Aufklärung verlangt, vor allem in dissensueller, sprachlich sensibilisierter Auseinandersetzung mit Anderen, aus der sich auch keine Phänomenologie zurückziehen kann bzw. sollte, die ganz auf die Erwartung setzt, mit den Mitteln der Reduktion und der Intuition sei ein Grad der Reinheit der Phänomene erreichbar, in dem sie *sich* ganz und allein von sich her als jenes »*Selbst*« herausstellen könnten, das der Begründer der Phänomenologie überall so schmerzlich vermisst zu haben scheint – so als hätte es ›naive‹ Erfahrung niemals damit zu tun und als wäre ihr nicht einmal die Frage verständlich, ob sie in uferloser Alterität jemals den »Sachen und Problemen« selbst begegnet, und als müsste sie eben deshalb einer niemals zu deren »Selbst« vordringenden Irre ausgeliefert bleiben.[106]

106 Vgl. SD, 235.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel II

Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung

1. Rekurs auf das, was zu denken gibt: ›Gegebenes‹ (57) | 2. »Zurück zu den Sachen selbst« – eine verbrauchte Devise? (63) | 3. Auf kommunikative Bewährung angewiesen (65) | 4. Zwischen Gegebenheit und Gabe, Bezug und Entzug (68) | 5. Von der Geschichte eingeholt (71) | 6. Anfechtbare Erfahrung: Zwischen Beschreibung und Bezeugung (76)

In der Philosophie ist es nicht erlaubt,
einen Anfang zu machen mit ›es gibt‹, ›es ist‹,
denn in ihr sollen wir nicht den Gegenstand voraussetzen.[1]

1. Rekurs auf das, was zu denken gibt: ›Gegebenes‹

Was alltäglich als bloße Redensart durchgeht, nämlich »den Dingen auf den Grund« gehen zu wollen, zeichnet nach der Überzeugung Eugen Finks vor allem die Phänomenologie aus – auch um den Preis, dass sich »der Mensch« dabei »zugrunde richtet, in dem Doppelsinn, daß er auf den Grund geht und daß er die tragende Lebenssicherheit verliert«.[2] Das riskieren angeblich weniger diejenigen, die auf eigenes Risiko in die Welt hinausgehen, um ›Erfahrungen zu machen‹ und zu sammeln, oder sich Gefahren in der Erwartung aussetzen, nicht gleich in ihnen umzukommen, als vielmehr radikal Fragende, die wissen wollen, worauf alles Wirkliche und Mögliche zurückzuführen ist. Mythische, umfassende Antworten, die *affirmativ* auf eine erste Ursache, einen ersten Beweger oder einen einzigen Ur-Grund allen Seins rekurrieren und auf diese Weise eine unanfechtbare Lebenssicherheit zurückzugewinnen versprechen, mögen

1 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke 16* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 91.

2 Vgl. E. Fink, *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt/M. 1977, 47.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heute nicht mehr in Betracht kommen[3], selbst wenn man davon überzeugt ist, dass menschliches Leben weiterhin von einer mythopoetischen Dimension mitbestimmt wird, die weder in gattungs- und kulturgeschichtlicher noch auch in ontogenetischer Hinsicht je völlig zu überwinden ist, wie es sich ein gewisser Rationalismus vorgestellt hat.[4] Doch lässt sich das Fragen nach Gründen und Ursachen nicht davon beirren, dass kaum noch Aussicht darauf besteht, *erste* Ur-Sachen oder *letzte* Seins-Gründe einsichtig machen zu können. Wenigstens am Verlangen nach möglichst guter (aber wohl niemals zureichender) *Begründung* für alles, was als *Denken* bezeichnet zu werden verdient, halten viele, sogar Philosophen, die jegliche auf Prinzipien sich berufende Argumentation hinter sich gelassen zu haben behaupten, und bekennende philosophische An-Archisten[5] weitgehend fest.[6] Dieses Verlangen aufzugeben hieße, so scheint es, den Anspruch des Denkens selbst zu verraten. Liegt dieser nicht gerade im Verlangen nach Begründung und Rechtfertigung, vor allem Anderen gegenüber? Nicht selten wird darüber hinaus allerdings der Eindruck erweckt, Begründung und Rechenschaftsgabe sei alles, was Philosophie zu leisten habe – wenn schon nicht eine letzte, endgültige, nicht mehr bestreitbare (Letzt-) Begründung, die jegliche weitere Auseinandersetzung mit ihr erübrigen würde, dann

3 Vgl. E. Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972; E. Angehrn, *Die Überwindung des Chaos*, Frankfurt/M. 1996.

4 Vgl. C. R. Hallpike, *Grundlagen primitiven Denkens,* Stuttgart 1984; K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985; beide ohne Berücksichtigung Ricœurs, der zu diesen Fragen ausführlich Stellung genommen hat; vgl. P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2017, 53–97; dt.: *Struktur und Hermeneutik* [1963], in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973, 37–79; ders., *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion, Vol. 10*, New York, London 1987, 273–282; Vf., *Mytho-poetisches Leben. Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 997–1066.

5 Zur speziellen philosophischen Bedeutung des Begriffs, der sich keineswegs in einem *anything goes* erschöpft, wie es durch Paul Feyerabend populär wurde, siehe R. Schürmann, *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington 1986.

6 Vgl. G. Vattimo, *Vom naturalistischen Fehlschluss zur Ethik der Endlichkeit*, in: M. G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009, 179–190.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wenigstens eine möglichst triftige Begründung, die einem solchen Ideal weitgehend nahekommen sollte.

Auch wenn philosophisches Denken heute nicht mehr als eine *Archäologie* erster Ursachen oder als eine *Teleologie* der Vernunft letzter Ziele auftritt und wenn es nicht einmal weiterhin einem derartigen regulativen Ideal anhängt, muss es indessen zunächst *von etwas ausgehen*, um ihm auf den Grund gehen zu können auf der Suche nach Anderem, das ihm womöglich zugrunde liegt. In diesem Sinne hat das, *was sich von sich her zeigt* und sich insofern als Ausgangspunkt der Rückfrage nach Gründen anbietet, im vergangenen Jahrhundert eine eigentümliche Karriere gemacht. Was sich von sich her zeigt bzw. zeigen sollte, das waren für Husserl bekanntlich die viel zitierten *Sachen*, auf die sich die Philosophie zurückbesinnen sollte, nachdem sie sie nach der Beobachtung des Phänomenologen bereits weitgehend aus dem Auge verloren zu haben schien. Heute firmieren diese »Sachen« nicht unter dem Titel des vermeintlich »Besonderen«, das »sich findet« (wie es Hegel als der Philosophie nicht Würdiges und ihr schlechterdings nicht zu Erlaubendes zurückwies[7]), sondern primär unter dem Titel des *Gegebenen*, was die Frage aufwirft, ob sich dieser Begriff schlicht darauf bezieht, dass es *etwas gibt*, was sich zeigt und überhaupt erst zu denken gibt, oder ob es sich darüber hinaus um eine *Gabe* handelt.[8]

Diese Ambiguität tritt deutlich in Emmanuel Levinas' Kritik der Phänomenologie im Zeichen des *il y a* (*es gibt*) zutage. Während es Hegel strikt abgelehnt hat, philosophisch mit einem derartigen Ausdruck zu beginnen, lässt Levinas die Philosophie gerade im Zeichen des *il y a* einsetzen – womit freilich kein beliebiges empirisches

7 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I,* 251.

8 Wie es etwa Jan Patočka nahelegt, wenn er schreibt: »Meaning as such is itself already the main gift. […] the fundamental gift of meaning.« Zit. n. O. Sikora, *The Quest for Meaning: Patočka against Kant,* in: ders., J. Sirovátka (eds.), *Kant and the Phenomenological Tradition. Kant und die phänomenologische Tradition*, Baden-Baden 2023, 133–152, hier: 148. Aus den zitierten Worten des tschechischen Philosophen soll dann folgen: »the point is not to ask what else the world or life has to give me, but what I have to give to the world or life« (ebd.). Ähnlich, unter Berufung auf Renaud Barbaras und Eugen Fink: K. Novotný, *Die Welt und das Ereignis des Erscheinens. Bemerkungen zu einem zeitgenössischen kosmologischen Ansatz*, in: C. Nielsen, H. R. Sepp (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Freiburg, München 2019, 201–222, hier: 213.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Datum, sondern ein mit Macht sich aufdrängendes Sich-als-ausgeliefert-erfahren an das Sein als solches gemeint ist, das sich in der Schlaflosigkeit als finstere Totalität darstelle.[9] Nur die *Gabe* der Verantwortung für den Anderen als Anderen *befreie* uns aus ihr, scheint uns Levinas lehren zu wollen. So gerät das Gegebene (als das *il y a*) in einen dramatischen Gegensatz zur Gabe.[10] Das wirft jedoch die Frage auf, wie sich dieser Gegensatz überhaupt abzeichnen kann. Ist er etwa der Erfahrung zu entnehmen? Wäre jene Gabe (oder ihre Spur) in diesem Fall ihrerseits als etwas Gegebenes zu verstehen? Und würde das Gegebene insofern umgekehrt auf die Gabe verweisen?

Levinas rekurriert in seiner Beschreibung der Schlaflosigkeit auf eine vor-philosophische, ›naive‹ Sinnquelle, aus der alle Philosophie schöpfe, ohne sie je auszuschöpfen. Im philosophischen, auch unter Phänomenologen weit verbreiteten Ansinnen, diese Naivität ein für allemal zu überwinden[11], liegt für Levinas nur eine neue, diesmal besonders gefährliche, ja sogar für die Philosophie schließlich tödliche Naivität. Denn käme sie auf diesem Weg zum Ziel, müsste auch diese Sinnquelle versiegen, von der sie lebt und die sie sich nicht aus eigener Kraft verschaffen kann. Levinas will freilich nicht nur sagen, dass wir immer schon irgendwo *einsetzen* müssen, um überhaupt ein nach-fragendes Denken anstoßen zu können. Und er will auch nicht nur sagen, dass man diesen Einsatz *nicht ganz hinter oder unter sich lassen kann* (wie es die beliebte Metapher der Wittgenstein'schen Leiter nahe legt). Vielmehr geht es ihm darum, in der vor-philosophischen Naivität eine *Maßgabe* dessen zu lokalisieren, *was zu denken gibt*. Ohne das, was (sich) zu denken

9 E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédits, Œuvres 2,* Paris 2009, 78, 157; *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg i. Br., München 1997, 69–78; *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986, 34 f.

10 Man vergleiche im Gegensatz dazu Merleau-Ponty, der in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* ebenfalls auf ein (primordiales) *il y a* stößt, das ihm allerdings nur zu beweisen scheint: »es gibt Sinn«, d.h. Sinnbildung findet statt, ohne dass es dazu eines konstituierenden Subjekts bedürfte. Weder die semantische Nähe zwischen der Sinn*bildung* (die keine Sinn*gebung* ist) und Gabe noch der bei Levinas deutliche Gegensatz zwischen *il y a* und Gabe kommt hier in Betracht. Vgl. M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 452 [=PhW].

11 Zur Programmatik einer Überwindung der Naivität vgl. das vorangegangene Kap. I, sowie Fink, *Hegel*, 40, 45 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt, hätte das Denken überhaupt keinen Einsatzpunkt. Und mehr als alles andere gibt gerade das zu denken, was sich dem Denken, Verstehen und Begreifen entzieht, ohne sich einfach als un-denkbar, un-verständlich und un-begreiflich abwerten und ausschließen zu lassen.[12] Dieses sich uns Entziehende ›gibt es‹ und ist uns ›gegeben‹, insistiert Levinas unermüdlich. Es ist uns vor-gegeben und als solches sogar jeglicher nachträglichen Verfügung entzogen. Gerade in dieser Vor-Gegebenheit aber glaubt Levinas die Spur der Gabe der Verantwortung für den Anderen entdecken zu können, die die Auslieferung an das verfinsterte *il y a* des Seins durchbreche.

Es handelt sich hier also nicht darum, das Sein bzw. das Gegebene mittels eines semantischen Tricks oder einer kontingenten sprachlichen Zweideutigkeit zu einem unzweideutig guten, nicht etwa vergifteten Geschenk oder zu einer Gabe einfach umzudefinieren, sondern darum, die Gabe (der Verantwortung) als Durchbrechung der Auslieferung ans Gegebene aufzuweisen und zu denken. Levinas setzt nicht voraus, dass das Gegebene ohne Weiteres *als Gabe* (oder gar als Geschenk) gegeben sei. Vielmehr nimmt er an, eine Spur, die Spur des Anderen nämlich, führe über das Gegebene hinaus zur Gabe (der Verantwortung), die im *il y a* niemals aufgehen könne.

Gleichwohl weiß sich Levinas der Phänomenologie doch so weit verpflichtet, dass er es für unabdingbar hält, *das Gegebensein* einer solchen Gabe[13] unter Rekurs auf die Spur des Anderen deskriptiv auszuweisen. (Bedeutet das nicht, sie phänomenologisch als »Sache« einzustufen?) So bindet er die Ethik der Gabe (der Verantwortung) an eine Phänomenologie des Gegebenen, der er zutrauen muss, auf die Spur des Anderen zu führen, so dass das Gegebene nun *nicht mehr* den fatalen Anschein einer ausweglosen Auslieferung an das *il y a* haben kann, der die Erfahrung verhaftet bleiben müsste, wenn wir frühen Beiträgen von Levinas zur Phänomenologie folgen. Im Gegenteil: die Erfahrung führt auf der Spur des Anderen selbst über das Gegebene hinaus zur Gabe – und die Gabe muss sich an

12 Vgl. in diesem Sinne die Ausführungen zur »Entgegenwärtigung« bei Merleau-Ponty (PhW, 416), die an anderer Stelle mit der Unmöglichkeit, zur Präsenz des Anderen bei sich Zugang zu finden, zusammen gedacht wird (PhW, 403, 410, 417).

13 Die Rede ist von einer »donation première« in: E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961], Paris 1990, 189; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität,* Freiburg i. Br., München 1987, 252.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegebenem abzeichnen (ohne darum ›schlicht gegeben‹ zu sein). Levinas ist allerdings weit entfernt davon, dies für beweisbar oder für zwingend begründbar zu halten. Er weiß, dass gerade der Rekurs auf die Erfahrung den fraglichen Zusammenhang zwischen dem Gegebenen (wie es sich ihr darstellt) einerseits und der Gabe andererseits radikal anfechtbar erscheinen lassen muss. Und er weiß, dass die Philosophie angesichts dieser Anfechtbarkeit nicht nur von der Erfahrung *ausgehen*, sondern auch auf sie *zurückkommen* muss, um verständlich zu machen, was sie zu ihrem Verständnis beizutragen hat.

Sie muss also zu der Angelegenheit, von der sie ihren Ausgang genommen hat, zurückfinden, um zeigen zu können, warum es sich lohnt, zu ihrem besseren Verständnis Umwege der Philosophie einzuschlagen, die niemals versprechen, direkt zu einem vorweg feststehenden Ziel zu kommen, weil sie sich überhaupt keinem vorgegebenen Ziel fraglos unterwerfen. Insofern ist Philosophie eine Angelegenheit menschlicher Freiheit, aber nicht willkürlicher Freiheit oder der Beliebigkeit, die sich ausdenken könnte, was immer sie will. Vielmehr ist sie als auf das Gegebene bezogene Disziplin stets Antwort auf die Herausforderungen, die vom Gegebenen selbst ausgehen. In diesem Sinne stellte schon Paul Valéry in seiner Schrift über die Freiheit des Geistes (1939) fest, die Idee der Freiheit sei nicht »primär«; immer dann, wenn man sie beschwöre, werde sie eigentlich herausgefordert, d. h. sie sei eigentlich immer eine *Antwort* auf – zweideutig – Gegebenes.[14] Vor der scheinbar fertig, womöglich als System oder als abgeschlossene Theorie präsentierten Philosophie liegt allemal, was Valéry Philosophie *in statu nascendi* genannt hat, die nur durch ein Leben möglich ist, das sich dem Gegebenen und seiner Zweideutigkeit *aussetzt* und es originär zur Sprache kommen lässt – auch auf die Gefahr hin, sich Blößen zu geben, sich verletzbar und verwundbar zu machen, insofern es sich nicht um bloß Vorfindliches, sondern um Widerfahrendes (*páthos*) handelt, das unter die Haut geht.

14 P. Valéry, *Die Freiheit des Geistes*, in: *Werke, Bd. 7*, Frankfurt/M. 1995, 349–374, hier: 369.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. »Zurück zu den Sachen selbst« – eine verbrauchte Devise?

Philosophie beginnt in dieser Sicht mit dem, was sich als eine derart herausfordernde Angelegenheit zeigt – und zwar *jemandem*, einem in der Welt situierten Subjekt, das sich als für Anderes aufgeschlossen, aber auch als durch Andere verletzbar erweist. Jedem Versuch der Begründung vorausliegend, muss etwas oder jemand ein Subjekt affizieren, dem es bzw. er sich zeigt oder offenbart und auf diese Weise zu denken gibt. Ohne diese elementare Voraussetzung hätte überhaupt keine Philosophie auch nur einen Ansatzpunkt. Dies sichert einer Phänomenologie, die sich programmatisch der methodischen, inzwischen vielfach überstrapazierten Devise »Zurück zu den Sachen selbst« (d. h. zum Gegebenen) verpflichtet, eine grundlegende Relevanz – auch dann, wenn man sie nicht länger als eine Wissenschaft von ersten oder letzten Prinzipien verstehen möchte und wenn man den von Husserl eingeschlagenen Weg eidetischer und transzendentaler Reduktion nicht länger für aussichtsreich hält, der schließlich zu einem geradezu weltlosen »Ich« hätte führen sollen, aus dem alles Erfahrene als solches hervorgehen müsste, wie er meinte.[15]

Doch kündigen sich in dieser oft formelhaft zitierten Devise *Zurück zu den Sachen selbst* auch bereits unübersehbare und bis heute nicht wirklich ausgeräumte Schwierigkeiten an. Zunächst ist nicht klar, ob sich Phänomenologie in dem angedeuteten Sinne auf eine bloße methodische Propädeutik der Philosophie reduziert oder ob deren Begriff geradezu identisch ist mit der Phänomenologie – wie es sich offenbar Husserl vorstellte. Macht die phänomenologische Beschreibung jener Sachen schon das Ganze der Philosophie aus oder beschränkt sie sich eher auf eine ihrer Methoden unter anderen (wie z. B. die Analyse der normalen Sprache, in deren Medium sich eine Philosophie, die auf Begründung abzielt, zunächst bewegen und auf die sie wieder zurückkommen muss[16])?

15 Vgl. H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007.

16 Vgl. P. Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124; jetzt auch in: P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3*, Paris 2013, 147–171.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schwieriger noch stellt sich die Frage dar, was denn unter jenen Sachen *selbst* zu verstehen sein soll. Ist ihr durch »eidetische Variation« herauszupräparierendes Wesen[17] und insofern ihr Kern gemeint? Wenn ja, wie lässt sich dieser aus einer Vielzahl gewissermaßen verunreinigter Erscheinungen herausarbeiten, in denen sich uns die Sachen – *verstellt* durch Vor-Urteile, durch das, was ›man sagt‹ und durch das »Verfallen an die Welt« (Heidegger) – darstellen?[18] Was auch immer sich zeigt, zeigt sich doch nicht einfach von sich aus, ohne unser Zutun, *als* ›es selbst‹. Verhielte es sich so, dann bedürften wir überhaupt keiner methodischen Arbeit der Freilegung der Sachen selbst; Phänomenologie wäre geradezu überflüssig.

Diese Arbeit hat Husserl mit Blick auf das Ideal einer *adäquaten* und *apodiktischen* Selbstgegebenheit der Sache als ein mehrstufiges Verfahren der Reduktion konzipiert. Am Ende sollte es ermöglichen, die fragliche Sache in *evidenter* Einsicht als genau das aufzuweisen, was sie in Wahrheit ist.[19] Was uns zunächst erfahrungsmäßig gegeben ist, enthüllt uns indessen gerade nicht das »Selbst« der Sachen.[20] Paradoxerweise ist die gesuchte evidente Selbstgegebenheit nicht ohne Weiteres einsichtig. Und zwar weder im Einzelfall noch auch als Ideal aller (philosophischen) Erfahrung. Zwar sprechen wir noch heute alltäglich vom Wesen der Dinge, das man sich als deren eidetischen Kern vorstellt. Man wirft einander im argumentativen Streit vor, das Wesen der Sache zu verfehlen, und kämpft um deren wahre Bestimmung. Aber handelt es sich womöglich bloß um eine rhetorische Redensart, die niemals einzulösen verspricht, was sie in Aussicht stellt? Handelt es sich nicht bei jeder Behauptung, das Wesen einer Sache verstanden und begriffen zu haben, um eine Machtposition, die kaschiert, dass sich das Wesentliche (wenn überhaupt) allemal nur in einem perspektivischen Zugriff bzw. Zugang als solches darstellen kann? Genau das lehren auch Phänomenologen: dass sich der Zugang zum jeweiligen Phänomen und dessen Sachgehalt

17 Vgl. die empfindlichen Zweifel an diesem Verfahren bei M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin 1973, §§10–14.

18 Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1984, §44b).

19 Zum Verhältnis von apodiktischer und adäquater Gegebenheit vgl. E. Husserl, *Husserliana VIII*, Den Haag 1959, 35.

20 E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana XI*, Den Haag 1966, 3–24, hier: 23.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht voneinander trennen lassen.[21] Insofern muss jede Behauptung, unvermittelt einen a-perspektivischen Kern der Sache getroffen zu haben, als verdächtig erscheinen. Anders lautenden Vorurteilen zum Trotz muss man festhalten, dass es geradezu unphänomenologisch wäre, »Sachen« abhandeln zu wollen, ohne zu bedenken, wie, unter welchen Umständen und mit welchen Einschränkungen sie sich *jemandem* – und zwar *anders als Anderen* – überhaupt als solche darstellen. Das aber verlangt nach kommunikativer Auseinandersetzung mit den fraglichen, diakritisch zum Vorschein zu bringenden Sachen und nach dissensueller Bewährung ihrer Auslegung, Deutung und Interpretation.

3. Auf kommunikative Bewährung angewiesen

Indem man phänomenologisch inzwischen davon ausgeht, nur leibhaftig in der Welt existierenden Subjekten eigne ein »Im-Wahrensein«[22], das auf kommunikative Bewährung angewiesen ist und keineswegs allein aus sich selbst heraus dessen gewiss werden könne, was im Einzelnen als ›wahr‹ oder ›falsch‹ etc. gelten kann, sieht man sich auf ein nicht auszuräumendes Ungenügen unserer Erfahrung im Verhältnis zu sich selbst verwiesen. Leibhaftig zu existieren bedeutet geradezu, sich niemals in einem reflexiven Selbstverhältnis über den Zugang zu den Dingen völlig klar werden zu können.[23] In diesem Sinne ist uns Selbsttransparenz verwehrt.[24] Immer schon sind wir der Welt zugewandt, bei den Dingen und Anderen. Und erst nachträglich kommen wir dem Zugang zu ihnen selbst auf die Spur, ohne die geringste Aussicht allerdings, in uns selbst auf einen

21 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung. Phänomenologische Methoden in den Humanwissenschaften*, Heidelberg 1991, 65–85.

22 Heidegger, *Sein und Zeit*, 221–229.

23 Das geht schon aus dem von Rousseau behaupteten Primat des *sum* vor dem *cogito* hervor.

24 Vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 75; *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* [1955], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 173–187, hier: 178; *›Logique herméneutique?‹,* in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1,* The Hague 1981, 179–223, hier: 198.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

absoluten Ausgangspunkt stoßen zu können, von dem aus sich uns alles Andere und Fremde als solches darstellen und sich letztlich als durch eigene »Sinnesleistungen« konstituiert erweisen könnte.

Nur unter dieser Voraussetzung hebt mit dem *Sich-zeigen von etwas als etwas* alles an, was zunächst einer Philosophie *in statu nascendi* zu denken gibt.[25] Das gilt für Dinge (im engeren Wortsinne) genauso wie für flüchtige oder beständige Gefühle und Befindlichkeiten, für situativ bedingte Scham genauso wie für andauernde Schuld, Feindschaft, Verachtung und Hass, für die ästhetische Wahrnehmung nicht definierbarer Atmosphären genauso wie für ethische Herausforderungen zur Verantwortung, zur Gerechtigkeit oder zum Frieden.

Dabei sind wir weit entfernt davon, *das Sich-zeigen von etwas als etwas selbst* als unproblematische Gegebenheit auffassen zu können. Die Philosophie würde sich in einer empirischen Bilderbuchphänomenologie erschöpfen, würde sie einfach Erfahrungen auflesen, ohne das ›Sich-zeigen‹, das ›etwas‹ sowie das ›als‹ *als solches* zu befragen. Doch kann sie dabei auch nicht auf jeglichen ›inhaltlichen‹ Erfahrungsbezug verzichten. Es gibt in dem Sinne keine *reine* Phänomenologie, die von jeglichem Inhalt der Erfahrung absehen könnte, um zu erkunden, was Erfahrung als solche überhaupt bedeutet. Vielmehr bleibt diese philosophische Disziplin bis heute an eine Vielfalt menschlicher Erfahrung zurückgebunden, die es ihr verwehrt, sich als eine fest gefügte Theorie zu etablieren, die auf alle möglichen Phänomene einfach anzuwenden wäre. Was sie im besten Falle dagegen ausmacht, ist der Geist einer Forschung, die sich zunächst dem verpflichtet, was sich (wie wem *anders* etc.) zeigt, aber grundsätzlich dafür aufgeschlossen bleibt, *dass sich das Sich-Zeigen(de) selbst als kontrovers herausstellt.*

Was sich zeigt, ist zunächst nur herauszuarbeiten im Medium der sogenannten normalen bzw. *normalisierten* Sprache, die allerdings nicht ein für allemal den Horizont unserer sprachlichen Möglichkeiten beschränkt oder beschränken sollte, wie es Ludwig Wittgenstein nahe legte, als er befand, die uns ausmachenden Lebensformen

25 Wobei möglichst jedes Vorurteil fernzuhalten ist, das besagen würde, wie jenes ›etwas‹ zu begreifen ist. Keineswegs ist etwa notwendigerweise irgendetwas von dinglicher Art oder zumindest distinkt Identifizierbares, klar Unterscheidbares, Vergleichbares und in diesem Sinne auch Begreifbares gemeint.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seien das Hinzunehmende bzw. das Gegebene.[26] Vielmehr eröffnet die Phänomenologie auch dort, wo sie nur Gegebenes als solches ohne ›eigenes Zutun‹ verständlich zu machen sucht, Spielräume der Neu-Beschreibung mittels semantischer Innovation oder kohärenter Deformation des eingespielten Sprachgebrauchs, der *in sich* keineswegs so harmlos und selbstverständlich ist, wie es seine Einstufung als ›normale‹ Sprache glauben macht.[27] Nicht zuletzt auch deshalb nicht, weil zu erwarten ist, dass Neubeschreibungen auf Lebensformen zurückwirken und in sie eingehen können, um sie nachhaltig zu ändern. Gegenwärtige Auseinandersetzungen um ›gendergerechtes‹ Sprechen und Schreiben setzen genau darauf.

Auch der Begriff des Gegebenen selbst ist nicht ohne Weiteres ›normalsprachlich‹ zu erläutern. Zunächst betrifft er Vorfindliches, auf das sich endliche Wesen immer schon beziehen müssen (und das ihnen in diesem Sinne stets schon *vor-gegeben* ist, ohne dabei *als solches* fraglich zu werden), um überhaupt an etwas Erfahrbarem anknüpfen zu können. In diesem Sinne sprach Merleau-Ponty in seiner *Phänomenologie der Wahrnehmung* vom »transzendentalen Feld« (PhW, 417) der Erfahrung, ohne dabei zu unterstellen, das Vor-Gegebene sei ohne Weiteres auch als Gabe bzw. als Resultat einer Gebung zu verstehen, die die Frage nach sich zieht, woher sie rührt oder wem sie sich am Ende verdankt. Vielmehr begnügt er sich mit der Feststellung, ein anonymer, keinem Ich zu verdankender, sinnbildender Prozess der Erfahrung, der unserer ausdrücklichen Wahrnehmung, Erinnerung und Rekognition immer schon vorausgegangen sei, bewirke, dass *wir uns selbst vorgegeben sind* als in diesem Feld situierte, für es aufgeschlossene Subjekte, denen auch das und der Andere gegeben sei, wenn auch als der eigenen Präsenz spezifisch entzogen. Gerade dieses Entzogen-sein müsse erfahrbar sein: »Meine Erfahrung [muss mir] in gewisser Weise den Anderen *geben*, denn anders spräche ich auch nicht von Einsamkeit und könnte den Anderen nicht einmal für unzugänglich erklären« (PhW, 411f.). Der Philosoph beschreibt so eine vermittels der Erfahrung sich vollziehende *anonyme Gebung* dessen, wer bzw. was uns gegeben werde, wenn auch als sich uns Entziehendes – und zwar so, dass

26 Vgl. L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, 363 (vgl. Nr. 124).

27 Ganz fremd war diese Überlegung auch Wittgenstein nicht (vgl. ebd., Nr. 23).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir dabei auch uns selbst entzogen zu denken sind. Paradoxerweise *gehört demnach gerade der Entzug zu unseren originären eigenen Erfahrungen*, die auch ein Verhältnis zu sich selbst gleichsam nur auf Abstand zulassen.[28] In keiner Weise legt Merleau-Ponty den Schluss nahe, eben *diese Gebung sei ihrerseits unzweideutig als eine Gabe zu verstehen* und gebe womöglich die Spur eines Anderen zu erkennen, dem sie zu verdanken wäre.[29] Jedenfalls konnte er sich im Zuge seiner Interpretation des Gegebenen nicht länger auf dessen normalsprachlich verbürgtes Vorverständnis im Sinne des schlicht Vorfindlichen stützen.

4. Zwischen Gegebenheit und Gabe, Bezug und Entzug

In Jean-Luc Marions Beiträgen zur Phänomenologie dagegen wird eine Deutung des Gegebenen als Gabe tatsächlich nahegelegt.[30] Während Marion selbst dies energisch bestreitet, werfen ihm andere vor, den methodologischen Atheismus, dem die Phänomenologie verpflichtet sei, zu verraten und bedenkenlos das Prinzip zu ignorieren, dass sich alles Erfahrbare, auch eine solche Spur, als sinnhaft Erscheinendes – *und nur als solches* – ausweisen lassen müsse. Die alte Devise »Zurück zu den Sachen selbst« würde insofern zugleich als Anweisung bzw. Gebot zu verstehen sein, »nie von den Sachen weg«[31] zu gehen bzw. nicht über sie hinauszugehen, um sich dabei über die Beziehung zum phänomenologisch Aufweisbaren geradezu hinwegzusetzen.

---

28 Vgl. M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 208, 248.

29 Verdanken ist ein im Deutschen zweideutiges Wort. Hat man etwa in einem neutralen Sinne die eigene Existenz seinen Eltern zu verdanken, so bedeutet das zunächst nur, dass sie aus ihnen hervorgegangen ist. Ob eine ›Verursachung‹ in diesem Sinne eine Art ›Schuld‹ impliziert, die etwa zu Dank verpflichten könnte, ist aber gerade strittig.

30 Vgl. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1997; dt.: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit,* Freiburg, München 2015; *Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit,* in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie der Gabe in der Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2007, 37–55, sowie ders., *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit*, ebd., 56–77.

31 Steht schon auf dt. in einem frühen Manuskript von Levinas zu lesen: *Pouvoirs et Origine*. Conférences faites au Collège philosophique les 1er et 3 février 1949,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Muss die Phänomenologie als eine philosophische, als solche nicht auf ›Empirie‹ reduzierbare ›Erfahrungswissenschaft‹, die nicht allein *von* Erfahrung handelt, sondern auch *aus* ihr stammt, ihr nicht auch in dem Sinne verpflichtet *bleiben,* dass sie unbeirrbar an dieser Beziehung festhält? Auf diese Frage läuft der schwer wiegende Vorwurf jener hinaus, die in der Interpretation des Gegebenen als einer Gabe eine »theologische« Auskehr aus der Philosophie und eine Entpflichtung von jeglicher phänomenologischen Ausweisbarkeit und Begründbarkeit der in Anspruch genommenen Erfahrung erkennen.[32] Letztere könne sich demnach nur auf das beziehen, was die Erfahrung (zu sehen, zu hören, zu denken...) *gibt* – sei es auch in der Weise des *Entzugs* dessen, worauf wir uns nachträglich beziehen. Dagegen lässt sich demzufolge dieses ›Geben‹ selbst nicht unzweideutig als eine Gabe ausweisen und begründen; schon gar nicht im Sinne einer »Offenbarung«. Wie sollte auch die Erfahrung, durch die es Gegebenes gibt, von sich aus eindeutig, *in interpretationsunbedürftiger Art und Weise* zeigen können, dass *sie selbst*, als anonymer Prozess der Gebung des zu Erfahrenden, *ihrerseits als Gabe* zu verstehen ist und dass sie womöglich auf die *Spur einer bestimmten gebenden Instanz* führt (so dass die signifikative Differenz im Grunde überflüssig würde, die im Verstehen, Deuten, Auslegen oder Interpretieren des Gegebenem ›als‹ Gabe liegt)?[33] Dominique Janicaud fürchtet an dieser Stelle eine »bedingungslose[] Affirmation der TRANSZENDENZ« einer solchen Instanz, unerreichbar weit jenseits dessen, was eine Phänomenologie intentionalen Lebens in Wahrheit zu leisten vermag.[34]

---

in: *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Œuvres 2*, Paris 2009, 109–150, hier: 112.

32 Vgl. D. Janicaud, *La phénoménologie éclatée*, Combas 1997, 9 f.; ders. et al., *Phenomenology and the »Theological Turn«. The French Debate*, New York 2000.

33 Ist es in dieser Hinsicht nicht symptomatisch, dass man für die gebende Instanz mal das Leben, mal die Natur, mal einen »ganz Anderen« einsetzt – in jedem Falle ohne philosophische Entscheidungsmöglichkeit, wie Ricœur meint (vgl. *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Kap. 10)? Eine Parallele hat diese Frage in Heideggers Abweisung des Gedankens, das, was Erfahrbares ›gebe‹, sei wiederum identifizierbar. Auch in seiner späten Ontologie bleibt es beim grundlos-abgründigen Ereignis, das Erfahrbares stiftet, vor allem durch das Wort (*Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ^{6}1979, 193 f.).

34 D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014, 26.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Allerdings sind die Grenzen der Erfahrung und einer Phänomenologie, die sich vor allem ihr verpflichtet fühlt, nicht eindeutig gezogen. Schon Merleau-Ponty kam in seinem posthum veröffentlichten Spätwerk *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (1964) zu dem Schluss, gerade das mache Erfahrung aus, was sich ihr *nicht originär anschaulich als Gegebenes* darstellen könne. Nimmt sie nicht vielfach Bezug auf eine ihr vorausliegende Herausforderung, die sich ihr *›immer schon‹ zuvor* entzogen hat? Erweist sich am Ende dieser *Entzug im Bezug* als universales Strukturmoment aller Erfahrung? Oder entzieht sich uns *die* oder *der Andere*, dessen unaufhebbare Spur uns Levinas zu denken gibt, auf *andere* Weise, nicht bloß als und wie *etwas* – wie beispielsweise der eben verklingende, retentional noch gegenwärtige Ton oder irgendeine Vergangenheit, der wir uns mittels sekundärer Erinnerung vergewissern wollen? In jedem Falle findet doch eine Art von *Entgegenwärtigung* statt, die sich *in* der wahrgenommenen Gegenwart oder *über sie hinaus weisend* ereignet. Und in jedem Fall lässt sich das, was sich der Gegenwart jeweils entzieht, nur auf dem Umweg über die Nachwirkungen und Spuren verstehen, die es in der Gegenwart hinterlassen hat. Dass sich uns nun der (gegenwärtige und der bereits der Vergangenheit überantwortete) Andere auf *andere* Art und Weise entzieht *als etwas*[35], das ist phänomenologisch indessen kaum zwingend zu beweisen, nur zu bezeugen. An dieser Stelle gerät die phänomenologische Deskription unverkennbar an ihre Grenzen; in diesem Falle auch an hermeneutische, denn die fragliche Bezeugung ist gewiss nicht darauf zu reduzieren, was ›sich‹ angeblich schlicht bzw. interpretationsfrei ›von sich her zeigt‹. Vielmehr ist sie darauf angewiesen, in anfechtbaren Zeugnissen Gestalt anzunehmen (wenn auch nicht unbedingt in schriftlicher Form).

35 Vgl. Vf., *Die Stimme des Anderen. Kritische Anmerkungen zu ihrer aktuellen ›Rehabilitierung‹*, in: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010, Kap. V; F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021, 80 ff. In seinem Buch über das Intime legt der Autor nahe, dass es mit dem Entzug des Anderen insofern eine besondere Bewandtnis hat, als »dans le retrait naît la sollicitation du partage« (F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013, 29, 45). Aber kann man diese ›Besonderheit‹ wirklich nur engsten Beziehungen vorbehalten?

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Der in der neueren Phänomenologie fast allgegenwärtige Gedanke des Entzugs zeigt, wie unermüdlich sie bis heute an einer Revision selbst ihrer grundlegendsten Voraussetzungen arbeitet (einschließlich des »Prinzips aller Prinzipien«, sich ganz und gar auf »originär gebende Anschauung« dessen zu verlassen, »als was« etwas »sich da gibt«[36]). Dabei riskiert sie, sich in einer fortgesetzten Geschichte von Häresien, Abweichungen und Veruntreuungen einer Lehre zu verlieren, die zumindest Husserl zweifellos als eine endgültige und allein legitime Erbschaft hinterlassen wollte. Dieser Traum, so könnte man mit seinen eigenen Worten sagen, ist längst ausgeträumt.

5. Von der Geschichte eingeholt

Inzwischen überbieten sich diverse, angeblich allesamt ›neue‹ Phänomenologien diesseits und jenseits des Rheins mit dem Pathos eines Neuanfangs, das den Anspruch Husserls, eine endgültige »strenge Wissenschaft« phänomenologischer Forschung begründet zu haben, gründlich konterkariert. Vom *Logos*-Aufsatz (1910/1) an bis hin zur in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts verfassten, auf Wiener und Prager Vorträge zurückgehenden Abhandlung über *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* war dagegen der Gründungsanspruch Husserls ungebrochen[37] – obwohl sich ihr Autor längst von der Daseinsphilosophie seines wichtigsten Schülers, von Heidegger nämlich, auch persönlich verraten fühlen musste und kaum noch auf getreue Erben seines Projekts hoffen konnte. Schon gar nicht, nachdem er als diskriminierter Jude überreichlich Anlass dazu hatte, an der von ihm selbst beschriebenen Teleologie europäischer Vernunft zu verzweifeln.[38]

Im Rückblick liest sich der in der *Krisis*-Abhandlung dargelegte teleologische Entwurf der Phänomenologie als geradezu welt-fremder

36 E. Husserl, *Ideen I*, Den Haag 1950, 43 f.

37 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1965; ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg ^{2}1982.

38 Husserl, *Die Krisis*, §§ 5 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anachronismus. Schließlich stand der sogenannte ›Ausbruch‹ des Zweiten Weltkriegs (1939) bevor. (Hätte die Krisendiagnose dieser Abhandlung, wäre sie wirklich weitsichtig gewesen, davon nicht wenigstens etwas ahnen lassen müssen?) Und im eigenen Land, im nazistischen Deutschland, begann sich eine Vernichtungspolitik den Weg zu bahnen, die schließlich, nach der Überzeugung Hannah Arendts, auch alle Begriffe in Mitleidenschaft gezogen hat, mit deren Hilfe man sich bis dahin menschliches Zusammenleben, die normativen Maßstäbe, denen es genügen sollte, und deren historischen Orientierungssinn hatte begreiflich machen wollen.[39]

Man muss demnach feststellen, dass die Phänomenologie, die bis zuletzt in der Gestalt ihres Begründers an einer ihrerseits der Geschichte entzogen gedachten Teleologie der Vernunft festgehalten hat, auf dramatische Art und Weise ihre eigene, rückhaltlose historische Anfechtbarkeit erfahren musste.[40] Das gilt ganz konkret über den Tod Husserls hinaus, dessen umfangreicher Nachlass zunächst nur im belgischen Exil, im Archiv von Leuven, den Krieg überstehen konnte, für ihre gewissermaßen materiellen Grundlagen, aber mehr noch für die Menschen, die die sogenannte phänomenologische Bewegung fortgeführt haben, und für die von ihnen verfochtenen Ideen – allen voran die Idee einer zukunftsweisenden Vernunft, die geschichtliches Leben theoretisch wie praktisch regulativ sollte orientieren können, ohne ihrerseits geschichtlich anfechtbar zu sein.

Genau diese entscheidende Prämisse wird nun gerade von jenen Phänomenologen entschieden revidiert, die der Phänomenologie vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg vor allem in Frankreich das Überleben sicherten: Emmanuel Levinas, Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœur.[41] Levinas, der diesseits

39 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*, *Bd. 1: Das Denken*, München, Zürich ²1989, 207.

40 Demgegenüber stellt die frühe Schrift J. Derridas, *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987, einen nachdrücklichen Versuch dar, die Phänomenologie gegen diese Anfechtung in Schutz zu nehmen. Ob dieser Versuch als gelungen einzuschätzen ist, bleibe dahingestellt.

41 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987. Ich sehe hier davon ab, dass v. a. Levinas und Ricœur nur mit großen Einschränkungen als Phänomenologen einzustufen sind und dass an dieser Stelle auch viele andere zu nennen wären, zumal die Phänomenologie keineswegs nur in Frankreich ›überlebte‹.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Rheins zuletzt gründlich rezipiert wurde, wird hier zuerst genannt, weil bekanntlich er es war, der mit seiner zusammen mit Gabrielle Pfeiffer besorgten Übersetzung der *Cartesianischen Meditationen* Husserls zu Beginn der 1930er Jahre die Transponierung der Phänomenologie nach Frankreich hauptsächlich in die Wege leitete.[42] Zugleich war es Levinas, der den Einbruch geschichtlicher Gewalt – bzw. der *Geschichte als Gewalt* – in immer neuen Anläufen am radikalsten bedacht hat und sich von ihr zu einer radikalen Revision des Begriffs des ›Gegebenen‹ hat herausfordern lassen.

Gewiss kann man auch von einigen der wichtigsten Werke Sartres, Merleau-Pontys und Ricœurs sagen, dass sie sich mit dem inneren Zusammenhang von Geschichte und Gewalt befassten, man denke nur an Merleau-Pontys *Humanismus und Terror* (1947) und *Die Abenteuer der Dialektik* (1955), an Ricœurs *Geschichte und Wahrheit* (1955) und an Sartres *Kritik der dialektischen Vernunft* (1960), doch kommt primär in der Philosophie von Levinas eine Revision aller Kategorien zum Tragen, mit deren Hilfe man bis dahin ein in sich geschichtlich verfasstes Leben beschrieben hatte. Im Anschluss v. a. an Wilhelm Dilthey und Søren Kierkegaard hatte Heidegger gezeigt, wie menschliches Dasein an ihm selbst geschichtlich verfasst ist; und zwar in der Sorge um sich, die vom je-meinigen Tod vorweg gezeichnet ist. Levinas dagegen wird sich fragen, ob Kategorien bzw. Existenzialien wie die Sorge eines Seienden, dem es in seinem Sein um es (bzw. dieses) selbst geht, nicht geradezu tragikomisch wirken müssen in einer Zeit, die die massenhafte Liquidierung Anderer möglich gemacht und zugelassen hat. Ist die Sorge um sich in einer solchen Zeit nicht das geringste unserer Anliegen?[43]

So zu fragen, mag schwerwiegende Missverständnisse nahelegen. Man wird einwenden, was denn die historische Erfahrung, auf die hier Bezug genommen wird, mit der ontologischen Verfassung menschlichen Lebens bzw. Daseins zu tun hat, das von der Selbst-Sorge geprägt ist (und ihr vielleicht gar nicht entkommen kann). Doch schon Heidegger hatte in *Sein und Zeit* zugestanden, dass das Bild, das er vom menschlichen Dasein ontologisch bzw. existenzial zeichnete, an ein ontisches bzw. existenzielles Vorbild angelehnt

42 Vgl. S. Malka, *Emmanuel Levinas*, München 2003.

43 Vgl. E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 61.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist[44] – in diesem Falle an ein Leben, das sich über das eigene künftige Hinscheiden bekümmert zeigt und es ständig vorwegnimmt. Heidegger münzt dieses Vorbild in die Existenzialien eines vom eigenen bzw. je-meinigen Tode beunruhigten Daseins um, dem der – eigene – Tod so zu einer vorwegzunehmenden Möglichkeit wird.

Sartre, Ricœur und Levinas bestreiten nun aber, dass der Tod in dieser Weise vorwegzunehmen ist. Widerfährt er nicht als Abbruch und Unmöglichkeit jeder weiteren Möglichkeit des Daseins? Mehr noch: auf existenzieller Ebene sind ganz andere Arten und Weisen denkbar, sich zum Tod zu verhalten: heitere Indifferenz, aber auch Hintansetzung des eigenen Todes zugunsten des Todes Anderer und auch Todesverachtung. So erklärt Levinas in seinen Sorbonne-Vorlesungen der Jahre 1975/6 unumwunden, der Tod »des Anderen« sei in Wahrheit »der erste Tod«. D. h. *ihm gebühre Vorrang vor der Sorge um sich*, ganz gleich, um welche(n) Andere(n) es sich konkret handle. Selbst der Tod irgend eines Anderen kann in diesem Sinne eine ihm gegenüber nicht-indifferente Verantwortung für ihn auf den Plan rufen.[45] So ist auch hier von einer *Gabe* der Verantwortung die Rede, der allein ein menschliches Subjekt seine ethische Inspiration verdanken soll.[46]

Genau dies gibt Levinas als seine wichtigste Schlussfolgerung aus einer traumatischen Geschichte an, die dem ersten Anschein nach für das genaue Gegenteil spricht: nämlich für die Möglichkeit, das Leben Anderer millionenfach einer absoluten Vergleichgültigung in serieller Liquidierung preiszugeben. Sein ganzes Werk lässt sich von daher gleichsam als Gegenprobe auf diese Erfahrung verstehen[47]; und zwar so, dass es die Frage zu beantworten versucht, wie wir uns menschliches Leben vorzustellen haben, wenn und insofern es sich einer solchen Vergleichgültigung widersetzt. Lässt sich von *Vergleichgültigung* nicht ohnehin nur reden, insofern das Leben Anderer nicht von sich aus bereits gleichgültig *ist*?

---

44 Heidegger, *Sein und Zeit*, 13.

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

46 Vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

47 Zumindest im Nachhinein stellt es sich so dar. Das bedeutet indessen nicht, dass das Gesamtwerk von Levinas von Anfang an und gänzlich von dieser Motivationslage bestimmt war. Siehe dazu die Hinweise auf die inzwischen veröffentlichten *Œuvres 1–3* in Kap. I in diesem Bd.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Levinas geht indessen viel weiter, insofern er eine ethische Bestimmung menschlichen Lebens zur Nicht-Indifferenz angesichts des Anderen begreiflich zu machen sucht und in ihr die eigentliche Quelle der Widersetzlichkeit gegen exzessive Gewalt erkennt, die man Anderen antut. Wo er zur philosophischen Erkundung dieser Widersetzlichkeit aufbricht, sieht sich Levinas schließlich dazu genötigt, den Weg einer Phänomenologie des Bewusstseins und einer hermeneutischen Ontologie des Daseins zu verlassen, glaubt er doch, jene Quelle in einem ethischen Anspruch des Anderen ausfindig gemacht zu haben, der ›immanent‹ oder ›innerweltlich‹ überhaupt nicht fassbar und gerade deshalb auch jeglicher Gewalt entzogen sei, die (im Grunde absurderweise) vernichtend auf ihn abziele.[48]

Dennoch hat sich Levinas immer wieder auf die klassische Phänomenologie zurück besonnen und sich gefragt, ob sich nicht auch dieser Anspruch *des* Anderen als solcher auf jeden Fall *einem Anderen* darstellen muss. Muss er nicht intentional als solcher aufzufassen sein (auch wenn er zuvor zugestoßen ist wie ein *páthos*)? Wie könnte man sonst von ihm reden? Oder stoßen wir auch hier auf einen (radikalen) *Entzug im Bezug* auf den Anspruch? Sollte uns diese Überlegung wirklich an die Grenzen der Phänomenologie als Aufklärung über das der Erfahrung ›Gegebene‹ führen, so muss man festhalten, dass auch Levinas nicht glauben machen wollte, direkt bzw. unvermittelt auf ein Jenseits der Erfahrung (des Bewusstseins oder des Daseins) zugreifen zu können. Vielmehr war er davon überzeugt, der »Einbruch« der Transzendenz des Anderen müsse in der Erfahrung auf die Spur dessen führen, was sich ihr gegebenenfalls gerade *als Entzogenes zeigt.* Und *dieses Sich-Zeigen im Modus des Entzugs* (oder einer Gebung, die der Erfahrung das Erfahrene als solches entzieht), wollte Levinas offenbar als Gabe, *als Gabe der Verantwortung für den Anderen* nämlich, *deuten,* ohne die sich gar nicht erst der Spielraum eines ethischen Lebens eröffnen würde.

48 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* Freiburg i. Br., München 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

6. Anfechtbare Erfahrung: Zwischen Beschreibung und Bezeugung

Wie auch immer man die hermeneutischen Aussichten einer derart in einer Grauzone von Beschreibung und Bezeugung an ihre Grenzen geratenden Phänomenologie beurteilen mag, deutlich ist doch, dass sie es gerade hier mit ihrer Verpflichtung auf die Aufklärung der menschlichen Erfahrung als Erfahrung ernst meint. Allerdings schlägt sie uns jegliche Selbstverständlichkeit hinsichtlich der Frage aus der Hand, was denn Erfahrung *als Erfahrung* eigentlich ausmacht. Eben dadurch wird sie selbst zum unvorhersehbaren Abenteuer der Erfahrung im Modus des Theoretischen. Die phänomenologische Theorie bezieht sich nicht allein *auf* Erfahrung, sie keimt vielmehr *aus* ihr und setzt sie auf ihre Weise fort, auch auf das Risiko hin, den, der sich auf sie einlässt, nicht nur zu verändern, sondern geradezu zu *verandern*, d. h. sich selbst wie ein Anderer oder auf der Spur einer unaufhebbaren Alterität zu begegnen und zu überraschen; und zwar derart, dass dies auch ein neuartiges hermeneutisches Selbstverständnis nach sich ziehen muss.

Die Radikalität dieses Gedankens, ohne den sich die weitere Entwicklung der Phänomenologie nicht verstehen lässt, liegt darin, dass er sich bis in die Kategorien bzw. Existenzialien geschichtlichen Lebens selbst hinein auswirkt. Es kann keine Rede mehr davon sein, man könne sich von diesem Leben ein von der Geschichte, die uns unterwandert und überschreitet, unabhängiges Bild machen. Vielmehr besteht zwischen Leben und Geschichte ein Wechselverhältnis: ersteres ist geschichtlich verfasst und dabei letzterer rückhaltlos ausgesetzt. Geschichte schlägt auf das Leben *und auf das Verständnis, das wir von ihm haben,* zurück. Deshalb spricht der späte Ricœur mit Bedacht nicht mehr unvermittelt von menschlicher Geschichtlichkeit, sondern von einer *conditio historica*, deren Rahmenbedingungen und Konstituentien unter veränderten Umständen neu zu ermitteln sind.[49] Tatsächlich versteht sich heute, nachdem so oft schon das Ende der Geschichte (aber auch das Ende des Menschen und von allem möglichen anderem) ausgerufen worden ist,

49 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weniger denn je die Frage von selbst, was es bedeutet oder bedeuten muss, geschichtlich zu existieren.[50]

Levinas und Ricœur sind sich immerhin darin einig: dass sich menschliches Leben nicht darin erschöpft, auf der Basis einer bloß individuellen und klar abgegrenzten Geschichtlichkeit nachträglich, im kollektiven Gedächtnis oder vermittels wissenschaftlich betriebener Geschichte, zu historischen Horizonten Anderer und Fremder vorzustoßen. Vielmehr verstehen sie menschliches Leben als in sich unvermeidlich vom Anspruch Anderer (auch bereits ›Verschiedener‹) affizierbar und zur Verantwortung bestimmt. Während Levinas entschiedene Zweifel daran hegt, ob diese ›Bestimmung‹ überhaupt geschichtliche Gestalt annehmen kann (allzu sehr hat er Geschichte als ausweglose Gewalt erfahren und sie deshalb geradezu als eine Form der Versklavung gebrandmarkt[51]), versucht Ricœur, Geschichte als zur treuen und wahren Wiedergabe dessen aufgerufen verständlich zu machen, was Anspruch darauf hat, nicht vergessen zu werden.

Auch in diesem Falle wird Geschichte vor allem von der Gewalt her gedacht, die vielfach anonymen Anderen widerfahren ist. Wie nichts anderes hat diese Gewalt in Frage gestellt, was man häufig plakativ als die ›Grundlagen menschlichen Zusammenlebens‹ bezeichnet und vielfach im Rekurs auf ein angeblich unverbrüchliches »soziales Band«, auf ein unhintergehbares Mitsein, auf eine zur ›Menschlichkeit‹ bestimmte *Compassion* oder auch den (mehr oder weniger bedingten) Willen, zusammenzuleben, zu begründen versucht.[52] Die Revision dieser vermeintlichen Grundlagen ist so gesehen am Schnittpunkt zwischen Geschichtsphilosophie und Sozial-

50 Vgl. Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien 98*, Heft 2 (2007), 183–217.

51 Levinas, *Totalité et infini*, 253; dt.: *Totalität und Unendlichkeit*, 332.

52 Vgl. Vf., *Das Soziale im Lichte radikaler Infragestellung. Zwischen uralter Sozialität,* liens sociaux *und Wiederkehr der ›sozialen Frage‹*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 70*, Nr. 4 (2017), 374-404; R. Ohashi, *Phänomenologie der Compassion. Pathos des Mitseins mit den Anderen,* Freiburg, München 2018; zum fraglichen Willen P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–159, hier: 148, 152; auch in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 20–42. P. Ricœur, *Le Juste 2,* Paris 2001, 190; *La mémoire politique*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 6* (1998), 27–37, hier: 32; dt.: *Das politische Gedächtnis*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

philosophie eines der wichtigsten Desiderate einer Phänomenologie, die ›nach Husserl‹ nicht mehr umhin kann, ihren Anspruch auf Aufklärung der menschlichen Erfahrung radikal zu befragen im Lichte einer Geschichte, die uns jegliche Selbstverständlichkeit hinsichtlich der Frage geraubt hat, was und wie Menschen einander ›angehen‹ oder angehen sollten.[53] Weder eine vermeintlich unverbrüchliche menschliche Gemeinschaft, noch eine teleologische Bestimmung zu gutem oder gerechtem Zusammenleben und in diesem Sinne zu gesellschaftlicher oder kosmopolitischer Vernunft steht heute noch als unangefochtene Antwort auf die Provokation dieser Frage zur Verfügung.[54] Wo man diese Vernunft als universale Solidarität zwischen einander Fremden zu begründen versucht hat, stellt sich doch die Frage, ob sie sich als ›Integration‹ in eine, niemanden ausschließende, Menschheit auch dann noch vorstellen lässt, wenn die Fremdheit als radikal und unaufhebbar gelten muss.[55]

Dass uns Andere auch als Fremde etwas angehen oder, wie Levinas genauer meint, zur Verantwortung für sie bestimmen – und zwar so, dass sich diese Verantwortung einer indifferenten Gewalt zu widersetzen verspricht –, ist mit Mitteln phänomenologischer Forschung vielleicht überhaupt nicht ›zwingend‹ einsichtig zu machen. Das mag erklären, wie sich, besonders von Kierkegaard über Heidegger und Sartre bis hin zu Ricœur, der Wahrheitsmodus der *Bezeugung* Geltung verschafft.[56] Während die klassische Philosophie bis hin zu Husserl ganz und gar auf die möglichst unzweideutige Wahrheit der Aussage setzte, rehabilitiert Ricœur unter Rückgriff auf Heidegger, Marcel und Levinas eine Bezeugung (*attestation*) des

Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur. Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 24, Berlin 2010, 245–271.

53 Dieser Zusammenhang spielt unverkennbar eine zentrale Rolle, wo Ricœur auf das sog. *soziale Band* zu sprechen kommt; u.a. in: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen,* 249, 282, 287.

54 Das weiß auch Ricœur, der in seinen späten Schriften zur Politischen Philosophie so oft das gute Zusammenleben-wollen in gerechten Institutionen betont hat, ohne dabei diesen Willen im Sinne einer Letztbegründung fundieren zu können.

55 Vgl. Vf., *Repolitisierung eines Humanismus des anderen Menschen. Jacques Rancière mit Blick auf Emmanuel Levinas*, in: *Renaissance des Menschen?,* Kap. VI.

56 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. IV und VI.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbst angesichts des Anderen, die sich nur praktisch zeigen und bewähren kann, aber niemals beweisen oder verifizieren lässt.[57]

Dass der Bezeugung, dem »Passwort« einer der wichtigsten Schriften Ricœurs (*Das Selbst als ein Anderer*, 1990), schließlich eine derart zentrale Bedeutung zukommen konnte – sie fundiert im letzten großen Werk des Philosophen, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000/4), auch das Zeugnis (*témoignage*) als Grundlage aller Referenzen auf bezeugte Vergangenheit[58] –, zeigt, wie durchgreifend die Phänomenologie, in deren Geschichte sich auch Ricœur immer wieder eingeschrieben hat, zu einer primär sozialphilosophischen Angelegenheit geworden ist.

Vor allem vom gewaltsam verletzten Anderen her[59], davon will Ricœur seine Leser überzeugen, erfährt sich das menschliche Selbst als dazu aufgerufen, Vergangenheit zu bezeugen.[60] Das sei die entscheidende Grundlage sowohl des Gedächtnisses als auch der wissenschaftlich betriebenen Geschichte. Sie schweigt weitgehend über menschliches Glück (wie schon Hegel wusste), kann sich demnach aber unmöglich indifferent mit einer Vergangenheit der Gewalt arrangieren, die angesichts der Opfer bezeugt zu werden verlangt. Hier nähert sich Ricœur dem Levinas'schen Grundbegriff der Nicht-Indifferenz. Nur ein angesichts dieser Geschichte nicht-indifferentes, sich verantwortlich zu ihr verhaltendes Selbst kann die bezeugte Vergangenheit daran hindern, in eine Art Naturgeschichte zurückzusinken.

Während Husserl sich noch dessen zu vergewissern suchte, dass eine ursprünglich europäische, in Griechenland gestiftete Vernunft auch zukünftiger Geschichte mächtig sein werde, sehen sich jene Phänomenologen, die nach 1945 den inneren Zusammenhang von Gewalt und Geschichte bedenken, mit einer »Fragilität der Vernunft« konfrontiert, welche die radikale Frage aufwirft, ob sich ein dafür fortan sensibilisiertes Leben denken lässt. Vielleicht, so

57 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40.

58 Vgl. den bereits erwähnten Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*.

59 Vgl. P. Ricœur, *L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg* [1951], in: *Lectures 2,* 191–194, hier: 192; *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], ebd., 304–319; hier: 312; *Le Juste 2,* 226.

60 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III. Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 350.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

spekuliert Levinas in seinen Schriften zur Freiheit (1976), war die Erfahrung dieser Zerbrechlichkeit nicht nur ein destruktives Ereignis, sondern »die Geburt einer neuen Sensibilität«.[61] Auch dieser Begriff harrt freilich der phänomenologischen Erforschung. Allenfalls handelt es sich um einen vorläufigen Problemtitel. Doch zeigt er deutlich an, wie weit sich das phänomenologische Fragen von einem der Welt nur gegenüberstehenden und sie bewusst konstituierenden Subjekt entfernt hat und dass es zu einem in ihr zugleich situierten und ihr rückhaltlos ausgelieferten, sensiblen Selbst vorgedrungen ist.

Wer auf die hier lediglich grob skizzierten Denkwege zurückblickt und etwa an den frühen Vorlesungen Husserls zur Einführung in die Phänomenologie[62] Maß nimmt, um abzuschätzen, wohin wir inzwischen gelangt sind, wird ohne Weiteres feststellen, dass als Leitfaden dieser Philosophie nicht mehr das (cartesianische) Verlangen nach unanfechtbarer Gewissheit (bzw. apodiktischer Evidenz) fungiert und dass sie nicht mehr auf eine für alle, die sich philosophischen Fragen widmen, verbindliche »strenge Wissenschaft« abzielt. Weniger der theoretische Zweifel, der nach Gewissheit verlangen lässt, oder die Möglichkeit einer philosophischen Wissenschaft vom wahren Wesen der Dinge treibt uns heute um; vielmehr die einschneidende Erfahrung praktischer Unzuverlässigkeit einer nicht in einsamer Wahrnehmung und in solitärem Denken, sondern sozial formierten Welt, die angesichts bezeugter Geschichte gleichwohl für die Zukunft versprechen sollte, Besseres möglich zu machen.

Bevor man aber daran geht, wie üblich leichtfertige Versprechen künftig guter oder gerechter Lebensverhältnisse zu erneuern, die in geschichtlicher Perspektive unter einem fatalen (in der Praktischen Philosophie indessen selten bedachten) Glaubwürdigkeitsverlust leiden[63], sollte man sich die Mühe einer phänomenologisch-hermeneu-

61 E. Levinas, *L'espace n'est pas à une dimension*, in: *Esprit,* no. 370 (4) (1968), 617–623.

62 Vgl. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana II*, Den Haag 1973; ders., *Erste Philosophie* [1923/1924], *Husserliana VII*, Den Haag 1956.

63 Vgl. Vf., *Sinn für Ungerechtigkeit und das (gebrochene) Versprechen der Gerechtigkeit in der globalen Krise der Ökonomie. Kritisches zum Vertrauen in transnationale Gerechtigkeit im Anschluss an Jeffrey Sachs und Margaret U. Walker*, in: G. Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis,* Darmstadt 2009, 47–72.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tischen Erkundung dessen nicht ersparen, wie es um die Sozialität dieser Welt eigentlich bestellt ist: angefangen bei der Ansprechbarkeit durch Andere (bzw. Anderer), ohne die sich überhaupt keine sogenannte Beziehung und kein Gespräch anbahnen lässt. Selbst diese Ansprechbarkeit kann nicht einfach als etwas unzweideutig ›Gegebenes‹, ohne Weiteres phänomenologisch Ausweisbares gelten.[64] Bei näherem Hinsehen zeigt sich, wie sehr die Ansprechbarkeit zwischen einer Affizierbarkeit in den Registern des *bloßen* Hörens, des *Zu*hörens und des Hörens *auf* Andere schwankt, ohne sich etwa auf eine bestimmte ethische Bedeutung reduzieren zu lassen – wie sie Levinas immer wieder suggeriert, wo er diese Affizierbarkeit als Empfänglichkeit für einen Befehl deutet, dem Anderen gerecht zu werden oder Verantwortung für ihn zu tragen. Was Levinas als »Gabe« der Verantwortung für den Anderen (unter Dritten...) charakterisiert, ist so wenig etwas schlicht ›Gegebenes‹, dass die historische Erfahrung geradezu dafür in den Zeugenstand zu rufen ist, dass die Spur dieser Gabe möglicherweise *vollkommen ausgelöscht* werden kann. Wenn aber glaubhaft zu machen ist, dass absolute Indifferenz Anderen gegenüber derart möglich ist, dass von dieser Gabe keinerlei Spur mehr bleibt, zeigen dann die entsprechenden Analysen der Erfahrung bzw. des Erfahrenen als des ›Gegebenen‹, dass es diese Gabe *nicht gibt* bzw. dass sie sich *nicht* als solche *zu erkennen gibt* (oder dass sie sich auf ein *irreales* Wunschbild oder auf ein *kontrafaktisches* Ideal reduziert)?[65]

Schon die bloße Ansprechbarkeit Anderer und durch Andere kann wie gesagt nicht einfach als Vorfindliches und in diesem Sinne als Gegebenes eingestuft werden. Zudem verliert sich ihre Spur vielfach in anonymen sozietären und transnationalen Strukturen. Nicht zuletzt deshalb drehen sich um die Frage, warum und inwieweit man auf der zweifelhaften Grundlage einer Gabe der Verantwortung selbst Fremden gegenüber dennoch Gerechtigkeit üben sollte, weit verzweigte Debatten, in denen mit Recht nach Gründen dafür verlangt wird. Schließlich appellieren Entwürfe sozialer und

64 Schon gar nicht als im Modus der sozialen Beziehung sich manifestierendes »letztgültige[s] Geschehen des Seins«, wie es Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* charakterisiert (320), wo der ›Bezug‹ zum Anderen von dessen originärem Anspruch her als aller Vernunft vorausliegend beschrieben wird (292 ff.).

65 Vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

politischer (bis hin zu transnationaler) Gerechtigkeit an unsere Ansprechbarkeit und rufen unser Engagement auf den Plan. Insofern bleibt zumal Praktische Philosophie an den Anspruch an jegliches Denken gebunden, sich rechtfertigen und begründen zu lassen. Aber was zunächst als zu Begründendes oder als etwas, wovon wir uns Rechenschaft ablegen sollten, vorliegt und als solches ›zu denken gibt‹, liegt jeglichem derart enggeführten Denken voraus. Wo sich nicht zunächst etwas zeigt – wie zwei- oder vieldeutig auch immer –, gibt es auch nichts zu denken. Was zu denken ist, ist aber rückhaltlos darauf angewiesen, Anderen *zu denken gegeben* werden zu können, und muss sich dabei auf einen bereits eröffneten Bezug zum Anderen verlassen. In diesem Sinne kann man mit Alain Finkielkraut sagen, »[que] la réalité humaine est sociale avant être raisonnable«.[66]

Vielleicht kann die fällige Erinnerung daran vor einer andauernden Geringschätzung der menschlichen, dies bestätigenden Erfahrung bewahren, die man allzu sehr als rein subjektive und schon insofern illegitime Berufungsinstanz gegen Andere abqualifiziert hat – mit dem Resultat einer philosophischen Dürre, die sich überall ausbreitet, wo das Denken weder aus Erfahrung entsteht noch auf sie zurückzukommen sucht, sei es, um sie über sich selbst aufzuklären, sei es, um sie korrigieren oder zu transformieren. Nichts dergleichen hat die geringste Aussicht auf Erfolg, solange das, was sich zeigt, als bloß Empirisches, sich als »Besonderes« Findendes, als bloß Subjektives oder als »faule Wirklichkeit« (Hegel) philosophischer Verachtung anheimfällt. So gesehen ist eine Phänomenologie, die sich dem widersetzt, eine Disziplin der Achtung dessen, *was sich als Gegebenes in seiner Zweideutigkeit zeigt, Anderen als solches darstellt und zu denken zu geben ist*. Jedoch begründet der Rekurs auf die Bezeugung eines allemal zweideutigen ›Gegebenen‹ keine Vorrechte, die uns die uralte Aufgabe philosophischer Rechenschaftsgabe (*logon didonai*) ersparen würden. Als eine solche Disziplin verdient sie ihren Namen nur, wenn sie den Gegensatz von Gegebenem und Gabe, des Gegebenen *als* Gabe und der Gabe *als* einer Gegebenheit entfaltet und aushält, ohne zu kaschieren, *wie* sie auf das originäre Geschehen einer zweideutigen Gebung des Erfahrbaren stößt, deren

66 Zit. n. J. Sirovátka, *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg, München 2006, 140.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Quelle ihr entzogen und durch die historische Erfahrung selbst radikal anfechtbar bleibt.[67]

67 So, meine ich, lässt sich gewissermaßen zu einem Knoten schürzen, was uns Levinas, Marion, Merleau-Ponty und Ricœur zur Zweideutigkeit des Gegebenen heute zu sagen haben, ohne die Positionen der Genannten gewaltsam auf einen Nenner zu bringen. Speziell Marions »Phänomenologie der Gegebenheit« verdiente allerdings eine wesentlich genauere Behandlung, als sie im sehr beschränkten Rahmen dieses Kapitels möglich war; nicht zuletzt deshalb, weil sie sich um trennscharfe Unterscheidungen von Termini wie Gegebenheit und Gabe bemüht und sie gegen Äquivokationen abzuschirmen sucht. Ob das gelungen ist, müsste eigens untersucht werden. Siehe dazu v.a. M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2020, sowie das nachfolgende Kap. III.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel III

Das Gegebene, die Gabe, der Dank und die Weitergabe
Zwischen Ökonomie und Anökonomie

I. Im Ausgang von einer radikalen Phänomenologie der Gegebenheit: Sich-Zeigen vs. Sich-Geben (87) | 2. Das ›Sich‹ (93) | 3. Zur fragwürdigen Phänomenalität der ›rückkehrlosen‹ Gabe (99) | 4. Zum Dank, der die Gabe nicht annulliert (104) | 5. Zur Zeitlichkeit der Fürsorge (108)

Unsere Erfahrung [hängt] ganz und gar davon ab[],
was wirklich darin zutage tritt […].
›Präsent‹ – zugleich Gegenwart und Gabe.[1]

Die Dankbarkeit [ist] auch dort,
wo sie sich nur andeutungsweise darstellen kann,
– in einer Gebärde, in einem Lächeln –
eine Art geheimnisvoller Rückerstattung […].[2]

Die Gabe [muss] anökonomisch bleiben.[3]

Wenn niemand, der philosophisch ernst genommen werden will, es sich erlauben sollte, mit irgendetwas »einen Anfang zu machen«, das »es gibt«, um auf diese Weise seinen »Gegenstand voraus[zu]setzen«, wie es in Hegels *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* heißt,[4] wie soll man dann ›anfangen‹, zumal man immer zu spät kommt, da doch alles, man selbst eingeschlossen, immer schon seinen Anfang genommen hat – einen unvordenklichen, nachträglich auch mytho-poetisch nicht mehr einzuholenden? Die neuere Phänomenologie gibt auf diese Frage unter Berufung auf Husserl nicht etwa die Hegel einfach widersprechende Antwort, man dürfe sehr wohl »den Gegenstand voraussetzen«, ohne eigens die Schwierigkeit zu bedenken, die darin liegt. Vielmehr insistiert sie auf der *Gegebenheit* all dessen, womit auch immer man sich philosophisch

1 F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 160.
2 G. Marcel, *Das grosse Erbe*, Münster 1952, 24.
3 J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 17 [=F].
4 Wie bereits zitiert wurde zu Beginn des Kapitels II.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auseinandersetzen will, als solcher. Sie fängst also keineswegs mit irgendwelchen Gegebenheiten gänzlich unkritisch an, sondern wendet sich dem Begriff des Gegebenen als solchem zu. Insofern rekurriert sie allerdings darauf, was ›es gibt‹; aber nicht etwa im Sinne des Auflesens irgendwelcher empirischer, besonderer ›Sachverhalte‹, die man als solche gar nicht eigens in Frage stellt, sondern im Sinne einer radikalen Exposition dieses Ausdrucks selbst. Ohne Gegebenes hätten wir nicht einmal etwas, was sich in Frage stellen ließe oder woran in anderer Weise wenigstens anzuknüpfen wäre. Aber wie ist Gegebenes ›gegeben‹? Etwa unmittelbar bzw. unvermittelt (was Hegel sofort leugnen würde), anschaulich, adäquat oder gar vollendet, evidentermaßen, rein und am Ende absolut? Wäre das als eine Art Ideal zu begreifen?

Mitte der 1990er Jahre hat sich Jean-Luc Marion in einer gründlichen Untersuchung noch einmal dieser Frage zugewandt; anders als Hegel und Husserl jedoch betont sprachbewusst in Anbetracht einer Ambiguität, die bereits in der Frage erkennbar ist, inwiefern denn ›Gegebenes‹ *als gegeben* zu verstehen ist. Als Gegenwärtiges, Präsentes oder auch als Resultat einer Gabe? Und wie wäre *diese* wiederum zu verstehen, sollte sie ihrerseits auf ›Reinheit‹ angewiesen sein – wie laut Marion auch die Gegebenheit, sofern sie nur so ihren Titel verdienen kann? Ich greife im Folgenden diese Überlegungen Marions auf, möchte aber zu bedenken geben, ob sie die Phänomenologie im Verlangen nach dem, was *sich* angeblich *allein von sich her* ›geben‹ bzw. ›zeigen‹ kann, nicht in eine geradezu *desozialisierte* Richtung lenken, in der es nicht mehr gelingen kann, Prozesse des Gebens, insbesondere der Weiter-Gabe verständlich zu machen, die uns niemals in ›reiner‹ und insofern *interpretationsunbedürftiger* Art und Weise begegnen; zumal nicht in generativen Horizonten *zwischenzeitlicher Unbestimmtheit*, in denen sich erst erweisen muss, wie wir uns kraft des ›Gegebenen‹ und von Gaben zueinander verhalten, vielfach dankbar und so, dass das nicht auf eine sie geradezu annullierende ›Ökonomie‹ hinauslaufen muss, wie es Marion mit Derrida zu befürchten scheint.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Im Ausgang von einer radikalen Phänomenologie der Gegebenheit: Sich-Zeigen vs. Sich-Geben

Bekanntlich steht und fällt der Anspruch der Phänomenologie seit Edmund Husserl mit dem Anspruch, das Gegebene genau so, wie es sich zeigt, und in den Grenzen, in denen es sich zeigt, beschreiben zu können.[5] Darin liegt ihr zufolge, wie eingangs (s. Kap. I) beschrieben wurde, eine radikale Abwendung von der Naivität der sogenannten »natürlichen Einstellung«, die das Gegebene angeblich einfach vorzufinden meint. Dass sich auch die meisten Spielarten des von Johne Locke ausgehenden neuzeitlichen Empirismus, des auf Étienne B. de Condillac sich berufenden Sensualismus wie auch spätere Positionen des Positivismus (Ernst Mach, Richard Avenarius u.a.) von dieser Naivität nicht zu lösen vermochten, ja sie nicht einmal als die eigentliche Barriere jeglicher Philosophie erkannt hatten, die ihren Namen verdient[6], veranlasste Husserl zu seinem Versuch einer veritablen Neubegründung der Philosophie, die in seinen Augen ungeachtet ihrer langen Vorgeschichte eigentlich erst als (transzendentale) Phänomenologie zu sich selbst kommen konnte. Das Gegebene als solches wird *als* dasjenige, was *sich zeigt*, demnach von der Phänomenologie tatsächlich erst in reduktiven Prozessen der Reinigung von Vormeinungen und -urteilen ans Licht gebracht, die den geistigen ›Blick‹ auf das Erfahrene selbst vor allem dadurch verstellen oder trüben, dass sie letzteres in naiver Art und Weise als einfach Vorfindliches gelten lassen.

Im Zuge dieser deutlichen (längst revisionsbedürftigen) Abwertung jeglicher Naivität[7] wird ihr von Seiten einer Phänomenologie,

5 E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], Tübingen 1980, § 24, 43 f.

6 Vgl. E. Fink, *Hegel. Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«,* Frankfurt/M. 1977, 40 ff.

7 Vgl. das Kap. I in diesem Bd. Der Begriff der Naivität erscheint so, wie er von Phänomenologen vielfach abwertend verwendet wird, der Revision bedürftig. Man denke nur an die Poetiken Gaston Bachelards, die etwa am Beispiel des Feuers und des Lichtes zeigen, welche Unterschiede in der ›Gegebenheit‹ eines in der Dunkelheit zu suchenden Streichholzes und eines Lichtschalters liegen können. Sicherlich handelt es sich bei dieser ›Gegebenheit‹ nicht um diejenige, um die es bei einer phänomenologischen Reduktion geht. Aber kann es sich

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die man als *die* philosophische Wissenschaft *aus* und *von* menschlicher Erfahrung *par excellence* auffassen könnte, im Grunde völlig abgesprochen, es überhaupt mit ›Gegebenem‹ bzw. genauer: *mit ›Gegebenheit‹ als solcher* zu tun zu haben. Wenn es zutrifft, dass letztere überhaupt erst durch gewisse phänomenologische Methoden (wie die Reduktion) zum Vorschein zu bringen ist, dann muss offenbar umgekehrt gelten, dass es an Gegebenheit grundsätzlich mangelt, wo man sich dieser Methoden noch nicht bedient hat.

So soll es wohl auch zu verstehen sein, dass Jean-Luc Marion kategorisch behauptet: »Soviel Reduktion, soviel Gegebenheit« – und letztere *entstehe* überhaupt erst auf dem Weg der Reduktion.[8] Diese *reduziert* demnach Erfahrenes *auf* dessen Gegebenheit[9] als solche, die sie paradoxerweise im gleichen Zug *hervorbringen* soll (Gs, 19). Die Gegebenheit aber liege genau darin, dass etwas *zuerst ›sich gibt‹* und sich dann, auf dieser Grundlage, auch zeigen kann. Das sei im Grunde seine »einzige These«, schreibt Marion: *»Alles, was sich zeigt, gibt sich, aber nicht alles, was sich gibt, zeigt sich«* (Gs, 15). »Was *sich* zeigt, *gibt sich* zuerst«, heißt es wenig später unmissverständlich. Dem Sich-geben soll also eindeutig der Primat zukommen. Ohne dass sich etwas ›gibt‹ und insofern auch selbst »bezeugt« (Gs, 22), kann sich demzufolge gar nichts zeigen. Alles, was sich zeigt, muss sich zuvor ›gegeben‹ haben, es muss insofern zu einer ›Gegebenheit‹ gekommen sein, der in dieser Perspektive offenbar zugetraut wird, sich selbst zu bezeugen.

Diese ›Gegebenheit‹ wird so gleichsam ganz allein auf sich selbst gestellt; doch stellt sie sich keineswegs wie von allein ein, sieht sich der Phänomenologe doch dazu gezwungen, sich auf die Suche nach »absoluter« bzw. »reiner« Gegebenheit zu begeben, die ihm offenbar so ohne Weiteres nirgends begegnet (Gs, 39, 44). Um zum Ziel zu kommen, muss er das, was sich *prima facie* als ›gegeben‹ darstellen mag, »von allem Begrenzenden« befreien bzw. reinigen (Gs, 44). So

---

diese leisten, sich über die nicht-reduzierte Vielfalt der ›Phänomene‹ derart hinwegzusetzen, wie es erklärte Überwinder der Naivität tun? Vgl. G. Bachelard, *Psychoanalyse des Feuers* [1938], München, Wien 1985; *Die Flamme einer Kerze* [1961], München, Wien 1988.

8 J.-L. Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit* [1997], Freiburg, München 2015, 38, 138 [=Gs].

9 Das Wort schwankt zwischen dem Was des Gegebenen und dem Charakter der Gegebenheit (Gs, 126 f., 129, 211).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gesehen kann ›Gegebenes‹ niemals am Anfang phänomenologischer Forschung stehen (als ihr *terminus a quo*), sondern muss ihr »als Letztes« (*terminus ad quem*) begegnen, falls es ihr überhaupt als ›absolutes‹ und ›gereinigtes‹ begegnen kann.

Das soll möglich werden im Zuge einer phänomenologischen Praxis des »Aufweisens«, der zugetraut wird, das, was sich gibt, und in diesem Sinne »die Erscheinung sich erfüllen zu lassen« (Gs, 27); und zwar ganz und gar. Das mutet doppelt paradox an, wie Marion zugibt: Es bedarf offenbar eines »Selbst«, das die Initiative zur Reduktion ergreifen muss, um dann sogleich wieder zurückzutreten, weil es anders niemals dazu kommen könnte, dass etwas *sich selbst* »gibt«, »kundgibt« oder »aufweist« (Gs, 29) und »bezeugt«. Genau das ist ja das Ziel dieser Methode: dass die betreffende Sache *sich selbst gibt*; ›sich selbst‹ heißt hier: ohne jegliches Zutun von anderer Seite. Am Ende des von Marion beschriebenen Verfahrens käme es dann zu einer reinen – und zwar intuitiven (Gs, 36 f.) – Manifestation der fraglichen ›Sache‹. Jenes Selbst käme so nur als eine Art Impulsgeber dieses Verfahrens in Betracht, aus dem es sich möglichst bald wieder zu verabschieden hätte, insofern es allein darum geht, der ›Sache‹ Gelegenheit dazu zu bieten, *sich* zu manifestieren. Daran wäre das Selbst dann freilich genauso wenig beteiligt wie irgendein Anderer. Am Anfang dieses Verfahrens mag sich *jemandem* etwas ›gegeben‹, ›kundgetan‹ oder ›aufgewiesen‹ haben. Aber dieser ›Jemand‹ spielt für das anzuzielende *reine ›Sich‹ der puren Selbstmanifestation des Sich-Gebenden* offenbar keinerlei Rolle. Und ein ›sozialer‹ Prozess, in dem jemand einem Anderen etwas zu ›geben‹, ›aufzuweisen‹, darüber hinaus zu ›zeigen‹ oder zu ›bezeugen‹ hätte, kommt gar nicht in Betracht. Insoweit handelt es sich bei Marions Projekt einer Phänomenologie der Gegebenheit um ein radikal desozialisiertes Unterfangen.

Der gegenteilige Anschein wird allerdings überall dort hervorgerufen, wo Marion auf den Zusammenhang von Gabe und Gegebenheit zu sprechen kommt. Dazu sieht er sich geradezu gezwungen, weil er sein »Denkmodell von Gegebenheit […] der Gabethematik« entnimmt, wie sie vor allem seit Marcel Mauss' einschlägiger ethnologischer Arbeit dazu diskutiert wird. Genauer: Prozessen des Gebens, wie sie sich zwischen Gebenden und Empfangenden asymmetrisch oder reziprok abspielen, soll dieses Modell zu entnehmen sein (Gs, 140 f.). Dabei wird das, was in solchen Prozessen zwischen

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbst und Anderem zirkulieren kann, die Gabe selbst, radikal als sich selbst zum Verschwinden Bringendes verstanden (Gs, 148[10]), wie es in ähnlicher Weise auch bei Jacques Derrida der Fall ist, wo er sich an Bronislaw Malinowskis Begriff der »reinen Gabe« anlehnt.[11] Eine solche Gabe erfolgt primär einseitig und erfordert ein instantanes »Vergessen der Gabe«, soll sie nicht sekundär in ökonomische Strukturen einscheren, die ihre vollkommene Einseitigkeit und Reinheit zugrunderichten müssen, wie offenbar Derrida und Marion (im Gegensatz zu Ricœur) annehmen (Gs, 143 f.). Explizit schrieb Derrida: wo eine Gabe zurückgegeben wird oder weiter zirkuliert, wird sie unvermeidlich gänzlich »annulliert« (F, 23). Demzufolge wird es niemals eine Gabe gegeben haben, wenn sie erwidert wird.

Dessen bedarf es auch gar nicht, wenn es zutrifft, dass die »Gabe […] von sich selbst aus hervor[bricht], ohne sich dem Kreislauf der Ökonomie […] zu verschreiben« (Gs, 156), so dass es gar nicht erst erforderlich zu werden braucht, diesen Kreislauf zu unterbrechen, zu suspendieren oder zu subvertieren, wie es Derrida in Erwägung gezogen hat (F, 17). Auch hier hat es den Anschein, als brauche die Phänomenologie der Gabe so wenig wie die Phänomenologie der Gegebenheit irgendeinen Anderen und ein wirklich ›soziales‹ Geschehen des Gebens in Betracht zu ziehen. Im ›naiven‹ Verständnis, das diese Phänomenologie möglicherweise zu ihrem eigenen Schaden weit hinter sich gelassen hat, kommt es allerdings entscheidend genau darauf an: dass die Gabe *jemandem* zugutekommt, dass sie an Andere adressiert wird und dass sie auch ›ankommen‹, wie auch immer ›in Empfang genommen‹ und infolgedessen ›Erfolg‹ haben muss (falls es sich im weitesten Sinne um eine ›gute‹ Gabe handelt).

So muss im Grunde auch Marion von der Gabe bzw. davon handeln, wie wir sie »praktizieren« (Gs, 162); und zwar umso mehr, wie er selbst davon ausgeht, dass jede(r), die oder der geben kann, sich zunächst selbst gegeben ist: Das besagt in Merleau-Pontys Worten, die Marion zitiert: »*Ich bin gegeben* – das besagt, je schon finde

10 Das Nicht-Erscheinen der Gabe soll allerdings nicht Verzicht auf jegliche Phänomenalität implizieren (Gs, 147). Sie soll sich in ihrem Erscheinen verlieren bzw. ihr Erscheinen »verliert sich«, wie Marion schreibt (Gs, 155, 161). Sie gibt sich verloren, heißt es an anderer Stelle (Gs, 166).

11 B. Malinowski, *Der Ringtausch von Wertgegenständen auf den Inselgruppen Ost-Neuguineas*, in: F. Kramer, C. Sigrist (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt/M. 1978, 57–69.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ich mich situiert und engagiert in einer physischen und sozialen Welt«; und so gilt auch: »*ich bin mir selbst gegeben* […]«.[12] Wie auch immer sich das bewahrheitet, die entsprechende ›Wahrheit‹ wird sich ihrerseits als »Gabe« verstehen lassen, wie Sartre schreibt, den Marion hier genauso anführt wie Levinas, der das Verhältnis zum Anderen, dem etwas gegeben werden kann, geradezu als »ursprüngliches Geben« auffasst (Gs, 46).

Man sieht, wie hier eine schillernde, mehrdeutige Semantik anscheinend unvermeidlich ins Spiel kommt, sobald man es mit einer Praxis des Gebens zu tun bekommt, die sich nur zwischen in der Welt sich ›Vorfindenden‹ und insofern einander ›Gegebenen‹ und sich zugleich im Verhältnis zu Anderen Befindenden möglich werden kann, deren »Transzendenz« sich ihrerseits als ein Geben manifestieren soll, wie Levinas schreibt. Wenn das ›wahr‹ ist, kann auch diese Wahrheit als Gabe aufgefasst werden, wie es Sartre suggeriert? Wie auch immer man sich in dieser Frage entscheidet: man wird es unvermeidlich mit Ambiguitäten des Verständnisses von Gaben und Praktiken des Gebens von Gaben als solchen zu tun haben. Die signifikative oder hermeneutische Differenz, die dieses *›als‹* ins Spiel bringt, erweist sich einmal mehr als nicht hintergehbar; auch nicht im Rekurs auf eine von jeglichem Inhalt entleerte »reine Gebbarkeit« (Gs, 196) oder auf eine im Sozialen nirgends anzutreffende »reine Gabe«, der ein phänomenologischer Positivismus oder auch eine nicht etwa »sinngebende«, sondern angeblich bloß »sinnempfangende Hermeneutik« (Gs, 203) eine von allem sie verunreinigenden Beiwerk befreite reine Gegebenheit attestieren könnte.

Das mag erklären, warum Marion, der erklärte Apologet der puren Gegebenheit, schließlich zu dem Gedanken Zuflucht nimmt, es könne die Gabe sich selbst dazu »entscheiden«, wie sie zu verstehen ist. »Wenn *sich* die Gabe […] entscheidet, entscheidet sie sich im Ausgang von Gegebenheit, deren Macht auf dem Geber wie auf dem Gabe-Empfänger gleichermaßen lastet. In dem Augenblick, wo die Macht von Gegebenheit wirkt«, »verfügt« *sie*, und nicht etwa die Gebenden und Empfangenden, über die Gabe als Gabe (ebd.). So gesehen soll die »Gabe ihren Charakter als Gegebenes« bloß »aus Gegebenheit, d.h. aus sich selbst« beziehen. Diese Überlegung kulminiert in der Schlussfolgerung: »Die intrinsische Gabe gibt sich,

12 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 412.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

um sich zu geben« (ebd.). Die Fragen, *wer wem was* gibt, erübrigen sich hier in dem Maße, wie sich dieses ›gereinigte‹ Geschehen in »absoluter [Selbst-]Gegebenheit« der Gabe als Gabe abspielen soll, die in einer sozialen Welt, auf die Marion *en passant* unter Verweis auf Merleau-Ponty Bezug nahm, ebenfalls nicht anzutreffen ist.

Dabei widmet Marion der Gabe eigens ein langes Kapitel und fragt sich immer wieder, wie deren offenbar unumgängliches, anökonomisches Verschwinden mit verschiedenen Positionen vereinbar sein könnte, in denen Gebende und Empfangende auftreten können, um sich durch ein-, wechsel- oder gegenseitiges Geben *zueinander* zu verhalten. Demnach dürfen es Gebende offenbar nicht darauf anlegen, dass Empfänger ihnen etwas erwidern können. Sie müssten insofern geradezu ›ohne Rücksicht‹ geben – was dem verbreiteten (naiven?) Vorverständnis gewiss widerspricht, das genau davon ausgeht: dass die Gabe und das Geben ›mit Rücksicht‹ auf Empfangende erfolgen müssen; und zwar auch dann, wenn es zutreffen sollte, dass ›die Gabe selbst‹ verlangt, »ohne Erwiderung und Antwort zu geben« (Gs, 165). Deshalb glaubt Marion in seiner phänomenologischen Erforschung der Gabe als solcher, die Empfänger genauso wie Gebende und den Prozess des Gebens selbst ›einklammern‹ zu müssen, um von all dem nur noch pure ›Gegebenheit‹ zurückzubehalten. Andernfalls, fürchtet Marion, würde die Gabe als solche gerade dann »verschwinden«, wenn man sie etwa als empirisches ›Phänomen‹ untersuchen wollte (Gs, 173). Wer so, empirisch, von ›Phänomenen‹ spricht, hat sie demzufolge schon aus den Augen verloren oder überhaupt nie zu Gesicht bekommen. Umkehrt muss sich der Phänomenologe der reinen, von allen fremden Beimischungen gereinigten Gegebenheit fragen lassen, welchen Status dann noch Aussagen wie diese haben können: Auch dem Undankbaren gegenüber bleibt die Gabe *Gabe*; auch die verweigerte Gabe *bleibt* Gabe, genauso wie die widerwillig in Empfang genommene, usw. (Gs, 167). Kann das ›objektiv‹ feststehen, unabhängig von aller sozialen Praxis, in der man sich darum bemühen mag, sich nicht selbst zu belohnen, sich nicht narzisstisch zu befriedigen angesichts dessen, was man Anderen hat zugutekommen zu lassen, und in der man sogar auf jegliche Rückkehr zu eigener Identität zu verzichten sucht, um einer ›ökonomischen Pervertierung‹ des Gebens vorzubeugen und es für Andere ›annehmbar‹ zu machen, auch und gerade über den Tod hinaus (vgl. Gs, 181)?

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In all dem kann man sehr wohl scheitern, wenn es denn stimmt, dass man eine Gabe *immer* ökonomisch interpretieren (!) bzw. nachträglich ›ökonomisieren‹ kann, wie Marion selbst ausdrücklich feststellt (Gs, 184). Das bedeutet aber, dass möglicherweise auch eine an-ökonomische Interpretation erfolgreich sein könnte. Der entsprechende *Interpretationsspielraum*, das ist nun entscheidend, kann sich allerdings so oder so nur ›zwischen uns‹ ergeben, in einer *zwischenzeitlichen Unbestimmtheit*, in der vorläufig – und möglicherweise endlos – aus- und dahinsteht, inwiefern Gaben *als* Gaben und Gebbares, Geber *als* Gebende, einseitig Gegebenes *als* nicht zu Erwiderndes, Angenommenes als Annehmbares (Gs, 201) und Empfangende *als solche* gelten können oder sollen. All das, deutet auch Marion an, zeigt sich oder erweist sich »nur im steten Verfolg von Zukunft« (Gs, 193), d.h. aber: *niemals in reiner Gegebenheit, ohne Verzug und evidentermaßen gemäß uneingeschränkter Einsicht und auf geradezu magische, rein intuitive Art und Weise ›von sich aus‹.*

2. Das ›Sich‹

Marion folgt zunächst Husserl und Heidegger darin, dass er annimmt, das Sich-Zeigende könne wie auch das seines Erachtens vorausliegende Sich-Gebende nur auf dem Weg einer Reduktion bzw. eines Abbaus von Hindernissen herausgearbeitet werden, die dem Erscheinen des in Wahrheit Gegebenen als solchem im Wege stehen.[13] Das Gegebene ist demnach nichts, was man einfach vorfindet. Es soll sich erst in der Form »originaler Selbstgebung« zeigen, die methodisch eigens ermöglicht werden muss und sich gerade nicht ohne Weiteres als solche einstellt.[14] Die ›wirkliche‹ Gegebenheit liegt erst dann vor, wenn das Sich-Geben des Erscheinenden

13 Vgl. M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹*, in: *Wegmarken,* Frankfurt/M. 1976, 1–45, hier: 5, sowie *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe Bd. 3*, Frankfurt/M. 1991, 25, 147.

14 J.-L. Marion, *Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit*, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion,* Freiburg i. Br., München 2007, 37–55 [=UG], hier: 38 f.; ders., *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit*, ebd., 56–77, hier: 66, 73.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

phänomenologisch sicherzustellen ist. Das Erscheinende *gibt sich* und *zeigt sich* gegebenenfalls erst dann als solches, so gesehen also *niemals ganz von selbst*. Darin liegt für Marion jedoch offenbar der eigentliche *Sinn des Erscheinens* selbst: dass es sich selbst ›gibt‹. So geht er nicht nur auf die »originär gebende Anschauung« als Rechtsquelle (*source* de *droit*) oder als Quelle des Rechts (*source* du *droit*) philosophischer Erfahrung überhaupt zurück (UG, 20, 65), die ›phänomenologisch‹ genannt zu werden verdient, sondern deutet das Sich-Zeigen konsequent vom Sich-Geben her. Damit wirft er das Problem auf, ob dieses ›als‹ sich ebenfalls von sich aus zeigt bzw. offenbart oder ob wir es hier mit einer hermeneutischen Differenz zu tun haben, die niemals restlos auf ein *Sich*-Geben und -Zeigen zurückführbar sein wird, aus dem ohne hermeneutisches Zutun hervorgehen könnte, worum es sich handelt; und zwar auch dann, wenn es die Erfahrung mit Erscheinendem zu tun bekommt, das sich *nicht* im Gegebenen bzw. in einem Erscheinenden erschöpft, welches ganz und gar in der Gegenwart der jeweiligen Erfahrung aufgehen könnte.[15]

In diesem Sinne erweitert Marion die Vorstellung, die man sich von der Phänomenalität der Phänomene macht, so, dass sie wenigstens indirekt auch das ›verraten‹ kann, was niemals im Gegebenen aufgeht, sondern sich in einer unaufhebbaren Abwesenheit, Andersheit oder Fremdheit hält, die das Erscheinende gleichwohl wie in einer Falte (*pli*) in sich soll bergen können.[16] So ist von einer »Phänomenologisierung des Nicht-Erscheinenden« die Rede, was

15 Eine hermeneutische Kritik an Marions Phänomenologie sollte es sich mit Einwänden gegen einen angeblichen »Fetischismus der Gegebenheit« allerdings nicht zu leicht machen, denn auch hermeneutisch ist es erforderlich, dem Rechnung zu tragen, woran Interpretationen, Auslegungen, Deutungen usw. anknüpfen. Dabei stellt sich wiederum die Frage, wie sich das ›zeigt‹, darstellt, usw. Vgl. J.-L. Marion, *Gegebenheit und Hermeneutik*, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2020, 283–305. Hier (302 f.) kommen die Ausführungen des Autors zur Nachträglichkeit des Interpretierens, wie es im Fall eines responsiven Verhältnisses zum Anderen unvermeidlich ist, hermeneutischer Kritik weit entgegen. Siehe im gleichen Band auch den Beitrag von Émilie Tardivel zu *Welt und Gegebenheit. Eine Revision des vierten Prinzips der Phänomenologie*, 332–351, hier: 348.

16 In Folge dessen kann das Gegebene nicht mehr einfach mit der Gegenwart zur Deckung kommen, in der es erscheint, wie es in Husserls *Ideen I* zunächst den Anschein hatte. Weniger *im* Phänomen, als vielmehr *durch* das Phänomen soll

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nun zur Folge hat, dass sich das Erscheinende als das Gegebene zugleich als Spur einer Gebung (*donation*) verstehen lassen oder vielmehr: *zeigen* soll, der es sich verdankt. Nur ein kleiner, aber entscheidender Schritt führt von hier aus zu der Annahme, genau diese Gebung offenbare sich geradezu *als Gabe*, die sich vermittels des Erscheinens, d. h. des *Sich*-Gebens und *Sich*-Zeigens als solche herausstellen soll, das sich keinem sinn-gebenden Bewusstsein oder Ich mehr verdankt, wie Marion meint. So geht er von der phänomenologischen Reduktion, die die Selbstgegebenheit des Erscheinenden freilegen sollte, auf das Sich-Zeigen des Erscheinenden selbst zurück und *deutet* es als dessen Ent-Faltung (UG, 42, 69 f.). Was Marion tatsächlich so *interpretiert*, gibt er indessen wiederholt als ein anscheinend interpretationsunbedürftiges *Sich*-Zeigen aus, das er phänomenologisch nur zum Vorschein zu bringen meint, ohne den fraglichen Phänomenen oder dem eigentlichen Sinn ihres Erscheinens dabei Gewalt anzutun, der nun aber eigentümlich zwischen reiner ›Gegebenheit‹ und ›Gabe‹ schwankt, wie es auch im Deutschen offenkundig ist, wenn von ›Gegebenem‹ die Rede ist. Dabei wehrt Marion den naheliegenden Einwand, an dieser Stelle nur einen kontingenten »Spracheffekt« auszunutzen, mit dem Argument ab, man habe es bei der Rede von Gegebenem mit einer »konstitutiven Zweideutigkeit« des Erscheinens selbst zu tun (UG, 44, 47), die die Gegebenheiten dadurch selbst »bezeugen«, dass sie sich uns »auferlegen«. Sie geschehen uns, widerfahren uns und erlegen sich uns in diesem Sinne auf; und das allein soll genügen, »um eine Gegebenheit auszumachen« (UG, 45), der offenbar eine irreduzible Ambiguität innewohnt. D.h. die Gegebenheit zwingt uns zwar nicht geradezu ihre Interpretation als Gabe auf, aber sie lässt diese zumindest zu und legt sie dadurch, wie sie sich zeigt, besonders nahe bzw. »bezeugt« sie.

Schon indem er diesen Deutungsspielraum zugesteht, muss Marion allerdings mit der Vorstellung eines reinen Sich-Gebens und -Zeigens in Konflikt geraten. Von Anfang an hat er mit einer Inter-

(indirekt) nicht schlicht Gegebenes, vielmehr unaufhebbar Nicht-Gegenwärtiges sich zeigen können; und zwar so, dass sich »noch das Sich-selbst-Zeigen von sich selbst her erfüllt« (23). Dieses Sich-Zeigen macht zwar erst die Phänomenologie sichtbar, indem sie die theoretische Aufmerksamkeit auf es lenkt; aber indem sie das tut, öffnet sie die Erfahrung genau für dasjenige an ihr, was sich von sich selbst her, d.h. hier: angeblich ohne fremdes Zutun zeigt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pretation des Sich-Gebenden und Sich-Zeigenden zu tun und muss dafür die Verantwortung übernehmen. Und zwar umso mehr, wie nun scheinbar jegliche (phänomenologisch reduzierte) Gegenwart (*présence*), die eine Gegebenheit (*donation*) erscheinen lässt, sogar als Geschenk (*présent*) deutbar wird, das sich auf ein angeblich vorgängiges Geben (*donner*), ja sogar auf einen Gabe-Akt zurückführen lassen könnte (UG, 71). Aber auch ohne eine derartige Deutung ließe sich die gegenwärtige Gegebenheit als Gabe auffassen. Nicht nur für ein singuläres Widerfahrnis, sondern für alles Gegebene soll laut Marion am Ende gelten, dass es sich als Sich-Zeigendes und Gegebenes »mir aufdrängt, mich vorlädt und mich bestimmt« – »weil ich nicht sein Urheber bin«. »Das Gegebensein (la donnée) verdient seinen Namen, da es mich vor vollendete Tatsachen stellt, es stößt mir zu. Darin unterscheidet es sich von jedem berechneten, synthetisierten und konstituierten Objekt, da es als ein Ereignis geschieht. Diese unvorhergesehene Ankunft kennzeichnet es als Gegebensein (donnée) und bezeugt in ihm die Gegebenheit (donation)« (UG, 72) – oder eben auch den Gabe-Charakter all dessen, was uns vor-gegeben ist; und zwar wie gesagt als »vollendete Tatsache«, an der es als solcher rein gar nichts zu deuteln geben dürfte.

Aufgrund der offenbar nicht auszuräumenden Zweideutigkeit, die im Begriff des Gegebenen liegt, lässt sich die Phänomenologie jedoch anscheinend ohne Weiteres theologisch ausrichten, wie Kritiker befürchten, die infolgedessen alles verraten sehen, was diese philosophische Disziplin für sie ausmachen sollte. Wenn das Gegebene – genau in dem Maße, wie es ›sich gibt‹ und gewissermaßen über dieses ›Sich‹ verfügt – aus eigener Kraft (nicht etwa durch diejenigen, die es *als Gabe* auffassen) zu »bezeugen« vermag, dass es sich um eine Gabe – und nicht etwa nur um im Sinne Merleau-Pontys Vorfindliches und in diesem Sinne Gegebenes – handelt, interpretiert es sich dann gewissermaßen selbst? Und ist *das* zumindest indirekt als »vollendete Tatsache« auszugeben, die sich ohne weitere hermeneutische Anstrengung als Gabe der unvorhergesehenen Ankunft eines womöglich ›ganz Anderen‹ selbst ausweisen könnte?

Mit Recht bedenkt Marion jene Zweideutigkeit in der Rede von Gaben, von der Gabe und vom Gegebensein von ›Gegebenheiten‹ und verwahrt sich dagegen, sie bloß als verwirrende Täuschung abzutun. Gerade deshalb aber kommt dem Phänomenologen eine besondere Verantwortung für jede Auslegung, Deutung oder Inter-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

pretation des Gegebenen als einer Gabe zu. Hier geht es vor allem darum, entsprechende hermeneutische Spielräume zu sehen und als solche anzuerkennen, ohne die die Phänomenologie unter Berufung auf jenes ›Sich‹, das dem Sich-Geben und -Zeigen des Erscheinenden wie eine autonome Kraft attestiert wird, in einen eigentümlichen Positivismus zurückzufallen droht, der vergessen lassen könnte, wie sehr er auf hermeneutische Disziplinierung angewiesen ist.[17] Diese steht und fällt damit, die Irreduzibilität der Kontingenz jenes kleinen ›als‹ zuzugeben, das aus keiner Erfahrung und aus keiner Philosophie der Erfahrung zu tilgen ist. Stets wird etwas als etwas erfahren, auch wenn es anscheinend nur ›in aller Unschuld‹, ganz ›intuitiv‹ oder ›evident‹ rein als es selbst begegnet. Genau davon sollte eine Philosophie der Erfahrung Rechenschaft ablegen. Das kann sie aber ihrerseits wiederum nur tun, indem sie unsere Erfahrung *als Erfahrung interpretiert* – was die Erfahrung keinesfalls von sich aus (angemessen, adäquat, wie auch immer befriedigend usw.) tut. Wie Marion Erfahrung als Erfahrung auffasst, ist deutlich, wo er das Gegebene als uns immer schon Vor-Gegebenes und als Manifestation eines Sich-Gebenden oder Sich-Zeigenden beschreibt. Dabei wird erkennbar, dass die Rede vom Sich-Geben und Sich-Zeigen nicht ohne Weiteres das Gleiche meint, worauf Marion selbst insistiert. Letzterem traut er allerdings auch zu, zu »offenbaren«, was niemals im Erscheinenden aufgehen kann.

Ob er damit einer ›Theologisierung‹ der Phänomenologie Tür und Tor öffnet, kann hier dahingestellt bleiben. Viel wichtiger

17 Jener Positivismus, der von Phänomenologen wie Husserl (*Ideen I*, § 20) und Merleau-Ponty (*Phänomenologie der Wahrnehmung*, 14) selbst in Anspruch genommen worden ist, hatte dies gerade nicht vergessen sollen. Im Übrigen gibt Marion sogar das Erfordernis einer »unendlichen Hermeneutik« zu (Gs, 441 f., 483), macht aber nicht verständlich, inwieweit diese auch seine Grundbegriffe erfassen müsste; etwa den des dem Erscheinenden Hingegebenen (*adonné*), der auf einen ihm vorausgehenden »Ruf« zu antworten hat (Gs, 444 ff.), dem gegenüber er immer schon zu spät kommt. Diese Beschreibung finde ich überzeugend, aber nur unter der Voraussetzung, dass man ihre hermeneutische Anfechtbarkeit – zumal vor dem Hintergrund einer ihr widersprechenden historischen Erfahrung – rückhaltlos einräumt, statt sich etwa auf vermeintlich Evidentes zu berufen. Das kann man in Anbetracht einer bis in das Alte Testament zurückreichenden Überlieferung zwar tun, handelt sich aber das Problem ein, wie man sich dann zu fremden Traditionen und Idiomen verhalten will, die nichts dergleichen als plausibel erscheinen lassen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheint, wie weitgehend Marion sich auf ein *pures ›Sich‹* des Sich-Gebenden und -Zeigenden zu berufen bereit ist, ohne es noch erkennbar einer sozialen Auseinandersetzung darüber exponieren zu wollen, wie die Interpretation der entsprechenden ›Phänomene‹ Anspruch auf Nachvollziehbarkeit erheben kann und muss. So ist denn auch alles, was er unter Hinweis auf dieses ›Sich‹ beschreibt, anscheinend ihm selbst ganz allein intuitiv einsichtig und wäre von Anderen nur noch nachzuvollziehen. Praktiken eines Gebens, das darauf angewiesen ist, bei Anderen ›anzukommen‹ und von ihnen gegebenenfalls auch ›angenommen‹ zu werden, ereignen sich indessen nur ›zwischen uns‹, in jener zwischenzeitlichen Unbestimmheit, in der keineswegs ›klar‹ ist, ob auch eine verfehlte, nicht angenommene oder gar zurückgewiesene Gabe (einschließlich der Gabe einer bestimmten Interpretation dieses Phänomens) *Gabe bleiben* kann, in der es vielmehr immerzu dahinsteht, ob es zu einer Gabe, die wirklich dem Anderen gilt, überhaupt kommt und ob das auf die jeweils gebende Instanz zurückschlägt. Diese Unbestimmtheit zeigt sich, mit allen Komplikationen und Folgen, niemals in purer ›Gegebenheit‹. Diesen Begriff hatte Marion in betonter Absetzung von jeglicher Empirie gewonnen, die sich anscheinend in einem uferlosen Es-gibt verliert, ohne je zu den viel zitierten »Sachen« vordringen zu können. Doch der phänomenologische Weg, diese um den Preis einer reduktiven Reinigung von allen fremden Beimischungen sicherstellen zu wollen, verliert, wie es scheint, gerade die soziale Welt aus den Augen, in der wir rückhaltlos aufeinander angewiesen sind, um zu klären, was (und in welchem Sinne jeweils) gegeben ist, gegeben wird oder gegeben bleiben kann, ohne in eine jede Gegebenheit und jede Gabe in sich einschließende Ökonomie münden zu müssen. Wenn eines in dieser Hinsicht feststeht, dann dies: dass wir uns in diesen Fragen niemals auf ein »absolut« ganz allein von sich her Sich-Gebendes oder -Zeigendes stützten oder gar (exklusiv) derart berufen können, dass es überhaupt keiner ›Umwege‹ über das jeweils abweichende Verständnis Anderer bedürfte. Genauer: man *kann* sich zwar darauf stützen und berufen wollen, wie es Marion ja offenbar tut; aber um den Preis einer weitgehenden Desozialisierung der Begriffe des Gegebenen und der Gabe, die auf diese Weise sozialer Auseinandersetzung entzogen und als »vollendete Tatsachen« ausgegeben werden. Wenn das zutrifft, *sollte* man diesen Weg nicht einschlagen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Zur fragwürdigen Phänomenalität der ›rückkehrlosen‹ Gabe

Keine Rede kann aber davon sein, *dass* sich und *inwiefern* sich gegebenenfalls Gegebenes immer und ohne Weiteres (eindeutig) von sich aus *als* Gabe erweist. Alles, was hier in Frage kommt, wird *als* Gabe aufgefasst, verstanden, interpretiert; sei es in der Erfahrung selbst, sei es in einer Philosophie der Erfahrung und in deren hermeneutischer Kritik. Wir haben es stets zugleich mit der Frage zu tun, was sich *als* was zeigt und was (inwiefern) als Sich-Zeigendes gilt. So wäre es die Aufgabe einer phänomenologischen Hermeneutik, aufzuweisen, welche Folgen es hat und was damit gewonnen ist, Sich-Zeigendes oder gar das Sich-Zeigen selbst *als Sich-Gebendes* und schließlich *als Gabe* zu deuten. In den Kompetenzbereich einer solchen Hermeneutik fällt auch die Gabe[18] – ein Phänomen, das nach der radikalen Kritik, die Derrida an der sozialanthropologischen Interpretation der Gabe durch Marcel Mauss geübt hatte, sonderbare Bedeutungskontaminationen nach sich gezogen hat, die sich nur aufklären lassen, wenn man der signifikativen Differenz des ›als‹ Rechnung trägt. Diese Differenz kann infolge jener Zweideutigkeit auf allen Ebenen (ontologisch, phänomenologisch oder sozial-anthropologisch) ihren Auftritt haben, die hier im Spiel sind: in einer Ontologie des Geschehens der *Gebung*, das Phänomene als *Gegebenheiten* hervortreten lässt, darunter *Gaben*, die mit allem, was sich zeigt, gemeinsam haben, dass sie sich nicht einfach von sich aus *als* Gaben ›zeigen‹[19], sondern einer entsprechenden Auffassung bedürfen. Das Gleiche gilt, wenn jene Gebung oder Gegebenheiten *als* Gabe(n) gedeutet werden sollen – was sie niemals ohne Weiteres derart *sind*, dass man gewissermaßen nur hinzusehen bzw. ›intuitiv‹ zu realisieren bräuchte, um das zu erkennen.

18 Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75.

19 Das gilt erst recht, wenn es darum geht, ob es sich um ›gute‹ Gaben handelt, die den Empfängern jeweils ›zugutekommen‹, was keineswegs bei jeder Gabe anzunehmen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In den zwischen Ontologie, Phänomenologie und Sozialanthropologie changierenden Diskursen um die Gabe[20] ist bis heute eine vor allem auf Derrida zurückgehende eigentümliche, auch von Marion in Rechnung gestellte Verschärfung des Begriffs der Gabe im Spiel, der zufolge das Kriterium einer »reinen« Gabe nur erfüllt, was niemals zur gebenden Instanz zurückkehren kann oder wenigstens nicht zu ihr zurückzukehren verspricht.[21] Gewöhnlich gilt als Gabe im eminenten Sinne etwas *freiwillig* – und ohne zureichenden Grund, *einseitig* – und vor allem ohne Erwartung einer Erwiderung, *unberechnet* – und insofern an-ökonomisch – Anderen Gegebenes, das ihnen zugutekommen soll, ohne sie zur Inempfangnahme des Gegebenen als einer Gabe, zur Erwiderung oder gar zu irgendeinem Ausgleich zu nötigen. Derrida hat seine Diskussion des Phänomens der Gabe dagegen nicht auf diese Aspekte, sondern auf das Kriterium der ›Rückkehrlosigkeit‹ einer reinen Gabe konzentriert, die aus seiner Sicht allein den Titel ›Gabe‹ wirklich zu verdienen schien (F, 16 f., 22 f.). Daraus musste sich, wie er meinte, ein Widerspruch zur Phänomenalität dieses Phänomens ergeben, was manche zu dem Schluss verleitet hat, es könne überhaupt keine Gabe(n) geben, jedenfalls keine, die dem strengen Kriterium auf nichts relativer, in diesem Sinne absoluter Rückkehrlosigkeit Genüge tun könnten. Während man mit Marion das Gegebene selbst und insofern letztlich *alles* als Gabe gelten lassen könnte, kann Derridas Kriterium scheinbar *nichts* gerecht werden. Denn ließe nicht bereits jegliches Erscheinen einer solchen Gabe sie als solche in gewisser Weise zur gebenden Instanz zurückkehren? Und belohnt sich nicht gerade der ›selbstlos‹ Gebende im Bewusstsein seines Tuns selbst? Kehrt *insofern* die Gabe zum Gebenden zurück – selbst wenn Gegebenes niemals wirklich seine Hände verlässt, und auch dann, wenn es sich um eine rückhaltlose Selbstentäußerung handelt?

---

20 Vgl. die Zwischenbilanz d. Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 1 (2013), 29–59.

21 Vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 159, wo die Rückkehrlosigkeit noch ohne expliziten Bezug auf die Gabe von einer absoluten Andersheit her gedacht wird, nicht weit entfernt von Levinas, der auf sie die Gabe der Verantwortung für den Anderen zurückführen wird.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier steht nicht nur auf dem Spiel, wie uns eine Gabe überhaupt *als Gabe begegnen* kann, sondern auch die Frage, wie eine Gabe *Gabe bleiben* kann, nachdem sie in Erscheinung getreten, aus der Hand gegeben, in Empfang genommen und gegebenenfalls einer sozialen Zirkulation überlassen worden ist. Derrida arbeitete mit der Unterstellung, die Gabe könne niemals Gabe bleiben, wenn sie als solche in Erscheinung getreten ist. Sowohl ihr schieres Sichtbarwerden, als auch ihr Empfang und ihre Rück- oder Weitergabe müsste dazu führen, dass sie egalisiert, aufgehoben, liquidiert oder *annulliert* wird.[22] Will man demnach das Phänomen der Gabe bzw. deren *Phänomenalität* retten, bleibt nur der Ausweg, Formen des Sichtbarwerdens, des Empfangs und der Rück- oder Weitergabe zu bedenken, die *nicht* auf eine dieser Konsequenzen hinauslaufen müssen. Man müsste somit Derrida entgegengesetzt argumentieren und die These verteidigen, dass eine Gabe, die den Sinn hat, einem Anderen effektiv zugute zu kommen, niemals eine ›reine‹ Gabe im Sinne Derridas sein kann[23] und dass die Antizipation, sie könne und werde hoffentlich vom Anderen in Empfang genommen (ganz gleich, ob dankbar oder nicht), ihr tatsächlicher Empfang und ihre Erwiderung oder Weitergabe in keiner Weise auf ihre Annullierung oder Zerstörung, wie es bei Derrida explizit heißt, hinauslaufen *muss* (vgl. F, 25 f.).

Derrida wertet vom Kriterium der absoluten Rückkehrlosigkeit der reinen Gabe ausgehend (F, 17) in einem einzigen Zug ganz Verschiedenes ab: Die Gabe, die uns als solche bewusst wird (ohne schon dem Anderen zugute zu kommen), ist keine wirkliche Gabe; genauso wenig eine Gabe, die den Anderen tatsächlich erreicht und von ihm als solche in Empfang genommen wird (ohne dass sie darum die beabsichtigte Wirkung haben müsste); genauso we-

22 Siehe oben. Jene Ausdrücke sind keineswegs gleichbedeutend. Mit Hegel wäre das Aufgehobene niemals einfach als Annulliertes, Liquidiertes und in diesem rohen Sinne Vernichtetes zu verstehen. Ich werde mich im Folgenden darauf beschränken, die stärkste Behauptung Derridas anzufechten, die auf die mehrfach von ihm unterstrichene Annullierung der Gabe durch ihr eigenes Erscheinen hinausläuft.

23 Da es im verfügbaren Rahmen dieses Kapitels nicht um eine ausführliche Derrida-Interpretation gehen kann, werde ich auf Stellen im *Falschgeld*-Buch nur *en passant* hinweisen können, an denen der Autor der folgenden Interpretation der Gabe selbst entgegenkommt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nig (und erst recht) die Gabe, für die man Dank abstattet, und schließlich eine Gabe, die durch eine Gegen-Gabe erwidert wird. In jedem dieser ganz unterschiedlichen Fälle kann laut Derrida keine wirkliche Gabe vorliegen. In Folge dieser letztlich allein auf jene Rückkehrlosigkeit einer reinen Gabe gestützten Kritik ist ein hoher theoretischer Preis zu entrichten. Indem Derrida die genannten Fälle letztlich alle dem Verdacht aussetzt, die Gabe zu annullieren, entzieht er einer differenziellen Analyse der Unterschiede zwischen ihnen jegliches Interesse. Und er fragt nicht, ob es nicht Formen des Sichtbarwerdens einer Gabe als Gabe, des Empfangs, der Erwiderung und Weitergabe geben kann, die *nicht* geradezu auf deren Annullierung hinauslaufen müssen. (Schon Georg Simmels Überlegungen zur Dankbarkeit haben klar gemacht, dass eine Rückgabe niemals einer vorausgegangenen Gabe gleich kommen kann, insofern diese überhaupt erst eine Beziehung einseitig eröffnet hat. *Das* gibt keine Erwiderung je zurück, so dass insofern von einer Annullierung an dieser Stelle keine Rede sein kann.[24]) Wenn jegliches Bewusstwerden einer Gabe als Gabe und jegliche Antwort, die sie als solche nach sich zieht, mit Recht in dem Verdacht steht, sie zu annullieren, wird ihr dann nicht auch jegliche verbindende und verbindliche Wirkung entzogen, auf die man von Marcel Mauss bis Marcel Hénaff so sehr gesetzt hatte, um deutlich zu machen, was Gemeinschaften und Gesellschaften abgesehen von ihnen auferlegten Normen zusammenhält? Kann *Derridas Theorie* der Gabe überhaupt etwas zu dieser sozialanthropologischen Diskussion beitragen, die zweifellos davon ausgehen muss, dass es Gaben ›gibt‹ und dass sie eine eminente, an Andere wie in einer *religio* oder *religatio* (zurück-) bindende Wirksamkeit entfalten, ohne sich allein dadurch schon in einer Ökonomie selbst zu zerstören, die jede wie auch immer gemeinte, gegebene und erwiderte Gabe auf eine Art Tausch zu reduzieren droht, in dem es niemals ›reine‹ Gaben geben kann?

Man sollte Derrida nicht vorwerfen, sich nicht zu jenen Theoretikern des Sozialen zu zählen, die sich mit dem Problem konfrontiert sehen, wie es eingerichtet werden sollte, um wirklich lebbar zu werden. Diese Aufgabe war für ihn einfach nicht von vorrangigem Inter-

24 G. Simmel, *Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch*, in: *Der Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur 1*, No. 19, 18. Oktober 1907, 593–598.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

esse. Und es erscheint sinnlos, ihm nachträglich vorzuwerfen, er hätte etwas anderes tun sollen, als Texte zu dekonstruieren. Jedoch kann man mit Fug und Recht fragen, ob nicht der Verdacht der Annullierung der Gabe als Gabe, so wie er vorgetragen wurde, dazu verleitet, zumindest einem Teil des Phänomenbereiches, der unter diesem Titel verhandelt wird, Gewalt anzutun. Gewiss ist nicht zu bestreiten, dass es die von Derrida herausgestellten Formen der Rückkehr zur gebenden Instanz oder auch der Annullierung geben kann, durch die man, wie Lewis Hyde immer wieder betont hat, schließlich ›quitt‹ miteinander wird und sich gegenseitig nichts mehr schuldet, nicht einmal symbolischen Dank.[25] Aber gibt es nicht auch Formen des Gebens und der Inempfangnahme von Gaben, die genau darauf abstellen, *nicht* durch das Bewusstsein, das man von ihnen hat, oder durch eine Gegen-Gabe ausgeglichen bzw. annulliert zu werden?

Derrida zieht das in einer Anmerkung zu Hydes Studie über die Gabe selbst in Betracht, die darauf hinwies, dass bspw. Organspenden als Formen der Gabe vielfach »an keinerlei Bedingung geknüpft« sind und von jeglicher Dankbarkeit oder Schuldigkeit des Empfängers ausdrücklich absehen. Es genügt nicht, diese Überlegungen damit abzutun, dergleichen sei offenbar auf Verwandte beschränkt und eine derartige Gabe könne insofern nicht sein, was zu sein sie beanspruchen müsse: *unbedingt* (F, 30, Anm. 18). Erstens ist diese Beschränkung empirisch fragwürdig. (Man denke nur an jenen palästinensischen Vater, Ismail Khatib, und seine Frau, die jungen Israelis Organe ihres irrtümlich von gegnerischen Soldaten erschossenen Sohnes spendeten.[26]) Und zweitens kann man sowohl angesichts eines verwandtschaftlichen Verhältnisses als auch angesichts einer Beziehung zwischen gänzlich Fremden (oder gar Feinden, wie sie auch Marion bedenkt[27]) bestreiten, ein Bewusstwerden der Gabe als Gabe oder irgendeine Art der Erwiderung, sei es auch nur pure Dankbarkeit, müsse auf eine *Annullierung* der Gabe hinauslaufen.

25 L. Hyde, *The Gift*, Edinburgh 2007, 48, 52.

26 Vgl. hessischer-landtag.de/sites/default/files/dateien/2023–10/Schriftenreihe_Heft_15_Friedenspreis2010.pdf

27 Vgl. Gs, 166.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Zum Dank, der die Gabe nicht annulliert

Antworten auf jene Frage kann man sich von zwei Seiten her zu nähern versuchen: *Von der Seite des Gebens her* wären Formen der Gabe zu bedenken, die nicht auf Dank berechnet sind, aber Anderen zugutekommen, ohne dass sie irgendetwas schuldig wären, auch nicht bloß symbolischen Dank oder irgendeine Gegenleistung, durch die sie sich erkenntlich zeigen könnten. Zwar kann gerade eine solche ›Selbstlosigkeit‹ des Gebens Andere im Rahmen einer moralischen Ökonomie noch mehr verpflichten, die permanent wechselseitige oder gegenseitige moralische Leistungen verrechnet. Aber es ist nicht davon auszugehen, es *müsse* so sein und ein einseitiges, nicht auf Dank abzielendes Geben *könne gar nicht anders,* als im Rahmen einer solchen, die Gabe als Gabe geradezu vernichtenden Ökonomie sichtbar zu werden und entsprechende Erwiderungen nach sich zu ziehen. Im Übrigen führt der Begriff der Selbstlosigkeit an dieser Stelle leicht in die Irre. Wenn wir etwas *ohne Erwartung* einer Gegenleistung geben und auch diese Nicht-Erwartung noch ›vergessen‹, um einfach, quasi *inkognito*, *zu geben*, sind wir immer noch selbst mit im Spiel.[28] Wir selbst tun das, was man Geben nennt, und adressieren unser Tun an Andere, die wie im Fall von Kindern (oder anders Abhängigen) nicht einmal dazu in der Lage sind, dieses Geschehen zu begreifen, und gerade dadurch in die Lage versetzt werden, Empfangenes nur *weitergeben* zu können.[29]

Von der Seite des Empfangs her wären Antworten in Betracht zu ziehen, die realisieren, was man ›dank Anderer‹ bekommen hat, ohne ihnen angemessen (oder überhaupt in irgendeiner Weise) antworten zu können. Von nicht nur ausreichender Ernährung über gute Bildungschancen bis hin zu nachhaltiger Inspiration – sei es auch nur durch die tatsächliche oder befürchtete, imaginär gegenwärtige oder vorweggenommene Abwesenheit Anderer – wissen sich Nachkommen in deren Schuld, ohne ihnen letztere *egalisierenden,*

28 Es würde sich anbieten, diesen Begriff des Vergessens mit dem Begriff der Diachronie bei Levinas zu verknüpfen; vgl. F, 29, 161.

29 Auch Marion zieht das ausdrücklich in Betracht; vgl. Gs, 172; dazu den aktuell diskutierten Kontext dieser Frage bei C. Schües, C. Rehmann-Sutter (Hg.), *Rettende Geschwister. Ethische Aspekte der Einwilligung in der pädiatrischen Stammzelltransplantation*, Münster 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kompensatorischen oder gar *annullierenden* Dank abstatten zu können (oder auch nur zu wollen[30]), der im besten Fall auch gar nicht erwartet wird. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang gleichwohl von einer »Ökonomie der Gabe«, der er offenbar zutraut, Praktiken des Tauschs, des Austauschs, der Wechsel- und Gegenseitigkeit mit der Asymmetrie einseitiger Gaben versöhnen zu können. Wohl deshalb erwägt er die Möglichkeit »zweiter erster Gaben«.[31] Können solche Gaben selbst über den Tod derer hinweg wirken, die uns vorangegangen sind, so dass ihnen nichts zurückzugeben ist, wie es normalerweise eine »Ökonomie der Gabe« erfordern würde? Oder behält eine solche (wie ein hölzernes Eisen anmutende) Ökonomie allemal die Oberhand, auch dann, wenn nichts und niemand uns dazu angehalten oder gar verpflichtet hat, uns ihren Spielregeln des Tauschs, des Austauschs, der Wechselseitigkeit und Reziprozität gemäß als dankbar zu erweisen?[32]

Statt die Gabe als immer schon einer derartigen Ökonomie unterworfen zu denken, wäre zu überlegen, ob sie nicht als auf ›ökonomischen‹ Ausgleich gerade *nicht* berechnete, von ihm abweichende oder ihn unterlaufende Praxis des Gebens möglich ist, die dem Anderen *als Anderem* zugutekommen, ihn jedoch weder zu einer Gegenleistung noch zum Dank verpflichten und auf diese Weise so-

30 Wenn Hans Scholl in einem kurz vor seiner Hinrichtung verfassten Brief an seine Eltern (der sie offenbar nicht erreicht hat) schreibt: »Ich danke Euch, daß Ihr mir ein so reiches Leben geschenkt habt«, liegt darin gar nichts von einer ›Kompensation‹, die auf irgendeine Weise egalisieren oder gar annullieren müsste, worauf der Dank sich bezieht. Vgl. I. Scholl, *Die Weiße Rose*, Frankfurt/M. 1993, 190. Und wenn die Leser dieser tragischen Zeilen ihrerseits für sie danken, können sie nichts ›zurückgeben‹… Vgl. ebd. auch die entsprechenden Zeilen von Christoph Probst, gleichfalls von den Nazis hingerichtetes Mitglied der Weißen Rose, die väterlicherseits mit den Worten beantwortet wurden: »Ihr werdet in die Geschichte eingehen, es gibt noch eine Gerechtigkeit« (63). Auch das stellt keine Egalisierung, wirkliche (tatsächlich unmögliche) Kompensation oder gar Annullierung in Aussicht, sondern läuft bestenfalls auf eine Logik der Weitergabe hinaus, die die Geschichtlichkeit der Späteren inspiriert.

31 Ricœur folgte insofern Derridas Ansatz nicht, wo er die Möglichkeit eines »second premier don« in Betracht zog. Vgl. P. Ricœur, *Parcours de le Reconnaissance. Trois Études*, Paris 2004, 350; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 301.

32 Vgl. in generationentheoretischer Perspektive dazu die Beiträge in T. Shchyttsova (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins,* Nordhausen 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gar gegen seinen Willen binden soll.[33] (Darauf hatte dagegen Marcel Mauss stets insistiert.)

Im Folgenden möchte ich der Frage weiter nachgehen, welche Optionen sich in dieser Lage eröffnen – bis hin zum Dank, der *prima facie* nicht zur gebenden Instanz zurückkehren kann und doch keine nicht abzutragende Schuld heraufbeschwört. Das muss keine moralische Knechtschaft heraufbeschwören, wie es möglicherweise diejenigen befürchten, die davon ausgehen, nichts sei schwerer zu ertragen, als in der eigentümlich schuldlosen Schuld eines solchen Dankes zu stehen, und als sei ein Leben, in dem man Anderen nichts schuldet und insofern sich selbst genügt, das, worauf es ankommt. In solchen Wertungen wird eine ganze Anthropologie unreflektiert mitgeschleppt, zu deren Revision gerade das Phänomen einer Gabe auffordert, die Anderen zugutekommt, *ohne* im Geringsten eine Schuld nach sich zu ziehen, sei es auch nur die schuldlose Schuld (*dette sans faute*, wie sie bei Ricœur heißt[34]) gewisser Vorteile, die man Anderen zu verdanken hat. Einer solchen impliziten Anthropologie zufolge schlägt alles, was wir empfangen haben, moralisch als Soll oder Negativum zu Buche, das nach einem Ausgleich verlangt. Und das umso mehr, wie Andere uns etwas, etwas von sich, (ihre) Zeit oder sogar sich selbst gegeben haben, was sie uns in keiner Weise geschuldet hätten. Umso dankbarer müssten wir ihnen demzufolge sein, umso tiefer würden wir uns in eine Ökonomie von Vor- und Gegenleistungen verstricken. So wird wiederum nebenher unterstellt, Gegebenes zirkuliere lediglich zwischen uns, es mache uns aber in keiner Weise geradezu aus. Idealerweise würden wir Anderen gar nichts, sie uns aber vieles oder sogar alles, auf jeden Fall aber Dank schulden. So gesehen ist es kein Wunder, dass nicht nur Nietzsche die Dankbarkeit als eine Art Fessel gedeutet hat, ohne die es sich allemal besser leben ließe, frei und souverän, ohne Anderen etwas – oder gar sich selbst – schuldig zu sein.

---

33 Ich lasse dahin gestellt, inwieweit sich Ricœurs eigene Überlegungen bereits in diese Richtung bewegt haben, und ob Derrida nicht gegen diese Überlegungen sogleich Einspruch einlegen würde, können sie anscheinend doch gar nichts daran ändern, dass wie auch immer im Sinne radikaler Asymmetrie und An-Ökonomie gleichsam verschärfte Gaben in dem Moment, wo sie als solche bewusst werden, zur gebenden Instanz in gewisser Weise ›zurückkehren‹. Wie sollte anders überhaupt von ihnen die Rede sein können?

34 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 772 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tatsächlich hat man immer wieder, zuletzt auch mit Blick auf die Phänomenologie Jean-Luc Marions, nicht nur »das Leben«[35], sondern auch das jeweils eigene Leben als eine Gabe aufgefasst und in Folge dessen den Gedanken an eine moralische Ökonomie nahegelegt, der es von Anfang an unterworfen zu sein scheint. Zur Welt kommen konnten wir unbestreitbar nur *›dank‹* Anderer. Aber bedeutet das, jede(r) müsste allein schon deshalb sein Dasein diesen Anderen (seien es auch gänzlich unbekannte ›Erzeuger‹, die ihrer Verantwortung nicht nachgekommen sind, oder früh Verstorbene) *›schulden‹* und daraus folge die *Pflicht*, diese ›Schuld‹ ihnen gegenüber in irgendeiner Art und Weise abzutragen, um auf diese Weise jenes ›Verdanken‹ moralisch auszugleichen? (Kant war ganz anderer Meinung, indem er feststellte, aus dem Geborensein eines ungefragten Kindes folge zunächst lediglich die Pflicht der Eltern, es mit seiner nicht gewählten – und nach heutigem Kenntnisstand bis in das Genom hinein kontingenten – Existenz nachträglich »zufrieden« zu machen oder auszusöhnen.)

Auch hier laufen wir Gefahr, durch eine Zweideutigkeit irregeführt zu werden. ›Dank‹ Anderer zu existieren, *muss nicht* bedeuten, ihnen dafür Dank zu schulden oder wenigstens Grund zur Dankbarkeit ihnen gegenüber zu haben. Erst recht dann nicht, wenn man das gezeugte Leben alsbald mehr oder weniger sich selbst überlassen hat oder wenn die nachfolgende Fürsorge eklatant mangelhaft war. Dank Anderer zu existieren, kann sich in seiner geschichtlichen Bedeutung (in der dieser Tatbestand allein *realisiert* werden kann) schließlich darauf reduzieren, nur *aufgrund* Anderer leben zu müssen, die eine kausale Verkettung embryonaler und ontogenetischer Prozesse angestoßen (und dann nicht abgebrochen) haben. Bedenkt man, dass das auch in einem rassistischen »Lebensborn« (wie im NS-Staat), in massenhafter Vergewaltigung (wie auf europäischem Boden zuletzt im ehemaligen Jugoslawien) oder auch in einem künftigen »Menschenpark« (Peter Sloterdijk) geschehen kann, so ist man hinreichend davor gewarnt, etwa »das Leben« als Gabe bzw. als Geschenk an die Adresse jedes Einzelnen zu verstehen, der sich dafür ohne Wenn und Aber als dankbar zu erweisen hätte. Es geht hier

35 Erstaunlicherweise gehen aber Thesen, die das besagen und auf eine unkritische Affirmation des Lebens bzw. des Seins hinauslaufen, oft unwidersprochen durch, so als hätte es eine Theodizee-Kritik und eine negativistische Revision der klassischen Geschichtsphilosophie nie gegeben.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aber nicht darum, die vielen Faktoren genauer in Betracht zu ziehen, die ohne Zweifel ›gegebenes‹ oder ›geschenktes‹ Leben geradezu vergiften und jeglichen Gedanken an Dank als geradezu absurd erscheinen lassen können. Vielmehr interessiert mich die Möglichkeit des Gelingens einer Gabe, die zwar niemals als ›rein‹ gelten kann (vgl. F, 188 f.), wohl aber die o. g. Kriterien erfüllt, die also als Gabe in Empfang genommen und in gewisser Weise auch erwidert werden kann (und vielleicht auch erwidert werden muss); allerdings nicht in der Form einer Rückkehr zur gebenden Instanz, mit der man in Folge dessen quitt werden könnte.

5. Zur Zeitlichkeit der Fürsorge

In diesem Sinne kann die intergenerationelle Fürsorge *als* eine Praxis des Gebens ausgehend von einer Phänomenalität hermeneutisch rekonstruiert werden, die zunächst gleichsam nur einen Vorschlag beinhaltet, das fragliche Phänomen als eine Gabe zu verstehen.[36] Typischerweise lässt die Fürsorge Anderen, Abhängigen (Kindern, Kranken wie auch gebrechlichen Alten) geradezu Lebenswichtiges zugutekommen. Sie beschränkt sich keineswegs darauf, ihnen gewissermaßen nur akzidentelle Leistungen zukommen zu lassen, ohne die auch auszukommen wäre. Vielmehr unterhält sie das Leben der Anderen; und zwar in einer habituellen, auf Dauer gestellten Form, die keineswegs ständig das Bewusstsein erfordert, sondern *geradezu ausschließt*, sich durch die Gabe der Fürsorge Andere zu Dank zu verpflichten. Nachkommen sind lange Zeit *noch nicht* (alte Menschen immer häufiger *nicht mehr*) in der Lage, zu realisieren, was man ihnen zukommen lässt, wie das geschieht und durch wen. Ihr eigenes Leben wird überhaupt nur aufgrund einer vorherigen Fürsorge möglich bzw. aufrechterhalten, die in ihrer für das Leben des Anderen konstitutiven Form normalerweise vergessen werden muss. Das bewirkt unvermeidlich die Versetzung der Lebenszeiten

36 Womit zugleich die Anfechtbarkeit einer solchen Deutung zugestanden und nicht in einer fragwürdigen Gleichsetzung von Sich-Zeigen und Sich-Geben gleichsam versteckt wird. Im verfügbaren Rahmen muss ich mich auf einen nur zu skizzierenden Deutungsvorschlag beschränken, der die Resultate der vorangegangenen Abschnitte 1. und 2. beherzigt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Generationen gegeneinander. Die Jüngeren leben derart gleichsam versetzt nach den Älteren, aus deren Zeugung, Annahme und Fürsorge[37] sie hervorgegangen sind, dass sie sich zunächst unmöglich synchron als Empfänger einer Gabe verstehen können, die die Möglichkeit der Anbahnung eines eigenen Lebens geradezu ausmacht. Nahezu alles, was dazu erforderlich ist, haben wir – in wie mangelhafter Form auch immer – Anderen zu verdanken. Wobei auch hier die Mehrdeutigkeit dieses Wortes (wie auch die der Gabe) auf eine für das Phänomen der generativen Zeiterfahrung selbst *konstitutive Ambiguität* hindeutet.

In dem, was wir Anderen in zweideutiger Art und Weise zu verdanken haben, mischen sich vielfach vorläufig noch unerkannte oder auch bereits sichtbare, hereditär bedingte Belastungen, Defekte und Begabungen mit subkutanen, unbewussten Beeinflussungen subtilster Art, mit beabsichtigten oder unwillentlichen, gewaltsamen oder liebevollen Einwirkungen, mit disziplinierenden Maßregelungen, durchgreifenden Normalisierungen und normativen Formgebungen in einer unentwirrbaren *mélange*, die allenfalls nachträglich und partiell erkennbar werden lässt, was uns von all dem wirklich zugutegekommen ist oder noch zugutekommen wird. Lässt sich überhaupt je auch nur von einem einzigen dieser Momente, von einem Verhalten, das man uns angedeihen lassen hat, oder von einem pädagogischen Ziel, nach dem man sich gerichtet hat, vorab sagen, es werde sich in dieser Hinsicht auf jeden Fall bewähren? Kaum. Wie ›gut gemeint‹ auch immer die Fürsorge Anderen gilt, sie kann ihren Charakter als Gabe nur unter der Bedingung einer *zwischenzeitlichen Unbestimmtheit* erweisen, in der aufgrund der temporalen Versetzung der Generationen gegeneinander mehr oder weniger lange unklar bleiben muss, ob und wie die Gabe der Fürsorge auch gelingen kann. Auf das *Gelingen* kommt es aber entscheidend an, soll die Gabe als Gabe nicht gleichsam ins Leere laufen. So hängt ihr Gelingen wesentlich davon ab, ob und wie sie –

37 Diese Begriffe in dieser Reihenfolge zu nennen, bedeutet in keiner Weise, dass die zuerst genannten die anderen dem Sinn nach auch fundieren. Genau umgekehrt wäre zu argumentieren. Gezeugte Wesen hängen auf Gedeih und Verderb von ihrer An- und Aufnahme bei den Lebenden und von deren Fürsorge ab. So realisiert allein diese auch ein Sinn eines generativen Verhältnisses, das in keiner Weise von einer leiblichen Verwandtschaft abhängt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

verspätet – in Empfang genommen und als solche gewürdigt werden kann.

Diese Würdigung aber nennen wir Dank, in dem nicht bloß in Rechnung gestellt wird, dass wir *wegen* Anderer existieren, insofern sie kausal für unser Leben verantwortlich sind. Vielmehr zeigt sich in ihm eine nachträgliche Würdigung der Fürsorge, nach der diese überhaupt nicht verlangt. Dieser Dank kann zumal die frühe, von ihren Adressaten noch nicht einmal als solche erkennbare Fürsorge in keiner Weise zurückgeben. Und es lässt sich auch kein symbolischer Akt vorstellen, der sie als eine erbrachte Vorleistung durch eine Gegenleistung zu egalisieren vermöchte. Fürsorge, wie sie die intergenerationellen Verhältnisse prägt, ist ihrem eigentlichen Sinn nach überhaupt keine Leistung, die man als Vorleistung in Rechnung stellen könnte, sondern eine die Ermöglichung sozialen Lebens stiftende Praxis, die Anderen gerade nicht dadurch zugutekommen soll, dass sie ständig als Gabe bewusst wird. Vielmehr ›vergisst‹ die Fürsorge ihren Gabecharakter. Und nicht zuletzt auf diese eigentümliche *Selbstvergessenheit* bezieht sich der spätere Dank, der sie weder kompensiert noch gar annulliert. Der Sinn der Fürsorge ist in ihrer habituellen Praxis im Modus des Vergessens gegenwärtig, der es den Empfängern erspart, sich ständig und zunehmend in der Schuld Anderer wissen zu müssen. Nichts wird der spätere Dank, wenn er möglich wird, im Sinne einer *Annullierung* der Fürsorge zurückgeben. Ohnehin hat er nichts mit ihr Verrechenbares anzubieten, worin sich eine »List des Besitzes« manifestieren könnte, wie Maurice Blanchot befürchtet hat[38]; und er hebt die Gabe der Fürsorge in keiner Weise auf. Selbst wenn er sich in gewisser Weise als eine Art Rückerstattung und darauf aufbauend als eine solche List *deuten* lassen sollte, kann diese nicht dazu führen, dass man quitt miteinander werden könnte – spätestens dann nicht, wenn das generationelle bzw. generative Verhältnis vom Tod unterbrochen wird (was in gewisser Weise *immer schon* der Fall ist, steht doch der Tod derer, die früher geboren worden sind, normalerweise von Anfang an bevor). Der Dank realisiert dann nachträglich, dass das Empfangene dankbar macht, ohne als Gegebenes darauf abgezielt zu haben, und dass die Dankbarkeit nicht mehr zu jenen zurückkehren kann, auf die

38 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 66.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie Antwort gibt. Vielmehr kann sie sich nur anderswohin wenden.[39] Die passende Antwort auf die gelingende Gabe, die sich ungeachtet jener zwischenzeitlichen Unbestimmtheit in einer womöglich langen Frist als solche bewähren und bewahrheiten muss, ist niemals ein Sichbedanken, durch das man quitt miteinander werden könnte, sondern die *Weitergabe des Dankes*, die die Zeit der Fürsorge und deren Sinn nicht annulliert. Kann *so* nicht auch jene Wendung des von Lewis Hyde zitierten Meister Eckhart verstanden werden, die besagt, »Fruchtbarkeit der Gabe, das ist alleine Dankbarkeit für die Gabe«?[40]

Dass Dank in dem schlechten, ›ideologiekritischen‹ Ruf steht, nur eine Art moralischen Ausgleich herbeiführen und auf diese Weise Empfänger von einer Schuld, in der sie stehen, entlasten zu sollen, mag an den beschränkten Beispielen liegen, die man in Betracht zieht. So bedanken wir uns alltäglich im Rahmen mehr oder weniger konventionell geregelter Situationen für die Freundlichkeit, das Zuvor- und Entgegenkommen Anderer. Alles ruft mehr oder weniger überraschten Dank hervor, was über dasjenige hinausgeht, was man uns vermeintlich schuldet. Bedanken wir uns dafür in solchen Situationen, so hat es vielfach damit sein Bewenden. Aber je weniger das durch soziale oder politische Normen des zivilen Lebens geregelt ist und je weiter dessen temporaler Horizont sich erstreckt, desto mehr setzen normative Vorgaben aus und versagen in vom Tod skandierten Verhältnissen schließlich ganz. Wer oder was sollte uns (heute noch) verbindlich vorschreiben, dass, wem und wofür wir über den Tod hinaus Dank schulden? Nichts. Dagegen kann Dankbarkeit, die wir *nicht schulden*, gerade dem *umsonst*, *für uns* gelebten Leben gelten. Umsonst in einem mehrfachen Sinne: unbezahlt und unbezahlbar, stets am Rande der Vergeblichkeit.

Man kümmert sich *umsonst* um Andere: nicht gegen Geld und für keinen anderweitigen Lohn, nicht einmal für den Lohn eines verspäteten Danks, der die womöglich vergeudete Zeit ohnehin niemals

39 Vgl. dagegen E. Levinas, *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989, 34.

40 Meister Eckhart, *Werke in zwei Bänden. Band I* (Hg. N. Largier), Frankfurt/M. 1993, Predigt 2, S. 27. Vgl. Hyde, *The Gift*, 55 f., der die Weiter-Gabe immer wieder streift, deren Unwiederbringlichkeit aber mit Verweis auf diverse Quellen zwiespältig einschätzt (vgl. ebd., Kap. 7).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiederbringen wird. Das Geben der Fürsorge gelingt gegebenenfalls dennoch und wird dann vielleicht *nicht umsonst*, d. h. vergeblich gewesen sein, insoweit es in einem anderen Sinne umsonst, nämlich unberechnet, an-ökonomisch, dem Anderen tatsächlich zugutekam, ohne dafür irgendeine Gegenleistung zu erwarten.[41] In ihrer habituellen Normalität vergisst die Fürsorge sogar, diese Erwartung *nicht* zu hegen, und wird so zu einer auf Dauer gestellten Praxis unbewussten Gebens. So gesehen spricht phänomenologisch viel dafür, dass es zu einem Geben kommen kann, in dem sich die gebende Instanz nicht immerfort narzisstisch selbst belohnt, um auf diese Weise den Sinn des Gebens zu konterkarieren (vgl. F, 36). Letzteres muss gleichwohl darauf aus sein, bei Empfängern ›anzukommen‹ als etwas, das ihnen tatsächlich zugutekommt, ohne sich in dieser Hinsicht aber über jene zwischenzeitliche Unbestimmtheit hinwegsetzen zu können.[42] Die Gabe wird sich vermittels des Anderen bewähren und bewahrheiten, oder sie scheitert und kann keineswegs gleichsam aus eigener Kraft Gabe bleiben, wie es Marion beschreibt. Im besten Falle zieht sie eine Dankbarkeit nach sich, deren Sinn es gerade nicht ist, die Fürsorge in irgendeiner Weise zu annullieren, sondern vielmehr, sie weiterzugeben. Die der einseitigen, rückhaltlosen Gabe angemessene Antwort ist nicht die Gegen-Gabe, durch die sie womöglich liquidiert zu werden droht, sondern die *Weiter-Gabe*, die niemals zur gebenden Instanz zurückkehren wird, so dass sich kein »Kreis« der Gaben schließen kann.[43] Spätestens macht das der Tod deutlich, der sie rhythmisiert.

Auch in diesem Falle könnte Derrida replizieren: die Weiter-Gabe gelte doch dann (ebenso wie verspäteter Dank) nur einem verinnerlichten Anderen und suche nur nach einer Art Ausgleich,

41 Das zweifellos Unbefriedigende solcher Beschreibungen liegt darin, dass sie in ›an-ökonomischer‹ Sicht nachträglich die Herrschaft des Ökonomischen dementieren müssen, während sie Verhältnisse zur Sprache bringen, die von sich aus gar nicht ›ökonomisch‹ verfasst gewesen sein müssen, bevor sie dieser Herrschaft unterworfen worden sind. Verdankt sich das, was bei Derrida und Ricœur als »Ökonomie« beschrieben wird, nicht allemal einer *Ökonomisierung*, die allererst ökonomisieren musste, was von sich aus nicht darauf angelegt war?

42 Wie wenig J.-L. Marion dies bedacht hat, zeigen Passagen in seiner Phänomenologie der Liebe (*Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg i. Br., München 2011, 108 f.).

43 Vgl. Hyde, *The Gift*, 56.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie könne also dem Ökonomischen auch in diesem Falle nicht entkommen.[44] Aber realisiert die Erinnerung im Gedenken an den Anderen oder die Andere nicht gerade seinen bzw. ihren irreversiblen Abschied? Und ist das Verhältnis zu Anderen nicht schon zu deren Lebzeiten vom Vorschein dieses Abschieds geprägt, in der Diachronie einer Abschiedlichkeit, wie sie u. a. von Levinas und Blanchot beschrieben worden ist? Derrida, der die unter dem Titel *Adieu* veröffentlichte Trauerrede anlässlich des Todes seines Weggefährten Levinas gehalten hat, wusste das sehr genau.[45] Von Levinas her liegt es nahe zu sagen, keine Gabe kehre je zurück – und ob sie den Anderen *als Anderen* je erreiche, sei niemals gewiss, da wir uns (uns *selbst* und uns *gegenseitig*) in unserer Alterität unaufhebbar entzogen sind[46] und insofern niemals in einer Ökonomie aufgehen können. So gesehen wäre weniger die Gabe und ihr Gelingen als vielmehr die Reziprozität wechsel- und gegenseitigen Austauschs das erklärungsbedürftige Phänomen. Wie kommt es, wäre in dieser Sicht zu fragen, dass man sich auch in der Literatur zur Gabe weitgehend auf *ökonomisierbare* (das heißt: nicht ›immer schon‹ ökonomisierte) Prozesse sozialen Austauschs beschränkt, die das Gegebene (wie vermittelt auch immer) scheinbar stets zur gebenden Instanz zurückkehren lassen, aber einseitige Formen des Gebens meidet, in denen man sich verausgabt und verschwendet?

Ohne nun an dieser Stelle mit wehenden Fahnen zur ganz anders ansetzenden Ökonomie-Kritik Georges Batailles überzulaufen, die die *menschliche* Verausgabung nur mit Mühe von der *entropischen* Dissipation von Energie unterscheidet, kann man doch nicht umhin, zu fragen, ob die sich an Derrida anschließende Diskussion um das Phänomen der Gabe gewissermaßen die Beweislasten richtig verteilt hat. In Frage gestellt wurde seit seinem Buch über das *Zeit geben* (dt. *Falschgeld*) immer wieder die Möglichkeit der Gabe und deren Phänomenalität selbst, kaum je aber, ob es wirklich eine gleichsam zirkuläre, jede Vorgabe ausgleichende Gegenseitigkeit geben kann,

44 J. Derrida, *Mémoires,* Wien 1988, 62.

45 Vgl. ebd., 58 f., 135, 168, sowie J. Derrida, *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien 1999.

46 Vgl. UG, 31.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Gaben und mehr oder weniger dankbare Erwiderungen sich aufheben bzw. geradezu annullieren, wie es Derrida unterstellte.[47]

In intergenerationeller Hinsicht ist das zu bezweifeln. Die Diskussion um das Phänomen der Gabe ist im Allgemeinen allerdings weit entfernt von einer Diachronie gegeneinander versetzter Lebenszeiten von Generationen, die einander nicht mit einem Schlag ablösen, sondern nach und nach ineinander übergehen; aber gewiss nicht allein in Prozessen biologischer und sozialer Reproduktion in ontologischen Registern der Selbigkeit (*mêmeté*), sondern indem sie das Empfangene weitergeben. Weniger denn je ist heute jedoch sicher, worum es sich hierbei genau handelt, wenn nicht bloß um irgendeine Habe. Wenn der Sinn der Fürsorge als einer Gabe geradezu darin liegt, zum Weitergeben anzuhalten, inspiriert sie die kommenden Generationen, ohne dass dazu unbedingt etwas Dingliches oder ein gewisser Besitz aus der Hand gegeben werden müsste.[48] So bestätigt sich, dass wir geben, was wir nicht haben – nicht weil es uns *fehlt*, sondern weil es *überhaupt nicht zu besitzen* ist: den Sinn des Gebens selbst. Wir empfangen von Anderen, die uns vorausgegangen sind, im besten Fall, was weder einer offenkundigen ökonomischen Logik des Besitzes noch der List einer geheimnisvollen Rückerstattung je völlig gehorchen kann.

47 Nicht verschwiegen werden soll allerdings, dass Derrida selbst auf der Suche nach Einfallsmöglichkeiten auch einer reinen Gabe in das Ökonomische war. In diesem Sinne fragt er schließlich, wie auch die Ökonomie »ihre Chance« haben kann (F, 17, 45). Keineswegs sollten Gabe und Ökonomie vollkommen auseinanderfallen (F, 203). Vielmehr ist von einem *bewahrten*, bezugslosen Bezug die Rede.

48 Dahingestellt lasse ich hier, inwiefern menschliches (soziales *und* politisches) Zusammenleben speziell durch *einseitiges*, intergenerationelles Geben gestiftet und *eröffnet, getragen* oder *von neuem inspiriert* wird, ohne auf Dank berechnet zu sein, selbst wenn wir »zutiefst zu Dank verpflichtet« zu sein glauben.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel IV

Am Ende des »Jahrhunderts der Phänomenologie«? Hans Blumenbergs Schriften zur Literatur und zur Technik

1. Im Zeichen »ruinanter« Erfahrungen: Phänomenologie nach ihrem ›Ende‹? (115) | 2. Selbstbehauptung als Ausweg? Probleme »weltbedürftiger« Subjektivität (120) | 3. Der Mensch im Zeichen des Anderen: Andeutungen eines ›sozialen‹ Weltbegriffs (128) | 4. Exkurs: Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur (137)

Das Wesen dieser Art von Philosophie [ist] monologisch.[1]

1. Im Zeichen »ruinanter« Erfahrungen: Phänomenologie nach ihrem ›Ende‹?

Im Nachlass Hans Blumenbergs findet sich eine erstaunliche Notiz anlässlich des 50. Jahrestages des Todes von Edmund Husserl, in der es heißt: »Das nun überhastet zu Ende gehende Jahrhundert wird im Rückblick von Philosophiehistorikern als ›Jahrhundert der Phänomenologie‹ bezeichnet werden«, obgleich »andere Richtungen und Schulen weitere Kreise gezogen und heftigere Wirbel verursacht« hätten. Weniger diese zweifellos anfechtbare Diagnose und Aussicht als vielmehr der Grund, den der Autor für seine Einschätzung abgibt, erscheint bemerkenswert: Die Phänomenologie habe in der Philosophie eine nachhaltige »Verschiebung zum beschreibenden Verhalten hin« bewirkt[2]; vom Programmatischen ihres Begrün-

1 H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981-1988*, Berlin 2018, 170 [=PS].

2 Wobei hier eine besondere Nähe zu Ludwig Wittgenstein nicht zu übersehen ist, ohne dass es zu einer schlichten Umkehrung des alten »Ordnungsrufes« *res non verba* käme. Durch gute Beschreibung die fraglichen ›Sachen‹ besser verstehen zu wollen, ohne sich auf einen anfechtbaren Evidenzbesitz seitens eines phänomenologisch ›reduzierten‹ Subjekts zu berufen, das die reale Welt (bzw. deren Geltungsdimension) ›vernichtet‹ hat, in ihr selbst nicht vorkommt und womöglich nicht einmal an deren Existenz noch ein Interesse hat, so lautet zusammengefasst die methodologische Schlussfolgerung, die Blumenberg schon

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ders dagegen müsse man wohl »mehr vergessen, als einem ohne Besorgnis um die Substanz geheuer sein kann« (PS, 509). Demnach würde die Phänomenologie nur das Schicksal alles Substanziellen teilen: sich früher oder später von selbst als nicht substanziell genug bzw. als geradezu substanzlos zu erweisen. Einer förmlichen ›Verabschiedung‹ oder Für-tot-Erklärung, mit der man verschiedene, vergleichsweise junge Strömungen der Philosophie wie die Lebensphilosophie, die Kritische Theorie und den Existenzialismus binnen Kurzem bedacht hat, bedürfte es so gesehen gar nicht. Was letzteren angeht, so hält Blumenberg zwar keinen Rekord, denn die Frage, ob der Existenzialismus »tot« ist, hatten vor ihm bereits andere – von Jean Wahl über Gabriel Marcel und Paul Ricœur bis hin zu Fritz Heinemann – aufgeworfen, er beantwortet sie aber 1955 in einem Kommentar zum 50. Geburtstag Jean-Paul Sartres eindeutig.[3] Auch hinsichtlich der Phänomenologie, die ebenfalls schon früher ›verabschiedet‹ worden ist[4], spart Blumenberg nicht mit schneidender Kritik.[5] Doch um pathetische Gesten geht es ihm dabei nicht. Im seinem Fall hat man es vielmehr mit einem der ganz wenigen Nicht-Phänomenologen zu tun, denen diese philosophische ›Richtung‹ *als eine Disziplin der Beschreibung* ein echtes Anliegen war und von deren schonungsloser Kritik eben deshalb möglicherweise mehr zu lernen ist als von parrhesiastisch wenig ambitionierten Schülern und Schülerinnen, die Vorgedachtes loyal tradieren und dabei Gefahr laufen, es durch Wiederholung erstarren zu lassen. (›Disziplin‹ ist

in *Zu den Sachen und zurück* (Frankfurt/M. 2002, 346 ff. [=ZdS]) gezogen hatte. (Ein Manuskript, das auf die 1980er Jahre zurückgeht.)

3 H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 199 [=SL].

4 M. Foucault, *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?* (Gespräch mit G. Raulet), in: *Spuren 1, 2* (1983), 23; vgl. Vf., *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte*; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194.

5 Eigens zu untersuchen wäre, ob sie ›innerhalb‹ der Phänomenologie wirklich so neu ist. Vieles wird man v.a. bei Maurice Merleau-Ponty vorgedacht finden, den Blumenberg gelegentlich erwähnt. Doch konzentriert sich der immer wieder als »großer Einzelgänger« apostrophierte Philosoph, offenbar bereits nach seinem Weggang von Gießen (1965) »der professoralen Kollegialität überdrüssig«, weitgehend auf Husserl, seltener auf Heidegger, kaum je aber auf deren Schüler, Nachfolger und Bewunderer. H. Blumenberg, J. Taubes, *Briefwechsel 1961–1981 und weitere Materialien*, Berlin 2013, 96.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hier im Sinne eines Vorgehens zu verstehen, das *aus* der Erfahrung seine entscheidenden Impulse empfängt, sie mit »disziplinierter Naivität«[6] aufgreift und nur auf dieser Basis auch *von* der Erfahrung handelt.)

Wie ernst Blumenbergs Kritik der inzwischen weitgehend zerstreuten und von den ursprünglich ›streng wissenschaftlichen‹ Anliegen ihres Begründers[7] weit entfernten Phänomenologie zu nehmen ist, das hat *Lebenszeit und Weltzeit* (1986), das aus dem Nachlass herausgegebene Konvolut mit dem bezeichnenden Titel *Zu den Sachen und zurück* (2002) sowie der Entwurf einer *Theorie der Lebenswelt* (2010) ohnehin schon klar gemacht, von speziellen Aufsätzen einmal ganz abgesehen, von denen sich einige wenige in den *Schriften zur Technik* (2015), die meisten jedoch in den jüngst erschienenen *Phänomenologischen Schriften 1981–1988* (2018) finden. Durch die ebenfalls erst vor wenigen Jahren zusammengefassten *Schriften zur Literatur 1945–1958* (2018) fällt jetzt aber auf die eigentümliche, nicht selten ironische Nähe Blumenbergs zur Phänomenologie ein neues Licht, da diese Schriften überaus deutlich werden lassen, von welchen Erfahrungen ausgehend Blumenberg selbst phänomenologisch inspiriert Philosophie betrieb und wie diese Erfahrungen ein zentrales Bestimmungsstück seiner Philosophie geprägt haben mögen, das die sachliche Nähe dieses Autors zu phänomenologischer Deskription begründet. Gemeint ist der Weltbegriff. Im verfügbaren Rahmen ist allerdings nur eine Andeutung wichtiger Verbindungslinien möglich, denen ausführlich nachzugehen sich gewiss lohnte; vor allem deshalb, weil sie auf bislang weitgehend übersehene sozialphilosophische Hypotheken von Blumenbergs primär genealogisch-kosmologischen Forschungen aufmerksam machen.

Für diejenigen, die Blumenberg vor allem als Theoretiker der Genesis der kopernikanischen Welt, von Subjektivität und Selbsterhaltung als Inbegriffen der Legitimität der Neuzeit sowie der mit ihr einhergehenden Prozesse theoretischer Neugierde kennen und ihn in der Nähe von Namen wie Galileo Galilei, Giordano Bruno, Johannes Kepler, Nikolaus Kopernikus, Immanuel Kant, Léon Brunschvicg, Alexandre Koyré, Ernst Cassirer, Thomas Kuhn oder auch Jean Piaget ansiedeln, müssen die Schriften zur Literatur eine große

6 Siehe zu diesem Ausdruck R. B. Mac Leods das Kap. I in diesem Bd.

7 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1910/1], Frankfurt/M. 1965.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Überraschung sein, finden sich hier doch neben einer Jugendschrift zu Hans Carossa (1938) brillante Essays u.a. zu Ernst Jünger, zu Graham Greene, Ernest Hemingway, Franz Kafka, Thomas S. Eliot und William Faulkner, die durchgängig existenzielle Töne anschlagen. Da ist von einer erst zu gewinnenden Sensibilität (SL, 33) die Rede, die »die Verlorenheit durchschreiten« muss, um womöglich »das Unzerstörbare [zu] gewinnen« (SL, 194) – nach radikalster, desaströser Enttäuschung, die sich schon im 18. Jahrhundert abzeichnete, aber nach »furchtbaren und unabweisbaren Erfahrungen« danach verlangen ließ, die »Wirklichkeit zurück[zu]gewinnen«, wobei die Literatur der Philosophie anscheinend weit voraus war (SL, 42). Da ist die Rede von maßgeblichen »ruinanten Erfahrungen«, die die Frage aufwerfen, wie sie »im Horizont einer Welt [zu] fassen« sein sollen (SL, 45). Dazu zählen Erfahrungen der Unzuverlässigkeit, der Anonymität, in der die »Dringlichkeit eines Rufes« zu vernehmen sein soll (SL, 48 f.), des Inobjektiven, wie man es bei Franz Kafka beschrieben findet (SL, 46), und der Flucht, die sogar an eine »Befreiung aus dem Sein« (SL, 50) denken lässt, an der sich wenige Jahre zuvor ein anderer Autor versucht hatte: Emmanuel Levinas nämlich[8], den man vor Augen haben kann, wenn es bei Blumenberg heißt, der andere Mensch sei einzig, fern und »radikal anderes als je ein Exemplar der Gattung vernunftbegabte[r] Lebewesen« (SL, 53).

Daraus keimt eine »unstillbare Beunruhigung«, die nicht bloß in Paris zum Vorschein kam, wo nach der Veröffentlichung von *Das Sein und das Nichts* (1943) und insbesondere nach Vorträgen zu einem neuartigen Humanismus »existenzialistischer« Prägung im Jahre 1945 Sartres Stern aufzugehen begann. Wiederholt (seit 1951) wendet sich Blumenberg gegen eine verabsolutierte Freiheit, die sich nichts mehr geben bzw. schenken lässt, alles sich selbst verdanken soll und so, als auto-poietische, zwanghafte Züge annimmt (SL, 101 ff., 163 ff., 199 ff., 245).[9] Sartre verewige mit seiner Konzeption der Freiheit den »Nullpunkt 1945«, lasse aber nicht mehr begreiflich werden, inwiefern sie als »Antwort auf eine Not d[er] Existenz in d[der] Welt« zu verstehen wäre (SL, 73), wie Blumenberg in einem Kafka-Essay flüchtig notiert. Zweifellos liegt

8 E. Levinas, *Ausweg aus dem Sein. De l'évasion* [1935/36] (frz./dt.). Freiburg i. Br., München 2005.

9 Später ist von »auto-technischen« Zügen die Rede (H. Blumenberg, *Schriften zur Technik,* Berlin 2015, 49 [=ST]). Und noch immer ist dabei Sartre gegenwärtig.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Blumenberg nichts ferner, als sich zum Existenzialisten zu erklären, aber existenzielle Herausforderungen an die Adresse der Philosophie bringt er durchgängig zur Sprache. Bei Graham Greene erscheint jede(r) »ausgesetzt an das ganz Andere«, bei Thomas Wolfe einem »Meer der Verlassenheit« und dem »Hunger nach Wirklichkeit« überantwortet (SL, 127), den auch der Krieg niemals stillen konnte, der nach vorübergehender Beendigung regelmäßig in schiere Langeweile umschlagen muss, wenn man gewissen Zeitzeugen glauben darf (SL, 137, 159). So mag sich erklären, warum in der Zeit verlorene Subjekte nur »weitermachen« und das Leben nur noch durchstehen, um nicht an der Überflüssigkeit ihres Daseins zu zerbrechen (SL, 144, 155, 221 ff.). Passt das nicht bestens dazu, dass in Zeiten seriellen Sterbens selbst der Tod längst seine Würde eingebüßt hat und zur bloßen Statistik degenerieren musste (SL, 153)? Liegt darin nicht eine außerordentliche Herausforderung für die seinerzeit *en vogue* befindliche philosophische Thanatologie?

Mit Eliot realisiert Blumenberg »das Ausgesetztsein – oder besser: Sich-ausgesetzt-Haben« – Europas, des Westens bzw. des Abendlandes »an eine fragend-fremde Welt«.[10] Aber es ist offenbar auch sich selbst fremd geworden infolge jener ruinanten Erfahrungen. Nur weigert sich Blumenberg, diese im Sinne der »fatalen ›Geworfenheit‹ der Existenzphilosophie« zu interpretieren, die ihm von Anfang an als überholt erschien (SL, 245). Statt dessen fragte er mit Blick auf die deutsche Nachkriegsrealität, wie sich »Maßstäbe für die Wahrhaftigkeit unserer Rückkehr zur Welt« angeben lassen könnten (SL, 207) – unter der Voraussetzung, dass »Gegenwart […] nur bei den Ergriffenen« ist, die »das Gewesene zu gültiger Präsenz erwecken« müssen (SL, 242). Blumenberg will weder Eliot eine »immanentisierte«, aus der »Kränklichkeit des Seins« hervorgehende Eschatologie zugeben (SL, 247, 253), noch auch in ein »kulturkritisches Lamento« einstimmen, das »die Undurchdringlichkeit der Verfinsterung des immanenten Prozesses« statuiert, den man Geschichte nennt (ST, 275). Was dagegen bereits durchschimmert, ist ein Grundmotiv, ohne das sich Blumenbergs später eigenständig entfaltete Philosophie gar nicht denken lässt: das Motiv der Selbstbehauptung bzw. der Selbsterhaltung gegen alles Widrige, welches das

10 SL, 239. Im Exkurs (s.u., Abschnitt 4) wird darauf zurückzukommen sein.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Leben unmöglich zu machen droht. (So lautet Jahrzehnte später eine erklärtermaßen »technische« Definition der Vernunft; ST, 273.)

2. Selbstbehauptung als Ausweg? Probleme »weltbedürftiger« Subjektivität

Wie aber soll diese Selbstbehauptung zu denken sein? Soll man sich das Leben und »geistiges Sein« mit Carossa etwa »als belagerte Festung« so vorstellen, dass »der Sinn der [entsprechenden] Lebensform in der Rüstung« liegt, mit der es sich gegen alles Widrige, Störende, Bedrohliche und Fremde wappnet (SL, 340)? Dagegen bringt der Dichter selbst in einem *Gesang an das Ungeborene* einen entscheidenden, die *Schriften zur Literatur* abschließenden Einwand vor: »Weil die stärkste Mauer keinen wahrhaft schützt, so bau ich dir kein Haus, und wäre ich ein Gott, ich nähme auch keinem der Geschöpfe einen Eid ab, dich unversehrt zu lassen« (SL, 352).

Wenn es sich aber so verhält, muss dann nicht auch die Selbstbehauptung bzw. -erhaltung anders denn als eine Art physischer, sozialer, politischer oder auch geistiger Einmauerung begriffen werden, die absehbar gar nicht standhalten kann? Bedarf sie dann nicht Anderer? Oder wäre sie mit Anderen nach dem gleichen Muster zu denken? Sind auch Lebensformen der Koexistenz[11] mit und unter Anderen nur so zu verstehen, dass sie sich gegen alles, was ihnen nicht im Inneren zugehört, quasi militärisch wappnen müssen? Können sie nur so für Unversehrtheit bürgen? Wenn jenes geistige Sein sich in Wahrheit dem Anderen als radikal Anderem aussetzen und ihn bzw. es sogar hereinlassen muss, wie es Blumenbergs auf die Jahre 1950/1 zurückgehender Vortrag über »das Problem des Nihilismus« suggerierte, muss diese Deutung als abwegig erscheinen. Nahegelegt wird vielmehr eine entgegengesetzte Interpretation: als einander ausgesetzt begreifen wir uns angesichts ruinanter historischer Erfahrungen, die jede sich nur auf sich selbst verlassende

11 E. Fink, *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz*, Würzburg 1987. Im sozialontologisch begriffener Co-Existenz geht es bei Fink gerade nicht um ein indifferentes, ggf. nachträglich zu pazifizierendes Nebeneinander, wie man es sich in Zeiten des Kalten Krieges und der seinerzeit geltenden Doktrin »friedlicher Koexistenz« vorgestellt hat. Das nur nebenbei.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Selbsterhaltung und -behauptung als sinnlos haben erscheinen lassen. Wenn sie aber Anderer bedarf, dann wird sie sich zu ihnen nur als »radikal Anderen« verhalten können. Denn anders sind sie *überhaupt nicht* zu haben.

Darin liegt zweifellos eine eminente Herausforderung für den Weltbegriff, der im Zentrum von Blumenbergs Studien zur Genealogie der Moderne stehen wird. Jedoch greifen diese Studien so weit bis in die antike Kosmologie, in deren christliche Denaturierung, in den spätmittelalterlichen Nominalismus und in die frühneuzeitliche Destruktion teleologischen Denkens zurück, dass diese Herausforderung für lange Zeit ebenso fast ganz aus dem Blick gerät wie die Frage, ob die Philosophie in Konkurrenz treten kann zu einer Literatur, die Blumenberg so kommentiert, als sei es ihr zuzutrauen, »die Funktion der *Zeugin*« und der »*Hüterin* der Wahrheit« zu übernehmen (wie er es einer Figur bei Faulkner explizit zuschreibt; SL, 273).

Das Resultat jener Studien ist bekannt: Die kopernikanische Kosmologie führe letztlich zu einem deteleologisierten Weltbegriff, der das Gegebene lediglich noch als Rohstoff für konstruktives Tun gelten lässt (ST, 26, 65). Kopernikus, seines Zeichens kein Nominalist, vollstrecke nur noch die Konsequenzen der anti-stoischen Einsicht, dass die Welt offenbar nicht für den Menschen gemacht ist[12], und entspreche auf diese Weise der Erfahrung, dass sie sich keineswegs in menschlicher Hinsicht generell als hospitabel oder als »wirtbar«[13] erweist. Genau das soll die menschliche Gattung zu indifferenter Herrschaft über die Erde ermächtigen, ohne Rücksicht auf eine *terra inviolata*, wie sie der Kulturkritik seit der Antike vorschwebte.[14]

12 Aber hatte Kopernikus nicht in seiner Vorrede zu den *Büchern der Umläufe* geschrieben, die Weltmaschine (*machina mundi*) sei »um unseretwillen vom besten und genauesten aller Werkmeister gebaut« worden? N. Copernicus, *Das neue Weltbild. Drei Texte. Commentariolus. Brief gegen Werner. De revolutionibus I* (lat./dt.), Hamburg 1990, 73.

13 Wie Kant sagen wird, der die Wirtbarkeit aber von einem weltbürgerlichen Recht der Hospitalität her und nicht als Dimension der Natur deutet; I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1976, 191–251, hier: 221; vgl. ST, 66 ff., 78, 145.

14 ST, 216, 260; vgl. zu diesem Begriff H. Blumenberg, *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1988, 118 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In dieser Perspektive kann von einer »›Humanität‹ der Welt« nicht auf natürlicher Grundlage die Rede sein. Ohne den Menschen wäre sie in ihrer »Unwirtlichkeit« »eine bloße Wüste«, behauptete denn auch Kant.[15] So erweist sich die Erde im Grunde bereits seit der Vertreibung aus dem Paradies – die durch das Ende des Mittelalters nur in ihrer letzten Konsequenz deutlich geworden zu sein scheint – als »undienliche Fremde«, über die die Menschen in einem unaufhörlichen Daseinskampf ihre rücksichtslose Herrschaft antreten – weit entfernt, sich durch die kopernikanische Dezentrierung demütigen zu lassen, die Blumenberg für anthropologisch letztlich insofern gleichgültig hält, als sich aus dem neu justierten Ort des Menschen auf der Erde keine Aussage über seinen Rang oder über seine Zukunft und deren ›Sinn‹ mehr ableiten lässt (ST, 65).

Die sich daraus ergebende, zwischen Blumenberg und der Phänomenologie zu verhandelnde Frage lautet nun, ob letztere sich nicht unkritisch in die Genealogie der Neuzeit und insbesondere in die Geschichte des von ihr hervorgebrachten Weltbegriffs einschreibt. Wenn sich Husserl in die »letzte Unanfechtbarkeit« eines transzendentalen Ichs zurückziehen will, das er als »Residuum der Weltvernichtung« charakterisiert (PS, 27, 71), setzt er dabei dann nicht eine Welt als Inbegriff der Objektivität von Gegenständen voraus, die wir haben (im Gegensatz zur Welt, *worin* wir sind, *indem* wir sie haben; PS, 221, 251)? Wird nicht *diese zunächst so aufgefasste* Welt phänomenologisch reduziert, um sich nachträglich einer transzendentalen Subjektivität zu versichern, die ihrerseits geradezu weltlos zu sein scheint? Welchen »Weltbedarf« hat diese Subjektivität ihrerseits noch, wenn sie so gedacht wird, dass sie sich vollkommen gleichgültig zur Existenz von Objekten verhält[16] und wenn sie sich nicht mehr als leibhaftige Subjektivität *von jemandem* denken lässt, der der Welt auch zugehört?

Intersubjektivität jedenfalls, davon ist Blumenberg überzeugt, kommt ohne eine Zugehörigkeit zur Welt nicht aus (PS, 125 ff.), in der leibhaftige Subjekte sich im Verhältnis zu Anderen als ›jemand‹ erweisen und nur durch ihre dissensuellen, irreduzibel pluralen, situationsbezogenen Deutungen (PS, 156) ermitteln können, was es heißt, in der Welt zu sein. Das ist für Blumenberg keine

15 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X*, § 86; vgl. ST, 220, 223.
16 Vgl. PS, 116, 118, 122, 124, 174, 263, 277.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

faktische Misslichkeit, sondern Bedingung der Möglichkeit einer intersubjektiven Welt irdischer Subjekte, die nur durch ihre plurale Koexistenz ihr In-der-Welt-sein verbürgen (PS, 127, 177 ff.).

»Intersubjektivität, die sich in Menschengestaltsvielfalt inkorporiert«, manifestiert sich allerdings nicht bloß in einer ›optisch‹ appräsentativen, »gegenseitigen Darbietung in Leibern«[17], sondern in einem rückhaltlosen, letztere grundsätzlich ganz erfassenden Ausgesetztsein, das auf Vertrauen angewiesen ist und darauf bauen muss, vor restlos verobjektivierender ›Sichtung‹ verschont zu werden.[18] Was davon abhängt, nicht jeglicher ›Undurchsichtigkeit‹ beraubt zu werden, das lässt sich im Ausgang vom Paradigma der Wahrnehmung von Dingen, die bei Husserl immer wieder als maßgebliches Schema fungiert, nicht erläutern (PS, 205, 454).

In der lebensweltlichen Erfahrung geht es nicht um die Frage der tatsächlichen »Existenz der Welt«, ob es sie also in Anbetracht radikaler (cartesianischer) Zweifel überhaupt gibt (PS, 282, 293), ob *sie*, *etwas* oder *alles* ›der Fall ist‹ (sofern wenigstens das zweifelnde Subjekt im Modus des *cogito* ›der Fall ist‹[19] und sich des Tatsächlichen

17 PS, 180, 196 f., 211, 437, 474.

18 Vgl. PS, 440, 445 ff., 512. Das ist ein Hauptthema in Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 808 f. – ausgehend von der Grundannahme der Gegebenheit gleicher, aber »undurchdringlicher« Leiber, die die Andersheit verschiedener Subjekte zwar anzeigt, aber nicht originär erfahrbar werden lässt (ebd., 149 ff.). Wenn das aber gewiss ist, warum liegt dann im Sichtbarwerden für Andere eine außerordentliche Gefahr? Warum kann es dann zum Hauptproblem kulturellen Lebens werden, sich ungefährdet »sehen lassen« zu können (ebd., 144 f.)? Hier zeigt sich eine sozialphilosophische Wendung in Blumenbergs Denken, das jenes Ausgesetztsein zuvor (mit Blick auf Giovanni Pico della Mirandola) primär als Vorbedingung machtvoller Selbstbehauptung gedeutet hatte; so in: *Aspekte der Epochenschwelle: Nolaner und Cusaner*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von »Die Legitimität der Neuzeit« vierter Teil, Frankfurt/M. ^{2}1982, 82.

19 Wer *cogito* sagen kann, erlebt, so Blumenberg, in diesem Augenblick, »was es heißt, der Fall zu sein« (PS, 63). Dabei muss er sich aber auf ein bereits zur Verfügung stehendes Personalpronomen stützen, dessen Verwendung nur dialogisch Sinn ergibt. Wer ›ich‹ sagt, »darf den Ausdruck ›ich‹ nicht für sich reserviert haben, und er hat es immer dann nicht, wenn er ihn seinerseits nur dialogisch verwendet«. Genau das zu vergessen, wirft Blumenberg der Phänomenologie der Intersubjektivität vor, wenn er feststellt, sie sei im Grunde ein monologisches Unterfangen (PS, 162, 170), und wenn er zu dem Schluss kommt, es handle sich hier um eine veritable »phänomenologische Katastrophe an der Klippe der Okkasionalien« (PS, 166).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Sinne von Ludwig Wittgensteins *Tractatus* vergewissern kann[20]). In der Lebenswelt muss man sich vielmehr zur niemals beweisbaren, niemals bloß ›tatsächlich‹ vorliegenden, vielmehr zu bezeugenden und zu beglaubigenden Existenz Anderer als Anderer verhalten, die nicht einfach vorhanden und in diesem Sinne ›da‹ sind, sondern so ko-existieren, dass sie sich nur *zwischen einander* ihres In- und Zur-Welt-seins versichern können. Von Martin Buber über Emmanuel Levinas bis hin zu Michael Theunissen und Bernhard Waldenfels liegen dialogistische Deutungen dieses ›Zwischen‹ vor, die, so weit ich sehe, nicht Blumenbergs Aufmerksamkeit gefunden haben. Ob der Dialogismus erfolgreich mit Husserls transzendentalem Intersubjektivismus in Konkurrenz getreten ist (was Theunissen explizit bestritten hat[21]), kann hier dahingestellt bleiben. Aber es ist nicht zu übersehen, wie sehr noch Blumenbergs Kritik an Husserl von dessen (kritisierten) Prämissen abhängig bleibt.

Mit Recht reinterpretiert er Husserls Aussage, Erfahrung sei die Kraft, »welche die Existenz der Welt verbürgt« (PS, 364), im Rekurs auf eine lebensweltliche Intersubjektivität, die ›Welt‹ zunächst nur als Hintergrund der Begreiflichkeit von Differenzen voraussetzt, durch die man zu klären versuchen kann, was es mit ihr auf sich hat. Dabei geht es aber keineswegs nur darum, dass andere ›die Dinge‹ anders sehen, verstehen, deuten und interpretieren (PS, 35), oder darum, dass sie »einander fremd« werden, insofern »Gegenstandsbestimmungen« nicht geteilt werden, die Widersprüche hervorrufen (PS, 33). Würde man es dabei bewenden lassen, so käme die Frage, ob und unter welchen Bedingungen die Betreffenden überhaupt *für einander ›existent‹* bzw. ›da‹ sind, gar nicht zu Gesicht. Sie würde einfach vorausgesetzt. Aus jeder intersubjektiv (doppelsinnig) geteilten Welt fallen wir aber heraus, wenn wir in den Augen Anderer gar nicht ›da‹ zu sein scheinen, insofern sie uns übersehen, ächten oder anders ausschließen. In der Welt als einem universalen Verweisungshorizont menschlicher Erfahrung mag man dann immer noch sein; doch von einer geteilten sozialen oder politischen Welt dürfte man letztlich nicht mehr sprechen. Genau deshalb hat Hannah Arendt

20 PS, 294, 285, 288, 298.

21 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York ^{2}1977.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch von einer Erfahrung der »Weltlosigkeit« gesprochen[22], in der vielleicht nicht das nackte Leben, wohl aber dessen Lebbarkeit (*livability*) und *vitalitas* (Plinius) radikal auf dem Spiel steht.[23]

Aus Blumenbergs Sicht geht die »Eigentümlichkeit der Neuzeit« aus dem »unmöglich gewordenen Vertrauen in den Weltgrund« hervor (PS, 354). Hat diese Erschütterung aber nur ›kopernikanische‹ bzw. kosmologische Gründe? Wenig später ist mit Blick auf Descartes, der immerhin Zeitgenosse des 30-jährigen Krieges war, von einer »unbehausten Gemeinheit« die Rede, die dieser seinerzeit erfahren haben mag. In der Tat kann man sich fragen, ob nicht die Erfahrung der Unzuverlässigkeit der politischen Verhältnisse, in denen am Ende niemand mehr einem Anderen trauen mochte und alles in allgemeiner Gemeinheit zu ertrinken drohte, die Voraussetzung eines verzweifelten Begehrens nach absoluter Gewissheit war (die so als – unzulänglicher – Ersatz für Vertrauen in Andere in Betracht kommen musste).[24]

Seitdem kaschieren endlosen Paraphrasen des *cogito*, auf die sich in den Augen mancher Kritiker die Geschichte der modernen Philo-

22 Blumenberg knüpft daran zwar vorübergehend an, überspielt aber die soziale und politische Gewalterfahrung, die Arendt mit ihrem Begriff im Blick hatte, und deutet jene Erfahrung als spezifisch ›neuzeitliche‹; vgl. H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit*, erster und zweiter Teil, Frankfurt/M. 1983, 15; H. Arendt, *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016, 69-114.

23 Vgl. PS, 289. Nacktes Leben kann sich (wie beim Neugeborenen) als nicht lebensfähig (frz. *inviable*) erweisen. Als eigentlich ›unlebbar‹ kann sich darüber hinaus ein zwar biologisch lebensfähiges und insofern überlebendes, aber in seiner Vitalität geschädigtes Leben erweisen. So spricht bereits Gaston Bachelard von einem Leben »qu'il faut désigner par un néologisme et une contradiction comme une *vie invivable*«; in: G. Bachelard, *Lautréamont* [1939]. Nouv. éd. augmentée, Paris 1965, 97. Das Gleiche hat Judith Butler im Sinn, wo sie von der *livability* menschlichen Lebens spricht; vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler,* Zug 2014. Dieses Problem beschäftigt auch Jacques Rancière; vgl. 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.

24 Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sophie weitgehend reduziert, die Frage, wie der Bestand und die Verlässlichkeit einer politischen Welt und politischer Lebensformen zu verbürgen sind und ob sich für *deren* Unzuverlässigkeit überhaupt philosophischer Ersatz denken lässt. Nach Maßgabe dieser Lebensformen sind wir einander ausgesetzt, wobei die ›Lebbarkeit‹ unseres Lebens selbst auf dem Spiel steht. Das wird in Lebenswelttheorien, die den fraglichen Weltbegriff immer noch als ein epistemisches Problem einstufen, genauso wenig deutlich wie bei jenen, die die Lebenswelt mit einem *Wittgenstein'schen* Begriff der Lebensform einfach gleichsetzen (wie es auch Blumenberg *en passant* tut; PS, 320). Lebensformen, in denen man gemäß gewisser Spielregeln gelernt haben mag, *how to do things (or nothing) with words*, setzen voraus, dass ein Verhältnis zu Anderen als solchen bereits besteht und nicht durch den Gebrauch von Worten (oder deren Ausbleiben) ruiniert wird. Davon legt eine Wissenschaft von den Trivialitäten gewöhnlichen Lebens (als die Husserl die Phänomenologie der Lebenswelt einmal definiert hat; ebd.) gewiss nicht zureichend Rechenschaft ab, setzt sie doch das Leben mit und unter Anderen in seiner weltlichen Normalität bereits voraus, um dieses phänomenologisch zu reduzieren. So sucht sie den Weg »zu den Sachen«; wohingegen Blumenberg längst auf dem Rückweg ist, wie der entsprechende Buchtitel (2002) unmissverständlich ankündigt.[25] Auf diese Weise gelangt er wieder zu Ausgangspunkten seines Philosophierens zurück – so wenn er feststellt, der Mensch befinde sich »immer auf der Flucht«, was in einem frühen Proust-Kommentar (1955) über »die endgültig verlorene Zeit« ganz ähnlich zu lesen steht (PS, 357; SL, 214).

Wovor und wohin auch immer ›der Mensch‹[26] fliehen mag – *vor* der Zeit (oder) *in* die Zeit, vor sich selbst, vor Anderen, *vor* dem Leben (oder) *in* das Leben, aus der Welt und aus dem Sein selbst –, jedes Mal, so scheint es, geht es dabei doch um ein zunächst in der Welt situiertes Selbst (nicht um ein transzendentales Ich, das ›niemand‹ ist und an der Existenz der Welt offenbar kein Interesse hat); um ein Selbst, dem es, mit Heidegger gesprochen, in seinem

25 Blumenberg, ZdS; diese Devise wird später wiederholt: PS, 62.

26 Auf die Revisionsbedürftigkeit dieser Redeweise ist hier nur *en passant* zu verweisen; vgl. etwa P. Stoellger (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sein um dieses selbst geht. Diese vieldeutige, inzwischen oft angefochtene Formel legt Blumenberg allerdings so aus, dass Andere im Gegensatz zur Normalität des Lebensweltlichen primär lediglich als Störende in den Blick kommen. Die Lebenswelt ist für Blumenberg Inbegriff eines an sich unauffälligen, gewohnheitsmäßigen und insofern normalen Lebens, das sich erst sekundär als »störanfällig« erweist. »Was sie stört, ist das in ihr Fremde, also auch der Fremde«, durch den auch zu begreifen sein soll, »was der Andere ist«. Nur mit einem Fremden, der als Anderer »domestiziert« ist (PS, 371 f., 38), lässt sich demnach eine normale bzw. normalisierte Welt teilen. Auch diese Entschärfung sozialer Alterität dient, in dieser anthropologischen Perspektive, stets der Sicherheit des Daseins, d.h. der Selbstbehauptung unter Bedingungen endlichen Zeitverbrauchs, die mit allen möglichen Störungen fertig werden[27] und dabei »denkend überleben« können soll (PS, 20 ff., 87, 101 ff.) – bis hin zum »Grenzzustand der Hinfälligkeit, der Fastverlorenheit« (PS, 25), der allerdings authentische Resurrektion nicht vollkommen ausschließt, wie Blumenberg glaubt.

Am Anfang jeglicher Zuwendung zu sich selbst, die die Sorge der Selbstbehauptung und -erhaltung aktiviert, steht hier jedes Mal die »Störung der Unmittelbarkeit des Weltbezugs« (PS, 79, 98). Dabei kommt ein »nie gegebenes« Selbst nur indirekt zum Vorschein, sofern es sich mitteilt (wobei es sich im gleichen Zug verbirgt und preisgibt; PS, 389). Gleichwohl soll es stets ganz es selbst sein und bleiben können, ohne durch die Mitteilung alteriert zu werden. »Die Kategorie des Andersseins in Anwendung auf das Subjekt« der Sorge gibt es nicht, stellt Blumenberg unvermittelt fest (PS, 81) – und wehrt damit alles ab, was man als dem Selbst und der Sorge innewohnende Ander(s)heit zu beschreiben versucht hat, sei es in der Literatur von Michel de Montaigne, Friedrich Hölderlin, Artur Rimbaud und Fernando Pessoa an, sei es in der Philosophie

27 Bewusstsein bedeutet für Blumenberg nur »Leben mit anderen Mitteln«, aber stets umwillen der Selbsterhaltung, als deren Modell erklärtermaßen der (in Begriffen von Reiz und Reaktion analysierte) Stoffwechsel gilt (PS, 19, 26, 28). Was aber sollte ein in diesem Sinne der Selbsterhaltung verpflichtetes Bewusstsein davor schützen, der Langeweile - dem scheinbar schlimmsten Übel eines verzeitlichten Bewusstseins - zu verfallen? Siehe dazu PS, 281.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

seit Martin Buber, Emmanuel Levinas und Paul Ricœur mit seinem einschlägigen Buchtitel *Das Selbst als ein Anderer*.[28]

3. Der Mensch im Zeichen des Anderen: Andeutungen eines ›sozialen‹ Weltbegriffs

Wenn Blumenberg schließlich das »unaufhaltsame Vorkommen des Menschen in der Phänomenologie« beschwört (ZdS, 173), der in seinem mundanen Verfasstsein für ihn die nicht zu übersteigende Grundlage allen Zur-Welt-seins darstellt, so ist ihm die Frage entgegenzuhalten, wie er begründen will, dass es sich um ein auf Selbsterhaltung, -behauptung und -steigerung programmiertes Sein handeln soll, dem jegliche originäre Alterität und Veranderung abgeht und das sich zum Anderen hin allenfalls nachträglich und zufällig öffnen kann. Woher nimmt man jene ›Programmierung‹? Handelt es sich auch hier nur um eine schlichte, nicht bereits durch anthropologische Vorurteile bedingte Beschreibung? Handelt es sich insofern um eine unverfängliche anthropologische Einsicht in menschliches Sosein, das anders gar nicht zu denken ist, wenn man erst einmal die Deteleologisierung des mittelalterlichen Weltbildes mitmacht? Oder geht es hier um ein machtvolles, aber höchst anfechtbares Interpretationsangebot, das als solches kaum noch zu erkennen ist, wenn es als bloß beschreibende Anthropologie gleichsam verkleidet begegnet?

Zu seiner Anthropologie der Selbsterhaltung gelangt Blumenberg (abgesehen von den Arbeiten zur Genealogie der Neuzeit) in seinen phänomenologiekritischen Schriften ausgehend von der nachvollziehbaren Überzeugung, das phänomenologisch reduzierte Ich sei – Husserl zum Trotz – auf einen »Weltbedarf« und auf eine Zugehörigkeit zur Welt angewiesen, ohne die sich Intersubjektivität nicht vorstellen lasse – auch nicht die der *Cartesianischen Meditationen*, wo bekanntlich explizit nach einer »bewährbaren Zugänglichkeit« des Anderen als eines Fremden (»original Unzugänglichen«) gefragt

28 Vgl. die Bilanz d. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens,* Freiburg i. Br., München 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird.[29] Tatsächlich muss man sich fragen, ob diese oft zitierte Redeweise nicht immer noch einen primär ›dinglich‹ vorhandenen Anderen voraussetzt, dem über sein innerweltlich-körperliches, ›appräsentiertes‹ Erscheinen hinaus dann noch zusätzlich eine gewisse Transzendenz eignen soll. Kann man sich so zu einer irreduziblen Fremdheit des Anderen wieder vortasten, die man bereits in dem Moment zum Verschwinden gebracht hat, wo man ihn ganz und gar einer neuzeitlichen Welt eingeordnet gedacht hat, die angeblich – *in der Sicht Blumenbergs* – einen »Grund ihrer Sozialität« allenfalls noch im »Grund der Kontingenz des Daseins aller« auszumachen erlaubt (PS, 382)? Demnach kann niemand je einen zureichenden Grund seiner Existenz finden – auch nicht in generativer Zeiterfahrung, die Blumenberg mehrfach streift.[30] Und alle sind in dieser Lage scheinbar ganz auf sich selbst, als sich selbst erhaltende und behauptende Wesen, zurückgeworfen, die nicht einmal mehr wissen, ob sie überhaupt noch ›wesentlich‹ *etwas* oder *jemand* sind, denen also paradoxerweise alles ›Wesentliche‹ *fehlt*.

Eben deshalb sind sie rückhaltlos auf eine soziale Welt angewiesen, in der sie allenfalls noch durch dialogische Auseinandersetzung miteinander in diesen Fragen weiterkommen werden. Dialogisches, sich an Andere auf Erwiderung hin wendendes Verhalten muss aber deren Fremdheit als nicht nur ›störendes‹ und abzuwehrendes, vielmehr unverzichtbares Potenzial ihrer Alterität und Negativität bejahen, denn nur so kann solches Verhalten ihnen in einer überwiegend ›unwirtlichen‹ Welt einen Empfang bereiten, der die sozialen Verhältnisse nicht von vornherein auf ein fatales Gegeneinander auf Selbsterhaltung programmierter (Un-)Wesen festlegt, die angesichts

29 Ohne dass dabei aber eine *Praxis der Bewährung selbst* schon in den Blick kommt; vgl. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Einleitung in die Phänomenologie. Husserliana I*, Den Haag, Dordrecht 1950, § 52.

30 So ist von der Erfahrung von »Gewissheit« zwischen »biologischen [!] Mitgliedern eines einzigen generativen Zusammenhangs« die Rede (PS, 74), dann davon, sich im Vorhinein (von jenseits des Todes her) als unvorhanden zu denken (PS, 268, 430) oder auch eine Wiederholung von Gleichem zu erwarten, die in der Familie »zur Institution geworden« sei. Hier wird unübersehbar, wie Blumenbergs Anthropologie der Zeiterfahrung die diachrone Alterität des künftigen und des erinnerten Anderen verkennt, die sich gewiss nicht auf ein biologisch und/oder historisch fundiertes Reproduktionsgeschehen reduzieren lässt (PS, 381, 423 ff.; H. Blumenberg, *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin 2012, 171 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihrer Kontingenz und der erwiesenen Unzuverlässigkeit der politischen Verhältnisse nicht mehr wissen, wie sie das verlorene Welt-Vertrauen je wiederherstellen sollen, das sich gewiss nicht auf einen doxischen Welt-Glauben oder auf eine rationale Berechenbarkeit des Laufs der Dinge reduzieren lässt, wenn es wesentlich darauf beruhen muss, Anderen als solchen zu vertrauen.[31]

Ein Rekurs auf göttliche Fremderhaltung, die nach Blumenbergs Diagnose von unaufhörlichen Anstrengungen menschlicher Selbsterhaltung abgelöst werden musste[32], genügt dazu ebenso wenig wie ein bloß gewohnheitsmäßiges Sichverlassen auf eine lebensweltliche oder systemische Vertrautheit (PS, 43).[33] Vertrauen, im Gegensatz zu Verlässlichkeit, die auch Dingen und anonymen Prozessen eignen mag, erfordert geradezu die befremdliche Alterität des Anderen, durch die es überhaupt erst nötig wird. Anderen vertraut man *angesichts* ihrer unkontrollierbaren, befremdlichen Alterität – und nicht etwa, indem man diese zu umgehen versucht im Rekurs auf eine

31 Zum Weltglauben, den Blumenberg auf David Humes *belief* zurückführt, vgl. PS, 76, 363. Im Unterschied zu Hume leitet er die Zerstörung des Weltglaubens von der gnostischen Unterminierung des Bildes einer guten Welt her (Marcion) und sieht ihn schließlich bei Nietzsche umschlagen in die Positivierung radikaler Kritik an einem menschliche Souveränität lähmenden »Vertrauen zum Gang der Dinge« (*Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 148 f., 161 f.).

32 H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976, 144-207.

33 Vgl. zu diesem Problemkomplex Vf., *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen – Vertrauen – Verrat*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 49-78; ders., *Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen - in historischer Perspektive,* in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 99*, Heft 2 (2013), 152-172; A. Hirsch, P. Bojanic, Ž. Radinkovic (Hg.), *Vertrauen und Transparenz - Für ein neues Europa*, Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad, Belgrad 2014; Vf., *Zu einem ›positiven‹ Verständnis von Nicht-Wissen in sozialphilosophischer Perspektive - am Beispiel des Vertrauens*, in: P. Wehling (Hg.), *Vom Nutzen des Nicht-Wissens. Sozial- und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld 2015, 171-202; A. Hirsch, P. Delhom (Hg.), *Friedensgesellschaften - zwischen Verantwortung und Vertrauen*, Freiburg i. Br., München 2015; Vf., *Desillusioniertes Vertrauen - in ontogenetischer und geschichtlicher Perspektive,* in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 107*, Nr. 1 (2021), 90–113; G. Maio (Hg.), *Vertrauen in der Medizin. Annäherungen an ein Grundphänomen menschlicher Existenz*, Freiburg, Basel, Wien 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Negation der Befremdlichkeit als der Zuverlässigkeit, die nur das Wesensmäßige haben kann« (PS, 44).

Darauf hat die Erfahrung radikaler Zerbrechlichkeit menschlicher Ordnungen aufmerksam gemacht, wie sie u.a. im Dreißigjährigen Krieg und im englischen Bürgerkrieg des 17. Jahrhunderts derart offenkundig geworden ist, dass es kaum noch überzeugen konnte, an die Unverbrüchlichkeit einer, alle(s) und jede/n jederzeit umfassenden und bergenden Ordnung zu glauben. Nur unter diesen Voraussetzungen sind auch neuzeitliche Staatstheorien denkbar. Die Kontingenz der Grundlagen, auf denen sie errichtet worden sind, wurde noch potenziert durch eine nachhaltige Entmachtung überlieferter Weltbilder infolge ihrer Historisierung und ethnografischen Relativierung. »Jenseits der Berge« kann alles anders sein, schrieb Montaigne (ST, 132). Warum sollte es sich dann ›diesseits‹ anders verhalten?

Die Erforschung fremder Lebensformen infolge von Reiseberichten der frühen Neuzeit, die Hiobsbotschaften von den sogenannten Westindischen Ländern, Klagen über den Kolonialismus des Westens und schließlich die weder mythologisch präfigurierten[34] noch in einer Metaphorik der Unbegrifflichkeit[35] aufgehenden Desaster des 20. Jahrhunderts haben seither eine eidetisch nicht gedeckte *terra incognita* menschlichen Seins offenbart (PS, 46), die zunehmend weniger Staunen und Bewunderung als vielmehr Entsetzen auslösen musste. Blumenberg ist sich dessen bewusst (ohne das Entsetzen allerdings ganz und gar an die Stelle des Staunens treten lassen zu wollen; PS, 59); doch neigt er dazu, die früher Ernst Jünger attestierte Sensibilität für die »Ruinierung unserer Welt« letztlich doch primär kosmologisch-historisch zu begründen, wie es auch eine Bemerkung von Jacob Taubes zu Arthur O. Lovejoys *Die große Kette der Wesen* (1933) und zu Alexandre Koyrés *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (1957) nahelegt, in der es heißt, dieses Werk sei »[m]it Lovejoy zusammen wichtigstes opus zur modernen Sensibilität, wirkliche Analyse der Kopernikanischen Revolution«.[36]

34 H. Blumenberg, *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014.

35 H. Blumenberg, *Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt,* Berlin [2]2015, 39.

36 Blumenberg, Taubes, *Briefwechsel 1961–1981*, 58.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nun bezeugt deren Nachgeschichte mit der Rhetorik immer neuer, allerdings ganz unterschiedlich begründeter Dezentrierungen, die sie von Friedrich Nietzsche über Sigmund Freud und Jean Piaget, Jacques Derrida und Jacques Lacan bis hin zu Richard Rorty hervorgebracht hat, gewiss eine zunehmende Sensibilisierung für alles Mögliche, was ein vermeintlich sicher gegründetes, verwurzeltes und verortetes Selbstsein beunruhigen kann. Doch darin liegt mehr als nur eine Verschärfung der Bedingungen neuzeitlicher Selbstbehauptung, die nur zu verteidigen hätte, was in einer nicht einmal gleichgültigen, sondern schlechterdings indifferenten Welt ohnehin ›da‹ ist und der Selbststeigerung dienen soll, die sich des Vorhandenen technisch und produktiv bemächtigt. Blumenberg liegt zunächst alles daran, diese im Ausgang von der neuzeitlichen »Kosmogonie als Paradigma der Selbstkonstitution«[37] ausdrücklich affirmierten Bedingungen als legitime auszuweisen – wobei ihn allerdings tief greifende Zweifel an einer am Ende alles »nach ihrem Entwurfe hervorbringenden« Freiheit[38] umtreiben, der ihrerseits alles Seiende als indifferent gilt (ST, 46 f., 78).

Die *Schriften zur Technik* weisen deutlich Spuren des Zweifels am Sinn solcher Freiheit auf, die die Welt nicht mehr als fertig eingerichtetes, geschaffenes »Haus«, als *oîkos* oder *kósmos* gelten lässt, sondern darauf angewiesen ist, »den Menschen in der ihm verfremdeten Naturwelt sich seinen angemessenen und schützenden Ort selbst einrichten« zu lassen (ST, 157). Aber sie plädieren nicht für eine Revision jenes Paradigmas selbst und der aus ihm abgeleiteten ›legitimen‹ Konsequenzen für eine Anthropologie des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, dessen Freiheit Sartre beschrieben hatte. Dabei gibt es ›den‹ Menschen, wenn überhaupt, nur in einem irreduziblen Plural, der die Menschen unter neuzeitlichen Voraussetzungen dazu zwingt, jenen Ort *füreinander* als hospitablen einzurichten. Diese Aufgabe ist durch andere, aus der ›Genesis der kopernikanischen Welt‹ *allein* nicht erklärbare Sensibilisierungsprozesse deutlich geworden[39], an denen heute nicht mehr vorbeizukommen ist, wo es darum geht, wie sich eine nicht länger als ›weltlos‹

37 Blumenberg, *Säkularisierung*, Zweiter Teil, Kap. V.

38 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B XIII. Vorrede zur zweiten Auflage.

39 Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vorzustellende, vielmehr ›weltbedürftige‹ Intersubjektivität in ihrer endlichen Leibhaftigkeit und in ihrem rückhaltlosen Angewiesensein auf eine irdische Co-Existenz einer gemeinsam zu teilenden, gastlichen Welt soll versichern können.

Ausstehende Antworten auf diese Frage könnte die keineswegs nur kosmologisch bedingte Sensibilität für das Fremdwerden der zuvor ›kosmisch‹ vorgestellten Welt in astronomischen, aber auch in sozialen, politischen und kulturellen Hinsichten vor allem eines lehren: Stoisch ganz ›bei sich‹ oder ›unter sich‹ bleiben zu wollen, gar in einem befestigten Selbstsein, wie es der junge Blumenberg bei Carossa beschrieben fand, ist eine Form der Selbsterhaltung, die früher oder später gerade das Selbst zu ruinieren droht, um dessen willen alle ihre Anstrengungen unternommen werden. Zumal ein wenn nicht immer auf der Flucht sich befindendes, so doch jederzeit in die Flucht zu schlagendes Selbst müsste sich für andere Formen des Bleibens in der Welt interessieren: für nicht in sich verschlossene und alles Fremde sich vom Leib haltende, sondern gastliche Formen, die die Anderen in dem Wissen einlassen, dass eine hermetische Abriegelung gegen sie eben den Tod selbst herbeiführt, gegen den die Selbstbehauptung aufgeboten wird. Bemerkenswerte Spuren führen aus Blumenbergs frühen Schriften in die Richtung dieser Einsicht, programmatisch münden sie dann aber in eine nach wie vor phänomenologisch-deskriptive Ansprüche erhebende Anthropologie, nämlich in die *Beschreibung des Menschen* (2006) ein, die noch nicht erkennen lässt, wie es den Menschen möglich sein soll, den fatalen Hypotheken einer Ideologie der Selbstbehauptung, -bestimmung und -steigerung zu entgehen, die sie unter dem immer noch nachwirkenden Druck der neuzeitlichen Entsicherungen aller kosmologischen, sozialen und politischen Ordnungen auf ein Sicherheitsdenken festgelegt haben, das eigenem und fremdem Leben abträglich ist.

Nachdem der ›geschlossene Kosmos‹ destruiert und darüber hinaus »der Substanzialismus der Identität […] zerstört« wurde[40], auf den sich nun auch niemand mehr ersatzweise verlassen kann – ganz gleich, was die aggressiven Anachronismen der ›Identitären‹ dagegen vorbringen mögen –, bleibt zu entdecken, wie eine soziale

40 H. Blumenberg, *Anthropologische Annäherungen an die Rhetorik* [1971], in: *Wirklichkeiten in denen wir leben,* Stuttgart 1981, 104–136, hier: 134.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Welt unter diesen Voraussetzungen zu restabilisieren ist, die weder ihre abgründige Kontingenz übersehen lässt noch auch zu rein defensiven Sicherheitsmaßnahmen Zuflucht nimmt, sondern zwischen unweigerlich einander Ausgesetzten ein prekäres Vertrauen stiftet, das die befremdliche Alterität der Anderen nicht leugnet, sondern bejaht.[41]

Die Neuzeit soll einen Weltverlust zur Folge gehabt haben, den Blumenberg letztlich einseitig kosmologisch-historisch begründet. Dabei hat die fragliche Erfahrung viele Gründe, nicht zuletzt destruktiv-politische, wie sie etwa Ernst Cassirer in seinem Buch *Vom Mythus des Staates* als dessen »Isolierung« beschrieben hat.[42] Abgesehen davon, wehrt sich Blumenberg mit Recht gegen eine bloß restaurative Einstellung, die das Verlorene ohne Wenn und Aber zurückzubringen verspricht. Dabei verlässt er sich aber auf eine Anthropologie, von der er offenbar meint, dass sie im Grunde durch die Neuzeit selbst hervorgebracht wurde und dass sie nach wie vor auch eine legitime Grundlage der wissenschaftlich-technischen Welt darstellt. Hinter die Selbstbehauptung eines selbst schon technisch-poietisch verfassten Menschseins, das fortan scheinbar nur noch unzulängliche Technik durch bessere Technik, begrenzte Fortschritte durch weiteren Fortschritt kurieren kann, will er nicht zurück (ST, 264) – ungeachtet aller Zweifel daran, ob nicht auch genau dieses technische Selbstverständnis der Menschen erheblichen Anteil an einem Weltverlust hat, den so viele wettzumachen versucht haben – nicht zuletzt literarische Autoren, die in dieser Hinsicht in einer heute neu zu bedenkenden Konkurrenz zur Philosophie stehen.[43] Zumindest hat es diesen Anschein bereits in Blumenbergs frühen Schriften zur Literatur, die vielfach realisieren, wie die kommentierten Autoren nicht etwa in bloß restaurativer Absicht, sondern im Durchgang durch Erfahrungen der Verlassenheit, der Verlorenheit und desaströser Enttäuschung eine Welt (und deren Begriff) zurückzugewinnen versuchen, die allerdings nichts mehr von der Metastabilität eines antiken Kosmos haben kann, nachdem klar geworden

41 Was allerdings *politische* und *kulturelle* Antworten auf wie auch immer in ›diversen‹ und befremdlichen Dimensionen heraus- und überfordernde Alterität in keiner Weise überflüssig macht.

42 E. Cassirer, *Vom Mythus des Staates*, Hamburg 2002, 184 ff.

43 Vgl. die Rezension d. Vf. v. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 76*, Heft 2 (2023), 125–136.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ist, dass es sich nur um die abgründig kontingente Welt von einander Ausgesetzten handeln kann, die infolge der beiden Weltkriege auf dem Boden Europas auch sich selbst fremd geworden sind.

Diese Erfahrung »vergisst sich nicht mehr«, würde Kant heute vielleicht sagen. Auch diese Erwartung mag indessen trügen. Nach wie vor steht anthropologisches Denken, das Blumenberg trotz aller Zweifel an der Möglichkeit erneuern möchte, vom Menschen philosophisch zu handeln, auf keinem festen Grund. Das bedeutet aber nicht, dass fortan die schiere, inzwischen von fast allen philosophischen Kathedern verkündete, längst normalisierte und niemanden mehr bestürzende ›Grundlosigkeit‹ das letzte Wort haben müsste. Denn nach wie vor können Menschen in ihrer unübersehbaren Pluralität einander auf Erwiderung hin ansprechen, dialogisch Beschreibungen miteinander austauschen (wie es sich Blumenberg vorgestellt haben mag, wo er die Phänomenologie geradezu als Beschreibungskunst charakterisiert), Gründe angeben, einander zumuten und zurückweisen in dissensuellen Verfahren der Ermittlung dessen, was und wer sie füreinander sind, sein und werden wollen. Auch wenn endgültige Resultate in dieser Hinsicht kaum zu erwarten stehen, zeichnet sich doch eines verlässlich ab: dass ohne das fortlaufende Geschehen von Anrede und Erwiderung alles nichts ist (was nur eine kleine, vielleicht erlaubte Übertreibung darstellt).

So ergibt sich im Nachvollzug von Blumenbergs anthropologischem Rückweg von der Phänomenologie der ›Sachen‹ zu einer Beschreibung mundanen Lebens, dass sich dieses nicht ohne energische sozialphilosophische Revision von den schweren Hypotheken einer primär kosmologisch konzipierten Genealogie der Neuzeit befreien lässt. Nicht einzusehen ist, dass sich ein für alle Mal durch sorgfältige Beobachtung und nüchterne Beschreibung gezeigt haben soll, dass wir nur auf Selbsterhaltung, -behauptung und -steigerung programmierte Lebewesen sein können. »Mit aller Beobachtung wird es dir höchstens gelingen, hinter dich zu kommen, aber niemals in dich«, schreibt Robert Musil im *Mann ohne Eigenschaften* nicht umsonst mit polemischer Spitze gegen eine neuzeitliche Philosophie der Subjektivität, die sich allein aus eigener Kraft ihres Seins sollte versichern können.[44] Jeder ist, im Gegensatz dazu, im Verhältnis zu

44 R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften. Bd. 1. Erstes und zweites Buch*, Reinbek 1983, 902 [=ME].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sich selbst ›außer sich‹ und findet sich so Anderen exponiert. Sein, das heißt zunächst: ›einander ausgesetzt‹ und infolgedessen dazu aufgerufen zu sein, was, wer und worumwillen man jeweils für sich und füreinander ›da‹ ist, daraus abzuleiten. Ohne Rücksicht auf die europäische Gewaltgeschichte ist der seit Hobbes und Descartes, Spinoza und Locke aufgebrochene und bis heute nicht abgeschlossene Prozess der Klärung dieser Fragen nicht zu verstehen.

Und weniger denn je macht er vor dem Selbst halt. Statt ihm ein von Natur aus innewohnendes *télos* oder einen unveränderlichen *conatus essendi* als angeblich »verlässlichsten Grundtrieb«[45] oder ontologisches Begehren zuzuschreiben, setzt er letzteres einer rückhaltlosen Neubefragung aus. Weniger denn je scheint sicher, dass das Selbst ontologisch derart auf sich selbst zentriert zu denken ist, dass schließlich auch der Sinn des Technischen und des Politischen darauf zurückzuführen wäre, wie es bei Blumenberg den Anschein hat. Infolgedessen lässt er die nicht in der technisch verfassten Neuzeit aufgehende Legitimität einer anderen Fragestellung aus dem Blick geraten: die der Besinnung darauf nämlich, wer unvermeidlich ›außer sich‹ Seiende und einander Exponierte im Verhältnis zu einander sind, sein wollen oder werden können.

45 T. Metscher, *Anthropologie, Kultur, Kunstprozeß. Fragmente zu einer Ontologie der Künste*, in: T. Greven, O. Jarasch (Hg.), *Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen*, Frankfurt/M. 1999, 411–426, hier: 415.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Exkurs: Bewegt von dem, was übrig bleibt? Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* mit Blick auf Hans Blumenbergs und Milan Kunderas Schriften zur Literatur

Ich bin auf nichts reduzierbar [...].[46]

Mir scheint, als verlöre ich das Sein,
wenn ich mich durch und durch kennte [–]
ohne Möglichkeit der Zuflucht
zu dem Unbekannten in mir [...].[47]

Robert Musil schreibt sich mit seinem großen Werk *Der Mann ohne Eigenschaften* mittels mannigfaltiger expliziter Bezugnahmen und Anspielungen in eine höchst komplexe, divergente und konfliktreiche Literatur- und Wissenschaftsgeschichte ein, in der seinerzeit zunehmend fragwürdig wurde, wie man sich überhaupt sprachlich auf etwas – auf die Dinge, auf die Welt, auf Andere und sich selbst, etwa als beseeltes Leben oder als Psyche – beziehen kann. Zwar kannte man seit alters die Psyche, woran noch Friedrich A. Carus mit seiner umfangreichen *Geschichte der Psychologie* (1808) erinnert hatte, die wenig später selbst bei ihrem Begründer als Wissenschaft, Wilhelm Wundt, alsbald auf neue Termini wie das Bewusstsein verpflichtet werden wird. Neu war seit dem 18. Jahrhundert aber das Auftreten bisher unbekannter Disziplinen wie der sogenannten Erfahrungsseelenkunde diesseits und einer sensualistisch-psychologischen Anthropologie *(science de l'homme)* jenseits des Rheins[48], die eine methodisch-wissenschaftlich verfahrende Erfassung dieses merkwürdigen ›Gegenstandes‹ in Aussicht stellten, der sehr bald als sonderbares »*Un-Ding*« (Friedrich Schlegel) eingestuft werden sollte, an dessen Erforschbarkeit (nach dem Vorbild anderer, z.T. ebenfalls erst im Entstehen begriffener ›wissenschaftlicher‹ Disziplinen) grundsätzliche Zweifel bestanden. Ungeachtet dessen halten Autoren wie Friedrich J. Herbart am Projekt einer wissenschaftlichen Psycho-

46 G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß,* Zürich 1994, 130.
47 P. Valéry, *Herr Teste*, Frankfurt/M. 1984, 71.
48 S. Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie zunächst fest, offenbar wenig beunruhigt von der Frage, ob sie je die Probleme eines verletzten, verzweifelten oder sensiblen Selbst etwa wird erfassen können, wie man sie in Karl P. Moritz' *Anton Reiser*, in Johann W. Goethes *Werther* oder später dann in Charlotte Brontës *Jane Eyre* beschrieben fand. Mit der Psychophysik Ernst H. Webers und Gustav T. Fechners, mit dem frühen Wundt der *Physiologischen Psychologie* und schließlich auch mit dem Empiriokritizismus von Richard Avenarius und Ernst Mach schlägt man überwiegend einen extrem reduktiven Kurs der Bestimmung des Seelischen bzw. des Psychischen ein[49] – was Musil, dessen Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Vorstellungswelt Machs ja bekannt ist, aber nicht daran gehindert hat, sich literarisch dieses kaum ›fassbaren‹ Forschungsgebietes poetisch anzunehmen.[50] Und dabei ist es ihm in bis heute durchschlagender Art und Weise gelungen, die Legitimität eines exklusiv wissenschaftlich-diskursiven Zugriffs auf das Seelische bzw. Psychische in Zweifel zu ziehen.

Derartige Zweifel beschleichen uns heute mehr denn je und verlangen danach, den zu Musils Zeit noch nicht offen ausgetragenen Konflikt in der Frage, wie dieser sonderbare ›Gegenstandsbereich‹ überhaupt erforscht werden kann, endlich schonungslos zur Sprache kommen zu lassen.

Kann sich *die* bzw. *irgendeine* (längst vom Plural heimgesuchte) ›wissenschaftliche‹ Psychologie wirklich mit der Literatur eines Fjodor Dostojewski, Marcel Proust oder eines Hermann Broch messen? Sollte sie das überhaupt versuchen? Auch das war seinerzeit fraglich. Sollte sie sich lieber – zumindest bis auf Weiteres – mit ›elementaren‹ Phänomenen wie Empfindungen, gewissen Impressionen, Reizen und Reaktionen befassen, um von diesen ausgehend zu komplexeren Erscheinungsformen des Seelischen vorzustoßen? Musil wollte diesen bis heute unabsehbaren Prozess nicht abwarten; und er sollte die Zeit dafür auch nicht haben. Stattdessen fasste er die im 19. Jahrhundert zwischen Literatur und Wissenschaft sich abzeichnenden Zuständigkeits- und Deutungskonflikte, was die Seele und das Psychische angeht, als *symptomatisch für seine Zeit* auf und stellt in dieser Perspektive die inzwischen weithin bekannten Diagnosen.

---

49 M. Sommer, *Evidenz im Augenblick,* Frankfurt/M. 1980.

50 Vgl. K. H. Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981, 189 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eingedenk des sehr weiten Begriffs, den man sich ausgehend von Descartes vom Denken gemacht hat, können wir nicht einfach davon ausgehen, dass es ein *ego* gibt, das denkt und insofern als Subjekt all unserer Erfahrungen gelten dürfte. Angemessener schien es Musil anscheinend, wie bereits Georg C. Lichtenberg zu sagen: »es denkt« (wie ›es regnet‹). Impersonale Ausdrücke wie diese können dazu beitragen, endlich aus einem »grammatikalischen Schatten von Egoismus«[51] zu treten, der uns ohne Weiteres glauben lässt, die Subjekt-Prädikat-Struktur des Satzes sei der Sache ›Denken‹ und ›Erfahrung‹ angemessen, ein Subjekt namens ›Ich‹ liege beidem zugrunde und bewerkstellige es. Sind ihr »Prädikate ohne Subjekt« nicht tatsächlich angemessener (ebd.)? Ist unsere psychische Gegenwart nicht in Wahrheit bloß »ein imaginärer Treffpunkt des Unpersönlichen« (ME, 474), in dem sich Gedanken »selbst gemacht haben, statt auf ihren Urheber zu warten« (ME, 112)? Reduziert sich das, was man früher Seele genannt hat, nicht auf ein »Kraftfeld« von Ereignissen, auch moralischen, die in psychischer Gegenwart allenfalls noch eine mathematisch berechenbare »Hypothese« erkennen lassen (ME, 250, 40)?

Alles, was Anspruch auf ›Wissenschaftlichkeit‹ erhebt, muss sich mathematisieren lassen, hatte Kant und vor ihm Galileo Galilei gelehrt.[52] Ob das auch für jene Seele gelten muss, die man angeblich »dem Teufel [...] verkaufen kann«, lässt Musil dahingestellt. Aber alle, insistiert er, »die von der Seele etwas verstehen [...], bezeugen es, daß sie von der Mathematik ruiniert worden sei« (ME, 40).[53] Tragischerweise müsste demzufolge eine auf ihre eigene Verwissenschaftlichung erpichte Psychologie ihren ›Gegenstand‹ unvermeidlich ebenfalls »ruinieren« oder ganz aus dem Auge verlieren – vorausgesetzt, die Seele ist ihr wahrer Gegenstand, woran viele Auswechselungen ihrer Titelbegriffe von der Psyche und das Bewusstsein bis hin zum *behaviour* seinerzeit erhebliche Zweifel geweckt haben, die bis heute weiter genährt werden, wo statt von Seelischem oder Psychischem von kognitiven Strukturen, Emotionen, *mental*

51 Musil, ME, 556.

52 Vgl. H. Broch, *Das Unmittelbare in Philosophie und Dichtung*, in: ders., *Philosophische Schriften I. Kritik*, Frankfurt/M. 1977, 167–190, hier: 171.

53 ME, 40. Im folgenden Kap. V wird darauf zurückzukommen sein (siehe dort die Anm. 27).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

science und *neuroscience* die Rede ist, die die Psychologie eines Tages gänzlich überflüssig erscheinen lassen könnte.[54]

Diese Zweifel hatten offenbar nicht allein wissenschaftsimmanente Gründe. Vielmehr bezogen sie sich auch auf tiefgreifende kulturgeschichtliche Transformationen, die in verschärftem Ausmaß seit der Aufklärung ganze Vokabulare, in denen sich menschliches Selbstverständnis artikuliert hatte, als rasch veraltet erscheinen ließen. Das betrifft die »Empfindsamkeit« des 18. Jahrhunderts ebenso wie das romantisch beschworene »Seelenleben« des frühen 19. Jahrhunderts und selbst den »psychischen Apparat« der Anfänge der Psychoanalyse in der Wende zum 20. Jahrhundert. Dabei gerät man ins Grübeln darüber, ob es sich wirklich nur um eine Auswechselung von Vokabularen oder (auch) um Transformationen menschlichen Seins selbst handelt. Diese Ambiguität klingt deutlich an, wo Hans Blumenberg in einem seiner frühesten Texte zur Literatur Hans Carossa mit den Worten zitiert: »Eine Psyche hat heutzutage jeder, Seelen aber gibt es weniger denn je« (SL, 337).

Das ist allerdings gar nicht zu bedauern – einmal vorausgesetzt, wir haben es hier einfach mit fraglichen ›Tatsachen‹ bzw. empirischen Befunden und nicht auch mit komplexen Interpretationsproblemen zu tun –, wenn wir dem Maler Henri Matisse folgen, der meinte, »mit der menschlichen Seele soll man sich nicht beschäftigen, man hat sie oder man hat sie nicht«[55]. Wo ist also das Problem, wenn nicht jede(r) eine Seele ›hat‹ oder wenn der Bestand an Seelen abnimmt, der von ›Besitzern‹ einer Psyche dagegen womöglich zunimmt, folgen wir Carossa? Blumenberg deutet in seiner Rezension von Romanen Alain Robbe-Grillets und Henry Greens an, im Gegensatz zu einer »im Begriffenwerden erstarrende[n] Psyche« habe die Literatur paradoxerweise »unfaßbar an ›Seele‹ gewonnen«, seit sie »nicht mehr ›psychologisch‹ ist«. Infolgedessen könne die Seele wieder das sein, was sie »seit alters war«: jener »Hauch« oder

54 Vf., *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche*, Berlin, Boston 2018, 259–282; *Psychologie und Seele als Anachronismen. Rückfragen an Koku v. Stuckrad: ›Die Seele im 20. Jahrhundert‹*; in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (2019); www.jp.philo.at/texte/LiebschB2.pdf

55 Zit. n. W. Hess, *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Reinbek 1986, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»imaginäre Punkt, in dem Nichts und Alles ganz dicht beieinander liegen« – ein Hauch, der sich vielleicht nur »in der Kindheit [...] ungetrübt auszuleben« vermag (SL, 184, 332).[56]

Das kann möglicherweise eine nicht-psychologische Literatur zeigen; aber gewiss nicht eine Wissenschaft namens Psychologie, die eines solchen Un-Dings methodisch nicht habhaft wird und sich deshalb wie auch die Phänomenologie nach der Einschätzung Blumenbergs »nur noch [eines] im Namen fortgeführten Subjekts ›Seele‹« bedient (PS, 258), mit dem sie im Grunde gar nichts mehr anzufangen weiß.

Was sie methodisch zu fassen bekommt, ist vielmehr jenes beobachtbare ›Außer-sich-sein‹, welches Musil im *Mann ohne Eigenschaften* beschrieben hat: »Du bleibst außer dir, was immer du unternimmst, und es sind davon gerade nur jene wenigen Augenblicke ausgenommen, wo man von dir sagen würde, du seist außer dir. Zur Entschädigung haben wir es allerdings als Erwachsene dahin gebracht, bei jeder Gelegenheit denken zu können ›Ich bin‹, falls uns das Spaß macht. Du siehst einen Wagen, und irgendwie siehst du dabei schattenhaft auch: ›ich sehe einen Wagen‹. Du liebst oder bist traurig und siehst, daß du es bist. In vollem Sinn ist aber weder der Wagen, noch ist deine Trauer oder deine Liebe, noch bist du selbst ganz da. Nichts ist mehr ganz so da, wie es in der Kindheit einmal gewesen ist. Sondern es ist alles, was du berührst, bis an dein Innerstes verhältnismäßig erstarrt, sobald du es erreicht hast[,] eine ›Persönlichkeit‹ zu sein, und übriggeblieben ist, umhüllt von einem durch und durch äußerlichen Sein, ein gespenstischer Nebelfaden der Selbstgewißheit [...]« (ME, 902).

So schreibt Musil an der Schwelle zu einer neuen Zeit, wo auch die Psychologie und die Phänomenologie kaum mehr verlässlich anzugeben wissen, *was wir sind*, wenn nicht ›beseelte‹ Lebewesen, Seelen, psychische Subjekte, leibhaftige Bewusstseine oder weitgehend erstarrte ›Personen‹, denen auf rätselhafte Art und Weise eine geradezu gespenstische, un-dingliche Spur der Gewissheit anhaftet, dass es sich dabei, wie sie sich ›außer sich‹ vorfinden, jeweils um sie selbst handelt.

56 Zum Verlust von Kindheit vgl. ME, 554.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Um die in der Philosophie jener Zeit sich gerade erst abzeichnende Verlagerung der Frage, *was* wir sind, hin zur Frage, *wer* wir sind[57], steht es kaum besser. Während noch heute zahllose Theorien narrativer Identität ins Kraut schießen, die uns glauben machen, wenn nicht allein, so doch vorrangig durch erzählte Geschichten könnten wir uns und Andere dessen vergewissern, wer wir sind[58], kommt Musil zu dem Befund, längst breite sich das Erzählbare »in einer unendlich verwobenen Fläche« aus, in der sich alles »primitiv Epische« verliere (ME, 650). Letzteres habe einst einer schlichten linearen, parataktischen oder konsekutiven Ordnung gehorcht, die wie in einem Lebensfaden jeden Moment an nächstfolgende Momente zu knüpfen erlaubte. Und es schien sich so zu verhalten, dass jede(r) schon im eigenen Leben selbst im Verhältnis »zu sich Erzähler« sei, ganz gleich, wie komplex sich ihr bzw. ihm das darstellte, was er bzw. sie durchlebte, ob im Trubel einer Großstadt, in selbstvergessener Wanderung bei strömendem Regen, in jener »Traumestrauer, die auf dem Grunde eines jeden Auges wohnt«[59], oder in Schmerzen sich windend. So schien sich alles in einem grundsätzlich beruhigenden, »ordentlichen Nacheinander« zu erzählbaren Zusammenhängen zu fügen, deren Lücken man mit einem einfachen »und dann«, »danach«, »infolgedessen«, »weil« oder »damit« füllen oder überspringen konnte, ohne ihnen eigens Bedeutung beizumessen. Jetzt aber scheint »öffentlich alles schon unerzählerisch geworden« zu sein (ebd.).[60]

»Unerzählerisch« bedeutet nicht zwangsläufig: ›schlechthin unerzählbar‹ oder ›nur künstlich narrativierbar‹ – etwa im Zuge einer

57 M. Heidegger, *Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹*, in: *Gesamtausgabe Bd. 9*, Frankfurt/M. 1975 ff., 1–44.

58 Wobei man bis heute schwankt zwischen der These, narrativ werde nur eine Art Vor-Text zum Vorschein gebracht, den es unabhängig von seinem nachträglichen Erzähltwerden gibt (vgl. G.-A. Goldschmidt, *Über die Flüsse. Autobiografie*, Frankfurt/M. ^{2}2012, 9), einerseits und der Gegenthese andererseits, zumal die narrative Einheit eines Lebens sei nichts als fiktive Konstruktion bzw. Mythologisieren; vgl. C. Pavese, *Das Handwerk des Lebens*, München 1963, 172 f. Durch derartiges »beständiges Mich-wieder-Zusammensetzen habe ich mich zerstört«, schreibt Fernando Pessoa, und bin »ein gelesenes Leben«, aber kein gelebtes Leben geworden (*Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006, 197).

59 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, Frankfurt/M. ^{3}1968, 155.

60 Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Sinngebung des Sinnlosen« (Theodor Lessing). Wohl aber will Musil offenbar sagen, dass jegliche Narrativität (deren er sich selbst bedient) fortan unter einem abgründigen Kontingenzverdacht stehen und insofern eigens zu rechtfertigen sein wird. Demnach wird alles, was überhaupt als erzählbar in Betracht kommen kann, auch anders erzählbar sein; anknüpfend an anderes und auf andere Art und Weise fortsetzbar, ohne dass wir je hoffen könnten, diverse Geschichten und Gegen-Geschichten, Mikro- und Makrogeschichten ließen sich noch in einer umfassenden Geschichte aufheben. In seinem 1969 posthum veröffentlichten Buch *Geschichte – Vor den letzten Dingen* hat u.a. Siegfried Kracauer daraus die geschichtsphilosophischen Konsequenzen gezogen.

In der Zwischenzeit thematisiert die Literatur von James Joyce über William Faulkner bis hin zu Julio Cortázar und vielen anderen mehr die Frage, was sich ihr überhaupt noch als erzählbares Material anbietet, ob und wie es in narrative Form zu bringen wäre und wie diese ihre eigene Kontingenz reflektieren kann, ohne glauben zu machen, sie bringe einfach nur zum Vorschein, wie das Leben selbst oder jede(r) im eigenen Leben ›immer schon‹ episch verfährt. Dabei hat es zunächst den Anschein, als sei die »Zeit des Ichs«[61] endgültig vorbei oder als komme ein seelisches bzw. psychisches Selbst immer schon zu spät gegenüber dem, wozu es sich verhalten muss. Anscheinend gar nicht ›immer schon‹ episch verfasst, kann es auch einfach »existieren, ohne zu leben« und nur noch geschehen in einer »zerstörten Zeitfolge« (SeL, 247), deren zersetzte narrative Struktur allenfalls noch auf Seiten von Lesern »ratende und ahnende Kombinationsversuche« zulässt, wie es Blumenberg bei Faulkner beobachtet haben will (SL, 270), der die Menschen wie »vom Gestern überwältigt« erscheinen lässt, ohne dass sie noch irgendwohin aufbrechen oder je ankommen dürften (SeL, 39 f.). Die »Säure der Zeit« hat scheinbar das Leben zerfressen, in dem es kein Verlieren und keine Rettung gibt, sondern bloß noch dazusein gilt (ebd., 41 f.), um das Leben nur noch vorübergehen zu lassen und durchzustehen, wie es Ernest Hemingway beschrieben hat, bei dem sich die Zeit

61 W. Jens, *Statt einer Literaturgeschichte*, Pfullingen ^{7}1978, 21 ff. [=SeL].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weitgehend im »vertane[n] Aufenthalt vor dem Ende der Dinge« zu erschöpfen scheint.[62]

Der literarisch bezeugte Zerfall der epischen Selbstverständlichkeit eines narrativ zum Vorschein zu bringenden Lebens zeigt zugleich einen weitgehenden *Weltverlust* an: was bei Wilhelm Dilthey noch »Lebenszusammenhang« hieß und zugleich auf das Sichvollziehen menschlichen Lebens sowie auf dessen erzählbare Struktur im Kontext einer *geschichtlichen Welt* bezogen war, hat nun keinen Anhalt mehr an deren »schrecklicher Fremdheit« (SeL, 17). Diese Welt entpuppt sich nunmehr als ein anonymes, ja grausames Sein, an das die Worte nicht mehr heranzureichen scheinen. Und diejenigen, die gleichwohl noch ›da‹ sind, sehen sich einer Weltlosigkeit überantwortet, wie sie von Franz Kafka über Hermann Broch und Hannah Arendt bis hin zu Maurice Blanchot und vielen anderen zur Sprache kommt, die sich in dem Maße mehr und mehr von der Psychologie des Ichs und vom narrativen Selbst abwenden, wie sie sich mit einer ungeheuerlichen Übermacht der Geschichte konfrontiert sehen.[63]

Mit Blick auf Kafka spricht Blumenberg von Menschen als »Parias« eines kränklichen Seins, gegen das er eine mehr oder weniger verzweifelte Selbsterhaltung ins Feld führen wird (SL, 67 f., 244 ff.), auf die er eine spezifisch neuzeitliche Subjektivität gründet, um deren anthropologische Basis es ihm bis zu seinem Lebensende zu tun sein wird (PS, 478). Selbsterhaltung, lesen wir bei Blumenberg später, sei nicht nur eine Weise, mit Störungen aller Art fertig zu werden und sich gegen alle möglichen Widrigkeiten zu behaupten, sondern die eigentliche Angelegenheit eines »denkenden Überlebens«[64] umwillen der Vermeidung von Aussichtslosigkeit bzw. »Fastverlorenheit« (PS, 20, 87, 25). Dabei kommt auch eine *Sorge um die Welt* zum

62 SL, 246. So willigt man ein, zerstört zu werden, ohne aber aufzugeben, resigniert aufs Vorletzte, um einfach ›überflüssig‹ weiterzumachen, ohne zu zerbrechen (SeL, 139, 144, 155, 236).

63 SeL, 123, 130; vgl. M. Kundera, *Die Kunst des Romans*, München, Zürich 1987, 19 f. Für Kundera kann es unter dem Eindruck der Übermacht der Geschichte (seit 1914, also seit dem Beginn des Ersten Weltkriegs) in der Romanliteratur im Grunde nicht mehr um das individuelle psychologische Ich oder Selbst, sondern nur noch um existenzielle Strukturen menschlichen Seins gehen. Vgl. ebd., 35–52, sowie M. Kundera, *Der Vorhang*, Frankfurt/M. 2008, 88.

64 PS, 21, 23, 101 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tragen, die ein solches Überleben möglich machen soll (PS, 102); *speziell als Lebenswelt*, die vor der Dürre eines im Grunde weltlosen *cogito* bewahrt, indem sie uns wissen lässt, in *Lebensformen* eingebettet zu sein.[65] Und dabei geht es längst nicht mehr auf den Spuren von Descartes und Leibniz um die in Gewissheit verbürgte schiere Existenz der Welt[66] oder um ihr bloßes Weitergehen[67], sondern um *vitalitas* oder wirkliche *Lebbarkeit* eines menschlichen Lebens (PS, 289), die allerdings durch ›restlose‹ bzw. ›identitäre‹ Zugehörigkeit zu mit Anderen geteilten Lebensformen auch wieder bedroht werden kann.

Dabei stellt sich die Frage, welchen »Weltbedarf« ein zunächst als geradezu weltlos vorgestelltes Bewusstsein in einem kontingenten, nicht *notwendigerweise* existierenden bloßem An-sich- und Außer-sich-sein hat (PS, 39). Eine als Inbegriff von Objektivität möglicher Gegenstände aufgefasste Welt wird ihm jedenfalls nicht genügen (PS, 221). Wenn auch nicht mehr sinnvoll zu bezweifeln ist, dass es in diesem Sinne »Welt gibt« (PS, 84), so kann sie als solche doch nicht all jene befriedigen, denen daran liegt, die *Wirklichkeit zurückzugewinnen,* die sie durch ihre Reduktion auf ein bloßes An-sich- und Außer-sich-sein eingebüßt zu haben scheint. Genau das kann eine Literatur, welche darin jeder Philosophie weit voraus ist, die im Verhältnis zu lebensweltlicher Wirklichkeit immer zu spät kommt und sie voraussetzen muss – vielleicht gerade dann, wenn sie nicht umhin kann, sich dabei »furchtbaren und unabweisbaren Erfahrungen« zu stellen (PS, 42).

In seinen Schriften zur Literatur erinnert Blumenberg in diesem Zusammenhang an das Desaster von Lissabon, an den »Nihilismus« (Franz v. Baader; 1826) und andere »ruinante Erfahrungen« (SL, 41–45), die er bei Kafka schließlich in einen »Zerfall des objektiven Menschen«, in »Inobjektivität« und in eine Anonymität münden sieht, welche allenfalls noch die »*unausweichliche Dringlichkeit* eines Rufes von nicht befragbarer Herkunft« verrät (SL, 45–49). Eine Antwort auf die Frage, wer hier wen ›ruft‹ bzw. wer sich als ›gerufen‹

65 PS, 313, 322, 464.
66 PS, 282, 285, 293 f., 364.
67 PS, 288, 298.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

realisiert oder genau das vermisst, findet sich indessen nicht.[68] So entsteht der Eindruck des Preisgegebenseins an eine »Verlorenheit«, die auch ein Autor entgegengesetzten, von Blumenberg als heroisch-realistisch eingestuften Temperaments wie Ernst Jünger durchschreiten muss.[69] Das Gleiche gilt für Thomas Wolfe, der in einem »Meer der Verlassenheit« einen anscheinend unstillbaren »Hunger nach dem Wirklichen« zum Ausdruck bringt (SL, 127).

So hebt Blumenberg hier wie auch in anderen Schriften zur Literatur vielfache Motive hervor, die darauf hinauslaufen, jene Weltlosigkeit und Unwirklichkeit eines indifferenten An-sich-Seins zu überwinden und zurückzufinden zu einer in ihrer Wirklichkeit auch lebbaren Welt – sei es in der »Urhaltung des fassungslos Beschenkten«, wie Blumenberg sie selbst in Kafkas niemals vertraut werdenden »Bildern der Finsternis« entdeckt (SL, 119 f.), sei es in der Thomas Mann unterstellten »Wahrhaftigkeit [d]er Rückkehr zur Welt« (SL, 207), sei es in der »Sensibilität« Thomas S. Eliots, der sich dem »Ausgesetzt-sein oder [...] Sich-ausgesetzt-Haben des abendländischen Geistes an eine fragend-fremde Welt« zu stellen sucht.[70] Ob ihm das gelungen ist, zieht Blumenberg allerdings in Zweifel, ist er doch davon überzeugt, dass sich die derart gesuchte Wirklichkeit der Welt nicht allein auf dem Wege einer intellektuellen Konstruktion zurückgewinnen lässt, wie er sie in Eliots programmatischem Kulturbegriff erkennt.[71] Wirkliche »Gegenwart ist nur bei den Ergriffenen« (s.o.). Aber man kann nicht gedanklich erzwingen, ergriffen zu werden und in diesem Sinne Wirklichkeit zu erfahren, die einem Leben Halt geben könnte, das sich in seiner Lebbarkeit eminent gefährdet erlebt.

Genau hier zeichnet sich eine bemerkenswerte Konvergenz zwischen Blumenberg und Musil ab, hatte letzterer in seinem großen Roman doch festgestellt, dass die Mathematisierung der Welt zu deren Erkenntnis auf eine Weise beiträgt, die es letztlich ausschließen muss, vom Erkannten noch ergriffen zu werden. Was *Andere* angeht,

68 Umso lohnender könnte es sein, dem Grundmotiv des Vokativs nachzugehen, wie es von Martin Buber über Franz Rosenzweig bis hin zu Emmanuel Levinas bedacht worden ist. Von letzterem in Schriften, die wie diejenigen von Blumenberg, die hier im Vordergrund stehen, ebenfalls in die Nachkriegszeit fallen.

69 SL, 26 f., 29, 32.

70 S. o., Anm. 10.

71 SL, 240; vgl. T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, London 1948.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so bedeutet die »Kenntnis eines Menschen soviel wie nicht mehr von ihm bewegt werden« (ME, 556). »Wenn alles rationalisiert« bzw. mathematisch fassbar geworden ist, »weiß [ich] nicht, was von uns übrig bleiben wird«; »vielleicht nichts« (ME, 752). Als blanke, negative Utopie ist das nicht einfach abzutun, bedenkt man, wie weit inzwischen algorithmisch erfassbar geworden ist, was man auf digitalen bzw. virtuellen Wegen über uns wissen kann – und wie weit offenbar die Meinung verbreitet ist, über algorithmische Erfassbarkeit hinaus sei schlechterdings *nichts* über uns in Erfahrung zu bringen bzw. *zu wissen*.

Unter diesen Bedingungen *kann gerade die »Einzigkeit und Ferne des anderen Menschen« als ein Versprechen des Bewegt- und Ergriffenwerdens erscheinen,* heute vielleicht mehr denn je (SL, 53), nachdem es denkbar geworden ist, dass wir in einer epistemisch und mathematisch erfassbaren Gegenwart ganz und gar aufgehen könnten, weit radikaler und folgenreicher noch, als es sich Paul Valéry ausgemalt haben mag, als er seinen *Faust* feststellen ließ: »*Mein* Sein geht ganz auf in *meiner* Gegenwart ... ohne Rest. Nichts außerdem.«[72]

Heute wissen wir es besser und erinnern uns deshalb an die Dystopien von Aldous Huxley und George Orwell: Diese Gegenwart ist kein Privileg eines gänzlich ›privaten‹ Lebens; sie kann vielmehr bis ins Private hinein von Dritten erfasst werden, gegebenenfalls auch ohne Kenntnis und Einwilligung der Betroffenen. Ist insofern die Epoche jenes »Lebens ohne Geheimnisse«, das vor Jahren Milan Kundera mit Blick auf Musils Kakanien heraufziehen sah, längst angebrochen?[73]

Dagegen stößt Blumenberg in Evelyn Waughs Roman *Vile Bodies* (1930) auf diese Dialog-Zeilen:

– *Ich gäbe alles in der Welt für etwas anderes.*
– *Anders als ich oder anders als alles?*
– *Anders als alles .... nur weiß ich nicht, was ...* (SL, 137)

72 SL, 155 (Hervorhebung BL). Bei Hermann Broch dagegen ist von einem von der Wissenschaft unerreichbaren »Weltrest« die Rede; vgl. H. Broch, *Die Idee ist ewig. Essays und Briefe*, München 1968, 84.

73 M. Kundera, *Verratene Vermächtnisse. Essay*, Frankfurt/M. 2014, 198, 307.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wie, so fragen viele noch heute, könnte man auf radikal Anderes stoßen oder von ihm herausgefordert werden, das nicht einfach auf beliebige Weise ›anders‹ ist und sich nicht ironischerweise unter dem Oberbegriff einer nichts auslassenden Andersheit als mit allem Anderen gleich oder ähnlich erweisen müsste?[74] Bewegt von dieser Frage beugt sich Hermann Broch »in der Begegnung mit dem radikal anderen« über das »Wesenlose der Tiefe« der Seele, um »zum wahren Bleiben zu finden« (SeL, 225, 45 f.), und muss dafür den Preis einer »fürchterlichen Übersteigerung der Fremdheit« zahlen, in der er und seine Protagonisten als ganz und gar »Ausgestoßene« erscheinen (ebd., 232, 227).[75] Für Walter Jens fügt er sich damit ohne Weiteres in die Zeit von Hugo v. Hofmannsthals *Lord-Chandos*-Brief (SeL, 227, 240), in die Zeit Robert Musils, Franz Kafkas, Gottfried Benns und der sog. Existenzphilosophie ein, die uns als in die Welt »Geworfene« – und nicht etwa als Geborene, von Anderen her und auf Andere hin Lebende – beschreibt.[76]

Blumenbergs frühe Schriften zur Literatur weisen indessen einen anderen Weg – ohne Musil ausdrücklich zu nennen[77] –, indem sie immer wieder die schon von letzterem nahegelegte Frage umkreisen, ob wir zur Wirklichkeit einer Welt, die uns im Gegensatz zu einem indifferenten An-sich- und Außer-sich-sein bewegen und ergreifen kann, nicht erst dort zurückfinden, wo uns radikal Anderes herausfordert und Andere als solche begegnen.

Inzwischen hat sich das allerdings als eine höchst ambivalente Angelegenheit erwiesen. Sind wir nicht mit radikal Anderen »zum Besten und zum Schlimmsten« auf der Erde versammelt – fragt noch Jean-Luc Nancy in Anspielung auf die aristotelische *Politik*.[78]

---

74 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 346.

75 Vgl. H. Broch, *Pasenow oder die Romantik* [1931], Frankfurt/M. 1969, 96, 120, 125; ders., *1903 · Die Esch oder die Anarchie* [1903], in: *Die Schlafwandler,* Frankfurt/M. ^{2}1980, 181–382, hier: 297.

76 Welche Konsequenzen das hat, wird noch in Peter Sloterdijks *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne,* Berlin ^{3}2014, deutlich.

77 Soweit ich sehe, streift Blumenberg Musil nur gelegentlich (so in der posthum 2006 herausgegebenen *Beschreibung des Menschen*) und setzt sich mit dem *Mann ohne Eigenschaften* nirgends eingehend auseinander.

78 J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 65; Aristoteles, *Politik,* Erstes Buch, 2/7.a, Reinbek 1994, 48.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Liegt darin eine Bestimmung zu menschlicher Koexistenz nach Maßgabe einer zu bejahenden Weltzugehörigkeit oder zunächst nur ein indifferentes »Weltdasein unter anderen« (PS, 127), das wie gewohnt zu bloßer Selbsterhaltung herausfordert, die sich auf keinerlei Fremderhaltung bzw. Erhaltenwerden durch Andere mehr verlassen mag?[79] Handelt es sich bei den ›Anderen‹, von denen die Sozialphänomenologie und -Ontologie des 20. Jahrhunderts so viel Aufhebens gemacht hat, bereits um eine »domestizierte Form des Fremden«, die uns immerhin dazu zwingt, »die Welt mit ihm zu teilen, die man sonst für sich alleine hätte«, fragt Blumenberg schließlich selbst (PS, 372). Diese Frage ist bezeichnend.

Tatsächlich könnte niemand je daran denken, eine Welt ›für sich alleine zu haben‹, wäre er nicht zuvor bereits einer doppelsinnig geteilten Welt teilhaftig gewesen, zu der wir als ursprünglich radikal Welt-Fremde nur dank Anderer kommen[80], die uns in ihr aufnehmen bzw. wieder aufnehmen, wenn wir wie Flüchtlinge aus ihr herauszufallen drohen. So gesehen könnte in dieser elementaren Praxis der Gastlichkeit genau das liegen, was uns wenigstens bis auf Weiteres einer ›wirklichen‹ Weltzugehörigkeit versichert, nach der so viele gesucht haben, nachdem davon in einer zur *res extensa* und bloß noch ›an sich‹ und indifferent vorhandenen Äußerlichkeit depotenzierten Welt keine Spur mehr zu finden war. Das jedenfalls bezeugt die zitierte Literatur mit ihren Mitteln, um der Philosophie die Frage zurückzugeben, ob sie ihrerseits den beschriebenen schmerzlichen Folgen begrifflich Rechnung tragen kann, ohne sie zu beschönigen – etwa indem sie sie als dialektisch ›aufhebbare‹ auffasst oder indem sie sie in ein ›System‹ menschlicher Existenz integriert.

Ähnlich hat auch Milan Kundera mit Blick auf Musil und Broch speziell »die historische Aufgabe des Romans nach dem Ende des psychologischen Realismus« beschrieben: »Wenn die europäische Philosophie es nicht fertiggebracht hat, das Leben des Menschen, seine ›konkrete Metaphysik‹ zu denken, ist der Roman dazu prädes-

79 Zufolge der einschlägigen Thesen Blumenbergs, wie er sie mehrfach entfaltet hat; u.a. in: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung,* 144–207; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ^{2}1983.

80 L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010; Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tiniert, endlich dieses leere Terrain einzunehmen, auf dem er unersetzbar ist (was die Existenzphilosophie durch einen Gegenbeweis bestätigt hat; denn die Analyse der Existenz kann nicht zum System werden; die Existenz ist nicht systematisierbar, und Heidegger [...] hatte Unrecht, sich nicht für die Geschichte des Romans zu interessieren, in der sich der größte Schatz existenzieller Weisheit findet).«[81]

Dieser Weisheit kann nach der Überzeugung Kunderas in einer »von der Philosophie verlassenen, [...] aufgesplitterten Welt« nur noch die Kunst des Romans zur Geltung verhelfen[82] – wobei dahinsteht, wie weit letzterer darin gehen kann, seine unvermeidlich narrative Struktur einer weitgehend »unerzählerisch« gewordenen Welt anzupassen, ohne sich dabei selbst aufzugeben.[83] Aber gewiss hat Kundera Recht damit, wenn er im Rückblick auf die Kunst Kafkas, Musils und Brochs feststellt, die Beziehung zwischen Literatur und Philosophie sei *de facto* keine Einbahnstraße, könne und dürfe es auch nicht sein.[84]

Tatsächlich entlehnt Musil der Philosophie seiner Zeit nicht bloß gewisse Versatzstücke, um seinen Roman mit zitierfähigem, inzwischen längst zum ›abgesunkenen Kulturgut‹ zählendem Bildungsgut auszuschmücken. Vielmehr baut er es in den narrativen Kontext des Romans in zeitdiagnostischer Einstellung ein, um der Philosophie als neu zu Denkendes gewissermaßen zurückzugeben, was er auf den verschlungenen Wegen seiner literarischen Explorationen entdeckt hat: Von uns und Anderen könnte, als ›restlos‹ Erfassbaren, schließlich ›nichts‹ mehr übrig bleiben; nichts jedenfalls, was uns noch zu ›bewegen‹ verspricht. Gibt es – wenigstens vorläufig – noch einen ›Rest‹, nachdem inzwischen alles »genau berechnet« und »bis

81 Kundera, *Verratene Vermächtnisse*, 196.

82 Kundera, *Der Vorhang*, 115.

83 Das ist eines der Kernprobleme auch in Paul Ricœurs *Zeit und Erzählung. Bd II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 25, 41–51, wo sich ein energisches Plädoyer gegen einen Triumph des Amorphen, von Dissonanz, *anticlosure* und Inkohärenz findet; und zwar im Namen eines menschlichen »Konsonanzbedürfnisses«, dem es darum geht, Erfahrung zu teilen (ebd., 50), wie Ricœur mit Walter Benjamin sagt, ohne dabei aber der Zweideutigkeit dieses ›Teilens‹ eigens Rechnung zu tragen.

84 Kundera, *Der Vorhang*, 88. Anstelle eines einfachen Hin und Her, wie es das Bild einer in beiden Richtungen befahrbaren Straße nahelegt, würde ich auch hier eher von einem Chiasma sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf den letzten Rest ausgenützt« worden ist? »Aber wo ist er, dieser letzte Rest? Er wird zurückverlangt«, schreibt dazu Ilse Aichinger in ihrem Roman *Die größere Hoffnung* noch ein halbes Jahrhundert später.[85]

Doch wie sollte man etwas zurückverlangen, was ›draußen‹, ›offen‹, ›unkenntlich‹ und womöglich ganz ›anders‹ bleibt?[86] Und wie soll man es sich vorstellen, gerade davon bewegt und ergriffen zu werden? Geraten wir hier nicht auch an die Grenzen allen Beschreibens, Vorstellens und Begreifens?[87] In dieser uns bis heute beunruhigenden Frage[88] lässt sich im Rückblick auf Musil und auf diejenigen, die wie Kundera auf seinen Spuren unterwegs waren, eine Konvergenz von Literatur und Philosophie ausmachen: Ihnen scheint wenigstens diese ›Problematik‹ gemeinsam zu sein; und zwar gerade in dem Maße, wie sie weder philosophisch noch literarisch zu vereinnahmen ist.

85 I. Aichinger, *Die größere Hoffnung* [1948], Hamburg 1960, 151. In eine ähnliche Richtung zielt auch J.-F., Lyotard, *Die Beschlagnahme (la mainmise)*, in: ders., E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹*, Düsseldorf, Bonn 1995, 7–25, hier: 8, wo die verlorene und dennoch auf ihre Art ›bleibende‹ – Kindheit auf diese Spur führt.

86 Vgl. R. Kühn, *Was man wörtlich nimmt oder Die Grenzen der Willkür lernt man leichter auswendig, als man denkt*, in: H. Heißenbüttel, *Den Blick öffnen auf das, was offen bleibt. Lesebuch*, München 1986, 103–128, hier: 125; G.-A. Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989, 100.

87 E. Levinas, *Der Untergang der Vorstellung*, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München [2]1987, 120–139; P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997; dt. *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas,* Wien, Berlin 2015.

88 Vgl. Vf., *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik,* in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel V

Aussichten einer Pathologie der Technik
Digitalisierung als anti-pathische Herausforderung

1. Jenseits des ›Analogen‹: sinnindifferente Mathematisierbarkeit? (155) | 2. Zur Bedeutung von ›Digitalisierung‹ (160) | 3. Menschliches Leben jenseits aller Erfassbarkeit? (162) | 4. Das seelische Selbst als letztes Refugium? (167)

Alles in allem verraten Metadaten […] virtuell alles […].[1]

Das Wissen bereitet seine eigene Leere vor.[2]

L'Autre dessine le nouvel horizon du monde.[3]

Mit Blick auf Hans Blumenbergs Anregung zu einer Pathologie der Technik, die sich »als das im Weltmaßstab akute Desiderat herausstellen« könnte, wie er meinte[4], werden im Folgenden Prozesse der Digitalisierung daraufhin beleuchtet, ob und inwiefern sie in hermeneutischer Perspektive als pathologische aufzufassen sind. Dabei knüpfe ich zunächst an die aktuelle Diskussionslage (1) sowie an drei Bedeutungen von Digitalisierung an, deren dritte sich auf Eingriffe in ›analoges‹ Leben bezieht, wie es ›zwischen uns‹ stattfindet (2). Was dabei mit Rücksicht auf einen nicht digitalisierbaren, von unbeirrten Apologeten digitaler Technisierung womöglich schon für weitgehend irrelevant erachteten ›Rest‹ auf dem Spiel steht, wird anschließend zur Diskussion gestellt; und zwar unter Verweis auf pathische und diastatische Aspekte des sich und Anderen Entzogenseins, deren ›positive‹, nicht aufzugebende Bedeutung eine Forschungsfrage ersten Ranges sein sollte (3) – zumal in einer Zeit, wo uns selbst Philosophen glauben machen,

1 E. Snowden, *Permanent Record*, Frankfurt/M. 2019, 232.
2 B. Strauss, *Vom Aufenthalt*, München 2009, 129.
3 F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021, 11.
4 H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54, hier: 50; auch in: ders., *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, Kap. 14, hier: 202.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wir hätten es nunmehr mit einer »Digitalisierung von Allem – der Erdoberfläche, des Nachthimmels, der Geburt und des Sterbens«[5] zu tun, der sich nichts und niemand mehr entziehen könne. Diese Behauptung ist allerdings letztlich *self-defeating*; denn wenn früher oder später alles digitalisiert sein sollte, wäre über transitive *Prozesse* der Digitalisierung, die allemal erst digitalisieren, was nicht von sich aus digital *ist*, gar nichts mehr zu sagen. Und dann wären diese Prozesse auch nicht länger möglicher Gegenstand einer Pathologie der Technik, die voraussetzt, dass es Subjekte der Technisierung gibt, die sie sowohl vorantreiben als auch unter ihnen leiden; vielleicht gerade dort am meisten, wo ihnen wenn nicht durch diese Prozesse selbst, dann doch durch deren anscheinend ›fortgeschrittenste‹ Interpretation jegliches Verständnis für ihr eigenes, pathisch verfasstes Leben abhandenzukommen droht. Ironischerweise würde die Pathologie der Technik insofern gerade darin liegen, uns einer a-pathischen Zukunft zu überantworten, in der man womöglich gar kein Verständnis dafür mehr aufbringen könnte, wie wir uns und Andere widerfahrnishaft als unserem Zugriff entzogen erfahren. Gerade das aber könnte wesentlich damit zusammenhängen, was wir unter ›sozialen‹ Beziehungen verstehen. Auch deren Verständnis dürfte von Prozessen der Digitalisierung zentral betroffen sein, wenn diese darauf hinauslaufen, dass man sich selbst und Andere als mehr oder weniger ›restlos‹ erfassbar vorzustellen hat.

Im Folgenden geht es mir allerdings nicht darum, im Sinne eines überholten Typus von Kulturkritik einer Antipathie gegen ›die‹ Technik im Allgemeinen oder gegen ›die‹ Digitalisierung im Besonderen das Wort zu reden oder etwa auf den Spuren Joseph Weizenbaums unsere »Ohnmacht« angesichts ihrer augenscheinlichen Übermacht zu beschwören.[6] Vielmehr liegt mir daran, gewissermaßen eine Schneise zu schlagen für ein überfälliges Bedenken des Zusammenhangs von pathisch verfasstem ›analogen‹ Leben einerseits

5 P. Schmitt, *Postdigital. Medienkritik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 2021, 43.

6 So sehr ich auch Weizenbaums Kritik einer »Mystik des ›Problemelösens‹«, einer irreführenden Begrifflichkeit im Bereich von *artificial intelligence* generell (wie des »Entscheidens« von Computern, des durch sie zu gewährleistenden »Verstehens« und des ihnen entgegenzubringenden »Vertrauens«) sowie sein Einklagen verantwortlichen Handelns nachvollziehen kann. Vgl. J. Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt/M. 1978, 294, 311, 317, 329.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Techniken der Digitalisierung andererseits, die es überformen und geradezu ›kolonialisieren‹, die ihm aber auch zugutekommen können – vielleicht gerade deshalb, weil sie uns nun dazu zwingen, es als elementarste Grundlage und als unentbehrliches Widerlager jeglicher Technisierung neu verständlich zu machen.[7]

1. Jenseits des ›Analogen‹: sinnindifferente Mathematisierbarkeit?

Wie schon bei anderen, in die menschlichen Lebensverhältnisse tief eingreifenden Entwicklungen, man denke v.a. an deren fortschreitende Ökonomisierung bzw. Kommodifizierung und Vermarktung, zeigt sich auch im Fall sogenannter Digitalisierung: Menschen bringen Neues hervor, dessen Rückwirkung auf ihr Leben sie im Vorhinein nicht abschätzen können; insofern wissen sie nicht, was sie als Subjekte tun, die sich ihr Können, ihre Intelligenz, Kompetenz und Rationalität außerordentlich zugutehalten, obgleich sie längst vielfältige Gründe dafür haben, am Sinn ihrer seit langem angestrebten, anmaßenden und ignoranten Herrschaft über die Welt, die Natur oder die Erde zu zweifeln.

Nach wie vor, ja sogar zunehmend beschleunigt eilen sie sich mit ihren technischen und ökonomischen Projekten gleichsam selbst voraus und hinken sich mit ihrem eigenen Begreifen hinterher. Wie aber und in welchen Ausmaßen, dafür ist keine wirklich befriedigende Diagnostik in Sicht, derart überfordern die Menschen auch sich selbst durch die schiere Komplexität dessen, was sie technisch mit unabsehbaren Konsequenzen hervorbringen. Ob deswegen inzwischen bereits das »end of theory« (Chris Anderson) eingetreten sein muss, bleibe dahingestellt.[8] Allzu leicht wird man der immer

7 Wie im Übrigen auch die Corona-Pandemie; vgl. Vf., *Rückbesinnung auf ›analoges‹ soziales Dasein?,* in: J. Drerup, G. Schweiger (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020, 14–26. Außen vor bleibt hier das bereits geforderte »Recht auf analoge Existenz«, mit dem man sich gegen eine Übermacht von Digitalisierungsprozessen wendet, die inzwischen sogar die Teilnahme an den elementarsten Dimensionen gesellschaftlichen Lebens all jener infragestellen, die nicht schon *digital natives* sind, vor allem alter Menschen, Kranker und Behinderter.

8 C. Anderson, *The End of Theory*; www.wired.com/2008/06/pb-theory/

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neuen Verkündung irgendeines Endes (des Staates, der Geschichte, des Menschen usw.) überdrüssig, wenn nur eines nicht aufhört: das Enden von allem Möglichen, in dem es aber doch ständig irgendwie weitergeht, wenn auch auf kaum mehr theoretisierbare Art und Weise.

Die Probleme zeitgemäßer Diagnostik verschärfen sich in dem Maße, wie man es mit Phänomenen der Beschleunigung, der Miniaturisierung und der Diffusion zu tun bekommt, wie sie nun auch noch weltweit zusammentreffen in globalisierten Prozessen der Digitalisierung. Allerdings nicht überall gleichermaßen. Allein die Bereitstellung der entsprechenden technischen Grundausstattung erfolgt weltweit nach wie vor in höchst unterschiedlicher Art und Weise. Das erzeugt Ungleichzeitigkeiten und kommunikative Verwerfungen, denen man auch mit forciertem Wunschdenken so leicht nicht beikommt. Erscheint es nicht als geradezu hilflos, darauf zu setzen, das gegenwärtige »electronic nervous system« der Welt unter »democratic, accountable control« bringen zu können, immer vorausgesetzt, jede(r) verfügt gleichermaßen über einen Anschluss an dieses System?[9]

Hier haben wir es mit Entwicklungen zu tun, die sich permanent selbst überholen – begrenzt allerdings vom in absehbarer Zeit zur Neige gehenden Vorrat an Seltenen Erden wie Koltan und anderer höchst kostbarer Rohstoffe. Für den Fall, dass deren Verbrauch nicht limitiert wird, zeichnet sich ein seit langem absehbarer Kollaps der sophistiziertesten Technologien ab, der in naher Zukunft viele auf ein altes, allerdings selbst von offizieller Seite zur endgültigen Überwindung ausgeschriebenes ›analoges‹ Leben zurückwerfen könnte. Kurz und gut, was wir »überwinden« müssen, »ist das Analoge«, ließ im Juni 2022 einer der Minister der amtierenden Bundesregierung, unter der Überschrift *Digital only* auf der *re:publica 2022* ungeachtet dessen verlauten.[10]

---

9 Was keineswegs der Fall ist. Zur demokratischen Kontrolle wurde Cory Doctorow zit. n. B. Held, *Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus?,* in: ders., F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?,* Heidelberg 2021, 23–56, hier: 44 [=DTE]; H. Wertheimer*, Digitaler Humanismus*, in: *IWMpost,* no. 129 (2022), 22; T. E. Schmidt, *Ihr werdet schon sehen!,* in: *Die Zeit*, Nr. 13 (2021), 50.

10 bmdv.bund.de/SharedDocs/DE/Video/Youtube/republica-2022-das-momentum-nutzen.html

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Trotz zahlreich vorliegender Extrapolationen, Prognosen, negativer und positiver Utopien ist kaum absehbar, wohin uns diese Lage führen wird – was auch immer Propheten wie Ray Kurzweil anderes lehren mögen.[11] Um diese Frage beantworten zu können, müsste man schon wissen, was bzw. wer wir sind, ›wo wir stehen‹ bzw. in welcher aktuellen Situation wir uns befinden. In dieser Situation steht aber auch jede Art von Anthropologie, wie sie von Helmuth Plessner und Ernst Cassirer über Michael Landmann bis hin zu Paul Ricœur verteidigt worden ist, gleichsam mit dem Rücken zur Wand, ausgeliefert an ihre eigene Verzeitlichung, wie sie besonders Plessner frühzeitig bedacht hat[12], heute aber unter verschärften Bedingungen einer semantischen Drift, die zunehmend auch alle Begriffe in Mitleidenschaft zieht, auf die man sich stützt, um sich selbst und Andere in dieser Lage zu begreifen. Unsere kommunikativen Verhältnisse sind von dieser Drift augenscheinlich am meisten betroffen, wo Digitalisierungsprozesse ins Spiel kommen.

Versierte Nutzer von Smartphones sieht man in Windeseile mit ihren Fingern eine Tastatur bedienen, die alles Kommunizierte einer diskreten Umsetzung in Nullen und Einsen zuführt, es anscheinend unbegrenzt übermittelbar, speicherbar, abrufbar und auch manipulierbar macht. Dabei bleibt die Prozessierung binärer Codierung des Kommunizierten, die in allen Verwendungen des Begriffs Digitalisierung vorausgesetzt wird, unsichtbar und erfolgt scheinbar vollkommen »sinnindifferent« zwischen *In-* und *Output*, wie es heißt[13] – was allerdings bereits eine starke Interpretation darstellt, wenn man bedenkt, dass es auch Streit darum gibt, inwiefern es bei digital vermittelter Kommunikation überhaupt um Sinn – in einem hermeneutisch anspruchsvollen Verständnis dieses Wortes – und nicht etwa (nur) um Information geht.[14] So driften gleichsam auch Begriffe wie Sinn, Kommunikation und Interpretation in eine

11 R. Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*, New York 2005; Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹,* in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde,* Wiesbaden 2019, 129–156.

12 H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979.

13 Vgl. P. Stoellger, *Was bedeutet Digitalisierung für die Schrift als Schrift?,* in: DTE, 105–142, hier: 108.

14 Vgl. M. Kettner, *Die künstliche und die natürliche Intelligenz der Gesellschaft*, in: DTE, 198–217, hier: 192.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Richtung, in der sie selbst zunehmend unverständlich zu werden drohen.

Sind und bleiben wir Menschen ganz unabhängig von technischen Innovationen der kommunikativen Mittel, deren wir uns bedienen, unvermeidlich und unabänderlich sich selbst, Andere und die Welt »interpretierende Tiere«, wie auch Ricœur unter Berufung auf Charles_Taylor behauptet hat?[15] Brauchen wir eine »digitale Hermeneutik«, wie sie Rafael Capurro im Sinne der Reflexion auf die Frage fordert, »how the digital code is being interpreted and implemented (or not)«?[16] Oder ist es für die Nutzer der digitalisierten kommunikativen Techniken weitgehend gleichgültig, wie diese operationalisieren und codieren, was zwischen *»Usern«* elektronisch vermittelt geschieht? Es handelt sich allemal nur um Nullen und Einsen. Und das Prozessieren ihrer Abfolgen ist Indifferenz *par excellence,* wurde behauptet.[17] Genau hier können allerdings diverse Formen von *E-Gouvernementalität* eingreifen, die jegliche Hermeneutik hinter sich lassen, um sich allein auf Daten korrelierende Algorithmen zu stützen. So werden auch neue Formen der Macht, des Regierens und der Herrschaft möglich, die buchstäblich nichts zu verstehen, zu deuten, auszulegen und zu interpretieren haben.[18]

---

15 C. Taylor, *Philosophical Arguments,* Cambridge, London 1995, 113; J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010, ch. 6; P. Ricœur, *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism 14*, no. 2 (1988), 203–215, hier: 213; ders., *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 219.

16 R. Capurro, *Digital Hermeneutics*, in: *AI & Society 35*, no. 1 (2010), 35–42. Es würde den hier verfügbaren Rahmen sprengen, das Problem des Verhältnisses von Hermeneutik und Digitalität umfassend aufzuwerfen. Jedenfalls sollten wir unterscheiden, ob wir von ›Hermeneutik‹ sprechen, an die Prozesse der Digitalisierung anknüpfen, ob diese Prozesse selbst jegliche Hermeneutik eliminieren oder ob ihnen, als symbolisch verfassten, Interpretationsbedürftigkeit und -fähigkeit immanent bleibt, ob Digitalisate selbst hermeneutischer Deutung, Auslegung und Interpretation zugänglich gemacht werden können bzw. müssen, und schließlich, ob Digitalität als solche, so, wie sie kulturelle Lebensformen transformiert, nach einer »Hermeneutik des Digitalen« verlangt.

17 Lt. Friedrich Kittler sind »Begriffe wie Sinn und Sinnlichkeit […] nicht mehr von Bedeutung« in digitalen Aufschreibsystemen (zit. n. Stoellger, *Was bedeutet Digitalisierung für die Schrift als Schrift?,* 112).

18 Von politischen Problematiken des Mitentscheidens einmal ganz abgesehen; vgl. die ideologiekritischen Bemerkungen zum Begriff einer *good* bzw. *global*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Lebenswelten und -formen hermeneutischer Tiere können sie anscheinend getrost hinter sich lassen und ignorieren.

Liegen sie damit nicht ganz auf der Linie viel weiter zurückreichender Prozesse, deren für die sogenannte Lebenswelt angeblich bereits in der Antike prinzipiell bedrohliche Folgen der vom Arithmetiker zum Phänomenologen gewandelte Edmund Husserl in seiner *Krisis*-Abhandlung unter der Überschrift »Geometrisierung« beschrieben hat?[19] Knüpfen sie nicht an die spätestens seit Galileo Galilei etablierte normative Vorbildlichkeit einer Mathematisierung an, die auch Kant so viel Respekt abgenötigt hat, dass er erklären konnte, in jeder Erkenntnis (bzw. »Naturlehre«) stecke nur so viel wirkliche Wissenschaft, wie sie sich als mathematisierbar erweise?[20] Triumphiert eine allerdings viel weiter gehende, sich gar nicht mehr auf Wissenschaft beschränkende Mathematisierung nunmehr in Formen einer zugleich extrem reduktiven (nämlich binären) und extrem komplexen (nämlich algorithmischen) Form der Rationalisierung, die alles, auch uns selbst und unser soziales Verhalten, zu erfassen verspricht – mit kaum noch abzuschätzenden Folgen, da sich diese Form für uns weitgehend intransparent in der Verfügung anonymer Subjekte durchsetzt?

So unklar die Folgen sind, so klärungsbedürftig ist immer noch, was unter Digitalisierung überhaupt zu verstehen ist – wenn nicht bloß eine neue Variante viel älterer Mathematisierungsprozesse. Immerhin begegnen uns digitale Techniken bzw. Techniken der Digitalisierung ja auch in der Lebenswelt, in der Hand beliebiger Zeitgenossen, nahezu jederzeit und überall, tagsüber, des Nachts, vor Ort und unterwegs... Auf diese Weise ist angewandte Mathematik in unserer Lebenswelt gegenwärtig wie nie zuvor; zugleich aber eigentümlich verborgen unter zahlreichen ›Benutzeroberflächen‹...

---

governance bei W. Streeck, *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus,* Berlin ²2021, 289.

19 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie,* Hamburg 1982.

20 I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Schriften zur Naturphilosophie. Werkausgabe Bd. IX* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 7–135, hier: 15.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Zur Bedeutung von ›Digitalisierung‹

Man unterscheidet eine *Digitalisierung I* als originäres, transitives Beziffern mittels diskreter Größen von einer *Digitalisierung II* bzw. Digitalität als Regime bzw. Dispositiv, das operativ wirksam ist in Verwaltungen und Ökonomien, etwa in Formen automatisierten Erfassens, binär codierter Datenverarbeitung und -Verwertung, wobei strittig ist, ob es sich (nur) um operationalisierte menschliche Intelligenz handelt (Leibniz) oder ob anscheinend ›intelligente‹ Maschinen, Computer, Chips usw. selbst denken. In der *Digitalisierung III* geht es um Rückwirkungen der Digitalisierungen I und II auf die Lebenswelt[21] – wie sie z. B. auffällt, wenn Kinder die Berufe ihrer Eltern spielerisch darstellen sollen und neun von zehnen dabei die gleichen, ›digitalen‹ Bewegungen, nämlich die von Fingern über einer Tastatur machen. Darin unterscheiden sich selbst Sterbebegleiter, die zuhause ihre Daten eingeben, gar nicht von anderen Berufstätigen oder Spielern irgendwelcher virtueller *games*.

Wenn von solchen Rückwirkungen die Rede ist, stellt sich die Frage nach dem *Anderen der Digitalisierung*[22] bzw. danach, worauf sie wirkt und ob das, was jeweils ›digitalisiert‹ wird, darin aufgeht. Stößt Digitalisierung hier auf relativ nicht_Digitalisierbares? Oder gar auf absolut nicht Digitalisierbares, etwa ›analog‹ derart Widersetzliches wie den Leib, der jede(n) nach wie vor daran hindert, ›ins Netz zu gehen‹?

Wer im transitiven Verständnis des Wortes von Digitalisierung redet, sollte von ihrem Anderen nicht schweigen, woran sie sich abspielt, worauf sie wirkt, was sie restrukturiert und wie auch immer transformiert, allerdings nicht widerstandslos – sei es im Verhältnis zu sich selbst, sei es in Verhältnissen zu Anderen und ihrer Präsenz vor Ort oder entfernt. Diese Verhältnisse betreffen jedenfalls uns, die wir uns in der Welt befinden und Welt teilen und auf diese

21 Vgl. P. Ricœur, *La philosophie à l'âge des sciences humaines*, in: *Cahiers de philosophie 1*, no. 2–3 (1966), 93–99.

22 Von diesem ›Anderen‹ spreche ich hier wie auch früher mit Blick auf das ›Andere des Technischen‹ nicht von vornherein unter der Voraussetzung, es müsse sich dialektischen Zwängen fügen; Vf., *Technologien des Selbst* versus *Passivität als ›das Andere‹ des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36, autumn – winter* (2012/3), 101-131.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise ein von Martin Buber über Emmanuel Levinas und Bernhard Waldenfels bis hin zu Jean-Luc Nancy und François Jullien vielfach bedachtes »Zwischen-uns« stiften, ohne das eigentlich zu ›können‹. Dieses Zwischen-uns ist nicht herstellbar und steht niemandem (einseitig) zur Verfügung, auch nicht *sujets capables*, als die uns ein Hermeneutiker wie Ricœur beschrieben hat[23] – als Subjekte, denen scheinbar von Anfang an alles daran liegt, sich Anderen und sich selbst ihr Können, ihre Fähigkeiten, ihre Kompetenz und Rationalität zu beweisen, nicht zuletzt hermeneutisch.

Dieses Zwischen kommt vermittels ein-, wechsel- und gegenseitiger Formen der Bezugnahme aufeinander zum Vorschein, von der Aufnahme Anderer (von Geburt an), über das Zuhören, Reden, sich miteinander Verständigen usw., mittels Formen also, die sämtlich hinsichtlich ihrer Bedeutung und Deutung auch umstritten sind. Ist Kommunikation etwa grundsätzlich eine Form des Austauschs – noch dazu bzw. *nur* von Informationen oder Wissen? Wer mit Anderen in Formen des Austauschs tritt, um sich darüber zu verständigen, wird damit rechnen müssen, dass auch die Rede von Austausch, Verständigung, Information und Wissen notorisch strittig ist. Gegenwärtig aber erscheint zunehmend fragwürdig, ob sich überhaupt Orte und Foren der Austragung von Konflikten in diesen Fragen finden lassen werden[24] oder ob es zu kommunikativ kaum mehr auszutragenden kommunikativen Verwerfungen kommt[25], wenn Digitalisierungsfolgen sich weltweit durchsetzen, ohne dass man sich über ihre Bedeutung und Tragweite verständigen könnte, schon gar nicht grenzüberschreitend, wo Regime auch ihre virtuellen Grenzen

23 P. Ricœur, *Le Juste 2,* Paris 1991, 88; ders., *Le ›soi‹, digne d'estime et de respect, in: Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite, Paris 1993, 88–99, hier: 88, 91; ders., Morale, éthique et politique, in: Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17, hier: 6; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle,* Paris 1998, 40, 93.

24 Auf neue Aggregatzustände des Öffentlichen weist Magnus Schlette hin in seinem Beitrag *Digitale Selbstwirksamkeit. Zum Entwicklungspotenzial der Neuen Medien für die demokratische Öffentlichkeit,* in: DTE, 73–104, hier: 85 f., 92. Allerdings bestehen erhebliche Zweifel daran, ob es überhaupt eine grenzüberschreitende, etwa europäische Öffentlichkeit gibt. Wolfgang Streeck etwa streitet das rundweg ab. Vgl. seinen Beitrag in der ZEIT vom 28. März 2019, no. 14, 39.

25 Vgl. Vf., *Kommunikative Verwerfungen zwischen digital natives und analogen Aborigines*, in: M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022, 48–69.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

abschotten, um jedwede politische Infragestellung ihrer Legitimität von vornherein zu unterbinden.

Gegenwärtig steht unter dem Eindruck der entsprechenden Medienpolitik Chinas und Russlands, Nordkoreas und des Iran vor allem infrage, ob es überhaupt noch zu unbehinderter Kommunikation kommen kann (ohne dass sie mit brutalsten Folgen insgeheim überwacht wird). Viel weniger steht die Gewalt in Frage, die möglicherweise mit eben jenen Digitalisierungstechniken selbst, und von Anfang an, einhergeht, auf deren ungehinderter Nutzung man aus politischen Gründen (und mit Recht) besteht.

Ein Aspekt dieser Gewalt könnte sein, dass man jeden ›Rest‹ vergisst[26], der in Resultaten der Digitalisierung nicht aufgeht, nicht aufgehen kann und ev. auch nicht aufgehen sollte, so dass er – im Gegensatz zur behaupteten Omnipräsenz und Herrschaft der Digitalität – zugleich mit einer »Omniabsenz« eben dieses Restes einhergehen müsste.

3. Menschliches Leben jenseits aller Erfassbarkeit?

Was aber steht dabei auf dem Spiel, wenn nicht allein die Mathematisierbarkeit, Bezifferbarkeit, Geometrisierbarkeit etc. lebensweltlicher Gegenstände, ungeachtet ihrer Vagheit, sowie das angebliche »Sinnesfundament« aller *episteme* in lebensweltlicher *doxa*, das es mit seiner technisch bedingten Überformung und Durchdringung zu tun bekommt?

Ohne von der kommenden Digitalisierung bereits etwas ahnen zu können, hat Robert Musil, Zeitgenosse Husserls, auf die fortschreitende Mathematisierung seinerzeit empfindlich reagiert. Alle, »die von der Seele etwas verstehen [...], bezeugen es, daß sie von der Mathematik ruiniert worden sei«.[27] Dabei führt Musil in seinem Jahrhundertroman *Der Mann ohne Eigenschaften* auch vor Augen, wie ungewiss inzwischen geworden war, als wer oder was wir uns verstehen können bzw. sollen.[28] War nicht längst eine »Psychologie

26 Vgl. den Exkurs dazu im Kap. IV in diesem Bd.

27 Siehe die Anm. 53 zu Kap. IV.

28 Siehe dazu auch C. J. Burckhardt, H. v. Hofmannsthal, *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1966, 162.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ohne Seele« ausgerufen worden? Was ihn bewegte, war die Frage, ob die fortschreitende Mathematisierung der Welt zu deren Erkenntnis auf eine Weise beiträgt, die es letztlich ausschließen muss, vom Erkannten noch ergriffen zu werden.[29] Tatsächlich scheint alles Wissen über uns inzwischen weitgehend algorithmisch erfassbar geworden zu sein, ohne dass klar wäre, ob wir etwa nach wie vor ›seelisch‹ verfasste Wesen sind, denen es womöglich gerade darauf ankommt und vielleicht sogar ankommen müsste, einander nicht (›erschöpfend‹) zu kennen und zu erkennen, so dass sie insofern gute Gründe dafür haben könnten, *das Wissen als solches* in Grenzen halten.

Schon diese Frage mutet anachronistisch an in einer Zeit, in der von einer weitgehenden Datafizierung der Welt die Rede ist, von der man sich Berechenbarkeit aufgrund einer »rechnerischen Konstruktion der Wirklichkeit« verspricht[30] – nicht zuletzt in der Annahme, das, *was sich berechnen lässt, rechne sich* am Ende auch, und letztlich gehe es genau darum – sei es nur zu Zwecken der Sicherheit, sei es der Kapitalgewinnung oder im Sinne einer Fusion von beidem im Rahmen eines sogenannten Überwachungskapitalismus[31], der nunmehr über die Warenfiktionen Boden, Arbeit und Geld hinausgeht und sich die »menschliche Erfahrung« als vierte Warenfiktion im Zuge einer umfassenden Kommodifikation des menschlichen Verhaltens immer mehr zu eigen zu machen beginnt.

So wird anscheinend der Mensch zu einer schier unerschöpflichen Rohstoffquelle und Goldgrube, ohne dass aber die Einzelnen für die über sie gesammelten Daten entlohnt würden. Manche sehen darin nicht nur eine neue Form der Ausbeutung, sondern (wieder einmal) das Ende jeglicher Individualität sich ankündigen.[32] Zu leicht macht man es sich aber, wenn man wieder nur das Ende von diesem oder jenem – von menschlicher Individualität bis hin zur leibhaftig mit Anderen in Verbindung stehenden ›analogen‹ Existenzweise – ausruft und sich auf diese Weise von vornherein der Schwierigkeit entledigt, Übergänge zu denken, durch die sich

29 Siehe dazu Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1/2, 556, 752, sowie den Exkurs (Abschnitt 4) zum vorangegangenen Kap. IV.

30 R. Seyfert, J. Roberge (Hg.), *Algorithmuskulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit,* Bielefeld 2017; vgl. Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, 266.

31 S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism,* London 2019.

32 Ebd., 440.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wege von einer mehr oder weniger schnell ›überholten‹ Zeit in eine womöglich tiefgreifend veränderte eröffnen, ob man das nun begrüßt oder nicht.

Dabei ist die philosophisch erhebliche Frage doch nicht nur, was unter Digitalisierung zu verstehen ist und gegebenenfalls entsprechend definiert werden kann, sondern darüber hinaus, was auf diese Weise durch uns und *mit uns selbst* geschieht. Und das ist offensichtlich keine einfache »Mutation der Menschheit« im Ganzen (wie sie etwa Pierre Bertaux schon vor Jahrzehnten mit Blick auf die Zukunft von »Denkmaschinen« hatte kommen sehen[33]), wenn es denn stimmt, dass das, worauf sich Digitalisierung im Fall unseres eigenen Lebens bezieht und worauf sie wirkt, nach wie vor anscheinend untilgbar ›analogen‹ Charakters ist.

Erst seit wenigen Jahren setzt es sich durch, unser leibhaftiges Leben auch als ›analoges‹ zu bezeichnen; und zwar in dem Maße, wie man sich gezwungen sieht, im Widerspruch zu bereits erfolgter Digitalisierung, deren ›Anderes‹ und Grenzen man zu bestimmen versucht, nicht digitalisierbares, insofern ›analoges‹ Leben neu zu verstehen.[34] So, in die Defensive gedrängt, fragte schon Musil, was in Zeiten einer anscheinend übermächtig werdenden Mathematisierung von uns »übrig bleibt« – »vielleicht nichts« eben[35], wenn die Idee und Praxis unserer ›restlosen‹ Erfassbarkeit – sei es durch einen *Big Other* (Shoshana Zuboff[36]) oder viele Andere – die Oberhand gewinnt. Dann könnte es tatsächlich genügen, mit hoher Sicherheit von bereits bekannten Daten auf kontingente andere Daten zu schließen, wie es schon jetzt vielfach geschieht, ohne dass man sagen könnte, wo, wie und durch wen oder was genau. Was auch immer jemand vor/mit einer digitalen Maschine macht im Hinblick auf virtuelle Objekte, dazwischen werden sich anonyme fremde Instanzen befinden, die das zwischenzeitliche Digitalisat registrieren und auswerten, um ihre Schlüsse daraus zu ziehen, denen dann

33 P. Bertaux, *Mutation der Menschheit. Zukunft und Lebenssinn*, Frankfurt/M. 1979, 129–152.

34 Wie mangelhaft, wird sofort augenfällig, wenn man Abgrenzungen wie diese bedenkt: als ›analog‹ sei »stufenlos, kontinuierlich, nicht digital« Variierbares zu verstehen; oder als »physisch (dinglich) vorhanden statt virtuell oder elektronisch dargestellt«; www.wortbedeutung.info/analog/

35 Siehe dazu wiederum Kap. IV in diesem Bd.

36 Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism,* 378.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ein eigenständiges, praktisch unkontrollierbares Gewicht zukommen wird. Auf diese Weise sind bzw. werden wir mit dem identisch bzw. identifiziert, was digital von uns erfasst worden ist bzw. erfasst worden sein wird.

Aber: wer ist ›wir‹? Was all dies bedeutet, trifft nicht auf ein gesichertes menschliches Selbstverständnis. Es gibt ›uns‹ höchstens als strittige und temporäre Einheit, die sich kommunikativ in unabsehbare Auseinandersetzungen um die Frage verstrickt, was etwa die physische, leibhaftige Präsenz Anderer für uns bedeutet. (Man denke nur an die vorübergehende, aber weitgehende Suspendierung von Präsenzveranstaltungen während der Corona-Pandemie.) Bedeutet ›präsent sein‹ nur, sichtbar da zu sein, vorhanden und erkennbar zu sein, oder auch, gegebenenfalls *für* jemanden da zu sein – in einer Welt, in der es zu geben und zu helfen gilt (wie Emmanuel Levinas sagt[37]), in der man eine Bleibe und notfalls eine Zuflucht finden könnte und die es insofern auch als bewohnbare gastlich zu gestalten gilt (wie nicht nur Luce Irigaray und Shoshana Zuboff meinen[38]). Dagegen wurde über jenen *Big Other*, der für manche das Internet repräsentiert, gesagt, er verschlinge geradezu jegliches Refugium[39] –

37 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br. München 1987, 313.

38 Zuboff, *Surveillance Capitalism*, 7; L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010; Vf., *Dasein, Bleibe und (kollektive) Identität. Zur Kritik identitärer Revisionen des Politischen – mit Blick auf Hannah Arendts ›Denktagebuch‹*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 46*, Nr. 2 (2021), 159–182. Dass dabei die neuen Medien auch eine tragende Rolle spielen können, betont Magnus Schlette mit Kwame A. Appiah, Angel Parham und Danielle Allen, die schreiben: »We need to develop habits of coexistence: conversation, in its older meaning, of living together, association.« Und »paradoxically, it is the power of new media to support the discovery of alliances and solidarities across great spacial distances that makes it an instrument that can help us learn how to be rooted«. Das normative Ideal, das sich hier mit der Gestaltung der neuen digitalen Kommunikationstechnologien verbindet, ist Sensibilisierung für die »soziale Verbundenheit« in einer Gemeinschaft von Menschen, die in reziproker Anerkennung ihrer rechtverstandenen Eigeninteressen aufeinander angewiesen sind; vgl. Schlette, *Digitale Selbstwirksamkeit,* 98 f.

39 Zuboff, *Surveillance Capitalism*, 520 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch das Refugium einer geschützten Abwesenheit, wie sie gerade die Gegenwart des Anderen verbürgen kann.[40]

Die hier ansetzenden Deutungskonflikte betreffen letztlich das, was wir uns unter der ›Welt‹ vorzustellen haben, in der wir leben, wie man gewöhnlich gedankenlos sagt, *die wir aber vielmehr leben bzw. existieren und ko-existieren*, wenn diese transitive Redeweise erlaubt ist. Darüber besteht auch und gerade unter Philosophen jedoch keinerlei Einigkeit.

Für Michel Serres, um nur ein Beispiel zu nennen, ist die Welt eher ein Rahmen, der bereits (demografisch gesehen) weitgehend ausgefüllt zu sein scheint und in dem nur mehr weitgehend durch Medien und Werbung »Formatierte« leben[41], deren Konsumverhalten dazu geführt habe, dass sie sich »im Virtuellen einrichten« (ebd., 14). Das hat seines Erachtens immerhin den großen Vorteil, dass ihnen mehr oder weniger »alles Wissen« zugänglich geworden zu sein scheint (ebd., 19, 35), so dass sie sich auch über dessen traditionelle, autoritative Formen von Vermittlung und Lernen hinwegsetzen können. Alles Wissen ist demnach bereits da, verfügbar, objektiviert. Was gibt es überhaupt noch außerdem, wenn letztlich »alles« Gegenstand von Wissen sein kann und wenn man vom ganzen Rest ohnehin schweigen muss?

Nachteil der derart »vernetzten Generationen«: Sie existieren nicht mehr im selben Raum, in derselben Zeit und in derselben Welt (ebd., 15). Zwar befindet man sich – folgt man Serres – vielfach in »unmittelbarer Nachbarschaft«, lebt aber nicht mehr zusammen.[42] Zwar sind anscheinend die Körper aus den Zwängen eines fremdbestimmten Wissenserwerbs befreit worden (ebd., 38), doch haben sie keine direkte Verbindung mehr zueinander, wo die raffiniertesten

40 Vgl. Jullien, *Altérités,* 45. Jullien spricht von einer »présence intime, discrète« (60) und geht so weit, zu behaupten: »seul la présence de l'Autre fait vivre« – aber eben nur unter der Bedingung der Wahrung dieser Diskretion (74).

41 M. Serres, *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, Berlin 2013, 9, 13.

42 Ebd., 14, 19, 35. Hier liegt eine allzu schlichte Kulturkritik nahe, die »unmittelbare Nachbarschaft« und wirkliches Zusammenleben gewissermaßen kurzschließt und sich auf diese Weise sowohl jeglicher Möglichkeit beraubt, digital vermittelte Nachbarschaft positiv zu deuten, als auch dagegen sich sperrt, derartige Nachbarschaft als Gefahr, Repression und Quelle von Gewalt zu begreifen. In beiden Hinsichten ist Serres' Rhetorik gegenüber Vorsicht geboten.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Medien dazwischentreten. Zugleich werden sie ›im Netz‹ einem Stimmengewirr ausgeliefert, in dem sie Gefahr laufen, völlig unterzugehen, wenn sie sich nicht immerfort selbst Gehör verschaffen (vgl. ebd., 34). Wer könnte sonst überhaupt von ihrer im Sinne Paul Virilios »terminalen« Existenz wissen?[43] Infolgedessen ›sendet‹ man unaufhörlich und gibt sich der Illusion hin, sich auf diese Weise seine Existenz sichern zu können, immer angetrieben von der *fear of missing out*.[44] Schweigen dagegen riskiert den kommunikativen Tod. Und Zuhören ist nicht mehr erforderlich; so wenig wie ›ein eigener Kopf‹, nachdem eine akephale, externalisierte Intelligenz triumphiert zu haben scheint, an die alle angeschlossen sind.

Doch wie soll man all das verstehen, ohne Distanz dazu? So fragte Serres selbst: Was sind wir *im Unterschied dazu*? Was bzw. wer sind wir im Gegensatz zum Netz, dieser anonymen kollektiven Intelligenz? Seine Antwort: ich bin dieses nicht erkennbare, epistemisch und algorithmisch nicht fassbare Nichts, von dem seit langem die Rede war: »jene Leere«, jener »ungreifbare Hauch, die Seele, deren Name nur eine Übersetzung dieses Hauchs ist«.[45]

4. Das seelische Selbst als letztes Refugium?

Seelisches Leben aber leidet, sofern es existiert; es handelt sich nicht um bloße Intelligenz, die man auch simulieren bzw. maschinell ersetzen könnte. Digitalisate dagegen leiden nicht und erleiden nichts. Sie können zwar ›kaputtgehen‹, werden dabei aber nichts empfinden, weder Freude noch auch Trauer, und sind überhaupt keine pathischen Wesen, die Erfahrungen durchmachen, durchleiden und durcharbeiten können. Wenn zwischen algorithmisch operationalisierbarer Intelligenz und Denken ein Unterschied besteht, dann liegt er zumindest genau darin, dass es *lógos* nur aufgrund von *páthos* gibt, zu Denkendes und am Ende auch Gedachtes aus pathischer

43 P. Virilio, *Fluchtgeschwindigkeit. Essay*, Frankfurt/M. 1999, 21 f.

44 Schmitt, *Postdigital*, 27.

45 Serres, *Erfindet euch neu!*, 33. So äußert sich, was Botho Strauss »altexistenziellen Widerstand« nennt und einer residualen »Gegenwelt« zuschreibt, die sich nur noch mit Mühe gegen den Cyberspace mit seinen »elektronischen Raubzügen« zu behaupten scheint (B. Strauss, *Der Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 86, 166).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erfahrung, die man selbst machen muss, auch wenn man sie lernend von Anderen übernimmt, so dass sie nur nachvollzieht, was sie nicht aus erster Hand hat. Dabei *verhält sich* die Seele oder das Selbst, wie wir zeitgemäßer sagen, zum Widerfahrenden als zu Erfahrendem. (Kein Widerfahrnis ist bereits von sich aus, ohne jegliches weiteres Zutun unsererseits, Erfahrung, schon gar nicht angemessen interpretierte.)

Zu diesem ›sich‹[46] gibt es maschinell und digital bislang gerade insofern kein Pendant, als es sich nicht um ein bloß rekursives Selbstverhältnis handelt, das man in Rückkoppelungsschleifen abbilden könnte. Vielmehr erweisen wir uns auch im intimsten Verhältnis zu uns selbst und zu Anderen als uns selbst diastatisch entzogen[47] – was allerdings nicht ausschließt, dass sich ein Selbstverständnis durchsetzt, in dem es zu einem weitgehenden Verlust jeglichen Entzugs und jeglichen Verständnisses für ein- und gegenseitiges Sichentzogensein kommen könnte.[48] Wie sollte auch eine Informationen verarbeitende Maschine in dem, wie sie *sich verhält*, zugleich sich selbst oder auch einer anderen Maschine entzogen sein? Wurde nicht der Vorschlag, uns als solche Maschinen bzw. geradezu als Informationen zu verstehen, die intelligent prozessiert werden können, längst gemacht (u.a. vom Kybernetiker Norbert Wiener[49])? Würden sich solche Deutungen durchsetzen, käme es zu einem regelrechten *Entzugsverlust* insofern, als man sich nicht länger als sich selbst

46 Vgl. I. Rahwan et al., *Machine behaviour*, in: *Nature 568* (2019), 477–486; doi.org/10.1038/s41586–019–1138-y

47 Vgl. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik,* Frankfurt/M. 2002, 442 [=BdE]; F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013. »L'intime va de pair avec le discrèt«, »touche à l'inouï d'exister« und »donne accès« zum Anderen, heißt es hier (18, 21 f.). Dabei aber erfährt man, »ou le moi ne s'approfondit que pour sortir de soi« (42). Keine Rede kann insofern davon sein, in der noch ganz und gar ›analogen‹, vorerst keiner Digitalisierung zugänglichen intimen Präsenz des Anderen werde jegliche eigene und fremde Nicht-Gegenwärtigkeit getilgt. Im Gegenteil: hier wird sie, wie anscheinend nirgends sonst, gewahrt und geachtet, folgen wir Julliens Beschreibung.

48 Vgl. BdE, 456, wo Fremdheit als Entzugsphänomen beschrieben wird und die Macht der Technik im Verhältnis dazu in Betracht kommt.

49 N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn ^{3}1966, Kap. VI.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unvermeidlich und unabdingbar entzogen auffassen würde.[50] Und in diesem Verlust würde man keinen Verlust mehr sehen, im Gegenteil einen Gewinn an Selbstpräsenz, -transparenz und Verständlichkeit.

Artifizielle Systeme können sich m. E. nicht verhalten, jedenfalls nicht aus sich heraus (*autos*) und zugleich so, dass sie sich dabei als *sich selbst* auch *diastatisch entzogen* zu gewärtigen hätten. Man sagt zwar: sie könnten sich so oder so entscheiden. Aber diese Redeweise täuscht über eine weit radikalere Bedeutung dieses ›sich‹ hinweg, denn sie können dabei, indem sie ›entscheiden‹, nicht *sich befinden* in Leid oder Trauer, in Begehren oder Enthusiasmus. Sie können sich selbst repräsentieren, symbolisch darstellen, modellieren, aber *sich nicht diastatisch*, im Rückbezug auf sich selbst zeitlich versetzt, erfahren – wie es immer dann unumgänglich ist, wenn uns Widerfahrnisse *als erst zu Erfahrendes* vorausgehen und affizieren.

Wird so das menschliche Selbst zum letzten Refugium aller Besinnungen darauf, was sich in seiner ›analogen‹ Existenzweise der Digitalisierung in allen ihren (drei) Bedeutungen widersetzt? Die Rede von einem ›Selbst‹ ist allerdings nicht eingespielt in der normalen bzw. normalisierten Sprache. Wir verfügen nicht über ein etabliertes Selbstverständnis bzw. Verständnis des menschlichen Selbst, wie allein schon die vor allem von John Locke angestoßene Begriffsgeschichte des personalen Selbstseins bis hin zu Peter Strawson beweist. Strawson hat ja zeigen wollen, dass man sich eine Person auch als eine Art Ding vorstellen kann, als etwas Selbiges mit Eigenschaften bzw. als eine Art Vorkommnis, dem das eine oder andere zustößt.[51] Ein Selbst befindet sich aber nach der Überzeugung anderer Autoren (wie Paul Ricœur, Hans Jonas oder auch Robert Spaemann) nicht in der Welt im Sinne des bloßen (bezifferbaren) Vorkommens. Auch Anderen gegenüber kommt es nicht bloß vor, als Beobachtbares oder Ereignis in der Welt, wie es etwa bei Niklas Luhmann den Anschein hat.[52] Es tritt als jemand auf, indem es sich *als in sich selbst verandertes* zugleich unvermeidlich seiner ›Präsenz‹ entzieht – auch im Verhältnis zu sich selbst und von Angesicht zu

50 Siehe dazu auch das nachfolgende Kap. VI in diesem Bd.

51 P. F. Strawson, *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals),* Stuttgart 1995.

52 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. ^{2}1985; W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Angesicht.[53] Genau so ist auch der einschlägige Buchtitel Ricœurs zu verstehen: *Soi-même comme un autre/Das Selbst als ein Anderer*. Unter diesem Titel zeigt der Autor, wie das menschliche Selbst als im Verhältnis zu Anderen und zu sich selbst auf unaufhebbare Art und Weise ›entzogen‹ zu denken ist.

Aber was soll man buchstäblich ›damit anfangen‹ in einer Zeit, wo die Technik wie zuletzt in mannigfaltigen Formen der Digitalisierung die »modalité dominante de notre rapport à la réalité« geworden ist, der nach der Einschätzung Ricœurs in einer bereits weitgehend ›technologisierten‹ Gesellschaft geradezu kanzerogen um sich greift?[54]

Erfahrungsgemäß ruinieren derartige Prozesse den Wirtsorganismus, in dem sie sich abspielen, und damit früher oder später auch sich selbst. Das ist allerdings eine wenig tröstliche Aussicht. Anders wird es sich nur verhalten, wenn gerade aus dem ›analogen‹ Leben, auf das sich Technologien der Digitalisierung beziehen, Potenziale des Widerstands dagegen bemerkbar machen, auf Informationen und Wissen, auf algorithmisch Erfassbares und letztlich Mathematisierbares *reduziert* zu werden.[55] Am radikalsten zeichnen sich solche Potenziale dort ab, wo es Anzeichen dafür gibt, dass wir in gar nichts Identifizierbarem und Repräsentierbarem aufgehen können – als uns selbst, Anderen und der Welt Entzogene. Es käme allerdings ganz darauf an, dies nicht etwa *als Mangel* an Präsenz, sei es analog, sei es digital vermittelt, an Wissen und Rationalität zu deuten.[56]

---

53 BdE, 398; zum ›sich‹ vgl. ebd., 400 ff.

54 P. Ricœur, *Introduction,* in: *Au Carrefour des cultures. Les Cultures et le temps*, Paris 1975, 19–41, hier: 39; *Entretien avec P. Ricœur,* in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, hier: 18.

55 Vgl. mit Verweis auf Aldous Huxleys Kritik eines »Denkens des ›nichts als‹« Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, 176 f.

56 Vorausgesetzt, man statuiert nicht schon eine gar nichts mehr auslassende »Digitalisierung von Allem« und gibt damit von vornherein alle Möglichkeiten des Einspruchs preis (s. o. Anm. 1). Ähnlich problematisch erweist sich bei näherem Hinsehen ein elitäres Verwerfen jeglicher Digitalisierung, das sich aus der Furcht speist, in der »Ausgesprochenheit« einer »telekratischen Öffentlichkeit« geradezu zu verschwinden, die anscheinend nur noch Mitwirkende, aber kein Zuhören und nichts »Unverwobenes« mehr kennt, wie Botho Strauss meint (*Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014, 191). Wo eine durchgreifend digitalisierte Kommunikation alles erfasst, müssten die »alte Einsamkeit und alte Geselligkeit gleichermaßen verloren« gehen, glaubt Strauss (95). An

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das wäre m. E. eine Forschungsfrage ersten Ranges in der Perspektive einer Pathologie der Technik, die inzwischen weiter denn je unseren eigenen Einsichtsmöglichkeiten vorauseilt und uns *uns selbst* nachhinken lässt. In unserer geschichtlichen Gegenwart zeichnet sich jetzt eine noch radikalere Pathologie als jene ab, die vermutlich von Anfang an mit menschlicher Technizität einhergegangen ist. Nie wohl wussten die Menschen ganz, nie konnten sie völlig in seinen Konsequenzen absehen, was sie taten. Und darunter mussten sie vielfach leiden, um gegebenenfalls daraus zu lernen: *páthei mathos*, wie es in Aischylos' *Agamemnon* heißt.

Jetzt aber sind sie dabei, sich in gewisser Weise als derart technisch fortgeschritten und nach dem Vorbild der von ihnen geschaffenen *intelligent devices* auch sich selbst zu begreifen, dass sie sich als pathische und diastatisch verfasste Wesen geradezu unverständlich zu werden drohen, wenn sie Phänomenen des Entzugs, des Entzogenseins und des Sichentziehens keinerlei ›positive‹ Bedeutung mehr beilegen können. Die Forschungsfrage nach einer solchen Bedeutung wäre vollkommen gegenstands- und sinnlos, würde gelingen, was man sich sogar regierungsamtlich auf die Fahnen geschrieben hat: Kurz und gut, was wir »überwinden« müssen, »ist das Analoge«, hieß es wie gesagt unter der Überschrift *Digital only* auf der *re:publica 2022*.[57] Man täte gut daran, diese radikale Programmatik genau zu nehmen und sie nicht als bloße Rhetorik abzutun.

---

deren Stelle trete eine »totalitäre Unverborgenheit«, in der keine Verbindung mehr zum Nichterlangbaren bestehen könne (157). Dagegen bietet dieser Autor allerdings nur eine »Restauration der menschlichen Unwissenheit« auf, die in der Unauffindbarkeit eines gänzlich privatisierten Lebens ihr Refugium haben soll. So will ein unzeitgemäß und explizit zeitwidrig Vereinzelter in der Anachoresis seines Privatlebens »das letzte Sagen haben« (112, 132). Obgleich er hier mit einer idealen Geselligkeit Gleichgesinnter liebäugelt (64), läuft er als erklärter »Stubenhocker«, der »aus der Sackgasse des Weltweiten« einen Ausweg gefunden zu haben meint (193 f.), Gefahr, sich nur noch wenig von jenen *internet-nerds* zu unterscheiden, die in ihrer terminalen, dem eigenen Bildschirm verhafteten Existenz kaum mehr ein soziales Leben führen können. Der Rückzug in eine »Rekluse« (64) allein, der jegliche Auseinandersetzung mit den neuen digitalen Techniken verweigern würde, wäre auch zu einem ›engagierten Anachronismus‹ (vgl. ebd. 109) nicht mehr in der Lage. Gänzlich allen Blicken und Einblicken entzogen, bliebe er nicht nur Anderen verborgen, sondern auch »unbesucht«, wie Strauss selbst anmerkt, der gerade darin das Schicksal des *nur noch* als Zufluchtsort bewohnten Hauses erkennt (321).

57 Siehe oben, Anm. 10.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wer ›das Analoge‹ für überwindbar hält, wird auch an eine fortschreitende, am Ende nichts mehr verschonende Digitalisierung glauben, die außerhalb des algorithmisch Fassbaren nichts mehr kennen würde, was uns ausmachen könnte; schon gar keinen unerkennbaren, epistemisch und algorithmisch nicht erfassbaren ›Rest‹ oder eine Nicht-Gegenwärtigkeit, in der wir uns als uns selbst und Anderen derart entzogen erfahren, dass kein Versuch der Vergegenwärtigung uneingeschränkt Erfolg haben kann. Gerade daraus, lehren phänomenologische Analysen, geht wesentlich der unaufhebbare Widerstand der Alterität Anderer hervor[58] – ein Widerstand, der uns nicht dazu auffordert, ihn zu überwinden nach Maßgabe unseres Könnens; ein Widerstand vielmehr, dessen Quelle uns diastatisch entzogen bleibt und uns gerade deshalb auch ergreifen kann, ohne sich darin aufzulösen, was wir er- und begreifen, wissen und digitalisieren können.

58 Vgl. Vf., *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen*, Kapitel X in: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg i. Br., München 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VI

Entzugsverlust
Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des radikal Fremden

1. Entzug und Sichentziehendes (173) | 2. In pathischer Perspektive (175) | 3. Vom Nicht-Philosophischen her: ›ausgesetztes‹ Leben auf der Suche nach seiner Lebbarkeit (179) | 4. Entmachtete Erfahrung? (181) | 5. Immer noch ›seelischer‹ Art? (184) | 6. Antwortschicksale (187)

Es gibt »kein Außerhalb mehr«.[1]

Das Gute ist:
Neue Arkanbereiche entstehen im Zuge des forschenden Wissens.[2]

1. Entzug und Sichentziehendes

Zur Freiheit mögen wir, einem bekannten Diktum Jean-Paul Sartres zufolge, »verurteilt« sein, doch bestimmte Freiheiten kann man uns sehr wohl entziehen, sei es teilweise und vorübergehend zu unserem Schutz unter Quarantäne, sei es ganz, auf Dauer und endgültig zu lebenslanger Strafe. Und man kann »auf Entzug« sein, wenn es darum geht, eine pathologische Sucht zu heilen. In diesen gängigsten Fällen der Rede von Entzug ist wie auch in vielen anderen auf den ersten Blick der Erfahrung des Entzugs selbst kein positiver Sinn beizulegen, denn das jeweils Entzogene (wie Freiheiten oder Drogen) *fehlt* und lässt dadurch *leiden*. Ganz anders verhält es sich in der Phänomenologie von Bernhard Waldenfels, die einen drohenden, wenn nicht gar bereits weitgehend eingetretenen *Entzugsverlust* diagnostiziert und daran erinnern will, wie unverzichtbar für jegliche *Erfahrung*, die ihren Namen verdient, *insofern sie sich zu Widerfahrendem responsiv verhält,* gerade das ist, was sich ihr derart

1 F. Ewald, *Der Vorsorgestaat,* Frankfurt/M. 1993, 484, 489.
2 B. Strauss, *Der Fortführer,* Reinbek 2018, 182.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

radikal entzieht, dass das Sichentziehende nicht einmal als ›etwas‹ zu identifizieren ist. So wird Phänomenen des Entzugs anscheinend eine eminent ›positive‹ Bedeutung zugewiesen; und zwar gerade insofern, als sie jegliche Positivität und auch das gesamte okzidentale, seit der Antike auf die kategoriale Bestimmung, Unterscheidung und Begreifbarkeit von Seiendem fixierte Denken unterlaufen, wie zuletzt François Jullien argumentiert hat.[3]

Könnten nun aber gerade diese Phänomene selbst verloren gehen? Sei es auch nur insofern, als man ihnen keinerlei Beachtung mehr schenkt? Dann geriete der zur Diskussion stehende Entzug womöglich in Vergessenheit, wäre uns insofern selbst ironischerweise entzogen – und nicht einmal das wäre am Ende noch nachweisbar. Nichts scheint Waldenfels kritischer zu beargwöhnen als genau dies – ohne allerdings schon eine explizit normative Gegenposition zu beziehen. Ich greife diese Überlegungen auf und führe sie zu bis zu einem Punkt, wo deutlich werden mag, wie das, was wir als Erfahrung begreifen, gegenwärtig radikal auf dem Spiel steht. Entsprechende geschichtsphilosophische Thesen liegen Waldenfels offenbar fern. Er schreibt sich in keinen *endism*[4] ein, weder optimistisch noch pessimistisch. Und doch sind seine Überlegungen nicht nur sozial-, sondern auch geschichtstheoretisch brisant, wie im verfügbaren Rahmen allerdings nur in Ansätzen zu zeigen ist.

Mit seinem Buch *Erfahrung, die zur Sprache drängt* setzt sich Waldenfels nicht zum ersten Mal mit einem klinischen, psychoanalytischen Diskursbereich auseinander, mit dem die Phänomenologie, so wie sie von ihm selbst als Phänomenologie *aus* und *von* der Erfahrung vertreten wird, eine grundsätzliche Prämisse gemeinsam

3 Vgl. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 174 ff. Hier ist von einer Phänomenalität die Rede, die im Sichentziehen hervortritt oder »überbordet« (182); s.a. ders., *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021. Wenn das allerdings das »Leben« ausmacht, so wie es Jullien versteht, muss man sich fragen, wie man im Verhältnis dazu auch soll »existieren« können. Letzteres verlangt auch nach einem aktiven Sichverhalten zu den Möglichkeiten, die das »Leben« bietet, aber keineswegs einfach geschehen lässt, wie es sich sonst mit der »Phänomenalität der Welt« verhält (*Existierend leben*, 122). So markiert Jullien selbst den Übergang zu »ethischen« Fragen, die mit den Spielräumen dieses Sichverhaltens einhergehen.

4 Vgl. Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien* 98 (2007), Heft 2, 183–217.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu haben scheint: die auch von bio-medizinischer Seite[5] mehrfach ins Spiel gebrachte Prämisse, dass wir uns von dem her, was uns widerfährt, Phänomenen der Erfahrung und dem Erfahrenen als solchem nähern sollten. Diese Gemeinsamkeit fungiert zunächst als eine Art *Leitfaden,* der dem Pathischen und Pathologischen methodisch Vorrang einräumt, ohne dass von vornherein ausgemacht wäre, ob das, was uns widerfährt, auch schon (und nur) als Störung, Beeinträchtigung oder Gefährdung einer bereits gegebenen Normalität einzustufen ist. Normalisiert und normiert wird allemal nur das, was nicht von sich aus einfach normal *ist,* sondern allenfalls *als* normal aufgefasst, verstanden, gewertet wird. Und dabei ist das Widerfahrende nicht eindeutig als Negatives zu charakterisieren[6], sofern das nahelegt, das Negative sei entweder nur als Kehrseite eines Positiven zu verstehen oder es dränge – gemäß dialektischem Vorbild – von sich aus zur Selbstaufhebung hin. Mit Recht wird auch in dieser Hinsicht immer wieder auf dem allzu oft übersehenen *kleinen ›als‹* insistiert, das bereits in *Der Spielraum des Verhaltens*[7] als signifikative Differenz diskutiert wurde.

2. In pathischer Perspektive

Unter diesen Voraussetzungen knüpft Waldenfels an einen der Grundbegriffe der aristotelischen Kategorienschrift, nämlich an das *páthos*, an, ohne es allerdings noch von vornherein der Schirmherrschaft des Guten oder des Einen unterstellen zu wollen – wie es noch beim Neuplatoniker Plotin der Fall war, der behauptete, die

5 Bes. von Georges Canguilhem mit Bezug auf Kurt Goldstein, in: *Das Normale und das Pathologische*, München 1974 [1943/^{2}1966]; vgl. H. Schipperges, *Homo patiens*, München, Zürich 1985; Vf., *Vom Logos zum Pathos des Lebendigen*, Antrittsvorlesung am Humboldt-Studienzentrum der Universität Ulm (1996), in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997, 13–38. Inzwischen hat der aus der Antike überlieferte Begriff des *páthos* vielfältig Aufmerksamkeit gefunden. Vgl. u.a. K. Busch, I. Därmann (Hg.), *»Pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs,* Bielefeld 2007.

6 A. Green, *Le travail du négatif*, Paris 2011; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

7 B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

menschliche Seele habe sich ihre »Unverletzlichkeit« verscherzt und sie habe das auch selbst zu verantworten. Sie finde sich aufgrund eigener Schuld »in die Bande des Leibes« verstrickt und »dem Druck und Stoß aller andern Dinge ausgesetzt«, auf die Gefahr hin, jeglichem Übel und jeder denkbaren Strafe in einer endlosen Irrfahrt ausgeliefert zu werden.[8] Im gleichen, ebenfalls noch platonisch geprägten Verständnis wird Boethius seinen das ganze Mittelalter hindurch gelesenen *Trost der Philosophie* schreiben und noch Marsilius von Padua behaupten, nackt werde jeder geboren »und schwach, affizierbar und zerstörbar«.[9] Beide lassen ihre Leserschaft glauben und hoffen, dass ihr unausweichliches Ausgesetztsein in der Welt, in der sie auf alle erdenklichen Weisen verletzt, verwundet und vernichtet werden können, nicht ›das letzte Wort‹ haben wird und dass die Philosophie einem innerweltlich nicht mehr anfechtbaren Heil auf der Spur ist, das jegliches *páthos* zu überwinden verspricht.

Diese Philosophen wissen offenbar seit langem um das Ausgesetztsein der Seele in der Welt, ihre Affizierbarkeit und Verletzbarkeit, bauen aber darauf, dass alles Üble (*malum*), das ihr widerfährt[10], nur privativ zu verstehen ist und dass es auf Wegen erinnernder Hinwendung zum Guten überwindbar sein wird, wenn nicht diesseits, dann doch jenseits des Todes, der insofern zu einer Heimkehr einlädt – zumindest diejenigen, die daran glauben.

Eine in diesem Sinne alles umgreifende und in sich bergende, universale Ordnung ist aber Waldenfels' früheren Befunden zufolge längst zerfallen.[11] Er wiederholt zwar das aristotelische Diktum, die Seele sei »auf gewisse Weise alles«, und sympathisiert offenbar mit dem Gedanken, dass sie »unter die Dinge gemischt« existiert[12], da er

8 Plotin, *Enneaden* IV 8 [6]; zit. n. *Ausgewählte Schriften* (übers. v. R. Harder, überarb. v. W. Theiler; Hg. W. Marg), Stuttgart 1986, 29.

9 Zit. n. T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600), Bd. 1, 2*, Hamburg 2017, 830; Boethius, *Trost der Philosophie*, Stuttgart 1986.

10 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 151.

11 Siehe dazu B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987.

12 Wie ein Zitat von Marcel Mauss nahelegt; vgl. B. Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse aus phänomenologischer Sicht,* Berlin 2019, 137 [=ES]. Auf der gleichen Seite ist ausdrücklich vom *»Entzug«* die Rede, »ohne den Alterität in der Tat nicht zu denken ist«, wie sich an vielen Stellen des umfangreichen Werkes von Waldenfels bestätigt findet. Immer, wo der Begriff der Alterität verhandelt wird, steht somit auch der Gedanke des

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu dem Schluss kommt, auch der Bezug zum Anderen gehe »immer auch durch die Dinge« (ES, 152). Wenn auch die Seele selbst kein Ding ist, das wie Kants »Ich« auch ein »Es« sein könnte, das denkt, oder ein »Un-Ding« (Friedrich Schlegel[13]), so kann sie doch nur vermittels der Dinge zu Anderen, zur Welt und auch sich selbst in Beziehung stehen. Aber das will Waldenfels ohne platonische Rückversicherung beim Einen und Guten denken; und er bestreitet, dass wir je in einer alles umfassenden Ordnung aufgehen können (ob wir es wollen oder nicht). Sollten Psychoanalytiker oder Philosophinnen noch eine Art »Seelsorge« offerieren wollen, so müssten sie *insofern* »ohne Zusatzangebote«[14] auskommen, die Linderung seelischen Schmerzes oder Leidens, Therapie, Heilung oder gar ein finales Heil mit Blick auf eine solche Ordnung in Aussicht stellen.

Statt das affizierbare, verletzbare, leidende Leben in der Welt im Rekurs auf eine solche Ordnung sofort zu überspringen, verlangt Waldenfels, es endlich in dem, wie es sich zeigt, ernst zu nehmen und von ihm auszugehen, ohne es bloß als Beraubung (*steresis, privatio*) von etwas Anderen, also privativ zu werten. So öffnet sich im

---

Entzugs mit auf dem Spiel, so dass dessen ›Verlust‹ überall auch dort droht, wo man auf Alterität keinen Gedanken mehr verschwenden will. In einer Replik schreibt Waldenfels an meine Adresse, den Begriff des Entzugsverlusts nirgends gefunden zu haben (*Das Fremde, interdisziplinär betrachtet*, in: B. Schellhammer [Hg.], *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels,* Baden-Baden 2021, 195–207, hier: 199 f.); doch der Sache nach scheint er für ihn durchaus zentral zu sein, verteidigt er doch die gerade durch ›Entzugsweisen‹ sich auszeichnende Alterität unentwegt. Dagegen haben es andere offenbar satt, sich mit dergleichen Komplikationen noch länger auseinanderzusetzen. So plädiert Michaela Ott explizit dafür, »die Begriffe des A/anderen, der Alterität und eines erhabenen Außen abzuschaffen«. Mit François Jullien wäre dagegen zu halten, dass jede Art der Begegnung, die ihren Namen verdient, »selbstverständlich mit Alterität behaftet bleiben [muss], sonst gibt es nichts mehr, dem man begegnen könnte«; vgl. M. Ott, *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*, Wien, Berlin 2018, 11; Jullien, *Existierend leben,* 187.

13 Vf., *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche*, Berlin, Boston 2018, 259–282.

14 Dergleichen ist reichlich verfügbar. Vgl. die aktuellen Beiträge in G. Gödde, J. Zirfas, E. Brock (Hg.), *Leiden und Lebenskunst. Biographisch-philosophische Studien zu Krisen, Therapien und Wandlungen*, Berlin 2023.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Rückgang auf das Pathische ein weites Feld der Forschung – wieder, möchte man sagen, denn vom Buch *Hiob* über die *Psalmen*, Vergils *Aeneis* und Dantes *Göttliche Komödie* bis hin zur consolatorischen Literatur des Mittelalters und der Gewaltkritik eines Bartolomé de Las Casas hatte man es doch in der Vergangenheit keineswegs nur mit beschönigenden Beschreibungen dessen zu tun, wie wir Menschen dem Pathischen, Schmerzen und Leiden vielfältigster Gestalt ausgesetzt sind.[15] Selbst Hegel wusste darum, wie seine Vorlesungen zur Vernunft in der Geschichte beweisen, die allerdings jegliches Mitleiden und jegliche subjektive Heil- und Trostbedürftigkeit angesichts des Nichtwiedergutzumachenden in der Aussicht auf ein buchstäblich trostloses Ende der Geschichte im Unendlichen relativieren. Trost sei ohnehin nur »im Endlichen zu Hause«, wo für die Philosophie letztlich nichts ultimativ Befriedigendes zu gewinnen ist, wie er offenbar meinte.[16]

Man weiß ungeachtet dessen jedoch seit langem vom ›unaufhebbar‹ Üblen, vom Schmerz und vom Leiden – und auch darum, dass Menschen *aus ihm* leben. Verlangt man nicht seit jeher aufgrund der ›Negativität‹ am eigenen Leib erlittener Ungerechtigkeit nach Gerechtigkeit (nicht zuletzt für Andere)? Ruft nicht die Gewalt nicht-enden-wollender polemogener Antagonismen seit langem das Verlangen nach Befriedung der politischen Lebensverhältnisse auf den Plan? Fragt man sich nicht seit langem auch, ob nicht alle ästhe-

15 E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?,* Freiburg i. Br. 2018, 22–41; Vf., *›Uralter‹ Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen* conditio historica *heraus?,* in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43 (2018), 193–216.

16 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I,* Hamburg 1994, 78; vgl. M. Ignatieff, *Wir Menschen sind über Raum und Zeit hinweg Geschwister*, in: *DIE ZEIT,* Nr. 3 (2020), 51; ders., *Über den Trost in dunklen Zeiten*, Berlin 2021; Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Habermas' Konfiguration von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021; Vf., *›Trostlose‹ Philosophie – sensibilisiert durch Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit? Zum Respekt vor dem, was Andere leben lässt* [Rez. v. R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018; B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen,* Weilerswist 2019; L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin 2019; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021; I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019], in: *Philosophische Rundschau* 69, Heft 2 (2022), 138–163.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tische Vitalität aus einem Leiden sich ableitet, welches das Leben geradezu ›unlebbar‹ zu machen droht?

3. Vom Nicht-Philosophischen her: ›ausgesetztes‹ Leben auf der Suche nach seiner Lebbarkeit

Dennoch drängt sich nicht zuletzt bei der Lektüre philosophischer Curricula der Eindruck auf, der Prozess der entsprechenden ›Erdung‹ menschlichen Lebens im Ausgang von einer Phänomenologie seiner pathischen Verfasstheit habe allenfalls sporadisch begonnen bzw. als habe er sogar weniger denn je einen Ort freier Auseinandersetzung, wo man in weitgehend verschulten, erfahrungsarmen Instituten *Credit Points* und Drittmittel bewirtschaftet. So sind es, wie so oft, vor allem philosophische Dissidenten, die die Erinnerung an gerade das wachhalten, woraus auch nach Waldenfels', Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœur nahekommender Überzeugung alle Philosophie hervorgeht: aus der prä-disziplinären Nicht-Philosophie eines Lebens, das von Geburt an rückhaltlos den Anderen, der Welt, aber auch sich selbst ausgesetzt ist – auf der vielleicht nie endenden Suche nach einem lebbaren Leben, von dem Christa Wolf mit Blick auf Karoline v. Günderrode und Heinrich v. Kleist sagte, es habe womöglich »keinen Ort« und es sei »nirgends« zu finden.[17] In der Tat muss man bezweifeln, ob uns Philosoph:innen, die davon rein gar nichts ahnen lassen, etwas lehren können – so provisorisch, wie im Dunklen tastend und anfechtbar sich auch alles ausnehmen mag, was in der Forschung nach einem zugleich ausgesetzten und an seiner Lebbarkeit ›interessierten‹ Leben bislang zu Tage gefördert wurde. Man denke an Judith Butlers Konzept der *livability*, an Jean-Luc Nancys Rekonstruktion des menschlichen *corpus* als eines prekär exponierten oder an François Julliens Verlangen nach einem »existierenden Leben«, das sich jeglicher sozialen Integration und Inklusion ebenso widersetzt wie jeglicher Aufhebung in der

17 C. Wolf, *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1979, 108.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gegenwart eines Seins, dem scheinbar gar nichts radikal fremd und insofern entzogen sein kann.[18]

Während Nancy seine Überlegungen dazu quasi in der Form eines Selbstgesprächs entfaltet, öffnet sich Waldenfels weitgehend für das, was in benachbarten Diskursen dazu gesagt wurde, und verpflichtet sie alle darauf, von dem Rechenschaft abzulegen, was sich zunächst auf vor-diskursiven Ebenen abspielt: als das eigentliche Wunder, das darin liegt, dass überhaupt etwas zur Sprache kommt. Eine Philosophie, die nicht in Anbetracht dieses Wunders entwickelt wird, hat das Staunen (*thaumazein*), das sie seit alters für sich in Anspruch nimmt, längst verlernt oder vielleicht nie gekannt. Es sei denn als bloßen Ausgangspunkt, den man mittels einer Wittgenstein'schen Leiter hinter und unter sich lässt, um sich fortan nur noch mit strittigen Geltungsansprüchen zu befassen. Aber kennt sie es noch als unverzichtbares Medium, dessen man sich immer wieder vergewissern muss, wenn auch in vielfältigem Schmerz, wie es bereits Georges Canguilhem nahegelegt hat?[19]

Ob etwas überhaupt zur Sprache kommen kann, um welchen Preis und wie das möglicherweise *nicht* geschieht, nicht geschehen kann oder darf, all das sind Fragen, die sich einem rückhaltlos *ausgesetzten* Leben stellen werden, das spätestens von Geburt an (in gewisser Weise allerdings auch schon von der Empfängnis an) Anderen auch *ausgeliefert* ist. Auch das nicht ausgesetzte Kind, das nicht einfach sich selbst überlassen wird, wie es besonders neugeborenen Mädchen vielerorts noch heute widerfährt, *bleibt ein ausgesetztes*, das heißt allem ihm möglicherweise Widerfahrenden ausgesetzt – von elementarer Vernachlässigung über notorisches Nicht-gesehen- und Nicht-gehört-werden, stille Ächtung, unumwundene Diskriminierung und gezielte Verachtung bis hin zu Kriegen und anderen Desastern, denen man sich nur auf die Gefahr hin nähern kann, dass man selbst ›Sinn und Verstand verliert‹, ohne jemals zurückzukehren in eine Welt, in der es »heller [wird], wenn jemand spricht«,

18 J. Butler, *Precarious Life*, London, New York 2006; J.-L. Nancy, *Corpus*, New York 2008; F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle a l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021, 28 ff., 82 ff.; *Il n'y a pas d'identité culturelle,* Paris 2016, 60 f.

19 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische,* 65.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wie Sigmund Freud in Anspielung auf eine einschlägige Bibel-Stelle (Joh. 1,9) sagte.[20]

Was auch immer ›Philosophie‹ in dieser Lage in Aussicht stellen kann, um Leidensfreiheit, wie sie Plotin noch vorschwebte, wird es sich nicht mehr handeln können. (Wäre damit nicht auch das menschliche Leben selbst verloren, das sich mangels jeglichen Widerstands geradezu aufzulösen droht, wie Friedrich Hölderlin behauptete?) Es wird sich allenfalls ausnahmsweise um wirkliche Heilung, viel öfter aber höchstens um eine Art Beihilfe zum Leben *mit* dem Pathischen und Pathologischen handeln, das zu einem Leben *aus* Leiden und insofern zu *mehr als nur leben* beitragen kann – stets an einer Grenze, wo sich entscheidet, ob wir Anderem und Fremdem nur *ausgesetzt* oder bereits wehrlos *ausgeliefert* sind. Letzteres sollte zunächst die Fürsorge Anderer im Rahmen familialer (wie auch immer inzwischen entkonventionalisierter) Lebensformen verhindern – im Kontext politisch-rechtlicher Strukturen bis hin zur gegenwärtig sich formierenden Welt-Bürger-Gesellschaft, die sich Waldenfels gewiss ebenfalls nicht als eine alle vereinnahmende Ordnung vorstellen möchte, ob als globales Dorf, als Weltstaat, als real existierenden Funktionalismus oder exzessiven Finanzkapitalismus. Auch so sind wir ja einander ausgesetzt: als uns selbst und Andere in gedanklichen »Ordnungskäfigen« gefangen Nehmende, die sich merkwürdigerweise von sich aus Auswege ins Nicht-Identische (Theodor W. Adorno), in ein Draußen (Michel Foucault), in eine Exteriorität (Emmanuel Levinas), ins Reale (Jacques Lacan), ins Neutrale (Maurice Blanchot) oder ins radikal Fremde (Bernhard Waldenfels) verbauen.

4. Entmachtete Erfahrung?

Tatsächlich wurde der Verdacht, wir würden uns mit diesen Konsequenzen im eigenen Leben und Denken gleichsam selbst einmauern, seit langem immer wieder geäußert, nicht zuletzt auch in sozialer Hinsicht.[21] Leicht ist er phänomenologisch allerdings nicht zu er-

20 S. Freud, *Gesammelte Werke*, *Bd. XI,* London, Frankfurt/M. 1940 ff., 422.

21 Verwiesen sei nur auf François Ewald; vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I,* Freiburg i. Br., München 2018, Einleitung und Kap. I.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

härten, wenn es denn stimmt, dass es hierbei um »Phänomene« geht, die erst aufzuweisen sind, da sie sich »zunächst *nicht* zeigen« und keineswegs einfach als ›Fakten‹ begegnen. Darin sieht Waldenfels eine Stärke der Psychoanalyse, die ihm weit entgegenkommt: dass sie sich weder in empiristischer Manier auf bloße Fakten beruft, die scheinbar gar keiner Interpretation bedürfen, noch auch in rationalistischer Manier sich über die Erfahrung erhebt. Mit Verve wendet er sich gegen eine regelrechte »Entmachtung der Erfahrung«, die als überall von jener signifikativen Differenz unterwanderte allerdings niemals wie eine schlichte Berufungsinstanz fungieren kann, da sie von sich aus der Deutung, der Interpretation und Auslegung bedarf und insofern ohnehin nicht als besonders ›mächtig‹ erscheint. So geht es scheinbar darum, aufs Neue zu fragen, was Erfahrung bedeuten kann, wenn sie nicht dem »Bann der natürlichen Einstellung« unterworfen ist – die im Übrigen so natürlich gar nicht ist. Nicht unbedingt muss es zu ihren Geburtsfehlern gehören, regelmäßig »die grundlegende Frage« verkennen zu lassen, die da lauten soll: »*wovon* sind wir leibhaftig getroffen und *worauf* antworten wir« infolgedessen?

Waldenfels sieht nun eine besondere Verwandtschaft seiner Art, Phänomenologie zu betreiben, zur eher hermeneutisch orientierten Psychoanalyse – von der sich manche fragen werden, ob es sie überhaupt noch gibt, ob sie ihre vielfachen Häresien und Zersplitterungen, Schulenbildungen und -spaltungen überstanden hat, ob sie die rigorose Kritik ihrer ehemaligen Deutungsmacht[22] und wiederholte Angriffe aus der Richtung eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses oder zuletzt ihre versuchte Reduktion auf *neuroscience* überlebt hat oder überleben wird. Zu den möglicherweise für sie tödlichen Gefahren zählt gewiss auch ihre restlose Überführung in einen weitgehend atheoretischen, soften klinischen Diskurs oder in eine eklektische Theoriesprache, in der von den beiden Freud'schen Topiken über das Lacan'sche Reale bis hin zu Jean-Luc Marions Begriff des Erotischen alles Eingang findet, was gerade passt, und alles ignoriert wird, was gerade nicht passt. Waldenfels

22 Vgl. M. Pohlen, M. Bautz-Holzherr, *Psychoanalyse – das Ende einer Deutungsmacht*, Reinbek 1995.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

knüpft zwar lose an die uralte Rede von der *Seele* an[23], von der man inzwischen technischer als *Psyche* handelt. (Schon dieser semantische Übergang ist nicht unverfänglich, denn seine Seele kann man verkaufen, die eigene Psyche offenbar nicht.[24]) Er tendiert aber deutlich dazu, die oft nur noch in Anführungszeichen auftauchende Psyche als dasjenige, »womit wir eigentlich leben« (ES, 294)[25], im Lichte phänomenologisch beschreibbarer Spielräume des Verhaltens zu rekonstruieren, die einem leiblichen Selbst offenstehen. Genau darauf hatte Merleau-Ponty früher seinen Begriff der Existenz gemünzt – nahe bei Autoren wie Karl Jaspers, Martin Heidegger und Paul Ricœur, der zeit seines Lebens von der Überzeugung ausging, die Frage, was es bedeutet *zu existieren,* könne »nicht von dieser anderen Frage losgelöst werden«, was es bedeute *zu denken*. Denn »Philosophie lebt aus der Einheit dieser beiden Fragen und stirbt an ihrer Trennung«.[26]

Vielleicht sollte man statt von »Einheit« an dieser Stelle eher von Verbindung, Verflechtung oder Interferenz sprechen. Wie dem auch sei, folgt man Ricœur, so müsste man ›die‹ Philosophie schon als weitgehend ›gestorben‹ betrachten. Ob man ›die‹ Philosophie in diesem Sinne bereits für eine erledigte Angelegenheit halten muss (nachdem ja auch schon die Geschichte und der Mensch ›am Ende‹ zu sein scheint, wenn man dem amerikanischen Propheten Francis Fukuyama in dieser Hinsicht glauben darf), kann dahingestellt bleiben, solange man noch mit Waldenfels daran festhält, dass es eine Phänomenologie *von* menschlicher Erfahrung geben können müsste, die auch *aus* ihr entspringt und von ihr inspiriert bleibt. Ihr

23 So überlebt ein Konzept, das spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts für obsolet erklärt worden war. Man denke nur an die entsprechende Bilanz in Friedrich A. Langes *Geschichte des Materialismus* (1866); vgl. G. Knauss, *Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers*, in: A. Cesana, G. J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit,* Würzburg 2008, 21–32; sowie die Anm. 54 zu Kap. IV in diesem Bd.

24 Vor diesem Hintergrund wohl bemerkte Hans Carossa: »Eine Psyche hat heutzutage jeder, Seelen aber gibt es weniger denn je.« Zit. n. H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 337.

25 Platon, *Politeia* IV, 445 a; *Sämtliche Werke Bd. 2*, Reinbek ^{32}2008, 347. In der Übersetzung Schleiermachers heißt es: »wodurch wir doch eigentlich leben«.

26 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard*, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596, hier: 596.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begründer Edmund Husserl hatte dabei vor allem die Psychologie im Sinn, die aber nach einigen psychologisch-phänomenologischen Intermezzi ihrerseits ihren ursprünglichen Titelbegriff, unter dem sie vor Ernst H. Weber, Gustav T. Fechner und Wilhelm Wundt etwa bei Karl P. Moritz noch als *Erfahrungsseelenkunde* firmierte, längst hat aufgeben müssen, nachdem sie sich bereits von einer Wissenschaft des Bewusstseins (Wundt) zu einer Wissenschaft des Verhaltens (John Watson, Burrhus F. Skinner) gewandelt hatte, die schließlich in eine Kognitionswissenschaft transformiert wurde, welche sich wiederum längst in *mental science, artificial intelligence* und *neuroscience* aufzulösen droht[27], bei der man Philosophen jedenfalls nicht mehr zu vermissen scheint.

5. Immer noch ›seelischer‹ Art?

Auch Henri Bergson hatte festgestellt, dass uns die Seele ungeachtet einer zweieinhalbtausendjährigen Begriffs- und Ideengeschichte »kein Stück weitergebracht« habe und dass, »wenn es wirklich ein Problem der Seele gibt«, man es »in Ausdrücken der Erfahrung« neu aufwerfen müsse.[28] »Was man früher Seele nannte«[29], scheint sich aber derart weitgehend verflüchtigt zu haben, dass sie (wie bei Cornelius Castoriadis) *nur noch als verlorenes Objekt* infrage kommt – das sich, wie manche vermuten, seinerseits von Anfang an gegen eine ursprüngliche Alterität zu behaupten versucht hat (ES, 78).

Ob wir nun dennoch weiterhin von ›seelischem‹ oder ›psychischem‹ Leben oder stattdessen von einem leiblichen Selbst reden, ist am Ende vielleicht nicht so wichtig, vorausgesetzt, es wird deutlich, welchen Erfahrungen man mit Hilfe solcher Begriffe beizukommen versucht. Darunter Erfahrungen des Verlusts, der Abwesenheit, des

27 C. F. Graumann, *Bewußtsein und Verhalten. Gedanken zu Sprachspielen in der Psychologie*, in: H. Lenk (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär. Bd. 3, 2. Halbbd.*, München 1984, 547–573.

28 H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], Hamburg 2019, 276.

29 A. Alvarez, *Der grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord*, Frankfurt/M. 1981, 233.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fehlens und Vermissens Anderer, der Trauer[30], die sich wohl nach wie vor nicht auf Informationen reduzieren lassen[31], deren man sich heute algorithmisch zu bemächtigen versucht. Die entsprechende digitale Vernetzung habe inzwischen auch die Seele erreicht, so Waldenfels (ES, 195). Dass ein leibliches Selbst niemals wirklich ›ins Netz gehen‹ kann, wie es eine gedankenlose Redeweise besagt, leuchtet ohne Weiteres ein. Aber ist nicht alles, was sich nicht per Information über es ›in Erfahrung bringen‹ lässt, schlicht irrelevant, vernachlässigenswert und für ökonomische Zwecke unbrauchbar? Die Frage, was man heute von einem Menschen wissen kann, stand am Eingang von Sartres monumentaler Flaubert-Studie, die mit ihrer progressiv-regressiven Methode immensen hermeneutischen Aufwand betrieb, der heute obsolet zu werden scheint.[32] Die einschlägigen Firmen wissen angeblich längst alles über uns, jedenfalls viel mehr als wir selbst und nächste Angehörige, Freunde usw. Und was sie noch nicht wissen, können sie algorithmisch mit höchster Wahrscheinlichkeit aus dem ableiten, was bereits bekannt ist. Was oder wer wir darüber hinaus noch sind, wofür sollte das noch Bedeutung haben, zumal man sein Privatleben bedenkenlos preisgibt, da man angeblich »nichts zu verbergen« hat, wie es regelmäßig heißt?

Das sind dringende Fragen in Zeiten eines massiven »Alteritätsverlusts« (ES, 19), der einzutreten scheint, obgleich sich der Schleier einer langanhaltenden »Alteritätsvergessenheit« (Marcel Hénaff) bzw. eins »oubli de l'autre« (Paul Ricœur[33]) gerade erst zu lüften begann. Nicht aber, um zu offenbaren, was ›dahinter‹ verborgen sein mag in einer ontologischen Hinterwelt, sondern, im Gegenteil, um deutlich zu machen, was uns in dieser, unserer Welt so oder so *entzogen bleibt*. Waldenfels spricht, wie eingangs erwähnt, von

30 Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven,* Weilerswist 2006.

31 R. Shattuck, *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens*, München 2003; P. Wehling (Hg.), *Vom Nutzen des Nicht-Wissens*, Bielefeld 2015; E. P. Fischer, *Verbotenes Wissen. Geschichte einer Unterdrückung,* Berlin 2019.

32 J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857,* Reinbek 1980, 7.

33 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du temoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 31; auch in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 81–104.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einem regelrechten Entzugsverlust[34], dem es entgegenzuwirken gelte, so als drohe uns paradoxerweise jeglicher radikale Entzug abhandenzukommen, um schließlich selbst zu fehlen. Es gehe deshalb darum, »Fremdes zu provozieren«. Warum aber, wenn es sich doch radikal entzieht, auch wenn es sich in leibhaftiger Präsenz abzuzeichnen scheint, in der es allerdings »niemals völlig« aufgeht, da es sie »immer« überschreitet, da es sich »nie ganz« bewusst machen, identifizieren und normalisieren lässt, so dass wir insofern so wenig wie die Künstler mit ihren Kompositionen je »zur Ruhe kommen« (ES, 227) – nicht einmal in einer paradiesischen Gegenwart als »rettende[r] Insel, ungetrübt von Erinnerungen und Erwartungen« (ES, 231)? Wenn wirklich »jede Erfahrung über sich selbst hinausweist, anderes mit sich führt« (ES, 206), besteht dann überhaupt Grund zur Sorge, die in der Rede von einem befürchteten Entzugsverlust zum Ausdruck kommt?

In die gleiche Richtung weist aus Waldenfels' Sicht, was von psychoanalytischer Seite über das Unbewusste gelehrt wird, das nach wie vor als ihr *Schibboleth,* ihr Losungswort, gelten soll, ohne das man ihr »Reich« angeblich nicht betreten kann. So ist gewissermaßen jede(r) sich selbst entzogen und kann Anderen nur als ihrerseits sich selbst Entzogenen begegnen. Infolgedessen ist man ist nie (ganz) da, wo man wahrgenommen wird – was möglicherweise auch zu bedauern ist. Droht uns nicht auch das Ganz-da-sein für Andere abhanden zu kommen? Auch dieses steht allerdings vor der Frage, wie man sich mit dem eigenen Unbewussten und mit der Fremdheit des Anderen ›vertragen‹ kann. Wie das gelingen kann, steht dahin, zumal nichts *daran* zu ändern sein wird, dass wir einander fremd sind und bleiben, was auch immer man dagegen unternehmen will.

An dieser Stelle von Therapie oder Heilung zu sprechen, wäre gänzlich verfehlt. Weder wird man die Fremdheit des eigenen Unbewussten noch auch die des Anderen überwinden. Und dabei wird es niemals zu einer wenigstens vorübergehend durchgängigen Verständigung oder gar zu ›restloser‹ Vergemeinschaftung kommen. Vielmehr werden sich auf allen diesen Ebenen des leiblichen Selbstseins, der Kommunikation und der Etablierung sozialer und politischer

34 Dieses *Wort* hat Waldenfels nach eigenem Bekunden in seinen Schriften nicht gefunden. S.o., Anm. 12. Es trifft, scheint mir, jedoch die Sache. Denn der Sache nach hat er das Fremde vielfach unter Hinweis auf Phänomene des Entzugs bzw. eines *retrait,* wie es bei Jullien heißt, erläutert.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebensformen mannigfaltige Fremdheiten gleichsam überlagern und uns immer wieder mit der »gelebten Unmöglichkeit« konfrontieren, dem jeweils Fremden als solchem gerecht zu werden – was gewiss nicht dadurch gelingen wird, dass sich nun jede(r) – wie alle Anderen – als Fremde(r), als Exilierte(r) oder zu einem diasporischen Dasein Verurteilte(r) versteht. So würde sich doch wieder nur der Schleier einer höchst fragwürdigen, fremdheitsvergessenen Einheit über das Soziale legen und dessen befremdende »Ränder«, »Risse«, »dunkle Reste«, »Spalten« und sonstige Unergründlichkeiten kaschieren, von denen immer wieder die Rede ist.

6. Antwortschicksale

Die beklagte Fremdheits- oder Alteritätsvergessenheit lässt sich auch als Natalitäts- und Generativitätsvergessenheit verstehen, wenn es denn stimmt, dass die Fremdheit unserer selbst in der Vorzeitigkeit unseres leiblichen Daseins gründet.[35] Denn wir sind überhaupt nur dank Anderer ›da‹[36] – und zwar auf eine leibhaftige Art und Weise, die nur verspätet und in gewissen Grenzen ›zu sich‹ kommen kann.[37] Von ihnen her sind wir ›zur Welt gekommen‹, wo wir scheinbar nie ganz ankommen als ursprünglich und unüberwindlich Welt-Fremde, die nur *vorübergehend*, *als Vorübergehende* und *im Aneinander-Vorübergehen* gegebenenfalls auch *füreinander ›da‹* sein können. Nur unter dieser sozialen Voraussetzung ist auch das unaufhebbare Einander-Ausgesetztsein zu denken, das Waldenfels

35 Beim Begriff der Natalität ist *nicht* allein an Hannah Arendt zu denken, auf die man ihn immer wieder zurückführt, obgleich sie weder die Leiblichkeit noch auch die Generativität besonders in Betracht gezogen hat; vgl. Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

36 Was sich nicht sogleich in eine Apologie positiver Dankbarkeit transformieren lässt. Das ›dank Anderer‹ ließe sich ja auch im Sinne bloßer Verursachung deuten; und so, dass letztere auf ein Im-Stich-gelassen-werden hinausläuft, wie es bspw. bei Thomas Bernhard als »Geworfensein« wie ein Tier in die Welt beschrieben wird (ohne dass hier auf das entsprechende Existenzial Heideggers verwiesen würde); vgl. T. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem,* Salzburg, Wien 1978, 71.

37 Beide elementare Befunde spielen in Heideggers Lehrbuch der Existenzialontologie, *Sein und Zeit*, das bis heute die philosophische Rede vom Dasein dominiert, so gut wie gar keine Rolle.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Assess - (cc) BY

u.a. mit Levinas und Didier Anzieu in Betracht zieht. Wir sind uns leibhaftig selbst, der Welt und Anderen jedoch so ausgesetzt, dass damit unvermeidlich die kritische Frage einhergeht, wie es möglich ist, dass es nicht in wehrlose *Auslieferung* umschlägt, die jeder Erwachsene Freud zufolge abzuwehren sucht und doch »anerkennen muß«, wie er in *Die Zukunft einer Illusion* schreibt. Diese Abwehr wird umso mehr das spätere Leben als eine Form bloßen Überlebens bestimmen, wie Andere ihren Aufgaben nicht entgegenkommen und die Nachkommenden nicht vor traumatogenen Erfahrungen des Ausgeliefertseins bewahren – von früher Vernichtungsangst über die infantile Sprachlosigkeit bis hin zur späteren Nichteinbeziehung und Ächtung, die noch jeden, der im Vollbesitz bürgerlicher Rechte ist, um sein soziales Leben bringen und einen politischen Tod nach sich ziehen kann, der an die frühe Angst erinnern mag.

Vor einem *social death*[38] sollen Praktiken der Fürsorge, des Für-Andere-Daseins und der Befähigung[39] bewahren, deren frühen Ausfall oder Mangelhaftigkeit ein in der Regel viel zu spät kommendes therapeutisches, helfendes Tun allerdings kaum zu kompensieren vermag. Es wird allenfalls dazu verhelfen, mit den Folgen zu leben, ohne deren mehr oder weniger weit zurückliegende Ursachen aber noch beheben zu können. Die Rede von Therapie und Heilung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein Anderen radikal ausgesetztes und ausgeliefertes Leben wie das des Neugeborenen, des Kindes und Heranwachsenden nach Antworten verlangt, die von der lobenswerten Achtung der Fremdheit des Anderen allein gewiss nicht eingelöst werden.[40] Mit einem solchen Leben geht unvermeidlich eine besonders von Levinas wieder in Erinnerung gerufene (uralte) Frage einher: *Wo bist du?* Das heißt hier: *Bist du für mich da?* Auf diese Frage ist in generativen Lebensformen zu allererst mit dem eigenen Leben zu antworten, das das Für-den-Anderen-da-sein *praktisch bezeugt*. Erstaunlich ist, wie weitgehend das in Theorien der Identität übersehen werden konnte, die die Frage, *wer* jemand (im Verhältnis zu Anderen und für Andere) ist, unter Rückgriff auf

38 Ein ursprünglich von Orlando Patterson auf die Sklaverei gemünzter Begriff.

39 A. Sen, *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values,* March, 11/2 1985.

40 Vgl. A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit,* Paderborn 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wilhelm Diltheys Begriff des hermeneutischen »Lebenszusammenhangs« glauben allein in narrativer Hinsicht beantworten zu können. Dieser Zusammenhang konnte sich schon zu Robert Musils Zeiten nicht mehr zu einem Ganzen runden, in dem alle Selbstfremdheit aufgehoben wäre.[41] Einem sich selbst fremdem Selbst, das einem Anderen als Fremdem gerecht zu werden sucht, stehen allerdings noch andere, nicht nur narrative Möglichkeiten dafür zur Verfügung, die bislang zu wenig Beachtung gefunden haben: praktische Formen der Selbst-Bezeugung, in denen sich zeigt, wer man im Verhältnis zu Anderen *als Anderen* gegenwärtig ist – und nicht nur in einer später erzählbaren Vergangenheit gewesen sein wird.[42]

Auch dieses ›Sich-Zeigen‹ lässt sich als solches allenfalls ›aufweisen‹, nicht beweisen, und verlangt insofern nach einer phänomenologisch-hermeneutischen Explikationsarbeit, die das Ergriffenwerden von der Herausforderung der Bezeugung so wenig wie das *páthos*, um das es Waldenfels geht, *in flagranti* wird erfassen können. Zumal dann nicht, wenn es möglicherweise ein ganzes Leben erfordert, herauszufinden, wie und ›zu welchem Ende‹ wir derart ergriffen und herausgefordert wurden – einmal vorausgesetzt, dass uns dergleichen überhaupt widerfahren ist.[43] Letzteres kann keineswegs als gesichert gelten. So könnte es sein, dass wir es auch mit »Antwortschicksalen«[44] zu tun haben, die paradoxerweise darin liegen, erst gar nicht einer Responsivität auf die Spur zu kommen, die »zur Sprache drängt«.[45] Das betrifft nicht nur das Leben des Einzel-

41 Vgl. Boethius, *Trost der Philosophie*, 87. Das Grundmotiv des Sich-zum-Kreisrundens bleibt über Hegel hinaus bis hin zu Jacques Derridas *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, bestimmend.

42 Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

43 Vgl. Vf., *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

44 In Anlehnung an Triebschicksale; vgl. J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014.

45 Genau das droht, scheint mir, wenn man wie Hartmut Rosa den spezifischeren Begriff der Responsivität (den er irreführenderweise wie einen Beleg für sich in Anspruch nimmt) durch den der Resonanz ersetzt, so als könne dieser viel weitere, bezeichnenderweise an die Physik angelehnte Begriff die Leistungen des spezifischeren übernehmen, noch dazu in einer für die (Post-) Moderne geradezu wegweisenden Art und Weise. Man erwartet allerdings von Anderen

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen, sondern auch jede Philosophie, die ihm zur Sprache verhelfen will. Als *pathisch uninspirierte* wüsste sie am Ende gar nichts von befremdlichen Herausforderungen und von womöglich verzweifelten, schließlich scheiternden Versuchen, jemanden auf Erwiderung hin in Anspruch zu nehmen, wer auch immer dieser ›Jemand‹ sein wird[46], von dem wir letztlich, wenn es sich um einen *Anderen* im starken Sinne des Wortes handelt, niemals werden wissen können, um wen es sich ›wirklich‹ handelt oder gehandelt hat, wie Ricœur halb resigniert, halb hoffnungsvoll eingestand.[47]

---

nicht bloß irgendwelche Resonanz bzw. ein Echo und in diesem Sinne ein »Responsorium […], sondern eine Antwort«, noch dazu eine ›passende‹, wenn auch keineswegs unbedingt bestätigende Antwort. Schließlich steht die Moderne von Kant bis Habermas, Derrida und Ricœur für eine Reihe von Versprechen bestimmter Antworten, deren Spezifität mit einer überall und nirgends anzutreffenden Resonanz verfehlt werden muss. Vgl. P. Virilio, *Dialektische Variationen*, Ostfildern-Ruit 1996, 68; H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin [4]2020, 285, zum unvermittelten Übergang von der Physik zum Antworten. Bezeichnenderweise wird an anderer Stelle (326) einer durch (zuviel?) Resonanz bedingten »Verflüssigung von Weltverhältnissen« das Wort geredet, die Autoren wie Zygmunt Bauman (*Liquid Modernity* [2000]; dt.: *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. [7]2016) nur als (post-) moderne Pathologie deuten konnten. Zu uneingelösten »Resonanzversprechen« im Gegensatz zu konkreten politisch-praktischen, verbindlichen Versprechen vgl. ebd., 628, sowie Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen. Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida,* in: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XIV. Eine unspezifische Resonanz drängt jedenfalls nicht zur Sprache; sie bedeutet dagegen einen erheblichen Differenzierungsverlust, gerade weil das Konzept einer kaum begrenzten Übergeneralisierung ausgeliefert wird. So nimmt es nicht Wunder, dass man in einer desorientierenden Überresonanz am Ende bei den Taylor'schen (explizit katholischen) »starken Wertungen« Zuflucht sucht, die von einer »responsiven Ethik«, wie sie Waldenfels (auf den sich Rosa *en passant* beruft) vorschwebt, jedenfalls kaum etwas verraten.

46 Bezeichnenderweise geht sogar in religionsphilosophischen Diskussionen die Reduktion von sozialen Lebensformen auf bloßes ›Problemelösen‹ unwidersprochen durch; vgl. Vf., *Religiöse Lebensformen und deren Kritiker*innen in der Kritik*, in: K. Eberlein-Braun, D. Schotte (Hg.), *Gelingen und Misslingen religiöser Praxis,* Berlin 2020, 139–170.

47 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 426. Hier heißt es, dass der Philosoph zugeben müsse, »daß er nicht *weiß* und nicht sagen *kann*«, ob es sich auf der »Spur des Anderen« um einen Anderen handelt, »dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder [um] meine

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So gesehen ist es aber vielleicht doch ein Gewinn radikalen Fragens nach dem/r Anderen als solchem/r, dass wir ihn/sie eingedenk solcher Skrupel davor bewahren, unserem Wissen rückhaltlos ausgeliefert zu werden, das im Zeichen von massiven staatlichen Überwachungspraktiken (wie in China) und algorithmischer Erfassung jeder virtuellen Kommunikation zur nahezu allgegenwärtigen Bedrohung geworden ist. Sie zwingt uns über jene phänomenologisch-hermeneutische Explikationsarbeit hinaus zu normativen und kritischen Stellungnahmen in dissensueller Verständigung darüber, ob wir es *wollen können*, derart erfassbar zu sein, und ob wir Anderen – die als solche wiederum nur dank Anderer ›zur Welt kommen‹, ›da‹ sein und vorübergehend ›bleiben‹ können – überhaupt ein Leben unter der Bedingung seiner durchgängigen Beobachtbarkeit, epistemischen Erfassbarkeit, restloser Verwertbarkeit etc. zumuten dürften. In diesem Sinne gewinnt die angeschnittene Frage nach dem Verhältnis zwischen von Geburt an unvermeidlichem Ausgesetzt-sein einerseits und unzumutbarer Auslieferung an Andere andererseits gegenwärtig welt-geschichtliche Konturen. Hat diese Frage keinen Ort mehr zwischen prä-disziplinärem Leben, inter- und transdisziplinären Diskursen, dann steht zumindest *eine* Antwort scheinbar bereits fest: nämlich die, dass wir als Andere und Fremde in einer Welt, die kein ›Draußen‹, keine Exteriorität und keine radikale Fremdheit mehr kennt, auch keine Bleibe haben, nicht einmal vorübergehend, als Vorübergehende(r) und im Vorübergehen – wie es schon Hölderlin zu wissen glaubte, als er schrieb: »Ich habe bei den Menschen / Kein friedlich Bleiben nicht«, und wie es noch Maurice Blanchot bestätigte, indem er Rainer Maria Rilke mit den Worten zitierte: »Bleiben ist nirgends.«[48]

Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt«, oder um »Gott [...] – oder eine Leerstelle«. Bei dieser »Aporie des Anderen« bleibe der philosophische Diskurs *nolens volens* stehen.

48 Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, 129–152.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VII

Fremdheit auf den Spuren einer zu rehabilitierenden Romantik?

1. Zur neuzeitlichen Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit Alterität und Fremdheit (193) | 2. Bis heute umstrittene Potenziale romantischer Sensibilität (199) | 3. Romantik, Alterität und Fremdheit bei Ricœur (210) | 4. Anhang zur Fremdheit im Gegenwartsbezug (216)

Und sprichst du noch und ahndest nicht,
du hast mit uns nichts mehr gemein,
ein Fremdling [bist] du geworden,
und unerkannt bei allen Lebenden.[1]

Abgeschieden von allem,
auch von seiner Abgeschiedenheit.[2]

1. Zur neuzeitlichen Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit Alterität und Fremdheit

Ist eine Ontologie wie die aristotelische erst einmal zerstört, die eine Unzahl unmöglicher Sachverhalte vorsah, also solcher, deren Falschheit von vornherein feststand, so gibt es »kein Kriterium mehr, das es erlaubt, über die Wahrheit oder Falschheit eines Berichtes zu entscheiden, den man von dieser oder jener ›Tatsache‹ erhält«. Am Beginn der Neuzeit, die diese Ontologie wenn nicht einfach abschaffen, so doch ganz und gar in Frage stellen wird, glaubte man leicht auch Berichten über Unvermutetes, Unwahrscheinliches, Wunderbares, zuvor für unmöglich Gehaltenes, wenn es nur glaubwürdig bezeugt schien. Kritische Geister bestanden zwar auf vorurteilsfreier Prüfung des Bezeugten. Aber sie waren, wie Alexandre Koyré in seinem *Ga-*

1 F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles. Erste Fassung*, in: *Werke*, Tübingen, Reutlingen, Stuttgart o. J., 809–886, hier: 831 [=W I]; *Empedokles. Erster Entwurf*, in: *Sämtliche Werke und Briefe* [3 Bände], Darmstadt 1998, 767–837, hier: 789 [=W II; alle Textstellen stammen aus Band 1].

2 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lilei-Buch schreibt, in *epistemischer* Hinsicht »nicht fixiert« bzgl. des Wirklichen, des Möglichen und des nicht Unmöglichen, das sie nur mit Mühe deutlich zu unterscheiden vermochten. Infolge der Destruktion der aristotelisch-mittelalterlichen Ontologie sei die Renaissance sogar auf eine magische Weltanschauung zurückgeworfen worden. »*Alles ist möglich*«: so ließe sich demnach »die Mentalität der Renaissance auf den Begriff bringen«.[3]

Dass ›alles‹ für möglich zu halten ist (für sich genommen nur eine Redensart), schien durch Reiseberichte der Frühen Neuzeit bestätigt zu werden. Mehr und mehr waren viele bereit, Kurioses, Erstaunliches und Fremdartiges zu glauben und gelten zu lassen. Ein überwältigender Fundus spricht dafür, dass in der Neuzeit eindringlich das Bewusstsein einer sogar den Menschen selbst und die menschliche Gattung unterwandernden Alterität Verbreitung fand – aber eben *auch* dafür, dass man ihrer kategorial und systematisch Herr zu werden versuchte, um sie auf diese Weise gewissermaßen kognitiv zu entschärfen.[4] Nach der Beobachtung Wolfgang Neubers ist »qualitative Alterität« aus der apodemischen Literatur mehr und mehr verschwunden.[5] Und das Beunruhigendste der Fremden, die Anthropophagie, sei seit 1537 vom damaligen Papst höchstpersönlich einerseits als zur Menschheit gehörig affirmiert, von der eigenen Identität der Europäer andererseits aber *per negationem* abgegrenzt worden. Anthropophagie musste fortan als ›menschlich‹ erscheinen, durfte aber nicht als ›europäisch‹ gelten.[6]

---

3 A. Koyré, *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Berlin 1988, 85 f.

4 Vgl. W. Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991. Dieses materialreiche Buch untersucht den Begriff der Alterität allerdings nicht eigens. Und das Fremde wird zur bloßen Setzung erklärt, die Unvertrautes durch »beliebige Kombinationen« von kategorial Verschiedenem zum Vorschein bringe (307). Nur *en passant* kommt, so weit ich sehe, ausdrücklich die »Erfahrung von Alterität« als solche zur Sprache (11, 156); allerdings so, dass sie lediglich in kategorialer Aufbereitung überhaupt »zugelassen« wird.

5 Ich verweise nur nebenher auf die einschlägigen Veröffentlichungen von Tzvetan Todorov, Karl-Heinz Kohl, Stephen Greenblatt und Marshall Sahlins.

6 So gerät das alte, vielfach zitierte Diktum *homo sum, humani ni[hi]l a me alienum puto* (»Nichts Menschliches ist mir fremd«) ins Zwielicht. Den Europäern sollte die Anthropophagie seinerzeit ganz und gar fremd sein. Aber muss sich dieses Diktum nicht bestätigen, wenn es bedeutet, dass man sich allem Menschlichen gegenüber »offen« erweist, erweisen muss oder soll? Vgl. P. Ricœur, *Die*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sehr bald standen der verständnislos-verblüfften oder auch skandalisiert-moralistischen Aufnahme befremdlicher Neuigkeiten aus fremden Ländern energische Versuche ihrer nüchternen systematischen und enzyklopädischen Einordnung entgegen, die im 17. und 18. Jahrhundert dann die monumentalen Projekte von Pierre Bayle, Carl von Linné, Denis Diderot/Jean d'Alembert u. a. zeitigten. Man überlegte, wie alles, wovon man empirisches Wissen erlangt hatte, in einem – sei es wie die Kette der Wesen noch statisch gedachten, sei es bereits ansatzweise verzeitlichten – *System der Natur* (Paul Thiry d'Holbach) und in einer universalen Anthropologie Platz finden könnte, die zahllosen »Verschiedenheiten« auch der menschlichen Gattung Rechnung tragen sollte.[7] Darüber hinaus mündet diese Anthropologie in eine Geschichtsphilosophie, die, mit Voltaire (1756) einsetzend, von Isaak Iselin (1764), Johann Christoph Gatterer (1771) und August Ludwig Schlözer (1772/3) über Johann Gottfried Herder (1774), Kant (1784), Friedrich Schiller (1789)[8] und dann vor allem mit Hegel diese Verschiedenheiten in universalgeschichtlicher Perspektive zu deuten und schließlich zu finalisieren versuchte.[9]

In seiner berühmten Jenaer akademischen Antrittsrede von 1789 *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* stellt Friedrich Schiller eine historische Disziplin in Aussicht, die »von alle[n] Zustände[n], die der Mensch erlebte«, Rechenschaft ab-

---

Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I [1960], Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 88.

7 Vgl. I. Kant, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* [1775], in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 9–30.

8 F. Schiller, *Universalhistorische Schriften*, Frankfurt/M. 1999 [=US].

9 Damit reißt die Moderne einen offenen, *unbestimmten Horizont künftiger praktischer Möglichkeiten jenseits des in der Gegenwart bereits Möglichen* auf. Das Mögliche musste demzufolge über sich hinausweisen in ein allenfalls imaginär vorwegzunehmendes Reich des Möglichen jenseits des jetzt schon Möglichen, dem aufgegeben war, das noch nicht Mögliche zu *ermöglichen*. Vollends hat die Moderne dabei den Rahmen einer wesentlichen Welt-Ordnung gesprengt, in dem die bis in die frühe Neuzeit hinein weitgehend ungebrochene aristotelische Tradition das instabile Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ontologisch und poetisch gebändigt hatte. – Dass sich diese Anthropologie bereits mit einem heute sog. Kontingenzbewusstsein und zukünftig unabsehbarer Alterität auseinanderzusetzen hat, sei nur nebenbei vermerkt. Vgl. I.-M. D'Aprile, W. Siebers, *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Berlin 2008, 77.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zulegen hätte – angefangen bei seinen »verächtlichsten« Anfängen, die zeigen, »was er selbst vormals gewesen« ist (US, 18). Dabei geht die Universalgeschichte regressiv vor. Unter der Voraussetzung der Bestimmung des Menschen, sich erst »als Mensch auszubilden« (US, 12), rekonstruiert sie die Vergangenheit der Gattung im Zuge einer *logificatio post festum* (Theodor Lessing), die scheinbar beweist, warum und wie Vergangenes einen bestimmten geschichtlichen Verlauf nehmen musste, der die Gegenwart zeitigte, von der der Historiker ausgeht.[10]

Schonungslos beschreibt Schiller diese Anfänge: »[...] selbst da, wo sich der Mensch von einer feindseligen Einsamkeit zur Gesellschaft, von der Not zum Wohlleben [...] erhebt – wie abenteuerlich und ungeheuer zeigt er sich unsern Augen! Sein roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Übertreibung; Entsetzen erweckt uns selbst seine Tugend, und das was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen« (US, 19). »Nicht viel besser fanden uns Caesar und Tacitus« (der in seiner *Germania*-Schrift die Menschen östlich des Rheins immerhin schon als das gastlichste Volk beschrieb, das ihm je begegnet sei). So weit von der Bestimmung des Menschen entfernt »waren *wir*«, stellt Schiller fest, um sogleich die erinnerte Vergangenheit als überwindbare hinzustellen. Offenbar beginne die Gegenwart endlich die Bestimmung des Menschen zu realisieren; alle Schranken seien nunmehr durchbrochen, die die Menschen zuvor durch abgründige Feindschaft voneinander trennte; alle seien nun durch ein weltbürgerliches Band verknüpft (US, 21) und bewohnten eine gemeinsame Welt. Als definitiv überwindbar stellt sich Schiller eine Vergangenheit dar, in der den Menschen alles, was neu war, als feindlich erschien und kein Fremdling anderswo mit gastlicher Aufnahme rechnen konnte (US, 19).

»Die europäische Staatengesellschaft« nimmt er als »eine große Familie« wahr, in der »die Hausgenossen [...] einander anfeinden, aber nicht mehr zerfleischen« können (US, 20, 22) – wie sie es früher in souveräner »Selbstherrschaft« getan haben, so dass der »ursprüngliche Frieden« zwischen ihnen »aufgehoben« schien (US,

10 Der Gedanke der Universalgeschichte bei Schiller verdrängt, was schon Montesquieu nahegelegt hatte: dass die gleiche Geschichte aus der (zunächst fiktiven) Sicht eines Fremden eine ganz andere narrative Gestalt annehmen könnte (vgl. D'Aprile, Siebers, *Das 18. Jahrhundert,* 176).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

39). So musste »der Mensch in Kollision mit dem Menschen« (US, 48) geraten und sein eigener, sich selbst und den Anderen fremder Feind werden. Doch erblickt Schiller darin keine fortdauernde, unüberwindliche Erbschaft der Gattung.

Im Kampf gegen Seinesgleichen musste der Mensch »um sein Dasein kämpfen, einen [...] noch jetzt nicht geendigten Kampf, aber in diesem Kampfe allein konnte er seine Vernunft und Sittlichkeit ausbilden« (US, 40). »Mit heiterem Blick auf die blutige Arbeit des Krieges«, die zum rechtlich gehegten Status des europäischen Gleichgewichts staatlicher Mächte geführt hat, stellt Schiller ungeachtet eines in seiner Gegenwart noch festzustellenden »raschen Wechsels von Finsternis und Licht, von Anarchie und Ordnung, von Glückseligkeit und Elend« eine kosmopolitische Finalität in Aussicht, die sich notwendig durchsetzen werde (US, 33). Das scheint eine kausale Rekonstruktion der Geschichte beweisen zu können, die das Aggregat der historischen Befunde in ein vernünftiges System integriert[11], indem sie sich auf die »unveränderliche Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts« beruft (US, 30), um zu zeigen, wie sich die Gattung notwendig, wenn auch auf Umwegen, ihrer Bestimmung nähern und ihre »barbarische« Vorgeschichte hinter sich lassen wird. Wie befremdlich auch immer der Mensch sich selbst im Lichte dieser Vorgeschichte der Gattung erscheinen mag, deren progressiv zu realisierende Identität muss am Ende scheinbar jegliche Alterität tilgen, die über die bloße Verschiedenheit der Menschen in Gegenwart und Vergangenheit hinaus auf die Spur einer unaufhebbaren Fremdheit führen könnte. So verspricht die Zukunft universaler Brüderlichkeit jegliche Feindschaft und Fremdheit zwischen den Menschen aufzuheben.[12]

---

11 Vgl. U. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991, 134 f. zur Geschichtstheorie Schlözers, die diese Forderung wörtlich erhebt.

12 So gesehen wird man dieser universalgeschichtlichen Perspektive, die auch die Vorgeschichte extremster Verfeindung bedenkt, in der die Menschen einander fremd geworden sind, kaum vorwerfen können, gänzlich alteritätsvergessen vorzugehen. Aber man muss sich doch fragen, ob nicht jene Einheit der Natur und des Gemüts, auf die sich Schiller beruft, der Würdigung der Fremdheit im Wege steht, die die Frühromantik eindringlich zu Bewusstsein gebracht hat. Wie aktuell diese Problematik bis heute ist, zeigt u. a. A. Finkielkraut, *Die Undankbarkeit*, Berlin 2001, 37, wo es heißt, der Kosmopolitismus sehe im Fremden nur

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ohne im Geringsten zu beabsichtigen, die Geschichte auf Schillers Spuren im Ganzen auf diese Weise zu pazifizieren[13], traute Hegel der Philosophie zu, zeigen zu können, wie es möglich ist, dass das Bewusstsein, das sich durch die Vernunft der Geschichte zum absoluten Wissen sollte steigern können, endlich den »Schein ablegt, mit Fremdartigem behaftet« zu sein.[14] Auf diesem Weg kann und muss es, in Gadamers Worten, in allem »Fremden, Anderen sich selbst erkennen«; und zwar so, dass es schließlich »überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat«.[15] Bezeichnend ist hier, wie Fremdes und Anderes praktisch gleichgesetzt und dem Wissen unterworfen wird. Radikale Alterität bzw. Fremdheit, die sich bewusstem Wissen entzieht, kann es für eine solche Philosophie offenbar insofern überhaupt nicht geben. Dabei lässt sich die Geschichte, deren angeblich immanente Vernunft Hegel bedachte, durchaus so verstehen, dass sie immer stärker den Verdacht einer weit zurückreichenden *Fremdheits- und Alteritätsvergessenheit* nährte, die allerdings erst in unserer eigenen Gegenwart als solche direkt oder indirekt benannt und kritisiert wird; vor allem von Autoren wie Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Marcel Hénaff und Bernhard Waldenfels.[16]

---

eine heilsame Herausforderung, jede (radikale) »Andersartigkeit« verschwinde aber aus seinem Blickfeld. Infolgedessen könne es für ihn »kein Außen mehr« geben (37). Bezeichnenderweise wird das oder der Fremde auch hier mit bloßer Verschiedenheit vermengt. – Zum strategischen (letztlich ästhetischen) Denken der Brüderlichkeit bei Schiller in dieser Perspektive, vgl. A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat*, Frankfurt/M. 2007, 295 f., 302–312.

13 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994, 76, zur Anknüpfung an Schiller sowie zur geschichtsphilosophischen Rechtfertigung selbst »absoluten Unglücks, der Verrücktheit dessen, was geschehen ist«, mörderische Gewalt und Kriege inklusive (ebd. 78).

14 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1808], Frankfurt/M. 1973, 81.

15 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ^{4}1975, 337 f.

16 So ist bei M. Hénaff (*Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld 2014, 179) unter Verweis auf Levinas' erstes Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), und auf Ricœurs Insistieren auf einer *nicht-komparativen*, dem Selbst innewohnenden Andersheit vom Durchbrechen einer »Mauer des Vergessens« die Rede. Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 12 [=SaA]. Ricœur stellt fest (und Hénaff greift das auf), dass es bei Aristoteles »keinen Platz für einen ausdrücklichen Begriff der Andersheit gibt« (SaA, 227). Das müsste im Grunde auch für alle zutreffen, die ihm bis heute folgen. –

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Bis heute umstrittene Potenziale romantischer Sensibilität

Kommt aber nicht schon in der frühen Romantik eine radikale, unaufhebbare Alterität und Fremdheit begrifflich zur Geltung, die auch dem gegenwärtigen Denken aufgegeben bleibt – als Rätsel, als Wunde einer unheilbaren Zerrissenheit oder als Quelle der Inspiration? Ist darin geradezu die *Krönung* einer weit zurückreichenden Vorgeschichte zunehmenden Bewusstseins unaufhebbarer Alterität und Fremdheit[17] zu erkennen, die anerkannt werden sollte, oder

---

Waldenfels (*Erfahrung, die zur Sprache drängt,* Berlin 2019, 19, 137) handelt eher von einem Verlust oder Entzug von Alterität, nicht geradewegs wie Hénaff (174) von einem solchen »Vergessen«. Allerdings ist auch in diesem Falle von Alterität so die Rede, dass es den Anschein hat, als man sich zuvor (d.h. bis hin zur mit Husserl einsetzenden Phänomenologie des 20. Jahrhunderts) gar nicht, bzw. gar nicht mehr, an sie erinnert.

17 Bereits Rousseau, die Literatur der sog. Empfindsamkeit und des Sturm und Drang setzt sich mit der Idee einer menschlichen Sensibilität angesichts Anderer, die uns fremd sind, auseinander. Gewiss wird man jedoch nicht sagen können, in diesen Kontexten verfüge man über einen angemessenen Begriff von Alterität oder Fremdheit. Aber *sucht* man nicht nach einem solchen Begriff, wenn man sich immer wieder mit dem Einwand konfrontiert, in der fraglichen Sensibilität bzw. in deren hysterischen, affektierten, übersteigerten und gekünstelten Formen drehe sich das empfindliche Selbst womöglich bloß um sich und erweise sich gerade nicht für den Anderen als solchen aufgeschlossen? Vgl. J. G. Heinzmann, *Über die falsche Empfindsamkeit*, in: G. Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang,* Stuttgart 2003, 71–74, hier: 73. In diesem Sinne wäre es eine lohnende Forschungsaufgabe, näher zu untersuchen, ob die bei Novalis für die individuelle »eigenthümliche Natur« Anderer aufgeschlossene Sensibilität auch auf die Spur ihrer unaufhebbaren Fremdheit stößt (vgl. Novalis, *Schriften, Bd. 2*, Stuttgart ^{3}1983, 440, Fr. 72; *Bd. 3*, 662, Fr. 599). Ruft diese Problemstellung nicht schon die radikale Frage auf den Plan, was den Anderen als Anderen eigentlich ausmacht (über »himmelweiten Abstand« *im Vergleich* hinaus, den gewisse Anthropologen der Aufklärung bereits für unüberwindlich gehalten haben)? Vgl. J. J. Hottinger, J. R. Sulzer, *Brelocken an's Allerley der Groß- und Kleinmänner*, in: Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang,* 61–70, hier: 65. Im anthropologischen Diskurs der besagten Zeit wird implizit eine Antwort auf diese Frage nicht bloß in Erkundungen dessen, was der Mensch *ist* bzw. was zu seiner physiologischen und pragmatischen Ausstattung gehört, sondern darin gesucht, *wie* Menschen einander in Anspruch nehmen und begegnen. Die moralische Sensibilität, die man vielfach unter Rückgriff auf den *moral sense* der schottischen Moralisten, auf Hutcheson, Shaftesbury u. a. zu begründen versucht hat, liefert bereits

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

im Gegenteil das sichere Anzeichen einer in Fremdheit, Andersheit und Zerrissenheit verliebten *Dekadenz,* die mitsamt der Romantiker ›beigesetzt‹ gehört, wie es seit Hegel immer wieder, allerdings erfolglos, versucht worden ist?[18] Gegen Hegel richtet sich seit langem der Einwand, er habe wesentliche Einsichten speziell der Frühromantik wieder aus dem Auge verloren bzw. verdrängt. Etwa die unverfügbare, reflexiv nicht einholbare Abhängigkeit des Denkens vom »Seyn«[19], das sich nur in seiner Undarstellbarkeit ästhetisch darstellen, niemals aber begrifflich adäquat repräsentieren und als Ganzes begreifen lasse (FÄ, 244, 246). Wenn es sich so verhält, wissen wir um das Ganze, das Hegel zu denken versuchte, ob als wahres oder als unwahres, jeweils allenfalls in detotalisierten, fragmentarischen, mit unaufhebbarer Alterität gesättigten Hinsichten.[20] Und wenn dies wiederum zutrifft, kommt bis heute die viel zitierte, aber nach wie vor umstrittene romantische Ironie und Apologie des Fragments[21] unserer Gegenwart näher als ein Geschichtsmodell, das im

---

einen ersten Hinweis. Sie lässt sich ohne ein gewisses Angesprochenwerden vom Anderen nicht denken. Wo aber hat dieses seinen Ursprung? Hier kommt man am zunächst naturgeschichtlich einsetzenden Diskurs über den Ursprung der Sprache und an der Rezeption der Schriften von Maupertuis, Condillac u. a. bei Herder und Humboldt nicht vorbei. Vgl. W. Franzen, *Einleitung*, in: P. L. M. de Maupertuis, *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburg 1988, VII–LXIV.

18 Emmanuel Hirschs bekannte Diagnose einer »Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie« in dem gleichnamigen Aufsatz aus dem Jahre 1924 konzentriert sich nicht auf den Begriff des Fremden, sondern auf die »Zerrissenheit« des romantischen Bewusstseins. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, ob die Zerrissenheit nicht auf die Spur einer unaufhebbaren Fremdheit führt, die nicht nur negativ, als Verhinderung eines versöhnten Ganzen etwa in Betracht kommt. Hirsch selbst deutet sie von einer unheilbaren Verwundung durch das Böse her. Siehe den Text in: H. F. Fulda, D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹,* Frankfurt/M. 1973, 245–275, hier: 271.

19 Vgl. M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989, 202, 233, 243, 260 [=FÄ].

20 Vgl. FÄ, 234, 238, 247.

21 Vgl. L Dällenbach, C. L. Hart Nibbrig (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt/M. 1984. Hier versammelte Beiträge sprechen freilich gerade gegen die Deutung einer »fragmentarischen Universalität« (Friedrich Schlegel), die noch immer auf den Gedanken einer (stets scheiternden) Darstellung einer zur regulativen Idee depotenzierten Totalität bezogen bliebe (vgl. FÄ, 246 f.). Dagegen geht Maurice Blanchot mit einer genau dieser Logik sich widersetzenden »kryptischen« Rede vor. Es ist ein Desiderat, die Revision der Romantik auf dieser

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weg von der Neuzeit über die Aufklärung und die Frühromantik bis zum deutschen Idealismus nur eine bis heute im Wesentlichen unanfechtbare, fortschrittliche Bewahrheitung dessen erkennen kann, was sich letztlich, vor allem bei Hegel, als wahr erwiesen habe.

Gegen Aburteilungen der Romantik, wie sie von Hegel über Georg Lukács bis hin zu Carl Schmitt[22] reichen, haben sich energische

---

Linie mit der von Derrida zwischen Hegel und Levinas diagnostizierten Dislokation des griechischen Logos zu verknüpfen. Siehe dazu bes. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, 37, 64, 78 f., 110.

22 Schmitt, der nach Hegel wohl schärfste Kritiker der Romantik, hat in ihr nur einen fatalen Irrweg erkennen können. Das Prinzip der Romantik glaubte Schmitt in ihrer spezifischen Beziehung zur Welt erkannt zu haben, speziell darin, dass letztere nicht mehr in ihrer Sachlichkeit, sondern nur mehr als zufälliger Anlass eines freien, sich an keine Wirklichkeit mehr bindenden Spiels der Imagination anerkannt werde. So gesehen ist die Romantik eine Form des Occasionalismus, in dem sich ein jeglichen substanziellen Anhalts verlustiges, freies Selbst der Ausmalung imaginärer Möglichkeiten hingibt, ohne aus deren »interessanter Vieldeutigkeit« je wieder verbindliche Wirklichkeit gewinnen zu können (C. Schmitt, *Politische Romantik* [1919], Berlin ^{3}1968, 119 [=PR]). Alles, was dem Leben Ordnung und damit normativen Halt gebe, habe die Romantik geradezu verachtet. Und tatsächlich sei nichts so unromantisch wie die Norm und das Normale. Denn das Normale, d. h. das der Norm Entsprechende (nicht das Durchschnittliche) zerstöre »die occasionelle Ungebundenheit des Romantischen«, das sich Novalis zufolge beliebiger Anlässe bediene, um aus ihnen zu machen, was es wolle (PR, 226). (Immerhin kann sich Schmitt hier auf Novalis' Apologie des Spiels als eines Experiments mit dem Zufälligen und auf dessen Begriff eines Romantisierens berufen, durch das eine »Philosophie der Ferne« das allzu Vertraute und Bekannte *künstlich fremd erscheinen lässt.* Vgl. Novalis, *Briefe und Werke, Bd. 3*, Hg. P. Kluckhohn, Berlin 1943, Nr. 1140; *Werke* [Hg. G. Schulz], 493.) Statt sich normativ klar geschnittenen Entscheidungen zu stellen, ergehe das Romantische sich in ästhetisierten Kontrasten und weiche ihrer Zuspitzung zum logischen oder moralischen Widerspruch immerzu in Richtung eines Dritten aus, »das occasionalistisch notwendig etwas Entferntes, Fremdes, Anderes enthält« und schließlich ins »Andere oder Fremde schlechthin« entweiche. Wird darüber hinaus »das Andere und Fremde mit dem Wahren und Höhern Eins«, so sei damit »die Romantik vollendet« (PR, 131). – Sollte die Romantik tatsächlich *in diesem Sinne* als eine Apologie der Fremdheit zu verstehen sein, so wäre das in dieser Perspektive nur der stärkste Grund, sie zu verachten. Genau davon überzeugt, spricht Schmitt ihr schließlich sogar jegliche Authentizität hinsichtlich ihrer bevorzugten Sujets ab. Weder am Fremden, noch am Fernen, Orientalischen, Wunderbaren, Unheimlichen, Primitiven, Archaischen oder an der Naivität des Kindes selbst sei sie wirklich interessiert. All das diene dem Romantiker nur als Stimulans seiner haltlosen Imaginationen, um deren Realitätsgehalt oder Realisierung es ihm ernsthaft gar

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Versuche ihrer Rehabilitierung Geltung verschafft. Diese Versuche gehen gelegentlich so weit, nun gerade in der Romantik den Vorschein einer anderen, vor allem poetisch-ästhetischen Wahrheit zu erkennen, die in keinem reflexiven Wissen aufgeht. Dem entsprechend beansprucht eine revidierte Frühromantik den Rang einer bis heute aktuellen Avantgarde. Zu diesem Ansehen ist sie erst durch Rückgriffe von einer späteren Gegenwart aus gelangt, als deren ursprüngliches Aufbrechen sie fortan erschien.[23] So konnte eine Neo-Romantik nachträglich auch gegen unsere eigene Gegenwart in Stellung gebracht werden: und zwar auch als ein keineswegs in Gänze zu verurteilendes, vielmehr zu begrüßendes Bewusstwerden radikaler Fremdheit und als eine moderne Bewegung, der es in Wahrheit um die Würdigung einer dialektisch unaufhebbaren Alterität zu tun sei.

Auf letzteres sollte offenbar Karl Heinz Bohrers, energisch vor allem gegen Carl Schmitt gewendete Rehabilitierung der Romantik unter Berufung auf den Surrealismus des 20. Jahrhunderts und Walter Benjamin hinauslaufen. Bohrer rekonstruierte die Romantik als originär modern[24], indem er gleichsam rückwärts den Diskurs durcharbeitete, der sich vor allem auf den Versuch ihrer Verhinderung konzentrierte (KR, 311). Rehabilitiert wird dabei nicht weniger als die »Phantasie der Moderne«, speziell Friedrich Schlegel als Er-

---

nicht zu tun sei. Statt dessen verharre er in einer Passivität, die ihn politisch unter allen Umständen zum willfährigen Opportunisten prädestiniere. Keineswegs wollte Schmitt mit dieser vernichtenden Kritik das Erfordernis einer politisch autonomen Urteilsfähigkeit unterstreichen, die sich von keiner gegebenen Normativität einfach bevormunden lassen dürfte. Und es lag ihm völlig fern, etwa mit Schiller oder Kant an eine progressive Selbstnormierung der Gattung im Sinne einer solchen Urteilsfähigkeit zu glauben. Im Gegenteil gedachte er Menschheit und Geschichte (PR, 86) als verfehlte Surrogate der einzig substanziellen, »höchsten Realität« namens Gott zu entlarven.

23 Vgl. die entsprechend gegensätzlichen Positionen von J. Hörisch, *Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts*, in: B. Lindner, W. M. Lüdke (Hg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M. 1980, 397–414, einerseits und K. Peter, *Friedrich Schlegel und Adorno. Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute*, in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 219–235, andererseits.

24 K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989, 11, 24, 214 [=KR].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

finder einer imaginativen Poetisierung der Welt[25] im Modus äußerster ästhetischer Sensibilität, die sich über das angeblich ontologisch fixierte Mögliche und Un-Mögliche hinwegsetzt.[26]

Statt den romantischen Ästhetiker zur (politischen) Ordnung zu rufen, wie man es von Hegel über die *Hallischen Jahrbücher* bis hin zu Carl Schmitt (mit unterschiedlichen Beweggründen) getan hat, affirmiert Bohrer die romantische Apologie des Unbewussten, des Zufalls und einer autonomen Sprachlichkeit als Quelle einer poetischen Produktivität, die jegliche Normalisierung der Relation zwischen Vorstellung und Wirklichkeit aufhebe (KR, 55), auch um den Preis, sich nicht nur dem Wunderbaren in »angenehmem Befremden« (Novalis; KR, 267), sondern (ironisch) auch dem Unverständlichen (Friedrich Schlegel), dem »im Sein« Widersprüchlichen bzw. Widerstreitenden[27], dem Fremdartigen, dem Unheimlichen[28], ja sogar einer verfremdeten Auflösung der Person auszuliefern[29], der fortan scheinbar kaum mehr verlässliches Sosein zuzuerkennen sein wird (KR, 58 f., 69, 155).

Mit Nietzsche wird die Romantik gleichwohl gegen alle Vorwürfe, sich bloß in einer occasionalistischen, womöglich krankhaft über-

25 KR, 8, 23. Im Grunde geht es um eine *Re*-Poetisierung, insofern das Poetische (von August Wilhelm Schlegel) als Modus der originären Entstehung einer Welt begriffen wird, zu dem ein allzu aufgeklärtes Denken kein einsichtiges Verhältnis mehr hat; vgl. A. W. Schlegel, *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur* [1802], in: *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, Stuttgart 1964, 3–95, hier: 82.

26 Mit Alexandre Koyré kann man sich allerdings fragen, ob die Welt der Neuzeit nicht schon seit der Renaissance gewissermaßen ontologisch brüchig geworden ist (s. o.).

27 Vgl. P. Bürger, *›Liberales‹ Ich und fragmentarische Form: Friedrich Schlegel*, in: *Prosa der Moderne*, Frankfurt/M. 1992, Kap. II, 1, bes. 63, 69, 76.

28 Vgl. KR, 67 zu Tiecks unheimlichen Menschengestalten, die kein Vertrauen mehr einflößen, weil sie seltsamen Naturerzeugnissen gleichen.

29 Die – offene, erst zu klärende – Frage ist allerdings, ob das Unheimliche, das Fremdartig-Phantastische usw. nur Produkte einer *künstlichen* »Romantisierung« sind (wie sie Novalis vor allem verlangte) oder ob diese Begriffe einen pathologischen Widerfahrnischarakter anzeigen, der auf die Spur einer das Subjekt befremdenden Affizierbarkeit führen. Während die heutige Philosophie des Fremden dessen occasionellen Charakter genau darin entdeckt, hält sich Carl Schmitt mit dieser Frage gar nicht erst auf. Für ihn steht fest, dass sich der Occasionalismus der Romantik nur einer experimentellen und willkürlichen, insofern nichtigen Phantasie verdankt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

steigerten, von aller Sachlichkeit abgewandten, frivolen Subjektivität zu ergehen[30], in Schutz genommen. Gerade in der Abweichung vom Normalen, im Pathologischen, wird »Geist« vermutet (KR, 87, 93).[31] Dagegen birgt die Naivität einer unbefragten Normalität Unbewusstes, Unheimliches und ein Grauen, das die romantische Phantasie »besonnen« bearbeiten muss, um sich einer allzu rechtschaffenen Berufung auf normale bzw. *normalisierte* Wirklichkeit in den Weg zu stellen, die man in der Kritik der Romantik als Maß allen Lebens und Handelns ausgegeben hat, ohne zu fragen, ob ein freies Verhältnis zur Wirklichkeit nicht seinerseits der Imagination und einer Funktion der Irrealisierung bedarf.[32]

---

30 Vgl. N. Bolz, *Der aufgegebene Gott*, in: Behler, Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, 75–84.

31 Vgl. R. Huch, *Die Romantik. Erster Teil: Blütezeit der Romantik* [1902], Leipzig 1924, 101 f.; K. Röttgers, *Romantische Psychologie*, in: *Psychologie und Geschichte 3* (1991), 24–64, hier: 27 f.

32 Vgl. J. Starobinski, *Grundlinien für eine Geschichte des Begriffs der Einbildungskraft*, in: *Psychoanalyse und Literatur*, Frankfurt/M. 1990, 3–23, im Anschluss an Gaston Bachelard (21), den Starobinski allerdings dafür kritisiert, »nur die glückhaften Bilder« der Einbildungskraft berücksichtigt zu haben, ohne den »Bereich der Ethik und der Beziehung zum anderen« betreten zu wollen, wie sie in »Mythen der Schuld« und in »Symbolen des Kampfes der Menschen untereinander« deutlich werden (ebd., 22). Genau diese Mythen hat allerdings Ricœur aufgegriffen und wie kein anderer seine Auffassung der Rolle der Einbildungskraft unter Verweis auf Bachelards Poetiken untermauert. Dabei besteht er auf der Unterscheidung von Einbildung und Bild (sofern man letzteres lediglich als Gegenwärtigung von Abwesendem versteht). Es geht ihm, ganz im Sinne Bachelards, vielmehr um »das poetische Symbol« als Manifestation einer originären »Expressivität« *in statu nascendi*, die keineswegs nur anderswo schon Gegebenes ›wiedergibt‹. Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilite. T. II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 21; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München ^{2}1988, 20 f.; *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit 27*, no. 275 (7/8) (1959), 60–76, hier: 64; *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 28 f./*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 2001, 24 ff. Vgl. G. Bachelard, *Poétique de l'espace* [1957], Paris ^{4}1964, 7; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 16. Für Ricœur ist die Prosa der Welt mytho-poetisch fundiert; doch dies lässt ihn weder mit einer romantischen Nostalgie noch auch auf den Spuren Mallarmés mit einer von jeglicher Referenz entkoppelten Poetik »intransitiver« Sprachlichkeit liebäugeln, die zu nichts mehr dienen sollte. Vgl. T. Todorov, *Kritik und Ethik. Zu Maurice Blanchot*, in: M. Gutjahr, J. Hock (Hg.), *Im Raum der Kritik. Maurice Blanchot und die Literatur*, Würzburg 2023, 141–152, hier: 145. Todorov führt genau das auf die Romantiker zurück (ebd., 142). An dieser Stelle

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wo sich Hegel kategorisch gegen ein leeres, angeblich von der Wirklichkeit bloß abgekehrtes Interesse an einem »fremdartigen Jenseits« im Innern des Subjekts wandte, *bewahrheitet* sich da nicht seit der Romantik die Macht des Unbewussten (vgl. KR, 166, 279)? Weit entfernt, in ihr nur eine zwielichtige Subjektivität zu erkennen, die ihre innere Verrücktheit als Gegenstand allgemeinen Interesses vorzuzeigen wagt, ist ihr eine Selbst-Fremdheit zu entnehmen, *aus der* heraus und *gegen die* wir unvermeidlich existieren und auf Wirkliches Bezug nehmen. Und die romantische Irrealisierung des Wirklichen, ihr Kampf um das Recht einer von aller ›Sachlichkeit‹ entfesselten Macht der Imagination ist nicht als perverse Abkehr von religiöser, sittlicher oder politischer Wirklichkeit zur Ordnung zu rufen, sondern macht diese erst in ihrer radikalen Kontingenz als einer in Ordnung gebrachten und eigens *normalisierten*, nicht einfach *als normal gegebenen* Ordnung verständlich.[33] Die poetischen Verfahren der Romantik haben deutlich gemacht, dass wir nicht in einer fertigen, sondern in einer »unvollendeten Welt« (Friedrich

müsste man in kritischer Absicht neu ansetzen, was Ricœur und das Verhältnis von Poetik und Prosa angeht. So sehr sich Ricœur anti-romantisch gibt, so sehr hat er mit Bachelard doch einerseits an eine »poetische« Fundierung aller menschlichen Weltverhältnisse gedacht und andererseits der in ihnen sich originär manifestierenden Imagination zugetraut, auch die prosaisch-politischen Verhältnisse im Namen eines utopischen Möglichkeitssinns herauszufordern. Steht das Prosaische »für die eingespielte und eingewöhnte Ordnung dessen, was schon gesagt, gesehen, gewußt ist und sich als Welt der Objekte vor uns ausbreitet, so bedeutet Poesie ein Durchbrechen dieser Ordnung«, formuliert Waldenfels mit Blick auf Merleau-Pontys *La prose du monde*. Aber in politischer Hinsicht dürfte sich solches Durchbrechen gewiss nicht in einem »Brandopfer aus Gegenständen« erschöpfen, »so wie die Poesie die normale Sprache in Brand steckt« – eine Parallele, die Merleau-Ponty zur Malerei zog. (Vgl. B. Waldenfels, *Einleitung zur deutschen Ausgabe*, in: M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt* [1969], München 1984, 7–14, hier: 11).

33 Zur fragwürdigen Berufung auf die angeblich *eo ipso* »unromantische« Normalität einer Ordnung, die eines imaginär fruchtbaren Möglichkeitssinns (Robert Musil) und einer durch ihn angeleiteten Realisierung scheinbar gar nicht bedarf, vgl. Schmitt, PR, 226, sowie H.-J. Schmidt (Hg.), *Die deutsche Literatur. Ein Abriß in Text und Darstellung, Bd. 9: Romantik II,* Stuttgart 2008, 22–24, zur Romantik als einer Zeit, die dem Normalen und Normierten den Kampf ansagt und beides sogar zu verwerfen scheint, sei es im Namen einer inneren, »dämonischen«, nicht normalisierbaren Wahrheit, sei es im Zeichen des Wunderbaren oder des Phantastischen, das das Verhältnis von realer und geträumter Welt zu revidieren verlangt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schlegel[34]) leben, die *in ihrem Werden* selbst und *zu ihrer Gestaltung* der Realisierung *und* der Irrealisierung bedarf. Beide Funktionen sind allerdings keineswegs nur einer für autonom zu erklärenden Kunst vorbehalten.

Jede menschliche Lebensform zehrt von einem Sinn für das Mögliche und Un-Mögliche, der nicht bedingungslos einer ›gegebenen‹ Wirklichkeit unterworfen sein muss, sondern an ihrer imaginativ anzuregenden Umgestaltung wenigstens mitwirken kann (KR, 254).[35] Eine Re-Romantisierung unseres Lebens im Sinne einer durchgängigen Poetisierung oder Ästhetisierung kann freilich heute kaum mehr überzeugen. Vielmehr stellt sich die Frage, wie eine dank der Romantik von rationalistischer und moralistischer Bevormundung befreite Imagination *indirekt* etwa auch politisch fruchtbar werden kann, ohne die Differenz von Ästhetischem und Politischem im Namen einer vermeintlich souveränen Lebens-Kunst einzuziehen.[36]

In diesem Sinne, scheint mir, lässt sich Bohrers, gegen Carl Schmitt gerichtete Rehabilitierung der Romantik verstehen, wo sie sich auf Karl Mannheims Lob romantischer Sensibilität als eines neuen Denkstils beruft, der sich gerade nicht in »privatistischen Stimmungen« oder occasionalistischer Willkür erschöpft (KR, 306), sondern im »Herausspüren qualitativer Feinheiten« und in »einfühlender Virtuosität« der Signatur einer Zeit auf der Spur ist, in der sich die Menschen wie nie zuvor sozial unverwurzelt und bindungslos zu fühlen begannen.[37]

---

34 F. Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, Frankfurt/M. 1935, 156.

35 Und nicht derart unterworfen sein darf, wenn es darum geht, eine andere, künftige Gestalt unseres Daseins zu entwerfen (vgl. KR, 253). Ganz auf dieser Linie liegen die späteren Aufsätze Ricœurs zur politischen Bedeutung des Imaginären und der Imagination; vgl. bspw. *Ideology and utopia as cultural imagination*, in: *Philosophic Exchange 7,* no. 1 (1976), 17–28; *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris 1986, 379–302; *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: H. van Camp (éd.), *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1,* Bruxelles 1976, 207–228.

36 Vgl. zum fraglichen Kunstbegriff Hegels: Bürger, *Prosa der Moderne,* 443–447.

37 Es ist ein Desiderat, die Schlegel'sche Rechtfertigung des *Sentimentalischen* (als Ausdruck »geistigen Gefühls« in individueller Originalität) in dem hier nur anzudeutenden Sinne als Beitrag zu einer noch heute aktuellen Philosophie der Sensibilität zu reinterpretieren.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mündet nicht schon bei Hölderlin die als befremdlich erfahrene Zugehörigkeit zum ungastlichen Leben seiner Landsleute schließlich in eine Selbst-Fremdheit ›wahnsinniger‹ Sensibilität? Nicht einmal im »Asyl« des eigenen Selbst findet er am Ende noch Zuflucht.[38] Gerade diese Selbst- und Welt-Fremdheit wird in seinem Werk als Quelle einer Hypersensibilität fruchtbar, die ihrerseits Fremdheit kenntlich macht. Darunter namentlich (1.) die *Fremdheit der eigenen Sprache*, deren Sinn sich verfinstert und »begraben in [...] armen vergänglichen«, wesenlosen Worten, »armseligen Mitteldingen von Etwas und Nichts«, zeigt;[39] (2.) die *Fremdheit der abschiedlichen Zeit*, die das Gegenwärtige bereits im Augenblick verschwinden lässt;[40] (3.) die *Fremdheit des eigenen Selbst*, dessen Frühling verflogen schien, noch ehe es da war[41] – fortan dazu verurteilt, »ein andrer« zu sein und, nachdem das »Selbst verloren«, sich »aus fremder Hand zu erwarten«;[42] schließlich (4.) die *Welt-Fremdheit*[43] *unter den Anderen*[44], aber auch die Welt-Fremdheit *aller* Anderen. Kein Bleiben sei nämlich unter den Menschen.[45] Immer in die Ferne gehe ihr »wohnend Leben«.[46] »Wir Heimatlosen«, heißt es deshalb, wechseln »wie Nomaden den Wohnort«.[47] Wo man uns die Tür öffne, verschließe man doch das Herz, und Krieg herrsche »unter der Larve des Friedens«.[48]

38 Vgl. Hölderlin, W I, 664, 796 ff./W II, 615, 754 ff.; P. Bertaux, *Hölderlin*, Frankfurt/M. 1981, 642.

39 W I, 573, 646/W II, 490, 568; vgl. W I, 700, 793/W II, 652, 752.

40 W I, 607, 668/W II, 527, 620. Vgl. zu einer »abschiedlichen« Zeit, die Bohrer primär erst im Werk des italienischen Dichters Leopardi artikuliert findet, K. H. Bohrer, *Ästhetische Negativität*, München 2002; Vf., *Leben und Überleben – zwischen Hypervitalität und ästhetischer Negativität (Elias Canetti – Fernando Pessoa – Karl Heinz Bohrer)*, in: *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. I.

41 W I, 648/W II, 560.

42 W I, 209, 616/W II, 225, 536; vgl. W I, 250, 356, 588/W II, 195, 287, 505.

43 Vgl. W I, 19, 574/W II, 24, 490.

44 »Wehe dem Fremdling, der zu solchem Volke [den Deutschen] kommt«; »sie leben in der Welt, wie Fremdlinge im eigenen Hause« (W I, 796 ff./W II, 754 ff.).

45 W I, 262/W II, 203.

46 W I, 568/W II, 938.

47 Nicht nur »mein Leben«, wie es an dieser Stelle heißt (W I, 223/W II, 170).

48 W I, 625, 710/W II, 545, 664.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gilt Hölderlin aber nicht gerade als der Dichter *par excellence* in der äußersten Zerrissenheit und Fremdheit noch gesuchter Versöhnung? Begegnet ihm im Zeichen einer nunmehr anscheinend alle und alles heimsuchenden Fremdheit insofern nicht bloß Negativität im Vorschein ihrer Aufhebung und insofern letztlich durchweg »freundlich verwandter Geist«?[49] Redet er nicht einer »Gewalt der Verklärung«[50], einer großen Vereinigung alles Getrennten oder wenigstens einer unendlichen Annäherung an sie das Wort? Spekuliert er nicht erklärtermaßen auf eine finale Versöhnung, die »allen Widerstreit endigt«[51] und alle Verschiedenheit aufzuheben verspricht?[52] Diese versöhnungsphilosophischen Schemata mögen geläufig sein, aber werden sie nicht von den *Phänomenen* vielfältiger Fremdheit, die Hölderlin zur Sprache bringt, geradezu konterkariert?

Der ›Prozess‹ um diese Fragen dauert bis heute an. Man denke nur an die von Blanchot angeregte Rehabilitierung der Romantik, die in ihr die Spur einer von Hegel geleugneten Exteriorität zu erkennen meint, welche nur in einer ihre Darstellung unterlaufenden Kunst zum Vorschein komme[53], oder an von Levinas ausgehende Relektüren Hegels, die in seinem Werk Spuren einer Fremdheit entdecken, die es zu inspirieren scheint, ohne im Geringsten begriffliche Aufhebbarkeit in Aussicht zu stellen – wie jene »Nacht« im Angesicht des Anderen, von der in den *Jenaer Systementwürfen* die Rede ist.[54] Radikal zweifelhaft erscheint nun das Versprechen dieser

49 W I, 604/W II, 525.

50 W I, 1275; C. U. Boehlendorff, *Werke in drei Bänden, Bd. 1*, Frankfurt/M. 2000, 27.

51 Vgl. C. Jamme, *Isaac von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration,* Bonn 1988, 71.

52 W I, 650, 731, 802, 1276/W II, 558, 685, 760.

53 M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, München, Wien 1991, 36 ff.

54 Vgl. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg 1987, 172; B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010. Dabei ist Levinas keineswegs der Gegenkritik entgangen, in der Aburteilung eines der angeblichen »Herrschaft« des Selben (bzw. eines darauf reduzierten Seins) verhafteten Denkens seinerseits eine Alterität verkannt zu haben, die, wie schon Derrida meinte, bereits der *logos*-Begriff in sich aufgenommen habe. Und Ricœur schlägt scheinbar in die gleiche Kerbe, wenn er feststellt, eine solche Herrschaft, die die radikale Alterität des Anderen unterdrücke, sei ihm auch bei Platon niemals auch nur begegnet. Vgl. J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Philosophie, endlich jeglichen »Schein ab[zulegen], mit Fremdartigem behaftet« zu sein, wie es Hegel in Aussicht stellte (s.o.). Und von einem generellen, ihr von Anfang an vorgezeichneten und angeblich bereits nach wenigen Jahren besiegelten »Verfall« der Romantik, so wie er von Hegel über Ricarda Huch, René Welleck, Otto Pöggeler und Karl Heinz Bohrer bis hin zu Rüdiger Safranski beschrieben worden ist, sind wir nicht mehr überzeugt. Genauso wenig aber auch von einer künstlichen »Romantisierung«, die das Romantische subjektiver Verfügungsmacht unterwerfen sollte, um »fremdes Dasein in eigenem aufzulösen« (Novalis[55]). So sehr man die Ferne, das Unendliche und im eigenen Unbewussten Fremde beschwor, so sehr konterkarierte man es doch als poetisch-technischer Willkür Unterworfenes. Liegt *darin* nicht bloß Ironie, auf die Romantiker wie Friedrich Schlegel erklärtermaßen selbst hinauswollten, sondern ein ihnen von Anfang an zur Last zu legender »Mangel an innerer Wahrheit«, von dem bei E. T. A. Hoffmann die Rede ist?[56] Abgesehen davon sind diverse romantische ›Motive‹, allen voran das Pittoreske und Idyllische, längst einer weitgehenden Trivialisierung zum Opfer gefallen, in der man sie um jegliche Ferne und Fremdheit gebracht hat. Nichts lassen sie so sehr vermissen wie gerade das wirkmächtigste Element des Romantischen selbst: *Sensibilität für das Fehlen des wirklich Fehlenden, wirklicher Ferne und Fremdheit.*[57] Aber würde die Romantik deshalb eine veritable Renaissance verdienen? Oder handelt es sich bei ihr, speziell bei der Erscheinungsform, in der sie seinerzeit im deutschsprachigen Raum zur Geltung gekommen ist, um eine ganz und gar überholte, keinesfalls mehr zu reaktualisierende, also anachronistische Angelegenheit, die bestenfalls noch von historischem Interesse sein dürfte?

[1964], in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 212–235, hier: 234; Ricœur, SaA, 403.

55 Vgl. H.-J. Schmitt (Hg.), *Die deutsche Literatur. Ein Abriß in Text und Darstellung, Bd. 8: Romantik I*, Stuttgart 2003, 57, 255.

56 Vgl. Schmitt (Hg.), *Romantik I*, 284.

57 Ich knüpfe hier an eine frühere kurze Skizze an, die den Titel trägt: *Residuale ›Romantik‹ – im Vermissen des Fehlenden selbst;* www.praefaktisch.de/romantik/residuale-romantik-im-vermissen-des-fehlenden-selbst/ (20. 1. 2022).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Romantik, Alterität und Fremdheit bei Ricœur

Letzteres legt Ricœur mehrfach nahe. Frühzeitig wendet er sich gegen einen »nouveau romantisme, abîmé dans le sentiment de l'ineffable«[58], gegen einen »Romantizismus des Scheiterns«, wie er ihn bei Karl Jaspers anzutreffen meint[59], und der Zerbrochenheit (»cassure«).[60] Sympathie bringt er dagegen auf für eine Auffassung vom Kampf gegen das Fremde (»lutte contre l'étranger ou l'étrangeté«), die im Falle Gadamers »consiste à rendre ›propre‹ ce qui était ›étranger‹«.[61] In diesem Sinne sei der »rapport du même à l'autre [...] tout-à-fait fondamental« (H, 50); und es gelte, die Intuition der Singularität des zu Verstehenden bzw. des zu Interpretierenden mit Regeln und Begriffen zu verknüpfen, ohne die keine Hermeneutik auskomme (H, 56). Nur so könne sie sich gegen das behaupten, was Ricœur sehr allgemein als »obscurité romantique« einstuft (H, 59), von der er sich auch dann noch distanziert, als er vom Verhältnis zwischen dem *Selben* und dem *Anderen* zum Verhältnis zwischen dem *Selbst* und einer Alterität übergegangen war, in deren Erscheinungsformen er schließlich auch auf Spuren einer offenbar unaufhebbaren *Fremdheit* stoßen musste.[62] Nachdem er für »nostal-

58 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 86.

59 P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens,* Paris 1968, 85.

60 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers,* 153.

61 »Aneignen« dt. i. Orig.; vgl. P. Ricœur, *Herméneutique.* Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971/2 Éd. electron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, 129 [=H].

62 Wie, das müsste eine weit ausholende Untersuchung eigens zeigen. Nur soviel: Im Freud-Buch gilt auch das innere »Andere« und (terminologisch nicht davon abgesetzte) »Fremde« als zu Entschlüsselndes (*Die Interpretation*, 458). Genauso die Erfahrung von Schmerz, in dem man sich fremd wird, ohne dass daran eine hegelianisch vorgestellte Bildung scheitern müsste (vgl. P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* [1977], 1–12, hier: 9). Generell wird »Sinnfremdes« primär als Herausforderung eines komprehensiven Verstehens begriffen (vgl. bspw. P. Ricœur, *Hegel und Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger [ed.], *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky,* Hamburg 1979, 13–29, hier: 25). Dieses scheitert jedoch ggf. an gewissen Verbrechen, die man sich in Anbetracht ihrer »wesentlichen Fremdheit« nicht zu eigen machen sollte (wie es manche offenbar doch tun; P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 495). Andererseits sollen außer-ordentliche Zeugnisse »so weit

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gia and romanticism« nie viel übrig gehabt hatte[63], nähert er sich am Ende wenigstens in Seitenblicken auf Jean-Luc Nancys und Philippe Lacoue-Labarthes Auseinandersetzung mit den deutschen Romantikern und mit deren Verzicht auf den »absoluten Text«[64] wieder jener Zeit, die wohl wie keine andere je zuvor für das Fehlen des wirklich Fehlenden, wirklicher Ferne und Fremdheit sensibilisiert hatte. Doch muss man sich fragen, ob nicht sowohl das, was er unter Alterität versteht, der sich vor allem sein Spätwerk geradezu verpflichtet erweist, als auch seine (wenn auch keineswegs vorbehaltlose) Anlehnung an die Hermeneutik Gadamers der Würdigung dessen im Wege steht, was uns in all dem radikal fremd bleibt.

Gadamers *Wahrheit und Methode* scheint uns zu lehren, dass wir dort, wo wir uns verstehend tatsächlich einer befremdlichen Vergangenheit ausgesetzt haben, in der Tat »Andere« werden und nicht nur ›verändert‹ daraus hervorgehen. Auch die (eher ironisch) so genannte Hermeneutik Michel Foucaults scheint dem beizupflichten. Nicht das Bei-sich-bleiben oder ›unvermitteltes‹ Zu-sich-zurückfin-

---

wie möglich von der absoluten [!] Fremdheit, die der Schrecken erzeugt, befreit werden«. Nur dann seien sie auch zu überliefern (ebd., 271). Gegen eine absolute bzw. verabsolutierte, im Grunde nicht mehr mit Alterität zu verbindende Fremdheit, wie er sie in Levinas' »Exteriorität« vermutet, hat sich Ricœur mehrfach gewandt, neigt im Übrigen aber dazu, weiterhin Platons *Sophistes* zu folgen und Fremdheit allenfalls als modifizierte bzw. gesteigerte Alterität aufzufassen. Vgl. P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 17, 19; *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux,* no. 3, mars (1996), 201–206, hier: 204; *Vielfältige Fremdheit*, in: R. Breuninger (Hg.),*Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 12, 25. Weitgehend unausgetragen bleibt aber das von der phänomenologischen Egologie geerbte Problem, ob man von ihr aus überhaupt dem Fremden als solchem gerecht werden kann (*Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 177, 181); ein Problem, das dann tatsächlich auch praktisch bedeutsam wird, wo es um eine singulare Gerechtigkeit *angesichts des Fremden* geht *(Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein,* Frankfurt/M. 2006, 321 ff.).

63 P. Ricœur, *Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue*, in: *Philosophy Today 17,* no. 2–4 (1973), 153–165, hier: 165. Es finden sich nur ganz wenige positive Würdigungen der Romantik, u.a. wo Ricœur von einer »mutation fondamentale« im Verhältnis zu Kant spricht, nach der gelten soll: »l'esprit est l'inconscient créateur au travail dans des individualités géniales« (H, 49).

64 P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens,* Berlin 2016, 14; vgl. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Das Literarisch-Absolute. Texte und Theorie der Jenaer Frühromantik*, Wien, Berlin 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den, wie es Novalis anscheinend im *Heinrich von Ofterdingen* vorschwebte, wäre demnach der Sinn einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit geschichtlicher Vergangenheit, sondern gerade die Auskehr aus sich selbst;[65] zumindest zwischenzeitlich, ohne dass aber ein ›anderes‹, be- oder verfremdetes Zurückkommen auf sich selbst, auf das eigene Selbst, dadurch völlig ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil sollte eine dialektisch belehrte Hermeneutik, deren Gadamer'scher Version sich auch Ricœur zeitweise angeschlossen hat[66], zeigen können, wie es zu verstehen ist, als Selbst den Prozess zu durchlaufen, in dem man angeblich ›ein Anderer wird‹, ohne das Selbst gänzlich preisgeben zu müssen. Schließlich wird Ricœur vom Selbst geradezu als einem Anderen (»comme un autre«) sprechen[67], dabei allerdings die Alterität des Anderen derart radikalisieren, dass erhebliche Zweifel daran geweckt werden, ob ihr noch eine hermeneutische Dialektik gerecht werden kann. Ungeachtet dessen ist Ricœur sogar so weit gegangen, die durch Foucault dezidiert antidialektisch vorangetriebene »Dezentrierung« des Subjekts genau so zu verstehen, dass sie im Grunde die gleiche »Zielrichtung« hat wie die Hermeneutik des »wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins« bei

65 Während es sich für Gadamer hier um eine quasi-dialogische Dialektik (bzw. um einen in *unvermittelter* Form *falschen* Gegensatz) von Aus-sich-herausgehen und Zu-sich-zurückfinden handelt, hat Foucault die hermeneutischen Aspirationen eines *homo dialecticus* längst preisgegeben. Vgl. M. Foucault, *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988.

66 Ricœur, H, 24, 50, 130; *Ethics and Culture*, 160; *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75, hier: 47; *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics,* The Hague 1975, 92–108, hier: 105; P. Ricœur, *La fonction narrative et l'expérience humain du temps*, in: *Archivio di Filosofia 50*, no. 1 (1980), 345–367; hier: 365; [mit H.-G. Gadamer] *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, München 1991, 70, 356 f. [=ZEIII], 279, 359; *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 1 (1998), 7–31, hier: 11.

67 Demzufolge ist das Selbst in gewisser Weise bereits ›ein Anderer‹, bevor es zu einer spezifisch geschichtlichen Alteration kommt. Dass diese tatsächlich dahin führen kann, ein Anderer zu werden, ist bestritten worden. So von Helmuth Plessner in unübertroffener Kürze, wo er sagt, »jeder könnte der andere sein. Aber er kann es nicht« (H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie,* Frankfurt/M. 1976, 103).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gadamer.[68] Wird etwa in beiden Fällen eine Fremdheit im Gegenwartsbezug auf eine Vergangenheit herausgearbeitet, die sich nicht als erinnerte in eigener Gegenwart ›aufheben‹ lässt? Oder beseitigt die Gadamer'sche »Horizontverschmelzung« die (temporale) Alterität der Vergangenheit?[69] Wird das sich geschichtlich erinnernde Selbst nicht von einer unaufhebbaren Alterität heimgesucht, die ihm ursprünglich widerfährt, wo es vom Anderen in Anspruch genommen wird (IA, 77 f.), aber so, dass die befremdliche Differenz zum Anderen nicht zu tilgen ist?[70]

Ricœur verhält sich schwankend zu diesen Fragen. So denkt er das Verhältnis zum Vergangenen unter Rückgriff auf Heideggers und Gadamers Begriff geschichtlicher »Wiederholung« und will deren narratives Vorbild immer wieder in der Odyssee erkennen, die paradigmatisch gezeigt haben soll, wie es möglich ist, dem Labyrinth der Welt »zu entkommen und sein Heim wiederzufinden«, dabei zugleich aber auch »ein anderer« zu werden.[71] Zu einer derartigen »Wiederholung« soll allerdings nur ein in sich selbst schon dezentriertes Subjekt in der Lage sein, wie es Ricœur in seiner großen Studie zu Freud (*De l'interprétation* [1965]) beschrieben hatte. An-

68 ZEIII, 355. Vgl. Vf., *Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœur mit und gegen Foucault gelesen*, in: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010, Kap. VIII.

69 M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985, 27, 33 [=IA].

70 Muss an einer derartigen, im Selbstsein angelegten Dezentrierung nicht auch jegliches geschichtliches Verstehen scheitern, das, mit Wilhelm von Humboldt zu reden, nicht zugleich auch ein Nicht-Verstehen wäre? Vgl. IA, 35, 38, 91, 115, sowie M. Theunissen, *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung*, in: *›Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‹.* Hommage an Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 2001, 61–88, hier: 70 f., und zur Aktualität dieser Fragestellung P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, München 1988, 143 ff. Hier ist von einer unaufhebbaren Andersheit im Hinblick auf die »Fremdheit des Fremden« die Rede, sowohl in kommunikativer Hinsicht als auch im Hinblick auf die Vergangenheit. Die begriffliche Verwirrung ist allerdings vollkommen, wenn die Andersheit (etwa mit Husserl) wiederum als von einer vorgängigen Einheit umgriffen vorgestellt wird (gerade dagegen wendet sich Waldenfels); vgl. ZEIII, 70, 356 f.

71 P. Ricœur, *Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung*, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 45–79, hier: 72. In diesem Text geht Ricœur auf die Romantik, unter deren Titel er hier gestellt ist, allerdings überhaupt nicht ein.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schließend geht Ricœur von der nachgewiesenen *inneren Dezentrierung des Subjekts*[72] zur Frage nach einem *geschichtlich affizierbaren Selbst* über, das sich *unaufhebbarer Fremdheit im Gegenwartsbezug* ausgesetzt sieht. So wurde eine dem Selbst innewohnende, es in sich selbst dezentrierende Alterität[73] als Basis seiner geschichtlichen Affizierbarkeit beschreibbar, die es selbst zu unvordenklicher Vergangenheit ins Verhältnis setzt. Aber hat diese *Alterität* ohne Weiteres auch die Bedeutung radikaler *Fremdheit*, die das Selbst im Verhältnis zu sich und zum Vergangenen unterwandert?[74]

Vor allem Bernhard Waldenfels hat sich gegen eine Reduktion von Fremdheit auf eine dem Selbst ›eigene‹ Alterität und gegen deren Verkürzung zu bloßer Verschiedenheit gewandt.[75] Fremdes ist demnach nicht einfach ein Anderes (*heteron, aliud*), das – wie in Platons Dialog *Sophistes*, auf den sich auch Ricœur immer wieder beruft – »durch Abgrenzung vom Selbst (*tauton, idem*) entsteht«. Was in diesem Sinne bloß verschieden ist oder unterschieden wird, braucht in keiner Weise fremd zu sein. »Fremdes, das nicht dem Selben [als Verschiedenes], sondern dem Selbst (*autos, ipse*) und dem ihm Eigenen entgegensteht, geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen

72 Vgl. M. Steinmetz, *Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst. Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation,* Baden-Baden 2024, 1159–1194.

73 Mehrfach insistiert Ricœur auf der Polysemie der Alterität und richtet sich dagegen, die »Metakategorie« der Alterität auf die Alterität des Anderen zu reduzieren (P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 4* [1993], 455–477, hier: 469 f.). Er zeigt dann aber auch auf, wie der Ansprechbarkeit des Selbst durch *diese* Alterität geschichtliche Bedeutung zukommt, wenn sie auf die Spur einer Vergangenheits-Alterität führt, die durch die Spuren Anderer signifikant wird, die wir überlebt haben. Ricœur betont zudem, dass die von ihm zunächst unterschiedenen Bedeutungen von Alterität in diesem Fall unvermeidlich interferieren (SaA, Kap. 10). Zur dreifachen, dem Selbst innewohnenden Andersheit, die ihm nicht bloß nachträglich widerfährt, vgl. SaA, 334, 382 ff., 425.

74 Zur Frage, ob Fremdheit das Selbst von Anfang an unterwandert, äußert sich Ricœur unentschieden; vgl. SaA, 389, zieht aber mit Didier Franck eine leiblich bedingte, ursprüngliche »altération du propre« in Betracht.

75 Zumindest die Stoßrichtung dieses Ansatzes scheint die gleiche zu sein, die auch Ricœur im Sinn hat, wo er sich gegen eine Reduktion von Andersheit auf *Vergleichbares* wendet (SaA, 12).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ein- und Ausgrenzung«, durch die eine Schwelle entsteht, auf deren beiden Seiten nichts und niemand zugleich stehen kann.[76] Abgewiesen wird insofern die Frage danach, *was* das Fremde ist und wie es um sein *Wesen* bestellt ist. Vielmehr geht es darum, wie sich Fremdes (occasionell) vom jeweils Eigenen abhebt als ihm Entzogenes bzw. Unzugängliches, das sich nicht dialektisch aufheben lässt, da es nicht wie eine Negation aus einer vorgängigen Position entspringt (TF, 25 f.).

Gleichfalls zurückgewiesen wird die klassische hermeneutische Denkfigur, der zufolge, in den Worten Gadamers, das Fremde als »das Andere des Eigenen« zu gelten hätte, in dem wir (als wie auch immer veränderte oder veranderte) wiederum zu uns selbst kommen würden (TF, 82). Anders steht es, wenn das Selbst im (unvermeidlich einseitigen) Verhältnis zum Fremden »aus der Antwort auf eine Herausforderung, deren die Antwort nicht Herr ist«, erwächst (TF, 82).[77] Das Vorbild einer solchen Herausforderung sieht Waldenfels nun gerade im Verhältnis zum »Vergangenen, das nirgends anders zu finden ist als in seinen Nachwirkungen oder in der Erinnerung« (TF, 26).[78] So gesehen würden uns gerade Phänomene der Fremdheit im Gegenwartsbezug lehren, wie uns Vergangenes weit über dessen bloße Verschiedenheit hinaus entrückt und entzogen ist und uns dennoch (oder vielmehr gerade deshalb) inspiriert.

---

76 B. Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997, 20 f. [=TF]; vgl. Platon, *Sophistes*, 254e ff., in: *Sämtliche Werke, Bd. 3* (Übers. F. Schleiermacher u. H. u. F. Müller), Reinbek ^{35}2007, 253–335.

77 Dies scheint etwa Schelling im Blick gehabt zu haben, wo er eine pathologische Dimension ästhetischer Produktivität bedachte – unter Hinweis auf das griechische *pathi*, das er als »Begeisterung durch fremden Anhauch« übersetzte (F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg 1962, 281–288). Entscheidend aber ist, wie diese Inspiration gedacht wird. Das Fremde oder pathologisch Befremdende verschwindet jedenfalls, wenn »fremdes Dasein in eigenem [aufgelöst]« gedacht wird, wie es Novalis nahelegte (*Werke*, Hg. G. Schulz, München 1969, 381).

78 Zu beachten sind hier auch die Argumente gegen die verbreitete Rede vom »Anderen als des Anderen unserer selbst« bzw. des Eigenen, sowie gegen die Identifikation des Fremden mit bestimmten »Rollen« oder »Figuren« (TF, 111). Zur Verschiedenheit vgl. ebd., 191.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

4. Anhang zur Fremdheit im Gegenwartsbezug

Was die Romantik angeht, so haben wir es nun allerdings mit dem besonderen Fall zu tun, dass die besagte Alterität und Fremdheit nicht allein im geschichtlichen Rück- und Gegenwarts*bezug* selbst, sondern *als ihr eigenes Anliegen* aufzutreten scheint, sei es im Zeichen einer Rehabilitierung des Sentimentalischen (Friedrich Schlegel), einer »Philosophie der Ferne« (Novalis) oder einer nicht normalisierbaren Abweichung, die ins Wunderbare, Unheimliche und Phantastische ausschert.[79] Diese und andere Autoren der Ro-

79 Ein Blick in die einschlägigen wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen Georges Canguilhems und Michel Foucaults etwa zeigt, dass diese und benachbarte Thematiken keineswegs nur in literarisch-philosophischen Milieus tangiert wurden. Beteiligt waren nicht zuletzt auch Maler (wie Francisco de Goya, Johann Heinrich Füssli und William Hogarth), die aufkommende Kriminalistik und »Polizeywissenschaft«, sowie der aufkommende psychiatrische Diskurs, der mannigfaltige Phänomene der Anormalität, des Abnormen, des Monströsen, des Gewaltsamen und Infamen in marginalen gesellschaftlichen Zonen, dann aber auch im Herzen jedes Einzelnen ausgemacht hat, und schließlich die ab 1800 von der älteren Naturgeschichte sich lösende Biologie, die in den Keimen ontogenetischer Entwicklung ein nicht teleologisch gebändigtes Potenzial ggf. verwildernder Bildungsprozesse ausmacht. Wird diese weit verzweigte Geschichte der Entdeckung von Alterität und Fremdheit im Menschen indessen so beschrieben, als handle es sich um die Entdeckung des »Anderen der Vernunft«, nach der ›uns‹ tatsächlich nichts Menschliches mehr fremd sein dürfte, so zeigt sich darin schlaglichtartig die hier betonte Schwierigkeit. (Vgl. exemplarisch dazu A. Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin 2008, 20, 217.) So wird nämlich offenkundig die auf der *Inhalts*seite der Forschung vielfältig aufgedeckte Alterität und Fremdheit durch die *Methode* einer rigorosen Aneignung der fraglichen Zeit konterkariert, die die Aufhebung jeglicher Fremdheit in Aussicht stellt. An dieser Stelle ist unschwer zu erkennen, wie virulent noch immer die zwischen Foucault und Derrida diskutierte Frage ist, ob und wie sich eine Geschichte forcierter Bewusstwerdung von Alterität und Fremdheit (im Zeichen von Wahnsinn [*folie*] und Unvernunft [*déraison*] etwa) schreiben und denken lässt, die radikal auf die Begriffe selbst zurückzuschlagen droht, in denen wir sie als solche zur Sprache bringen. Die nach Hartmut und Gernot Böhme gängige Rede vom »Anderen der Vernunft«, das scheinbar entweder gar nicht oder doch wiederum nur in der Sprache der Vernunft (oder in einem ihrer vielen Idiome) zu thematisieren wäre, löst diese Schwierigkeit nicht, sondern kaschiert sie nur. Dieser Begriff suggeriert eine fragwürdige Eindeutigkeit des Alteritätsbegriffs, zu der es bei Ricœur nicht kommt, insofern er ihn – nachdem er drei Modalitäten der Andersheit unterschieden hatte – ausdrücklich einer Zerstreuung überlässt,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mantik schreiben sich einerseits in eine viel weiter zurückreichende Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit Alterität und Fremdheit ein, deren bis heute brisante Radikalisierung sie einleiten, ohne sie aber wie aus dem Nichts auf den Plan treten zu lassen. Anderseits lässt sich der Rede von Ferne oder Fremdheit keineswegs ohne Weiteres entnehmen, wie diese Begriffe jeweils zu verstehen sind. In der Geschichtsphilosophie Schillers und Kants wird eine schier unübersehbare *Verschiedenheit* empirischer Erscheinungsweisen menschlichen Lebens vergegenwärtigt – »Rassen«, »Spielarten« und »Varietäten« eingeschlossen. Demzufolge kann auch Fremdes nur (vergleichsweise) ›verschieden‹ Erscheinendes sein, das sich, wenn es nach Hegel geht, einer spekulativ konzipierten Aufhebung jeglicher Differenz in einer finalen Identität keinesfalls sollte entziehen können. In diesem Sinne wird man von Novalis bis hin zu Gadamer auch von »Aneignung« alles Anderen sprechen und den Verdacht nähren, zu radikaler Fremdheit tatsächlich gar kein Verhältnis zu haben. Dieser Verdacht macht auch vor den Romantikern nicht halt, die gleichsam die Türen zum radikal Fremden aufstoßen, aber nicht klären, inwiefern es überhaupt *als solches* zu verstehen ist.[80] Insofern sind sie nicht einfach zitierfähig auf eine Weise, die dies ohne Weiteres beweisen könnte. Vielleicht muss uns gerade deshalb die Romantik selbst erst wieder fremd werden – anders aber, als es ihre Trivialisierung und Popularisierung schon besorgt hat. Im historischen Zeitenabstand selbst, der uns speziell von der Frühromantik trennt, muss sich eine Fremdheit des Gegenwartsbezugs selbst und in ihm bemerkbar machen, die sich nicht einfach überbrücken lässt. Nur unter dieser Voraussetzung ist im Rückblick auf die Romantik

---

die bedingt, dass die Andersheit paradoxerweise auch anders sie selbst ist. »Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbst wie sie selbst wird…« (SaA, 426).

80 Nicht ganz unberechtigt scheinen selbst C. Schmitts Einwände, die der Romantik keinerlei echte Einsicht in das Fremde zubilligen und in ihr keine Herausforderung dazu erkennen, das angeblich »an sich unromantische« Normale bzw. Normative zu revidieren. Romantik war für ihn letztlich nur ein pathologischer Kult der Abweichung vom Normalen um der Abweichung willen. Allerdings wird man Schmitt gewiss nicht für eine weiter führende Philosophie der Fremdheit oder auch des Normalen in Anspruch nehmen können. Man denke nur an seine einschlägige Politisierung beider Begriffe und an deren anschließende opportunistische Instrumentalisierung im Zusammenhang mit der NS-Zeit.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch heute etwas zum Verständnis jener Fremdheit zu gewinnen, der sie als Fehlendem und Fernem auf die Spur gekommen zu sein schien. Nur so wären auch Potenziale romantischer Sensibilität zu retten, die Kritiker des Romantischen nur mit Verachtung gestraft haben.

Eine ausdrückliche *Philosophie der Fremdheit* ist in der fraglichen Zeit selbst jedenfalls nicht anzutreffen. Vielmehr müssen wir sie von unserer Gegenwart her auf diese Zeit applizieren, so aber, dass letztere dabei nicht wiederum ihren eigentümlich befremdlichen Charakter einbüßt, durch den sie uns im besten Falle aufs Neue herausfordert. Wer diese Herausforderung ernst nimmt, wird sich weder mit einer pauschalen Aburteilung einer verfehlten Apologie des Fremden (Carl Schmitt) noch mit einer präsentistischen Aneignung jener Zeit als Ursprung unserer heutigen Fragen begnügen können und mit einer vielfältigen Überkreuzung von philosophischen und literarischen Idiomen rechnen müssen, die bezeugen, unaufhebbarer Fremdheit sei Rechnung zu tragen. In Abwandlung einer Äußerung Kants könnte man sagen, als Antwort auf diese Herausforderung wird die Vernunft auf ein »ihr fremdes Angebot« eingehen müssen, »das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist«.[81] Insofern *gibt es zu denken,* wie Kant treffend gesagt hat.[82] Allerdings nur einer Philosophie der Geduld[83], die beharrlich Antwort gibt auf das, was sie herausfordert und sich als solches niemals allein ihr selbst verdanken kann.[84]

---

81 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 139; vgl. zur Deutung der zit. Stelle W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/M. 1979, 218 f.

82 In einer von Ricœur mehrfach wieder aufgegriffenen, allerdings nicht *auf Fremdheit bezogenen* Formulierung.

83 Vgl. E. Levinas, *Stunde der Nationen*, München 1994, 87. Die fragliche Geduld beschreibt der Autor an dieser Stelle allerdings als wertvollstes griechisch-prosaisches Erbe.

84 Vgl. in diesem Sinne T. Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1999, XLIV f. Hier wird eine »xenologische Differenz« nicht erst an der Alterität fremder Kulturen, sondern in der »Nähe« des Selbstseins erkannt. Jedoch warnt der Autor vor einer »Mystifizierung« des Anderen und lässt die von ihm gelobte Pluralität menschlicher Lebensformen, in der er die Erfahrung des Anderen zunächst negativistisch bedenkt, am Ende wieder in die universale Menschheit einmünden (der genau eine Lebensform entsprechen soll).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Solche Geduld wird nur aufbringen können, wer auch sich selbst fremd und sich nach Maßgabe dieser Selbst-Fremdheit ansprechbar erweist durch die befremdliche Alterität einer entrückten Zeit, die weder seinerzeit dazu da war noch heute dazu da ist, in ihrem Spiegel uns selbst wiederfinden zu lassen.[85] Wenn das literarisch-philosophische Milieu der Zeit um 1800 bis heute immer wieder hartnäckiges Interesse auf sich zieht, dann offenbar vor allem deshalb, weil es die von dieser Erwartung geprägten Alternativen selbst, in denen wir noch immer allzu sehr gefangen sind, nachhaltig zu unterminieren begonnen hat.

Gemeint sind die Alternativen zwischen Seins- und Ordnungs-Verlust einerseits und Rettung bzw. Heimkehr aus einer ontologisch instabilen, fragmentarischen, occasionellen Welt andererseits; zwischen dem Exil einer heillosen Verzeitlichung einerseits und verzweifeltem Begehren nach Aufhebung der Zeit (wenigstens in der Kunst) andererseits; zwischen pathologischer Zerrissenheit einerseits und versöhnter Rückkehr aus deren Fremdheit andererseits; zwischen schlechter Endlichkeit, die nur einen unendlichen Mangel an Sein anzeigt, einerseits und unendlicher Annäherung an eine regulative, aber niemals realisierbare Idee andererseits[86], die auf den Advent einer wiederhergestellten Totalität jenseits der Zeit hoffen lassen soll.[87]

Gibt es nicht noch dritte Wege zu denken? Ist eine »aus den Fugen« geratene Zeit nur als Mangel an Sein zu erfahren?[88] Schließt sie nicht auch für die Inspiration auf, die gerade aus unaufhebbarem Verlust hervorgeht? Eröffnet ein womöglich unaufhebbar befremdetes Selbst nicht noch andere Perspektiven als die einer finalen

85 Würden wir in der Vergangenheit je suchen und zu finden hoffen, was wir *nicht* uns selbst und unserer allzu selbstbewussten Erinnerung verdanken, wenn nicht eine Befremdung des Selbst uns immer schon unterwandert, heimgesucht, affiziert hätte? Ein ganz und gar auf sich zentriertes Selbst könnte jedenfalls bei sich bleiben. Schon Friedrich Schlegel gab zu bedenken: »Wer nirgends fremd ist, kann auch nirgends ganz angesiedelt sein«, nicht einmal im *Oikos* des eigenen Selbst. F. Schlegel, *Georg Forster*, in: *›Athenäums‹-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005, 21–45, hier: 40.

86 M. Frank, *›Unendliche Annäherung‹. Die philosophischen Anfänge der Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997, 40, 767, 861.

87 Ebd., 18, 861, 935, 943 f.

88 Vgl. M. Frank, *Die unendliche Fahrt*, Frankfurt/M. 1979, 136 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Heimkehr aus der Fremde, um die man sich vor allem zu sorgen scheint?[89] Kann sich nicht nur ein solches, in sich befremdetes Selbst auch dem Anderen als einem Fremden gegenüber gastlich erweisen? Bahnt nicht die Umdeutung des *Nicht-Ich* (Fichte) zum *Du* bei Novalis[90] dem Denken einer Ansprechbarkeit durch den Anderen als Fremden den Weg – ebenso wie die mit Herder und Wilhelm von Humboldt einsetzende expressivistische und dialogistische Sprachphilosophie der Moderne? Eröffnet nicht erst ein derart ansprechbares Selbst die Möglichkeit einer Ankunft des Anderen als eines Fremden *in* der zwischen Geburt und Tod verrinnenden, befristeten Zeit? (Appelliert nicht genau daran auch die von Hölderlin keineswegs nur beklagte, sondern als unabdingbares Korrelat menschlicher Gastlichkeit beschriebene Welt- und Selbst-Fremdheit?[91])

Sollten sich um 1800 Anhaltspunkte für diesen Zusammenhang finden lassen, so wäre möglicherweise das gesamte Koordinatensystem unseres eigenen, bisherigen Verständnisses der fraglichen Zeit davon betroffen, hat man sie philosophisch doch bislang als die Zeit eines Denkens aufgefasst, dem es allein darum zu gehen schien, *was* wir als rationale, selbstbewusste und strengsten Wissensansprüchen unterworfene Wesen sind, die unaufhörlich auf der Su-

89 Diese Frage wäre auch ein Ansatzpunkt zur Revision einschlägiger Deutungen der Musik der fraglichen Zeit, wie sie von E. T. A. Hoffmann bis hin zu Vladimir Jankélévitch und Manfred Frank dargelegt worden sind. Vgl. Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven,* Weilerswist 2006, Kap. I/II, wo auch Umdeutungen des Orpheus-Mythos zur Sprache kommen, von dem her bereits E. T. A. Hoffmann »Beethovens Instrumentalmusik« als eine genuin romantische interpretiert hatte, der »das Unendliche [zum] Vorwurf« werde, wie es zweideutig in dem gleichnamigen Aufsatz heißt; in: H. Uerlings (Hg.), *Theorie der Romantik*, Stuttgart 2000, 285–294, hier: 285.

90 Novalis, *Schriften*, 430, Nr. 820.

91 In dieser Perspektive wäre auch Georg Lukács' Begriff der (transzendentalen) Obdachlosigkeit neu zu deuten (*Theorie des Romans*, Frankfurt/M. [12]1989, 32). Sie muss nicht in den Versuch einer metaphysischen Wiedereinhausung ins Sein münden. In den Gedichten Wilhelm Müllers, die Franz Schubert im Liederzyklus *Die Winterreise* vertonte, erscheint die Obdachlosigkeit bzw. Welt-Fremdheit geradezu als ein unüberwindliches Existenzial. Die Frage ist, ob darum die Gastlichkeit wie das »warme Haus« zur »Täuschung« werden muss, aus der der Einsame nur den zweifelhaften Gewinn einer Illusion zieht (s. das Gedicht *Die Täuschung*).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

che nach (möglichst ›letzten‹) Gründen sind. Dieses Denken mag jegliche Differenz als in einer nichts auslassenden Identität aufhebbar erscheinen lassen, so, dass eine Vernunft, die diese Perspektive eröffnet, endlich den »Schein ablegt, mit Fremdartigem behaftet« zu sein, wie es Hegel forderte (s. o.).[92] Anders verhält es sich, wenn nicht Selbiges und Verschiedenes (und in diesem eingeschränkten Sinne Alterität), sondern ein *Selbst* und *ihm in sich selbst und im Verhältnis zum Vergangenen fremdartig Innewohnendes* auf dem Spiel steht, das sich nicht einfach als ›Schein‹ abtun lässt.

In diesem Sinne hätte künftige Forschung weniger die Frage aufzuwerfen, *was* wir in unterscheidbarer Selbigkeit sind, sondern vielmehr *wer* wir sind in einer von Fremdheit unterwanderten Selbstheit. Und zwar als vom Anderen ansprechbare Wesen, die nicht etwa »fremdes Dasein« geradewegs »in eigenes« verwandeln müssen (Novalis; s.o.), sondern sensibel aufgeschlossen sein können für das, was am Anderen anders und fremd *bleibt* – nicht nur in einem pathologischen bzw. krankhaften Leiden, das man möglichst umgehend zu überwinden versuchen müsste, sondern in einer außer-ordentlichen ästhetischen, aber auch politischen Sensibilität, die als solche niemals restlos normalisierbar zu werden verspricht.

Gerade das mag Romantiker, die dies radikal zu realisieren begannen, am Ende dazu bewogen haben, mit der fragwürdigen Geborgenheit in einer verstaatlichten »Normalwelt« (Wilhelm Heinrich Wackenroder[93]) zu liebäugeln, außerhalb derer angeblich kein Mensch existieren kann (wie Adam Müller behauptete[94]) und die eindeutig vorgibt, was oder wer wovon abweicht oder abweichen darf. Wo das unwidersprochen blieb, ist schließlich die Lektion einer Fremdheit im Selbstverhältnis, in Relation zu den Anderen und zur Welt ganz in Vergessenheit geraten, die uns jegliche ungebrochene Normalisierung verwehrt. So gesehen stellt sich die Romantik als eine zwar vorübergegangene, aber keineswegs ganz abgeschlossene Phase im lang anhaltenden Prozess des Aufbrechens der Infrage-

92 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 81.

93 W. H. Wackenroder, *Ein Brief Joseph Berglingers* [1799], in: *Theorie der Romantik*, 109–113, hier: 112. Mir ist keine frühere Verwendung dieses Begriffs bekannt. Hier ist er gegen eine verselbständigte Ästhetik gerichtet, die ihr Leben für das echte, das ›wirkliche‹ aber für dessen schlechte Nachahmung hält.

94 A. H. Müller, *Elemente der Staatskunst*, Berlin 1809, 26–31.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stellung durch unaufhebbare Fremdheit dar.[95] Eine lehrbuchmäßige ›Lektion‹ hat sie allerdings so wenig zu erteilen, wie wir uns heute anmaßen dürfen, ihr nachträglich vorzuschreiben, was sie hätte (besser) zum Ausdruck bringen und denken sollen. So würde der befremdliche Zeitenabstand, der uns vom literarisch-philosophischen Milieu um 1800 trennt, in einem selbstgerechten Urteil geradezu zum Verschwinden gebracht. Die Hermeneutik, die uns an unaufhebbare Fremdheit im Gegenwartsbezug erinnert, schärft uns ein, dass dagegen auch eine Apologie der Fremdheit oder der Alterität nicht immun ist, die im Vergangenen ihre eigenen Ursprünge zu erkennen meint.

Jede Gegenwart kommt auf vergangene Zeiten zurück, um sie von neuem als Teil ihrer Geschichte zu verstehen; sei es bloß um ihrer selbst willen, sei es, um sich nachträglich gerade diejenige Geschichte zu geben, die man gehabt haben möchte (wie es Nietzsche empfohlen hat). In Folge dessen können sich *Neo-Vergangenheiten* retrograd abzeichnen[96], die nachträglich in die Vorgeschichte derer einrücken, die scheinbar nur auf sie zurückgegriffen, tatsächlich aber ihren Sinn tiefgreifend transformiert haben.[97] Das mag bereits Novalis im Sinn gehabt haben, als er gegen Goethe gerichtet behauptete: »erst jetzt fängt die Antike an zu entstehen«, und der klassischen Literatur gehe es wie dieser: sie sei »uns eigentlich nicht gegeben [...], sondern sie soll von uns erst hervorgebracht werden« – auch

95 Tatsächlich hält dieser Prozess bis heute an, wie nicht zuletzt die aktuellen Diskussionen um die Frage zeigen, ob die Fremdheit des Anderen anders denn als Grund des Versagens eigener Aneignung oder der Überwindung des Widerstands zu denken ist, den sie jeglicher Aneignung entgegensetzt.

96 Ein Begriff, den auch Ricœur kennt; als *néo-passé* (in der *Symbolik des Bösen*, 30; *La symbolique du mal*, 28).

97 Aus dieser Zirkularität kommt auch kein geschichtliches Denken heraus, das sich der emphatischen Rede von Ursprüngen gänzlich entledigt und es nur noch mit kontingenten Anfängen zu tun zu haben glaubt. Das Frühere kommt allemal nur im es modifizierenden Rückblick der Späteren zur Geltung. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass es seinerseits die Gegenwart transformiert, als deren Vergangenheit es sich zunächst darstellt. Nicht nur erfährt letztere eine nachträgliche Umdeutung im Lichte der Gegenwart; diese muss sich vielmehr ihrerseits auf eine unabsehbare Umgestaltung durch eine rekonstruierte Vergangenheit einstellen. Man geht aus geschichtlicher Erinnerung nicht unverändert hervor. Das Erinnerte schlägt auf diejenigen zurück, die sich erinnert haben und sich infolge dessen geradezu mit einer Neo-Vergangenheit konfrontiert sehen, durch die wiederum die Gegenwart befremdet wird.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die Gefahr hin, dass man sich dabei in einen unaufhebbaren Widerstreit verschiedener »Antiken«[98] verstrickt, die man historisch wie ein »rückwärts gekehrter Prophet«[99] als Vorläufer der eigenen Gegenwart deutet. Genau so haben sich nicht wenige Romantiker des Mittelalters bemächtigt.

Im Sinne solcher Nachträglichkeit deckt sich auch das, was heute als frühe Neuzeit gilt, nur noch teilweise mit der Neuzeit des 18., 19. und 20. Jahrhunderts.[100] Das Gleiche gilt für die (nicht nur von links und rechts gegensätzlich beurteilte) Aufklärung, für die Frühromantik und selbst noch für den Idealismus in der Gestalt der Philosophie Hegels, die zeitweise den unüberbietbaren Triumph einer Theorie des Geistes darzustellen schien, der im reflexiven Sichwissen die transparente begriffliche Aufhebung jeglicher Vergangenheit scheint leisten zu können, die er hinter sich hat. Auch diese Theorie steht jedoch nicht souverän derart über der Geschichte, dass sie deren Finalität vorweg adäquat repräsentieren könnte[101]; vielmehr erfährt sie

98 Vgl. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt/M. 1973, 110.

99 Vgl. Schlegel, *›Athenäums‹-Fragmente und andere Schriften*, 85, 192.

100 Als Epoche wird die Neuzeit ihres eigentümlich ›neuen‹ Charakters einer *ständig Neues zeitigenden Zeit* erst bewusst in der Aufklärung, die den Beginn dieser Zeit *nachträglich* bis zu dreihundert Jahre zurückdatiert. (In diesem Sinne spricht H. Blumenberg von der »Verwandlung des Mittelalters in eine sich ständig nach rückwärts ausdehnende ›Renaissance‹«, in: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M. 1973, 185.) Ebenso wie der Begriff der Moderne ist der *Begriff* der Neuzeit im Wesentlichen eine Prägung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zur weiter zurückreichenden Etymologie sowie zur hier ausgeblendeten Differenz von Neuzeit und Moderne vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1989, 300 ff.; F. Jaeger, *Neuzeit als kulturelles Sinnkonzept*, in: ders., B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, 506–531; A. Keller, *Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter*, Berlin 2008, Kap. 14; sowie D'Aprile, Siebers, *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, zu nachträglichen, konträren Umdeutungen der Aufklärung durch Hugo Ball, Stefan Zweig und Thomas Mann.

101 Vgl. O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in: Fulda, Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹,* 329–390, hier: 377 f., 384.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihrerseits eine Historisierung – nicht zuletzt im Lichte heterogener Überlieferungen, die ihren Sinn durchkreuzen.[102]

Auch in einer nachträglichen Umdeutung der Romantik liegt die Gefahr ihrer präsentistischen Aneignung für gegenwärtige Zwecke nahe. Zwischen den schlechten Alternativen von Historismus und Präsentismus haben sich allerdings dritte Wege abgezeichnet, auf denen man zu vermeiden versuchen kann, der rekonstruierten Geschichte durch nachträgliche Bemächtigung Gewalt anzutun, ohne die Fragen zu vergessen oder zu verleugnen, in deren Licht sie uns retrograd auf ganz neue Weise fraglich, unvertraut, ja sogar *fremd* geworden ist, um auf diese Weise wieder echtes historisches Interesse zu wecken.[103]

Ein entsprechend belehrter, behutsamerer Rückgriff auf das literarisch-philosophische Milieu um 1800 muss sich heute sowohl gegen eine auf unsere Gegenwart dem Anschein nach unbezügliche Historisierung dieser Zeit verwahren, als auch gegen deren präsentistische Inanspruchnahme für ein gegenwärtiges Selbstverständnis, das sich in der erinnerten Zeit nur seiner selbst zu vergewissern sucht und insofern Gefahr läuft, die Differenz zu ihr geradezu zu tilgen. (Ironischerweise gerade auch dort, wo man sich zu einer »postmodernen«, angeblich bereits in der Frühromantik verwurzelten Apologie der Differenz, der Alterität oder der Fremdheit bekennt.[104])

---

102 Man denke nur an François Julliens sinologische Perspektive der Subversion hegelianischer Dialektik (F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 133–138).

103 Vgl. zu den genannten methodologischen Positionen Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften 10* (1999), 73–98. »Die ›Relevanz‹ der von uns rekonstruierten Überzeugungen«, steht bei Quentin Skinner zu lesen, »besteht gerade in ihrer Fremdheit«. Dieses *statement* entspringt einer methodologischen Position jenseits von Präsentismus und Historismus (vgl. Q. Skinner, *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M. 2009, 90).

104 Wenn wir dieser Apologie nun sogar Wahrheit oder *wenigstens das* zubilligen, der Fremdheit auf authentische Art und Weise auf der Spur gewesen zu sein, eignen wir uns die Romantik dann unsererseits dadurch an? Wird sie uns am Ende gerade als solche allzu vertraut erscheinen? Kann die Eigen- oder Fremdartigkeit der Romantik *im Gegenwartsbezug* gewahrt bleiben, wenn man sie als eine Apologie der Fremdheit rehabilitiert, statt sie zu verwerfen? So zu fragen heißt, für den Rückbezug auf eine vergangene Zeit selbst zu sensibilisieren, durch den sie auf neue, andere, aber eventuell auch befremdliche Art und Weise erinnert wird.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aus dem Gegenwarts*bezug* können wir indessen überhaupt nicht gleichsam heraussspringen. Nicht ob, sondern *wie* wir uns (beispielsweise) der Romantik ›in ihrem eigenen Recht‹ und in der ihr eigenen Vielfalt, aber unter Verzicht auf jegliche Vereinnahmung erinnern, lautet jetzt die Frage. Dabei geht es nicht bloß um einen *Gegenstand* der Erinnerung, sondern auch um eine *in der Erinnerung* virulente und auszutragende *befremdliche Differenz im Gegenwartsbezug selbst*, der uns die fragliche Vergangenheit entrückt und, vielleicht gerade deshalb, in dem Maße neu sehen lässt, wie sie uns zuvor unvertraut und fremd geworden ist.[105] Die Romantik muss uns auch dort, wo sie manchen Interpreten geradezu als eine Apologie der Fremdheit, irreduzibler Ferne und unaufhebbarer Unendlichkeit begegnet, ihrerseits erst (wieder) fremd werden, um uns herauszufordern und vor fragwürdigen Wiedererkennungseffekten zu bewahren.[106]

Es mag sein, dass man auf diese Weise Gefahr läuft, auf Abwege zu geraten und das Selbstverständnis einer Philosophie zur Disposition zu stellen, die mit Friedrich W. J. Schelling aus der Sorge heraus, »vor lauter Philosophien die Philosophie gänzlich [zu] verlieren« (FÄ, 197), auf die Identität von Wissen und Gewusstem sowie auf dessen Selbstnormierung baute, die durch fortschreitende Vernichtung von Irrtum die Wahrheit wie von selbst entstehen lassen

105 Und zwar, paradoxerweise, obwohl heute an der Romantik so vieles als selbstverständlich anerkannt scheint – wie etwa die von ihr zur Geltung gebrachte befremdliche Macht des Unbewussten oder das Recht jedes Einzelnen, »sich abzusondern, über einen imaginären Umkreis zu herrschen«, in dem sich seine Kreativität entfalten »und der Ursprünglichkeit der individuellen Träumerei nichts entgegenstehen soll«. Vgl. Starobinski, *Grundlinien für eine Geschichte des Begriffs der Einbildungskraft*, 17.

106 Vgl. Bürger, *Prosa der Moderne*, wo es mit Blick auf die Romantik genau darum geht, »das Vertraute wieder[zu]finden als ein Fremdes«, das allerdings nur »aus dem Schatten treten« müsse, um als solches zur Geltung zu kommen (143 f.). In diesem Falle ist das romantisch vorgedachte »Selbst als Abgrund« gemeint (146), das sich angeblich nur in eine unaufhörliche Bewegung soll retten können. Inzwischen *herrscht* aber eine Temporalisierung, die genau das radikal in Zweifel zu ziehen zwingt. Eine rückhaltlose Auslieferung eines identitätslosen Selbst an eine beschleunigte Zeiterfahrung, die nur noch vom Interesse an Intensität geprägt scheint, kann in sozialer oder politischer Hinsicht gewiss nicht überzeugen (vgl. ebd., 153).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sollte.[107] Hätte sich ein solches Modell als bis heute überzeugend erwiesen, so würde uns freilich die erinnerte Vergangenheit *nur eine Vorgeschichte inzwischen überwundener, also im Grunde erledigter Irrtümer* vor Augen führen (die man nicht wiederholen sollte). Sie wäre in diesem Sinne nur noch von ›historischem‹ Interesse. Davon *nicht* überzeugt zu sein, hieße, sich womöglich auf Abwege einzulassen.

Von einem solchen Fortschrittsmodell der Philosophiegeschichte, die in der jeweils avanciertesten Gegenwart dieser Disziplin nur die gültige Aufhebung der Wahrheit ihrer Vorgeschichte erkennt, der sie sich vor allem als überwundener erinnern würde, sind wir heute freilich weiter entfernt denn je. ›Nach vorn‹ führen nicht nur Fortschritte; und in die Vergangenheit führen nicht nur regressive, mittels epochaler oder anderer grober Markierungen abgesteckte Wege. Vielmehr führen vielfach neue, verschlungene Denkwege, die in der Auseinandersetzung mit erinnerter Vergangenheit überhaupt erst gebahnt werden, im besten Falle zur Wiederbegegnung mit dem vielfach befremdlichen, schriftlich sedimentierten Denken Anderer an unvorhergesehenen Kreuzungen, wo Konvergenz und Divergenz zusammentreffen, ohne sich aufheben zu lassen in einem Dritten. Vor jeder Beurteilung fremden Denkens liegt allemal die gesuchte Begegnung mit ihm, die niemals im Vorhinein wissen lässt, ob man sich auf Umwege, Abwege oder Querwege anderswohin, in ungeahnte Richtungen, begibt. Das Wagnis der Devianz, der diakritischen Abweichung, der Digression liegt in jedem unvoreingenommenen Sicheinlassen auf das befremdliche Denken Anderer, wenn es ihm nur ohne Berufung auf jegliches Vor-Urteil zu begegnen sucht. Das bedeutet nicht, wie Gadamer gezeigt hat, dass man leichthin auf jegliches Vor-Urteil verzichten könnte, wohl aber, dass man auch in einer hermeneutisch niemals voraussetzungslosen bzw. unvermittelten Auseinandersetzung mit der fraglichen Vergangenheit doch einem fremden Denken als solchem wieder zu begegnen hofft, auch auf die Gefahr hin, ein Anderer zu werden oder geradezu in sich selbst radikale Befremdung zu erfahren.

107 Vgl. FÄ, 197, 204, 228; U. J. Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil B

Leitfäden der Interpretation

Aufmerksamkeit, Sichtbarkeit und Scham

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel VIII

Von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen als solchen
Ricœurs hermeneutische Wege über die Phänomenologie hinaus

1. Phänomenologische Wegmarken: von der Theorie der Aufmerksamkeit zur Kritik des Gegebenen (231) | 2. Herausforderungen hermeneutischer Anthropologie (242) | 3. Phänomenologische Desiderate: Aufgefordertsein vom Anderen in praktisch-geschichtlicher Hinsicht (248) | 4. Was – anders – zu sagen bleibt (254)

Die Naivität des Blicks, seine Unschuld, die Aufnahme des Anderen als Anderer [macht] die Aufmerksamkeit aus.[1]

Irgendetwas muss auf irgendeine Art und Weise ›da‹ sein, empfindbar, wahrnehmbar, irgendwie zugänglich, sei es auch nur im Modus des Imaginativen oder des Fiktiven; andernfalls hätten wir rein gar nichts, worauf wir uns – zunächst wenigstens naiverweise – beziehen und woran wir anknüpfen könnten. Wir würden in uns selbst eingeschlossen bleiben. Am Ende wäre *nur das* gewiss und in diesem Sinne ›gegeben‹. Lässt sich darüber wirklich streiten? Anscheinend ja, und mit Verve bis heute, wird doch immer wieder behauptet, *es gebe gar nichts*, jedenfalls nicht in dem hier suggerierten schlichten Sinne. »Nichts ist gegeben«, behauptete Gaston Bachelard.[2] Alles sei konstruiert, ergänzen seit langem Vertreter eines Konstruktivismus, für den es auf dieser Basis anscheinend nur noch Konstruktionen von Konstruktionen geben kann. So meint man, mit dem »Mythos des Gegebenen« ein für allemal aufgeräumt zu haben, mögen naivere Geister auch noch so sehr verblüfft, erstaunt oder auch erschreckt sein angesichts dessen, was ihnen *anscheinend ganz ohne ihr Zutun*

1 »La naïveté du regard, l'innocence du regard, l'accueil de l'autre en tant qu'autre […]«; vgl. P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 147 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 191.

2 Vgl. Kap. I,1, Anm. 11 in diesem Bd., sowie G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 47.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als etwas begegnet oder zustößt, was ›es gibt‹, wenn auch möglicherweise nur als mehr oder weniger Unbestimmtes, Unheimliches oder auch radikal Fremdes, das sich *prima facie* am allerwenigsten als schlicht ›Gegebenes‹ präsentiert.[3] Auch diese von Hegel über Bachelard bis hin zu Donald Davidson und Wilfried Sellars mit unterschiedlichen Argumenten vertretenen radikalen Positionen – denen von phänomenologischer Seite unter Hinweis auf ein »Faktum der Erfahrung« widersprochen wurde, das durchaus ohne einen »Mythos des Gegebenen« auskommen kann[4] –, setzen voraus, dass man auf die Frage der ›Gegebenheit‹ dessen, was es – wirklich oder vermeintlich, imaginiert oder fingiert oder wie auch immer sonst – ›gibt‹, eigens aufmerksam geworden ist. Sollte das nicht *die* Angelegenheit einer phänomenologisch disziplinierten Aufmerksamkeit sein, uns genau für diese Frage zu sensibilisieren: was und wer uns wie begegnet, d.h. im weitesten Sinne erfahrungsmäßig ›gegeben‹ ist? So nahe das liegt, so erstaunlich mutet an, wie spät die Aufmerksamkeit als solche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, vorzugsweise bei Autoren wie William James[5], die der Phänomenologie zweifellos nahestanden[6], später dann auch bei Edmund Husserl[7], Aron Gurwitsch[8], Maurice Merleau–Ponty[9] und Paul Ricœur[10], des-

3 P. Bieri, *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981, 23; G. Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000, 160 ff., 170 zu W. v. O. Quine und D. Davidson; H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption,* München 1971, 11–66, hier: 38, zu T. W. Adorno.

4 B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 11, 109.

5 W. James, *Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 424.

6 J. Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlin 1961.

7 E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen ^{6}1980, 163 (§ 23); *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik,* Hamburg 1985, §18.

8 A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, 179 f., 213 f., 218 ff., 265 ff.

9 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 47–58 [=PhW].

10 P. Ricœur, *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest 4*, no. 15, janv.–mars (1940), 1–28; repr. in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen erste, lange unbeachtet gebliebene philosophische Arbeit genau diesem ›Phänomen‹: der Aufmerksamkeit sowie der Frage galt, wie es zu verstehen ist. Im Folgenden knüpfe ich an diese frühe Studie an, um anschließend der Frage nachzugehen, wie sich Ricœur auf seinen weiterführenden Denkwegen zum zentralen Anspruch der klassischen Phänomenologie verhalten hat, die zeitweise ganz allein davon Rechenschaft schien ablegen zu können, was sich uns von sich aus ›gibt‹ bzw. zeigt und wie dieses *Sich–Geben bzw. –Zeigen als solches* zu verstehen ist, das neuerdings auch *als Gabe* beschrieben wird; auch und gerade dann, wenn sie auf die Spur dessen führt, was sich uns *unaufhebbar entzieht.* Dafür steht bei anderen Autoren phänomenologischer Provenienz, vor allem bei Emmanuel Levinas, *die Alterität des Anderen*. An der Frage, wie diese ins Spiel kommt und ob sie sich ungeachtet ihrer Unaufhebbarkeit ›zeigt‹, scheiden sich bis heute die Geister. Speziell Ricœur bringt an dieser Stelle hermeneutische Vorbehalte zur Geltung, indem er nicht zuletzt sprachkritisch die Aufmerksamkeit auf das Problem lenkt, wie wir vom Anderen reden.

1. Phänomenologische Wegmarken: von der Theorie der Aufmerksamkeit zur Kritik des Gegebenen

Aus dem 1941 unter dem Titel *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* in der Nr. 15 des *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* erschienenen Entwurf einer Philosophie der Aufmerksamkeit geht hervor, dass Ricœur nicht nur wesentlich über dieses Thema in die Phänomenologie gefunden, sondern dass er darüber hinaus die Phänomenologie selbst als eine Schule der Aufmerksamkeit aufgefasst hat. Nachdem bis dahin nur verstreute Ansätze zu einer Theorie dieses Phänomens vorgelegen hatten, lenkt der junge Ricœur nun seinerseits die theoretische Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit selbst und gewinnt

Paris 2013, 51–94 [=EC 3]; dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 345–382.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ihr unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg die entscheidende Basis für seine 1950 veröffentlichte *Philosophie de la volonté* ab, in der die phänomenologische Deskription des Willentlichen und des Unwillentlichen zunächst allerdings kaum von einer psychologischen Beschreibung abgehoben wird, die zu einer Eidetik und Poetik des Willens hatte führen sollen.

Seitdem aber hat nicht nur Ricœur selbst, sondern auch die Phänomenologie mannigfaltige Entwicklungen durchlaufen, die er frühzeitig, nicht ohne eine gewisse Ironie, als Häresien, also als ›ketzerische‹ Abweichungen einstufte, ohne aber den Versuch zu unternehmen, sie auf den ›richtigen Pfad‹ jener universalen Wissenschaft zurückzuführen, der für Husserl vom *Logos*–Aufsatz von 1910/1 bis hin zu seiner Arbeit an der *Krisis*–Schrift in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts letztlich der einzig legitime sein konnte.[11]

In der Zwischenzeit hat sich die Phänomenologie, angefangen bei Husserl selbst, nicht nur dezidiert von jeglicher Psychologie abgesetzt, um ihre eigenen Verfahren der eidetischen und transzendentalen Reduktion zu erproben.[12] Sie hat auch alle ihre Grundbegriffe – von der Intentionalität über das Bewusstsein bis hin zum Gegebenen, das sich ihm anschaulich darbieten sollte – rigoros revidiert und scheinbar sogar ganz neue Dimensionen der Phänomenalität entdeckt – von der Ent–Faltung des phänomenal Gegebenen, das Verborgenes in sich birgt, über sogenannte gesättigte Phänomene, die einen Überschuss an Anschauungsgehalt aufweisen, bis hin zu jenen Hyperphänomenen, die an den Grenzen des Erscheinens über sich selbst hinausweisen, wo sich uns Fremdes aufgibt, ohne sich als ›etwas‹ zu zeigen.[13] Längst kann keine Rede mehr davon sein, die Phänomenologie könne direkt zu den viel zitierten »Sachen« vordringen, ohne mühsame destruktive Arbeit der Abtragung all dessen zu erfordern, was den ›Blick‹ auf sie verstellt.[14] Diese Sachen zeigen sich zunächst und zumeist gerade nicht als solche, wie immer wieder

11 Vgl. P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21 (1953), 821–839, hier: 836; repr. in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 141–160 [=AEP].

12 Vgl. das Kap. I in diesem Band.

13 J.-L. Marion, *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg i. Br., München 2011, 143; B. Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, 178 ff.

14 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland*, in: *Husserl Studies* 5 (1988), 143–167, hier: 146.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

betont wird.[15] Und zwar deshalb – das hatte schon Husserl gelehrt –, weil die Naivität der sogenannten »natürlichen Einstellung« die Welt und alles, was innerweltlich zum Vorschein kommen kann, für schlicht ›gegeben‹ hält, ohne zu entdecken, dass das Bewusstsein selbst »*gebendes*, sinngebendes Bewußtsein ist«.[16] Wie auch immer man in dieser Einstellung staunen oder auch erschrecken mag über das, was es gibt, was sich wie zeigt, darbietet oder offenbart, ihre Naivität ist philosophisch scheinbar nicht zu retten, wenn sie gar keinen Sinn für das hat, was das Sich–Geben, –Zeigen, –Darbieten und –Offenbaren von was auch immer überhaupt erst ermöglicht und insofern – aus phänomenologischer Sicht – seinerseits das eigentlich Erstaunliche sein müsste. Das sollte deutlich werden im Zuge einer programmatischen »Überwindung der Naivität«, von der etwa bei Eugen Fink wie gezeigt ausdrücklich die Rede ist.[17]

Die die Sachen »originär gebende Anschauung« als Rechtsquelle (*source* de *droit*) bzw. als Quelle des Rechts (*source* du *droit*[18]) phänomenologischer Erfahrung müsste demnach mühsam erkämpft werden. Wenn es kein ›unvermitteltes‹ Phänomen gibt, dann muss die anfangs angeblich stumme Erfahrung erst methodisch »zur [reinen] Aussprache ihres eigenen Sinns« gebracht werden, wie es Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* (§ 16) verlangt hatte.[19]

---

15 B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 50. Ich knüpfe hier an die vorangegangenen Ausführungen der Kap. II und III in diesem Bd. an.

16 P. Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 236; frz. in: AEP, 21–58.

17 Siehe wiederum Kap. I in diesem Bd. Zur letztlich undurchführbaren Programmatik einer Überwindung der Naivität vgl. E. Fink, *Hegel, Eine phänomenologische Interpretation der ›Phänomenologie des Geistes‹,* Frankfurt/M. 1977, 40, 45 ff.

18 Zu dieser Unterscheidung vgl. J.-L. Marion, *Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung*, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2007, 15–36, hier: 20; sowie E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I*, Halle a. d. Saale 1913 [unveränderter Nachdruck, Tübingen 1980], 1–130, hier: § 19.

19 B. Waldenfels, *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991, 65–85, hier: 74.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Paradoxerweise ist das originär Gegebene demnach gerade nicht einfach ›gegeben‹. Und selbst wenn es in komplizierten Verfahren der Reduktion als solches herausgearbeitet werden kann, bedarf es selbst noch der Deutung, was sich kaum mit der Vorstellung von einem ›reinen‹ Zur–Geltung–Kommen der Erfahrung vereinbaren lässt, so dass auch die phänomenologische Idealvorstellung von einer originären, auf reduktivem Wege zu etablierenden und interpretationsunbedürftigen Gegebenheit ins Wanken gerät.[20]

Zeigt sich das (phänomenologisch reduzierte) originär Gegebene etwa von sich aus *als Gabe*? *Gibt* es *sich*, *bevor* oder *indem* es sich zeigt?[21] Ist es das Produkt einer originären Gebung (*donation*), die seine Gegebenheit (*la donnée*) als Gegebenes (*le donné*) in diesem Sinne als Gabe (*don*) zu verstehen erlaubt? In dieser, vor allem von Jean–Luc Marion angestoßenen Diskussion steht radikal wieder die Phänomenalität der Phänomene selbst in Frage.[22] Weniger denn je scheint sicher, ob sie sich auf ein *reines Sich–Geben* bzw. *Sich–Zeigen* gründen lässt, in dem sich auch das, was in der Erscheinung nicht aufgeht, was sie unterläuft oder übersteigt, noch von sich aus als solches kenntlich machen müsste.[23]

Wenn das Sich–Zeigende und am Ende sogar das Sich–Zeigen selbst *als* eine Gabe zu verstehen ist, muss man dann nicht sagen, dass sich die Phänomenalität der Phänomene nur hermeneutisch fassen lässt, insofern hier das Sich–Zeigen seinerseits einer bestimmten Auffassung davon unterzogen wird, was es heißt, dass sich etwas zeigt? Kann man demgegenüber annehmen, dass man sich die Mühe einer Begründung dieser Auffassung sparen darf, insofern auch der Gabe–Charakter des Sich–Zeigenden sich zeigt? Lässt sich überhaupt ein Begriff des Sich–Zeigenden rechtfertigen, der nicht von einer speziellen Auffassung vom Sich–Zeigenden *als solchem* getragen sein müsste?

---

20 Vgl. Merleau-Ponty, PhW, 59.

21 J.-L. Marion, *Etant donné*, Paris 1997, 10.

22 Vgl. J.-L. Marion, *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit*, in: Gabel, Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe,* 56–77, hier: 65 f.; J. Derrida, *Falschgeld, Zeit geben I*, München 1993, 71. Der bei Marion systematisch durchgehaltenen eigenwilligen Unterscheidung von Sich-Geben und -Zeigen folge ich hier nicht.

23 Waldenfels, *Hyperphänomene*, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diese auch von Heidegger aufgeworfenen Fragen wiegen umso schwerer, als energisch bestritten worden ist, dass sich der Begriff der Gabe phänomenologisch fassen lässt. Kann eine Gabe überhaupt als solche erscheinen? Für eine »reine« Gabe gilt das nicht, behauptete wie gesagt Derrida[24], der damit nicht nur den von Marcel Mauss inspirierten kulturanthropologischen Diskurs über die Gabe (*le don*) in Unruhe versetzte, sondern auch die Phänomenologie, insofern diese sich nun mit der Herausforderung konfrontiert sah, eigens zu rechtfertigen, inwiefern das phänomenale Sich–Zeigen als Geschehen der originären Gebung einer Gabe dessen zu verstehen ist, *was* sich zeigt oder *dass* sich etwas zeigt.[25] Nicht nur zeigt sich etwas *als* etwas, sondern auch das Sich–Zeigen selbst kann so oder so *als* ein *Sich–Zeigen* aufgefasst werden – was sich *par excellence* an der Zweideutigkeit der Rede vom Gegebenen zeigt.[26]

Zeigt sich denn der Gabe–Charakter des Gegebenen, und zwar *von sich aus* – oder haben wir es hier wiederum mit einer (diesmal theologischen) Häresie zu tun, die dem »Prinzip aller Prinzipien«[27] untreu zu werden droht, wie Dominique Janicaud behauptete?[28] Die gleiche Frage stellt sich, wo Emmanuel Levinas eine Auskehr aus der phänomenologischen Welt der »Vorstellung« *(représentation)* fordert und der *Spur* des Anderen nachgeht, die sich nur noch im Modus des Entzugs bemerkbar machen soll, der uns auf eine unvordenkliche, niemals zu vergegenwärtigende Vergangenheit verweist.[29]

Möglicherweise kündigt sich in dieser unübersichtlichen Lage, wo sich diverse »Neue« Phänomenologien hervortun, die sich gegenseitig weitgehend ignorieren, nicht bloß die übliche Paradig-

24 Vgl. Kap. III in diesem Bd.

25 So befragt Derrida die im »es gibt« (*il y a*) bei Heidegger »implizierte« Gabe (Derrida, *Falschgeld,* 33, 41).

26 Vgl. Kap. II in diesem Bd.

27 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 24.

28 D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.

29 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ^{2}1987, Kap. 4; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 198 f. [=ZEIII], wo mit Blick auf Levinas die Spur als dasjenige zur Sprache kommt, was »*signifiziert, ohne erscheinen zu lassen*«; und zwar im Sinne einer indirekt *phänomenalisierten Abwesenheit* des Anderen, aus der gleichwohl die als Gabe, nicht als freie Entscheidung zu ihr gedachte Verantwortung für den Anderen hervorgehen soll (ebd., 400).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mendegeneration in Thomas Kuhns Sinne, sondern eine Erneuerung an, die dazu zwingt, auf die leitenden Fragen der Phänomenologie kritisch zurückzukommen. Wenn sich das Gegebene keinesfalls auf harmlose Art und Weise von sich aus als es selbst zeigt, wenn vielmehr auch eine angebliche Selbst–Gebung stets von jemandem so aufgefasst, verstanden, gedeutet und interpretiert werden muss, erübrigt dies keineswegs die Aufgabe, sie als solche zur Geltung zu bringen. Ganz in diesem Sinne hat Ricœur zur Rede von einem reinen Sich–Zeigen immer eine gewisse Distanz gewahrt, indem er darauf bestand, das, was sich zeigt, müsse sich *sagen* lassen[30] – und zwar *als* dasjenige, was sich *auf die eine oder andere Weise* zeigt. So kann sich das ›Selbst‹ des Sichzeigenden[31] nicht dem hermeneutischen ›als‹ entziehen, dem gemäß es eigens als solches aufzufassen, zu verstehen und zu interpretieren ist, wobei unvermeidlich eine hermeneutische oder signifikative Differenz ins Spiel kommt, die auf die Spur abweichender Auffassungen auch von dieser selbst führt.

Anhänger eines »phänomenologischen Positivismus« (Merleau–Ponty) war Ricœur zu keinem Zeitpunkt (vgl. PhW, 14). Vielmehr hat er fast durchgängig eine hermeneutische Grundausrichtung der Phänomenologie verteidigt, der zufolge das Sich–Zeigen unumgänglich mit einer es als solches deutenden Auffassung verknüpft sein muss[32], und auf diese Weise eine Vielzahl von Anschlussfragen aufgeworfen. Wenn sich das Gegebene nicht einfach von sich aus als solches zeigt, sondern interpretativ zum Vorschein gebracht wird, handelt es sich dann nicht stets um einen Eingriff, der das, was er zu Tage fördert, zugleich auch verändert? Wird auf diese Weise nicht stets etwas *gezeigt, gedeutet* und, mit Nietzsche zu reden, sogar »zurecht *gemacht*«?[33] Auch wenn das nicht willkürlich erfolgt,

30 P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 111.

31 Was an dieser Stelle nichts mit personaler Identität zu tun hat.

32 In diesem Sinne lesen wir in ZEIII, 101, es könne nur eine *hermeneutische Phänomenologie* geben, die nicht von der Gegebenheit einer »direkten, aber stummen Anschauung« ausgeht (die also *nicht unterstellt, es könne ein reines Sich-Zeigen geben*). Vielmehr gehe es um ein Auslegen, die das Verstehen des Erscheinenden – und des Erscheinens als solchen, würde ich hinzufügen –, »*als* so oder so beschaffen […] explizieren« müsse.

33 In diesem Sinne betont Blumenberg das Aufmerksam*machen* als philosophische Praxis gegenüber dem bloßen Aufmerken oder Aufmerksam*werden* (in: *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002, 183 [=ZdS]). Vgl. Vf., *Interpretations-*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben wir es hier doch mit macht–kritischen Fragen zu tun, die uns weit von dem Vorurteil entfernen, bei phänomenologischer Arbeit könne es sich nur um eine rein theoretische, minimal, wenn überhaupt invasive Form des Sehen*lassens* handeln, keinesfalls aber um eine nicht zu umgehende phänomenologisch–hermeneutische Unschärferelation.[34]

Ricœur hat in seiner lebenslangen Beschäftigung mit Grundfragen der Phänomenologie weite und verschlungene Wege zurückgelegt und ist dabei auch diesen Fragen nicht ausgewichen. Vom zunächst bloß deskriptiven Begriff der Phänomenologie im frühen Entwurf über die Aufmerksamkeit und in *Le Volontaire et l'involontaire* aus wendet er sich in seiner Auseinandersetzung mit Merleau–Ponty vom Primat der Wahrnehmung[35] ab, der, wie er meinte, ein bloß ›sehendes‹, passives *cogito* implizierte[36], und widmet sich mehr und mehr der Erforschung des *Logos der praktischen Welt*, in der sich nicht ein in der Welt nicht situiert vorzustellendes Ich, sondern ein *leibhaftiges Selbst* mit Hindernissen auf erst zu bahnenden Wegen konfrontiert sieht. Aber die Erforschung dieses Logos muss, wie Ricœur glaubt, dessen Sagbarkeit voraussetzen und sich der ganzen Vielfalt seiner hermeneutisch aufzuschließenden Sedimentierungen (vom Mythos bis hin zur rationalen historischen Erklärung) widmen. Dieses primär hermeneutische Interesse an den Infrastrukturen einer praktisch gelebten Welt[37] verknüpft Ricœur schon früh mit

macht. Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen, in: P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, 151-184.

34 Vgl. H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt/M. 1983, 43 f. Von einer solchen Relation aber scheint Blumenberg auszugehen, wenn er letztlich die völlig »adäquate« Selbstgegebenheit welcher »Sache« auch immer in Zweifel zieht und zu dem Schluss gelangt, »die Sache selbst war und blieb ein Sich-entziehendes, ein Phantom« (vgl. ZdS, 72–5, 347).

35 M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble 1989.

36 Zur Frage, ob es sich hier nicht um ein Missverständnis handelt, vgl. Vf., *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: S. Orth, A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, 45–70.

37 Ricœur, VI, 194 ff., 198, 208 ff. Noch in *Histoire et vérité* bleibt die Welt der (weit gefassten) Wahrnehmung aber der maßgebliche Ausgangspunkt (vgl. P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001, 220 f. [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 186 f. [=GW]).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem begrifflichen Instrumentarium der Phänomenologie. So spricht er vom *Pragma* des Handelns begrifflich analog zum Noema des Wahrgenommenen als solchen.[38] Ist aber die Annahme zu halten, alles Erfahrene müsse die Form eines noematischen Gehalts annehmen und dieser müsse sich restlos aussagen lassen?

Schon in seinen frühen Studien über Sympathie und Respekt[39] stößt Ricœur, als Leser Kants, auf Grenzen des Erscheinens und der Ausdrückbarkeit des Erfahrenen.[40] Kann der Andere, von dessen irrelativer Würde Ricœur mit Kant ausgeht, überhaupt in seiner Alterität ganz und gar in Erscheinung treten? Und kann unsere Sprache dieser Alterität gerecht werden? Auf diese Frage kommt Ricœur in seinem stark von Levinas beeinflussten Spätwerk wieder zu sprechen, ohne sich aber noch mit der schlechten Alternative abfinden zu wollen, die ihm zur Zeit seiner ersten Kant–Interpretationen vorschwebte, dass nämlich der Andere nur »postuliert« werden könne, insofern eine »Kritik des Erscheinens« beweise, dass er als Anderer gerade nicht restlos in Erscheinung treten könne.[41] Die Überzeugung, in der Alterität des Anderen liege die unumgängliche Herausforderung, ihm gerecht zu werden, und zwar als ›zweiter Person‹ und als Anderem unter vielen Dritten (oder als ›Nächstem‹, der kein bloßer *socius* sei), versucht Ricœur schon frühzeitig mit seinen ersten Exkursen in geschichtsphilosophisches Denken zu verknüpfen, die einerseits mit Kant daran festhalten, nur richtungweisende regulative Ideen könnten die Geschichte daran hindern, jeglichen finalen (aber keineswegs teleologisch vorweg bestimmten, vielmehr immer wieder neu zu justierenden) Sinn einzubüßen, andererseits aber dem Gedanken radikaler Pluralität Rechnung tragen sollen, die

38 In seinem autobiographischen Bericht *Réflexion faite* aus dem Jahre 1995 ist deutlich zu erkennen, wie Ricœur diese praxisphilosophischen Eckpunkte mit einem von Gabriel Marcel inspirierten Existenzialismus im Sinne einer philosophischen Anthropologie zu verknüpfen sucht. P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 15–17 [=TP]. Grenzstreitigkeiten zwischen Ontologie und Anthropologie, auf die sich der Autor an anderer Stelle bezieht, beschäftigen ihn hier nicht.

39 P. Ricœur, *Sympathie et respect*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), 380–397; repr. in: AEP, 266–284.

40 P. Ricœur, *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien 46,* Nr. 1 (1954/5), 44–67; repr. in: AEP, 227–250.

41 Vgl. Vf., *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Alterität des Anderen als einer zweiten Person, eines ›Du‹, oder als des Nächsten begründet liegen soll.[42]

So ist schon in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts im Werk Ricœurs ein weiter Horizont aufgespannt: (a) von der *primären Sinnbildung*, die sich *an* einem leibhaftigen, mehr oder weniger aufmerksamen Subjekt, aber auch *durch* dieses Subjekt und in seiner Verantwortung vollzieht, (b) über die zu unterstellende, im Einzelfall aber stets mehr oder weniger *fragliche Sinnhaftigkeit* im Prinzip *verständlichen* oder doch wenigstens verständlich zu machenden *intentionalen Verhaltens und Handelns*, bis hin (c) zur *Geschichte*, in der die Konsequenzen unseres Tuns sich miteinander verflechten, gegeneinander wirken und sich aufheben, die im Sinne richtungweisender Aufgaben menschlicher Praxis aber dennoch als *sinnvoll* zu bejahen sein soll. Wie vor diesem komplexen Hintergrund die Frage nach dem »Sinn der Geschichte« aufzuwerfen ist, ist bereits Gegenstand der großen Studie *Husserl und der Sinn der Geschichte*.[43]

Zwar verschwindet dieser Horizont keineswegs völlig aus Ricœurs Blickfeld, wie bereits das Schlusskapitel im Freud–Buch von 1965 *De l'interprétation* beweist[44], aber erst in den 1970er Jahren kommt Ricœur nach einer langen Phase intensiver, vor allem sprachphilosophisch motivierter Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Strukturalismus auf die Grundprobleme der Praktischen Philosophie zurück, die dann auch wieder in geschichtsphilosophischer Perspektive bedacht werden.[45] Das lässt sich schon an den Titeln einer Reihe einschlägiger Aufsätze ablesen.[46] Zuneh-

42 Vgl. Ricœur, HV, 47 f./GW, 61 f., wo der Autor jene Pluralität mit der Idee einer durch Aufgaben der Vernunft geeinten Geschichte zusammen zu denken vorschlägt.

43 Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 272.

44 Von späteren, einschlägigen (und durchweg kritischen) Bezugnahmen auf die klassische Geschichtsphilosophie einmal ganz abgesehen; vgl. Kap. XIII in diesem Band.

45 In seiner intellektuellen Autobiographie datiert Ricœur den Wendepunkt auf seine Leuvener Vorlesung über die Semantik der Handlung. Vgl. TP, 48; *Le Discours de l'action*. Cours professé à l'Université Catholique de Louvain, sur la chair Franqui 1970/1. Éd. Électron. établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod. Fonds Ricœur 2015.

46 Vgl. P. Ricœur, *The Problem of the will and philosophical discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273–289; *Ethics and Culture*, in: *Philosophy Today* 17, no. 2–4 (1973), 153–165; *Hegel aujourd'hui*,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mend tritt dabei die Phänomenologie, abgesehen von gelegentlichen Ortsbestimmungen wie in dem die Aufsatzsammlung *Hermeneutik und Strukturalismus I* einleitenden Essay *Existenz und Hermeneutik* aus dem Jahre 1966[47], im großen Aufsatz *Phénoménologie et herméneutique* aus dem Jahre 1975[48] und im Kapitel über die Aporetik der Zeitlichkeit in *Zeit und Erzählung III*, in den Hintergrund. Sie verschwindet also keineswegs völlig aus dem Blickfeld des Philosophen, doch nimmt sie offenbar keinen herausragenden Platz mehr in seinem Denken ein. Selbst die unter dem Titel *A l'école de la phénoménologie* noch im Jahre 1986 veröffentlichte Sammlung von Aufsätzen hat ihren Schwerpunkt eindeutig in den 1950er Jahren und beinhaltet nur einen einzigen Aufsatz zu Husserl, der deutlich später veröffentlicht worden ist (1980). Die großen Hauptwerke der letzten Schaffensperiode Ricœurs, vor allem *Das Selbst als ein Anderer* (1990; dt. 1996), *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000; dt. 2004) und *Wege der Anerkennung* (2004; dt. 2006)[49], sind dagegen deutlich von einer sehr weit gehenden sprachlichen Ernüchterung geprägt. Jedes Mal fragt sich Ricœur zunächst, wie v.a. im Französischen, im Englischen und im Deutschen von den jeweils verhandelten »Sachen« normalerweise die Rede ist, ohne sich allerdings auf eine »Philosophie der normalen Sprache«[50] oder auf sogenannte Analytische Philosophie festlegen lassen zu wollen. Jedoch hat er die Vorstellung offensichtlich längst aufgegeben, die »Sachen«, zu

---

in: *Etudes théologiques et réligieuses 49*, no. 3 (1974), 335–355; *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124; repr. in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013, 147–171; *L'Imagination dans le discours et dans l'action,* in: *Savoir, faire, espérer*, T. 1, Bruxelles 1976, 207–228; *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12; *History and hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20.

47 P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus I* [1969], München 1973, 11–36.

48 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75.

49 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA]; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004 [=GGV]; *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006 [=WdA].

50 E. v. Savigny, *Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt/M. 1974.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

denen Husserl bekanntlich »zurück« wollte, seien auf dem Weg eines eidetisch– und transzendental–reduktiven Rückzugs aus der Welt zur Geltung zu bringen, in der sie – wie auch immer zunächst verwirrend, inkonsistent oder gar verzerrt – zunächst *zur Sprache kommen* oder *danach verlangen*.[51] Beides stellt sich nur Menschen als existenzielle Herausforderung dar, die ›symbolisch vermittelt‹ leben und denen es in ihrem Leben bzw. in ihrem Dasein darum gehen muss, sich unter der – allerdings problematischen, durch nichts letztlich verbürgten – Voraussetzung der Sagbarkeit (*dicibilité; speakability*[52]) dessen, was sie erfahren, zu äußern; und zwar an Andere gewandt und auf dem Umweg über Gesagtes, Verschriftlichtes und Überliefertes, so wie es geschichtlich Gestalt angenommen hat und immer wieder neu Gestalt annimmt. Dies aber beruht auf der gelebten Geschichtlichkeit derer, die, als Geborene und Sterbliche, von Anfang an im Verhältnis zu Anderen leben, die ihnen vorausgegangen sind, die mit ihnen leben bzw. ko–existieren und die sie überleben werden.[53] Unabhängig davon, was andere über das Mit–(Da)sein oder über den Begriff der Koexistenz gelehrt haben[54], werfen diese Befunde für Ricœur *anthropologische* Grundfragen auf, die sich (seit Wilhelm Dilthey) darauf beziehen, dass wir Menschen *geschichtlich leben*; allerdings unter jeweils sehr verschiedenen geschichtlichen Umständen, so dass es ratsam erscheint, die *conditio humana* als *conditio historica* (GGV, 441) aufzufassen und damit zu rechnen, dass letztere tief bis in Grundstrukturen menschlichen Lebens eingreifen und es in unabsehbarer Art und Weise verändern und verandern kann. Dies in Rechnung stellend, begreift Ricœur seine zentrale philosophische Problematik als Projekt einer hermeneutischen Anthropologie, das er mehrfach an neue Herausforderungen anzupassen versucht, so an die von Hannah Arendt so sehr betonte Pluralität der Menschen, an deren Intransparenz, Singularität und

51 Vgl. ZdS, 79 f., 95, 198 , sowie das Kap. IX in diesem Bd.

52 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 285 ff.; *Phénoménologie et herméneutique*, 53; P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147.

53 Vgl. VI, 417–452.

54 Man denke nur an Heidegger, an Eugen Fink und Jean-Luc Nancy.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Alterität, auf deren Spuren Grundmotive des Frühwerks neu und radikalisiert zur Geltung kommen.

2. Herausforderungen hermeneutischer Anthropologie

Dieses Projekt stellt letztlich die hermeneutische Erforschung der Frage nach dem Menschen dar, insofern er – ›nach‹ Kierkegaard[55] – in einer radikalen, unaufhebbaren Singularität und Pluralität *als jemand* existiert, auf dessen Erfahrung die Philosophie verpflichtet sein muss, ohne aber unterstellen zu dürfen, die Erfahrung offenbare sich einem sich selbst transparenten Selbstbewusstsein. Nur auf (hermeneutischen) Umwegen sei die Erfahrung über sich selbst aufzuklären, wie Ricœur immer wieder betont[56]; und diese Umwege – die als solche, aller dem zuwiderlaufenden Erfahrung zum Trotz, noch immer darauf hoffen lassen, auf ein endgültiges Ziel des Verstehens hinauszulaufen – stellen sich dem Philosophen nach wie vor als geschichtliche dar, die mit dem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Leben unabsehbar vieler Anderer verflochten sind. So ist der impliziten Leitfrage des Spätwerks *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, was es heute bedeutet, geschichtlich (als ›jemand‹) zu existieren, eine nicht zu tilgende *menschheitliche Dimension* eigen, die nicht zuletzt all der Negativität Rechnung zu tragen hat, die unsere Vorstellung vom Menschen zu trüben oder sogar zu zerstören droht – nicht zuletzt, seitdem allgemein bewusst geworden ist, wie die Menschen des Westens Fremden begegnet und wie sie sich selbst, als Gewalttäter, fremd geworden sind.[57] Dabei bleibt das ganze Werk Ricœurs von der Überzeugung – oder vielmehr von der Hoffnung – getragen, der Mensch, der nur in einem höchst

55 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

56 Vgl. TP, 9, 14, wo in diesem Sinne eine »zweite Reflexion« (G. Marcel) mit der Phänomenologie verbunden und der Abschied von einer Reflexionsphilosophie erklärt wird (ebd., 27).

57 Vgl. exemplarisch dazu T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen,* Frankfurt/M. 1985; vgl. P. Ricœur, *La question coloniale*, in: *[La] Réforme*, no. 131 (1947) Hebdomadaire 3, 20 sept.; repr. in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 16–20.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unzulänglichen, »verletzten *cogito*« von sich Rechenschaft abzulegen vermag, werde sich trotz allem, was ihm bzw. den Menschen inzwischen anzulasten ist, wiederherstellen lassen. Diese Hoffnung entspricht einer eschatologischen Ausrichtung von Ricœurs ganzem Werk auf einen *finalen Sinn* der Geschichte, den sie allerdings nicht aufgrund einer ihr *immanenten Teleologie*, wie man sie im Rekurs auf Hegel oder auch Husserl zu begründen versucht hat, von selbst hervorbringen kann.[58]

Ricœur beruft sich nicht länger auf eine Geschichtsmetaphysik des Geistes oder auf ein absolutes Bewusstsein, das bei Husserl letztlich auch die Vernunft der Geschichte zu verbürgen hatte. Statt dessen stützt er sich mit Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel und Maurice Merleau–Ponty scheinbar rückhaltlos auf ein leibhaftiges und endliches *Selbst* (TP, 49 f.), dem alles Fragen danach, *was* es ist, gar nichts zu nützen scheint: Auch ein angeblich immer schon nach Wissen verlangendes Wesen (Aristoteles), eine *res cogitans*, also ein »Ding, das denkt« (Descartes[59]) und ein um sich wissendes Selbstbewusstsein (Hegel) weiß nicht, *wer* es jeweils ist. Genau diese Frage, *die Wer–Frage*, rückt nach Kierkegaard, Jaspers und Heidegger zum vorrangigen Problem auf. Wie es scheint, treten infolgedessen erst jetzt die einzelnen Menschen aus der Anonymität ihrer Gattungszugehörigkeit, aus der Selbigkeit ihres allgemeinen Daseins und aus der Selbstbezüglichkeit ihres Wissens heraus, um zu erfahren, wer sie überhaupt sind und woraus das zu entnehmen sein soll. Im Unterschied zu seinen Vorgängern Kierkegaard, Heidegger, Marcel, Jaspers und Merleau–Ponty schlägt Ricœur alsbald entschieden einen hermeneutischen Denkweg ein, der von der Einsicht ausgeht, die Wer–Frage zeige sich zu allererst sprachlich und im Verhältnis zu Anderen, d.h. in diskursiver Form, vorzugsweise in Texten, die sie davor bewahren, mit der unaufhörlich ablaufenden

58 Besser wäre es möglicherweise, an dieser Stelle von einem immer wieder neu *zu finalisierenden* Sinn zu sprechen, denn es kann keine Rede davon sein, Ricœur arbeite noch mit der Vorstellung einer inhaltlich eindeutigen, ihrerseits nicht geschichtlich anfechtbaren und nicht ständig neu zu interpretierenden Teleologie. Entsprechend zurückhaltend gebraucht er den Begriff der Eschatologie in GGV, 760, in der Bedeutung eines »Erfüllungshorizonts« (wohingegen von einem Sinn der Geschichte nur nebenbei mit Blick auf ein jüdisches Geschichtsverständnis die Rede ist; ebd., 614).

59 Siehe R. Descartes' dritte der *Meditationen über die Erste Philosophie*.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zeit irreversibel zu vergehen, ohne dass man noch auf sie zurückkommen könnte. Die Wer–Frage stellt sich zwar ebenfalls in der Zeit und ›mit der Zeit‹, wie man sagt, doch gravitiert sie gleichsam um ein Selbst, das genau dazu in der Lage sein soll: im Horizont einer noch offenen Zukunft auf eigene und fremde Vergangenheit zurückzukommen, um in deren Licht herauszufinden, wer es war, ist und werden wird. Entsprechende Vor– und Rückgriffe finden in menschlicher Zeiterfahrung im Grunde ständig statt, wie es auch Husserls Beschreibung des re– und protentional dimensionierten sogenannten inneren Zeitbewusstseins gezeigt hat. Ricœur geht darüber allerdings entschieden hinaus, wo er einerseits prä–narrativen, grundsätzlich zumindest erzählbaren Sinnstrukturen menschlicher Zeiterfahrung auf die Spur kommt und andererseits die Frage aufwirft, ob das an Andere gewandte Erzählen nicht unverzichtbar ist für ein Selbst, das aus eigener Kraft allein niemals zu adäquaten Einsichten über sich selbst gelangen könnte. Geht es nun aber, wenn sich das Selbst erzählend an Andere wendet und wenn es sich mimetisch nach den Erzählungen Anderer richtet, um sein Leben gegebenenfalls zu ändern, nur um dieses Selbst ›selbst‹?

Heidegger hatte bekanntlich genau das gelehrt: es gehe dem Dasein in seinem Sein um es (bzw. um dieses) selbst und dass es in diesem Sinne von der *Sorge um sich* angetrieben sein müsse. Die radikalste Abweichung von diesem Ansatz ging nicht von Sartre, von Merleau–Ponty oder von Ricœur, sondern von Levinas aus, der vor allem in seinem zweiten Hauptwerk diese ontologische Redeweise einer ethischen Revision unterzog. In *Autrement qu'être ou au–delà de l'existence* (1974) gelangte er zu dem Schluss, der Andere entziehe sich der ontologischen Sprache (auch einer Ontologie des »Mitseins«) überhaupt; nur der *Anspruch* des Anderen, der auf jene Sorge zunächst gar keine Rücksicht nehme, befähige das menschliche Selbst dagegen zu einem ethisch ›inspirierten‹ Leben, das nicht dazu verurteilt bleiben müsse, nur um sich selbst zu kreisen.

Den Anschein, das Selbst müsse als derart auf sich zentriert begriffen werden, hatte auch Ricœur noch in seiner Trilogie *Zeit und Erzählung* erweckt, wo er davon ausging, es müsse uns in unserem Leben um eine »Humanisierung der Zeit« im Sinne des Kampfes um deren *geschichtliche Verständlichkeit* gehen. In diesem Werk beschränkt Ricœur die Phänomenologie, die er hier vor allem in Gestalt der Husserl'schen Analysen des inneren Zeitbewusstseins

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor Augen hat, weitgehend auf deren Beschreibung der immanenten Zeitlichkeit der Erfahrung, in der er allerdings »die Grundlage des historischen Bewusstseins« vermutet (ZEIII, 38 ff., 54). Jedoch begreift er dieses Bewusstsein als von einer geschichtlichen Existenz getragen, die von jener Sorge angetrieben wird. Gegen die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins wie auch gegen die Ontologie geschichtlicher Existenz führt Ricœur dann eine dritte, nämlich spezifisch historische, erzählbare Zeit ins Feld, die eine *poetische* Vermittlung von Phänomenologie und Ontologie gestatten soll. Allein in dieser Zeit sei auch, so behauptet er, die Entfaltung einer wahrhaft menschheitlichen Geschichte denkbar, in der die Sorge zu relativieren sei im Horizont der »unbestimmten Zukunft der gesamten Menschheit« (ebd., 407 ff.).

So wird in der Tat die Sorge relativiert, aber nicht grundlegend revidiert. Dabei zieht Ricœur ausdrücklich ›existenzielle‹ Alternativen zur Sorge in Betracht und fragt sich, ob nicht vom *Existenzial*, das dieser Begriff in *Sein und Zeit* bezeichnet, eine andere Vorstellung zu entwickeln sei, wenn man solche Alternativen bedenkt. Unter dem Eindruck seiner Rezeption der Philosophie von Levinas gibt Ricœur dieser Problematik schließlich eine grundsätzlich neue Wendung: Nach wie vor hält er zwar an dem Verlangen nach geschichtlicher, vorzugsweise narrativer Verständlichkeit durchlebten Lebens fest, das ihm von der Sorge geprägt scheint; aber auch für ihn handelt es sich nun um ein *vom Anderen her zur Identität aufgerufenes Leben*, das im Ringen um seine geschichtliche Verständlichkeit in zweideutiger Art und Weise die Spur des Anderen verrät. Im Unterschied zu Levinas hält Ricœur indessen besonders an der Verknüpfung des Aufgefordertseins vom Anderen mit einem Selbstsein fest, das sich im Leben von *jemandem* als vom Anderen inspiriertes *bezeugt*. Entschiedene Zweifel treiben ihn nun allerdings im Hinblick auf die Frage um, inwieweit die fragliche *Selbst–Bezeugung* (*attestation*) auch in geschichtliche bzw. historisch sichtbare *Zeugnisse* eingehen kann.[60]

60 Vgl. P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; Vf., *Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ›Kritik einer Wissenspraxis‹ und zum ›Recht der Literatur‹ jenseits von Wissen und Recht*, in: *Philosophische Rundschau* 59, Heft 3 (2012), 217–235.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So scheint nun zwar mit der Sagbarkeit, der Schreibbarkeit und der Überlieferbarkeit geschichtlichen Sinns alles in Frage zu stehen, was noch die für Ricœur vorbildliche Hermeneutik Gadamers[61] als unerlässliche Voraussetzung einer zeitgemäßen Hermeneutik geltend gemacht hatte. Daraus zieht Ricœur den Schluss, dass auf jegliche *Beherrschung* dieses Sinns völlig zu verzichten ist. Die Geschichte bleibt wie auch alle hermeneutischen Disziplinen, die von unserer Geschichtlichkeit Rechenschaft ablegen, ungeachtet jener Aufgaben der Vernunft, die sie finalisieren sollen, eine anscheinend unvermeidlich fragmentarische Angelegenheit. Das aber ändert gar nichts daran, dass die menschliche Erfahrung von Anfang an, d.h. hier: auch schon in ihren prä–narrativen Formen, nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt, die ein leibhaftiges Subjekt nicht souverän beherrschen kann, das somit im Verhältnis zum Erfordernis hermeneutischer Explikation wie auch immer fragmentarischen, in sich gebrochenen und unverständlichen Sinns, der bereits zum Ausdruck gelangt ist, an die zweite, nachrangige Stelle rückt.[62] Es muss sich diesen Sinn *geben* lassen von einer *Sinnbildung*, die sich nicht auf eine souveräne Sinn*gebung* durch ein reines Bewusstsein zurückführen lässt. Insofern die hermeneutische Klärung dieses Sinns aber letztlich darauf abzielt, die in ihm wie auch immer defizitär aufgehobene Erfahrung verständlich zu machen, bleibt sie an den Anspruch einer Phänomenologie verwiesen, die wie keine andere philosophische Disziplin *dem Erfahrenen als solchem* verpflichtet war.

Statt dieses aber auf ein transzendentales Ich zurückführen zu wollen, liefert Ricœur das menschliche Selbst, das sich ständig auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage befindet, *wer* es ist, rückhaltlos der Welt aus, in der es keineswegs derart ungefährdet ›zu Hause‹ ist, wie es eine Ontologie des In–der–Welt–seins glauben machte, die auch Merleau–Ponty in dem Befund zusammenfasste, das leibhaftige Selbst *wohne* in der Welt (PhW, 169). Zwar stimmt Ricœur dem zu, *insofern* wir es stets nur mit einem in der Welt

61 Mit unübersehbaren Einschränkungen allerdings; siehe dazu den Beitrag d. Vf. *Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts. Überkommene und neue* challenges, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext. Bd. II: Interpretation,* Baden-Baden 2024, 809–896.

62 Das wird schon in dem programmatischen Aufsatz *Phénoménologie et herméneutique* (49) deutlich.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

situierten, endlichen Subjekt–Leib zu tun haben, dem es um eine bewohnbare Welt gehen müsse[63]; aber ob und vor allem *wie* es diesem im Leben mit und unter Anderen *gelingen* kann, die Welt zu bewohnen, steht dahin. Darin liegt die niemals abzuschließende Aufgabe, die Welt *sinnhaft*, d. h. hier zunächst: narrativ verständlich zu machen und sie entsprechend politisch *sinnvoll* zu gestalten – in einem möglichst guten Leben mit Anderen im Rahmen gerechter Institutionen, wie die mehrfach wiederholte Standardantwort in Schriften zur Politischen Theorie im Spätwerk Ricœurs lautet. Niemals, heißt das, *ist* man in der Welt in einem unverfänglichen Sinne. Vielmehr ist es stets prekär, ungesichert und gefährdet[64], wenn man bedenkt, dass es eine bewohnbare Welt nur als eine von Anderen *gastlich eingeräumte* geben kann, die sich gegen die Widrigkeiten der Erde wie auch gegen innere und äußere Gewalt auf Dauer behaupten muss.[65]

Wie dies möglich ist, davon zeugt eine »Lektüre der Welt und des Selbst« (TP, 68), das nicht Meister des Sinns ist, sondern allen seinen Infragestellungen durch das Sinnlose, das Sinnwidrige, durch das Absurde und durch die ›böse‹ Zerstörung jeglichen Sinns ausgesetzt ist und sich so als rückhaltlos affizierbar erweist. Dass es dennoch dazu aufgerufen bleibt, *wirksam* zu sein, wie auch Hegel in seinen Vorlesungen über die Vernunft in der Geschichte betont hatte[66], und dass es praktisch einer künftig weniger gewaltsamen Geschichte verpflichtet bleibt, und zwar im Zeichen des Anderen, der in seiner Singularität jeglicher gleichmachenden Allgemeinheit

63 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, München 1988, 9.

64 Vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* Paris 1947; ders., M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.

65 Vgl. Ricœur, TP, 54 f.; *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120; Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008. Im Hinblick auf die fragliche Dauerhaftigkeit der Institutionen kommt Ricœur hier zweifellos der Politischen Philosophie Hannah Arendts sehr nahe, wie auch sein Vorwort zur französischen Übersetzung von *Vita activa* beweist. P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1983, 5–32.

66 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994, 80.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entzogen ist, davon zeigt sich Ricœur nun mehr denn je überzeugt.[67] Deshalb wehrt er alle ihm als übertrieben, ja als geradezu hysterisch oder gar als wahnhaft erscheinenden Phänomene des Verharrens beim Negativen ab, das ihm keinen Ausweg aus einer verzweifelten Geschichtlichkeit zu weisen schien, in der niemand mehr Grund dazu hätte, auf eine »Ankunft« (*avènement*) des Menschen zu hoffen. Und aus dem gleichen Grund weist er – im Gegensatz zu Levinas[68] – den Gedanken zurück, der Achtung jener Singularität könne man zumal in historischer Perspektive überhaupt nicht gerecht werden.

3. Phänomenologische Desiderate: Aufgefordertsein vom Anderen in praktisch-geschichtlicher Hinsicht

Was bleibt nun nach all dem von der Phänomenologie im Werk Ricœurs? Ohne unzulässige Verkürzungen kann man allgemein sagen, dass sie jenem Projekt eindeutig untergeordnet bleibt und in Folge dessen jeglichen Anspruch aufgeben muss, etwa die Erbschaft einer Ersten Philosophie anzutreten. Stattdessen wird ihr ein methodischer Sinn der Explikation sinnhafter Erfahrung vorbehalten; allerdings nur unter der Voraussetzung einer energischen hermeneutischen Revision aller operativen Begriffe, derer sie sich bedient hat – angefangen bei der Intentionalität, die *als fungierende* zur Infrastruktur eines Subjekt–Leibes wird, der in seiner Passivität einem Affiziertwerden vom Anderen auf die Spur kommt, das schließlich jeglichen Anspruch einer sinngebenden Subjektivität durchkreuzt, die allein aus eigener Kraft dazu in der Lage sein müsste, vom Erfahrenen Rechenschaft abzulegen. Wo letzteres die Spur des Anderen verrät, sieht Ricœur schließlich mit Levinas die »Herrschaft der

67 Vgl. SaA, 384. Hier steht Ricœur eher dem späten Merleau-Ponty nahe. Jedenfalls verteidigt er längst nicht mehr den Begriff eines Subjekts, das alle Formen der Sinnbildung als ein ›konstituierendes‹ beherrschen würde. Inwieweit Ricœur sich damit einer a-subjektiven Phänomenologie annähert, wie er sie von Eugen Fink und Jan Patočka her kannte, muss an dieser Stelle offen bleiben. Vgl. P. Ricœur, *Hommage an Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17, hier: 9.

68 Vgl. Vf., *Geschichte – vom Anderen her*, Kap. VII, in: ders., *Vom Anderen her. Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br., München 1997, 229–259.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorstellung« scheitern und eine Alterität im Modus der Abwesenheit des Anderen zum Vorschein kommen, die niemals restlos zum Phänomen werden kann (WdA, 80 ff., 86). Mehr denn je steht auf diese Weise das phänomenologische »Prinzip aller Prinzipen« in Frage, von dem, was sich im Erscheinen zeigt, genau in den Grenzen, in denen es »sich gibt«, Zeugnis abzulegen. Aber muss sich nicht auch das, was sich unserer Erfahrung entzieht, *als* das Sich–Entziehende *zeigen*? Und müsste das nicht auch für den Anderen angesichts der ihm attestierten radikalen, in keiner Gegenwart aufzuhebenden Alterität gelten?

Ricœur verweigert sich an dieser, schon im Spätwerk Merleau–Pontys[69] zentralen, Stelle einer affirmativen Antwort. Allzu selbstsicher und dabei zugleich ungenau scheinen ihm offenbar verbreitete Redeweisen, die die Andersheit – »wider alles Erwarten – zu einer mit sich selbst gleichen machen« (TP, 78). Ist das und der Andere nicht anders als er bzw. als es selbst? Handelt es sich nicht um einen Begriff, der sich jeglicher kategorialen Fixierung widersetzt? Dieser Befund, den Ricœur für nicht bestreitbar hält, muss uns allerdings nicht davon abhalten, verschiedene Formen des Affiziertwerdens von Ander(s)heit zu unterscheiden, darunter die Passivität des eigenen Leibes und das Innerste des Gewissens, das dem Selbst keine Ruhe lässt, ohne dass wir bis heute wüssten, woher es rührt – »von einer Person, der ich nicht begegnen kann, von meinen Vorfahren, einem toten Gott oder vom lebendigen Gott, der aber in unserem Leben so abwesend ist wie die Vergangenheit in der ganzen rekonstruierten Geschichte, oder sogar von irgend einer leeren Stelle« (ebd.).[70] Mehr noch: wir wissen nicht, ob es sich wirklich so verhält, wie es Kant behauptet hatte: dass wir die Stimme des Gewissens, dieser Alterität *par excellence* in uns selbst, die auf die Spur des Anderen zu führen verspricht, ›tatsächlich‹ nur *überhören* können, dass das Überhören aber allemal als Modalität des Hörens aufzufassen ist, dem sich in einem radikalen Sinne niemand,

69 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 208.

70 Zur dreifachen, dem Selbst innewohnende Andersheit vgl. SaA, 334, 382 ff. Hier wird offen gelassen, ob Fremdes die Suche nach dem Eigenem von Anfang an heimsucht; ebd., 389.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auch der scheinbar indifferenteste serielle Killer nicht, zu entziehen vermag.[71]

Wie dem auch sei: auf jeden Fall schließt das Angewiesensein darauf, im Modus des Hörens angesprochen zu werden, jeglichen Versuch souveräner Selbstbegründung aus.[72] Nur dank des Anderen, der uns anspricht, in Anspruch nimmt und schließlich herausfordert, können wir überhaupt *jemand* sein. Daraus folgt aber nicht, was wir im Sinne des Anderen (oder auch *gegen* ihn in einer Pluralität anderer Anderer) zu tun haben. Der Rekurs auf eine dem Anderen antwortende und ihm verantwortliche Responsivität des Hörens erübrigt nicht, sondern verschärft das Erfordernis, sich auf die praktische Subjektivität eines Könnens zu besinnen, das aus seiner *eigenen* Verantwortlichkeit nicht zu entlassen ist. Nur eine wirklich übernommene Verantwortung kann auch ›getragen‹ werden.

Unverkennbar bleibt dieser Begriff bei Ricœur zunächst stark juridisch geprägt (vor allem dort, wo er über *imputation* oder Zurechnung schreibt[73]); aber unter dem zunehmenden Einfluss der Philosophie von Levinas kommen doch auch Momente einer außer–ordentlichen, in keiner juridisch geregelten Zurechnung aufzuhebenden Verantwortung ins Spiel, die auch für die Phänomenologie zentrale Herausforderungen darstellen und sie schließlich an ihre Grenzen führen. In der Responsivität dieser Verantwortung erweisen wir uns nicht nur als *affizierbar* à la Kant[74], sondern erweisen uns als *verfügbar*. Damit meint Ricœur offenbar eine Öffnung zum Anderen hin im Sinne einer *disponibilité*, die er mit Gabriel Marcel gefährlich nahe an eine normativ nicht befragte Treue zum Anderen heranrückt[75] – als ob nicht im Einzelfall höchst fragwürdig sein könnte, wem wir (und bis zu welchem Punkt) Treue auch *schulden*. Ricœur meint an dieser Stelle gewiss keine moralische Schuld, die

71 Zur Passivität des Gewissens als Spitze der Erfahrung innerer Alterität vgl. SaA, 418; zur Stimme des Anderen ebd., 423 ff.; I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 573 (§ 13).

72 P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 58.

73 SaA, 53 f., 124, 129, 353, 355; WdA, 142.

74 Vgl. ZEIII, 73, 90, 426; SaA, 333. Wiederum zeigt sich Ricœur hier von der Einheit von Selbstbezeugung und Aufgefordertsein vom Anderen überzeugt; ebd., 426.

75 SaA, 324; WdA, 171 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aus einem Vergehen (*faute*) etwa resultieren könnte, sondern das, was einem praktischen Subjekt obliegt und aufgegeben ist. In diesem Sinne geht es um ein Verhältnis zum Anderen als Obliegenheit (*dette sans faute*), das einem sich setzenden *ego* niemals zu entnehmen wäre, sondern erneut auf ein mit Ander(s)heit affiziertes Selbst verweist, das den Anderen nicht aus seiner Eigenheitssphäre heraus zu konstituieren vermag (SaA, 395, 399), da es sich auf der Spur einer radikalen Exteriorität befindet, die sich nicht mehr in der sozialen oder politischen Sprache einer *Beziehung* ausdrücken lässt. An dieser Stelle bedient sich Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Levinas einer Rhetorik der *Epiphanie* des Anderen, der niemals mit seiner Anderheit ›unverkürzt‹ in Erscheinung treten könne.[76] Aber gerade als derart uns Entzogener müsse der Andere einem Selbst begegnen können, insistiert Ricœur gegen Levinas, der keinen angemessenen Begriff von Selbstheit entwickelt habe.

Nun soll es aber gerade nicht dahin kommen, dass sich jene Exteriorität zur Gegenwart eines praktischen Subjekts äußerlich (im Sinne von *indifferent*) verhält. Im Gegenteil soll sie den Sinn des Selbstseins betreffen. Wir sind jemand und existieren als ein Selbst, das im Verhältnis zum Anderen auf eine Dimension der Alterität stößt, die nicht in der sie nachträglich vergegenwärtigenden Gegenwart aufgeht und die uns doch nicht gleichgültig lässt. So bedeutet jene Exteriorität geradezu die unhintergehbare *Nicht–Indifferenz* dieses Subjekts, könnte man mit Levinas sagen.

Für Ricœur geht es darüber hinaus jedoch entscheidend darum, was es jenseits des bloßen Angesprochenwerdens vom Anderen *praktisch* zu tun hat, bzw. was gut und richtig zu tun ist in ethischen und deontologischen Kontexten sozialen und politischen Lebens, in denen allerdings kein Anderer je wird aufgehen können.[77] Wo er sich diesem Gedanken nähert, bewegt sich Ricœur stellenweise weit auf eine dekonstruktive Perspektive zu, in der das Politische als durch jene außer–ordentliche Verantwortung für den singulären Anderen unvermeidlich destabilisiert beschrieben wird.[78] Weniger allerdings aufgrund einer letzten Unbestimmtheit der Ziele der Demokratie, wie sie Ricœur herausarbeitet, sondern primär aufgrund eines un-

76 SaA, 403, 405; WdA, 202.

77 Vgl. SaA, 276, 287.

78 Vgl. J. Derrida, *Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Patočkas Europa*, in: Patočka, *Ketzerische Essays*, 181–211.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

berechenbaren Herausgefordertseins vom Anderen. Denn in einer auf Gastlichkeit und gemeinsam gesicherte Bewohnbarkeit der Welt angewiesenen Lebensform können wir im Vorhinein niemals wissen, wer denn jeweils der Andere ist und welcher als solcher ›zählt‹ oder verlangen kann, einbezogen zu werden. Wie auch Ricœur in seinen Reflexionen über Liebe und Gerechtigkeit bemerkt, ist der Anspruch des Anderen, *der jede(r) andere sein kann,* niemals in dieser Art und Weise vorab gleichsam einzuhegen und auf diese Weise zu entschärfen.

Ricœur versucht diesem Anspruch hermeneutisch schließlich so Rechnung zu tragen, dass Levinas' Einwände gegen die Phänomenologie – insbesondere gegen das Ansinnen einer intentionalen Vergegenwärtigung des Anderen – Beachtung finden, doch war schon seinem Frühwerk ein außer–ordentlicher Anspruch des Anderen keineswegs fremd. Das bezeugen in *Geschichte und Wahrheit* die eingangs bereits gestreiften Passagen über den Nächsten im Horizont der Geschichte, die sich ihm gegenüber notorisch indifferent verhält und doch nicht aus der Verantwortung für jegliche Gewalt entlassen werden kann, die ihm angetan wird. Wie auch immer der Begriff des Nächsten den des Anderen im Werk Ricœurs gewissermaßen präfiguriert, deutlich ist, dass Ricœur in beiden Fällen vor allem im Auge hat, wie der Bezug zum Nächsten respektive zum Anderen im Horizont der Geschichte zu denken ist (vgl. HV, 113 ff./GW, 110 ff.). Und Geschichte ist für Ricœur niemals nur ein anderer Ausdruck für vergangene Zeit. Geschichte steht in seinen Augen vielmehr für wie unzulänglich auch immer *verstandene, insofern humanisierte Zeit*, die, um vollends eine ›menschliche‹ zu werden, nicht ohne Rekurs auf die praktischen Aufgaben zu begreifen ist, denen wir sozial und politisch gerecht werden müssen; und zwar – »trotz allem«, wie es mehrfach heißt – in Zukunft besser als bisher. Insoweit bleibt Ricœur auf eine Geschichtstheorie in praktischer Absicht verpflichtet, die ohne einen moderaten und realistischen Begriff des Fortschritts kaum auskommt.

Eine Phänomenologie, »für die der Bezug zur Zeit der letzte und einzige Leitfaden« darstellt, wie man in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* liest (48), kann nicht dazu hinreichen, das theoretische Projekt der *praktischen Humanisierung der Zeit im Prozess der Geschichte* zu fundieren. Hat die Phänomenologie der Zeit nicht angefangen bei Husserls Vorlesungen und den Bernauer Manuskripten

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über das innere Zeitbewusstsein[79] die Objektivität der Zeitobjekte durch die Einklammerung jeglicher »transzendierenden Voraussetzung von Gegebenem« neutralisiert?[80] Hat der Rückgang in die phänomenologische Zeit ungeachtet ihrer Anlehnung an die alltägliche Sprache, der sie sich bedienen musste, nicht eine rein »immanente Zeitlichkeit« herausgearbeitet, in der kaum mehr zu erkennen ist, worum es abgesehen von der Sicherstellung der Kontinuität unserer Erfahrung überhaupt in unserem *geschichtlichen* Leben geht? Während das transzendentale Ich der immanenten Zeiterfahrung weder zur Welt kommt noch auch sterben kann, verstehen wir uns in der Geschichtlichkeit unseres ›zwischenzeitlichen‹ Lebens als immer schon geboren und als von Anfang an dem Tod ausgesetzt.[81] Und von dieser Zwischenzeitlichkeit können wir nur auf narrativem Wege bzw. poetisch Rechenschaft ablegen, immer aber im Wissen darum, Andere überlebt zu haben und von Anderen überlebt zu werden. Von einer derart durch Geburt und Tod zu Anderen ins Verhältnis gesetzten Zwischenzeit weiß eine reine Phänomenologie der Zeit nichts.[82] Und genauso wenig nimmt sie zur Kenntnis, worum sich sterbliche Wesen im Horizont einer Geschichte sorgen, die weder erst mit ihrer Geburt anhebt, noch auch mit ihrem Tod endet, die sie vielmehr zwischenzeitlich–vorübergehend als an Anderen Vorübergehende zu diesen ins Verhältnis setzt.

Wie weit Ricœur dagegen diese Phänomenologie hinter sich gelassen hat, zeigt sein Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, wo der Phänomenologie nur noch die Klärung gewisser Erinnerungsleistungen zugetraut wird, wohingegen der eigentliche Gegenstand der Sorge auf eine Eschatologie der *conditio historica* als einen »Erfüllungshorizont« hin geöffnet wird, in dem ein glückliches Gedächtnis zur Ruhe kommen soll, ungeachtet all der Negativität, die die Rede vom Sinn der Geschichte scheinbar Lügen straft.[83] Zwar

79 Vgl. R. Bernet, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, Hamburg 1985, XI–LXXIII.

80 Siehe dazu ZEIII, 39.

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

82 Deshalb musste Husserl in seinen Manuskripten zur Phänomenologie der Intersubjektivität (*Husserliana XIII–XV*), in denen er ausführlich auf Strukturen geschichtlichen Lebens zu sprechen kommt, im Grunde die Beschränkung auf die immanente Zeit aufgeben.

83 GGV, 760; vgl. HV, 389 f./GW, 347 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

macht Ricœur bereits in der gelungenen Wiedererinnerung, wie sie die Phänomenologie beschreibt, eine Vorform eines glücklichen Gedächtnisses aus, aber dieser Begriff ist an dieser Stelle doch noch weit davon entfernt, den Horizont eines ganzen Lebens oder gar des vergangenen, des gegenwärtigen und zukünftigen Lebens aller Menschen zu erfassen (GGV, 56). Genau in diesem Horizont aber platziert Ricœur schließlich das Vergessen, in dem die Negativität des Vergangenen aufgehoben und erinnert werden soll, aber so, dass eine weiterführende, die Aufgaben praktischer Vernunft ernst nehmende Geschichte nicht blockiert wird, weil man an ihr verzweifeln müsste.

Diese Aufgabe so differenziert und anspruchsvoll wie möglich zu explizieren, ist für den späten Ricœur definitiv keine Angelegenheit der Phänomenologie mehr. So sehr er sich offenbar speziell von Jan Patočkas *Ketzerischen Essays zur Philosophie* der Geschichte angesprochen fühlte, die zweifellos nicht zuletzt aus einer intensiven Auseinandersetzung mit der Husserl'schen *Krisis*–Schrift hervorgegangen sind, so klar sah er wie schon zur Zeit seiner Arbeit an den Beiträgen zu *Geschichte und Wahrheit* (1955), dass es in unserer Geschichtlichkeit entscheidend auf die Bestimmung von Aufgaben ankommt, die uns in der Zukunft die richtige Richtung weisen sollten. Ohne solche Aufgaben müsse sich die Geschichte in einer uferlosen Divergenz zerstreuen, befand Ricœur im Rekurs auf Kants Apologie einer weltbürgerlichen Geschichte in praktischer Absicht.[84]

4. Was – anders – zu sagen bleibt

Indem Ricœur wie im Frühwerk unter Berufung auf den »Nächsten«, so im Spätwerk unter Verweis auf den Anderen jene Aufgaben an einer mit nichts zu verrechnenden Singularität eines jeden misst, zeigt sich indessen eine fruchtbare Erbschaft, die ohne seine intensive Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und mit deren Selbstkritik gar nicht zu verstehen ist. Vor allem dieser philosophischen Disziplin war ja zu verdanken, dass die Frage nach dem Anderen überhaupt mit der gebotenen Radikalität aufgeworfen werden

84 Das Kap. XVIII in diesem Bd. wird ausführlich darauf zurückkommen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konnte. Das gilt von Heideggers Ontologie des Mitseins (1927)[85] über Karl Löwiths Sozialphilosophie (1928)[86] und über Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität, wie er sie in den aus Vorträgen an der Sorbonne (1929) hervorgegangenen *Cartesianischen Meditationen* dargelegt hatte[87], bis hin zu Levinas' *Versuch über die Exteriorität* des Anderen (1961)[88], Michael Theunissens, die ganze dialogistische Tradition einschließende Bilanz der Sozialontologie der Moderne (1965)[89], Bernhard Waldenfels' (1971) und Francis Jacques' (1979) Dialogphilosophien[90] und schließlich Ricœurs eigenen Reflexionen jener Wege der Anerkennung (2004), auf denen der Andere gerade nicht mehr als Gleicher und zugleich Verschiedener bedingungslos einem identifizierenden Denken unterworfen gedacht wird. Dass in diesem Zusammenhang vielmehr von einer *singularisierenden* Anerkennung die Rede ist[91], die den Anderen nicht seine Anderheit und Fremdheit kosten, sondern gerade sie würdigen können soll, erinnert stark an Levinas' ethische Kritik jener Ontologie des Mitseins und der Intersubjektivität, gegen die die in der Fremdheit des Anderen liegende Freiheit ins Feld geführt worden war.

Nachdem Ricœur diese verschlungenen Denkwege immer wieder gekreuzt und z.T. selbst gegangen ist, sieht er sich schließlich wieder auf scheinbar altvertraute, jetzt aber radikalisierte Fragen zurückverwiesen: Erscheint denn der Andere in der Freiheit seiner Fremdheit? Zeigt er sich als *Gegebenheit*, die sich als erscheinende selbst ›gibt‹? Ist diese Gegebenheit insofern als eine *Gabe* zu verstehen? Verlangt dieses Verstehen–*als* nach einer hermeneutischen Wendung

85 M. Heidegger, *Sein und Zeit,* Tübingen [15]1984.

86 Gemeint ist K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 1,* Stuttgart 1981, 9–197.

87 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977.

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

89 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [1965], Berlin [2]1977.

90 B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs,* Berlin 1971; F. Jacques, *Über den Dialog. Eine logische Untersuchung*, Berlin, New York 1986.

91 Ein Gedanke, mit dem Ricœur entscheidend, wie ich meine, von Habermas abweicht, der immer wieder mit der Vorstellung einer Art Synthese von Identität, Gleichheit und Verschiedenheit arbeitet und die bekannte »Politik der Differenz« oder der Differenzsensibilität auf eine zur Unterschiedlichkeit geschrumpfte Differenz verkürzt. Vgl. WdA, 227, 269, 321.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Phänomenologie, insofern ihr Grundbegriff, das Gegebene als solches, nicht ohne eine kritische Befragung dieser *signifikativen* oder *hermeneutischen Differenz* verständlich zu machen ist? Wenn diese Gegebenheit des Anderen ihrerseits als eine Gabe zu begreifen ist, wer oder was ›gibt‹ sie dann? Oder handelt es sich um eine Gabe ohne Geber bzw. gebende Instanz? Worin liegt genau ihr Gabe–Charakter, wenn diese Frage buchstäblich ins Leere einer Fremdheit geht, die der Gegenwart des Gegebenen und seiner Auffassung als Gabe entzogen bleibt, so dass letzterer nicht ein Etwas oder Jemand vorausgehen kann?

Levinas wartete in dieser Hinsicht mit einer vermeintlich eindeutigen Antwort auf: in der eigentümlich restloser Vergegenwärtigung entzogenen Präsenz des Anderen liege die *Gabe der Verantwortung* für ihn[92], der niemals schlicht ›gegeben‹ sein könne. Dank des Anderen wären wir demnach zu einem ethischen Leben bestimmt, das aber nur durch ein praktisches Subjekt wirklich Gestalt annehmen könne, insistiert Ricœur, der seinerseits fragt, wie praktische Subjekte einander etwas, oder sogar sich selbst, geben können in Spielräumen einer »Ökonomie der Gabe«, die Gegebenes zirkulieren lassen, nicht aber *die ›Begabung‹ zu geben* selbst, die wir dem Anderen verdanken.

Die Phänomenologie, die das bis hin zu Jean–Luc Marion zu demonstrieren versucht hat, ist mit diesen Fragen ihrerseits wiederum an Grenzen des Erscheinens geraten, an denen sie nicht zu beweisen vermochte, dass sie rein deskriptiv *zeigen* kann, dass in der gegenwärtigen Gegebenheit (*présence*) des Anderen der Sinn einer Gabe (*présent*) liegt, die uns dazu herausfordert, ›umsonst‹ weiterzugeben, wozu uns die »Nähe« des Anderen bestimmt[93], ohne je etwas zurückzugeben oder mit Dank rechnen zu können. Genau das hat man ja, nicht erst seit Derrida, der ›echten‹ Gabe abverlangt: radikale Einseitigkeit, die die Gabe niemals zur gebenden Instanz zurückkehren lässt. So sehr Derrida Zweifel an der Denkbarkeit

92 Vgl. Vf., *Verantwortung als Gabe*, in: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg i. Br., München 2018, Kap. VII.

93 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, 174.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer solchen, angeblich »reinen« Gabe[94] aufgeworfen hatte, so sehr hatte er betont, an der Phänomenalität dieses Phänomens nicht rütteln bzw. nicht bezweifeln zu wollen, dass es die Gabe ›gibt‹. (Wie kann man das behaupten, ohne ihr eine Phänomenalität zu bescheinigen, in der sie sich als solche auch müsste zeigen können?)

Gewiss handelt es sich jedoch nicht um eine empirische Feststellung, wenn man daran festhält, dass es die Gabe ›gibt‹ bzw. dass sie als solche festzustellen sei. Aber was bedeutet es dann, wenn wir uns nicht mehr dessen sicher sein können, dass die Phänomenologie in jedem Fall Auskunft darüber geben kann, was oder wer sich zeigt und *als* was oder wer?

Schon der Begriff des Gegebenen konfrontiert uns bis heute mit einer offenbar nicht ganz auszuräumenden Ambiguität: Handelt es sich um Vorfindliches oder um eine Gabe? Ist auch das Vorfindliche in diesem Sinne Gegebenes – bis hin zur Welt insgesamt?[95] Kann man im Ernst behaupten, letzteres ›zeige‹ sich von sich aus, ohne hermeneutisches Zutun? Muss sich umgekehrt nicht die Gabe in jedem Falle als eine Gegebenheit phänomenologisch ausweisen lassen, so dass nicht davon die Rede sein kann, dass es sie ›gibt‹, wenn das nicht gelingt?

Vor allem die beiden späten Schriften *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung* zeigen im Stil der sprachlichen Ernüchterung, mit der sie den Zugang zu den diskutierten Themen erschließen, dass sich Ricœur zunehmend auf die normale Sprache und deren Analyse im Sinne jener *linguistischen Phänomenologie* verließ, von der er m. W. zuerst in den frühen 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts (mit Bezug auf John L. Austin) gesprochen hatte. Das zuletzt genannte Buch beginnt Ricœur mit dem Bekenntnis, »ein guter Schüler der britischen Schule der Sprachphilosophie« sein zu wollen.[96] Im Sinne der bekannten »Philosophie der nor-

94 Vgl. zu diesem Begriff Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 1 (2013), 29–59.

95 Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice,* Tübingen 1990, 45 ff. zur »Ökonomie der Gabe«.

96 WdA, 19. Auch in *Zeit und Erzählung III* insistiert Ricœur auf der »Pertinenz« der normalen Sprache selbst in den phänomenologischen Zeitanalysen (ZEIII, 44 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

malen Sprache« unternimmt er sodann eine lexikographische und »semantische Bestandsaufnahme« der im Deutschen, im Englischen und Französischen ausweisbaren Wortfelder, die sich um den Begriff der Anerkennung gruppieren. Dabei lässt er sich er sich aber nicht darauf festlegen, die *Gegebenheiten* des normalen Sprachgebrauchs als schlicht *hinzunehmende* gelten zu lassen, wie es Wittgenstein nahegelegt hatte, oder sich mit einer »geregelten Polysemie« zufrieden zu geben.[97] Wie schon in seinen frühesten Schriften hält er vielmehr mit Karl Jaspers am Anspruch auf »Existenzerhellung« fest (WdA, 317, 96). Den normalen Sprachgebrauch analysieren wir demnach nicht bloß, um einer gewissen Verhexung unseres Verstandes entgegenzuwirken, sondern um der Frage auf den Grund zu gehen, *wie wir als jemand existieren* – und zwar als *vom Anderen herausgeforderte, geschichtliche*, nicht nur verzeitlichte Wesen.

An keiner Stelle geht Ricœur so weit, die sich stets an die normale Sprache *anlehnende* und sie *heuristisch entfaltende* hermeneutische Phänomenologie auf eine *linguistic phenomenology* im Sinne der *ordinary language philosophy* zu reduzieren. Nichts lag ihm daran, die Sprache auf eine vorgegebene Normalität des so genannten Sprachgebrauchs normativ festzulegen. Vielmehr war er stets darauf aus, ihr auch Spielräume eines *Anders–Sagens* abzugewinnen. Das beweist nicht nur die große Rolle, die die Metapher in seinem Werk spielt[98], sondern auch seine in der Auseinandersetzung mit Levinas erfolgende Vertiefung der Frage, wie denn angemessen von jenem Herausfordertsein vom Anderen die Rede sein kann. Schließlich hat Ricœur dieser Frage ganz im Zeichen des *Anders–Sagens* eigens eine

97 WdA, 22, 36, wo mit Nachdruck darauf hingewiesen wird, aus der Beschreibung der geläufigen Sprache gehe keine Philosophie hervor. So gesehen kommt jene linguistische Phänomenologie nicht über eine philosophische Vorschule hinaus. Vgl. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, *Werke Bd. 7,* Frankfurt/M. 1984, 122, Nr. 630.

98 Es kann freilich keine Rede davon sein, jene Spielräume seien nur einem metaphorischen Sprachgebrauch zu verdanken. Vgl. dagegen B. Waldenfels, *Edmund Husserl. Zwischen Sagen und Zeigen*, in: ders., *Idiome des Denkens*, Frankfurt/M. 2005, Kap. 3.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zwar kurze, aber sehr dicht geschriebene Auseinandersetzung mit Levinas' zweitem Hauptwerk gewidmet.[99]

Diese Auseinandersetzung hat weit reichende Folge: Ricœur sieht sich offenbar außerstande, umwillen der Erforschung der Frage, wer wir als zugleich geschichtliche und vom Anderen herausgeforderte Subjekte sind, einfach zur Ontologie von *Sein und Zeit* zurückzukehren, wo das *Selbst* als Antwort auf die Frage *wer existiert?* eingeführt worden war. Er hält die Analytik der Zeitlichkeit des Daseins nicht für ausreichend, der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz Rechnung zu tragen. So versäumte es Heidegger, den ›poetischen‹ Vermittlungen zwischen dieser Zeitlichkeit und dem historischen Denken Beachtung zu schenken, Vermittlungen, denen Ricœur selbst in *Zeit und Erzählung I–III* ausführlich Rechnung getragen hat. Unter dem Eindruck der Schriften von Levinas bezweifelt er darüber hinaus, dass das Selbst als vom Anderen herausgefordertes in einer ontologischen Sprache angemessen beschrieben werden kann,[100] die seit Platon wohl *das Andere bzw. Verschiedene* (*heteron*) kennt, nicht aber das in der Gegenwart des Subjekts unaufhebbare, niemals sich auf eine bloße Differenz reduzierende Fremde (i.S. des Adjektivs *xenos*).[101] Zwar bedient sich Ricœur seinerseits explizit einer ontologischen Sprache, wenn er die Selbst–Bezeugung im Anschluss an *Sein und Zeit* als den eigentlichen Wahrheitsmodus unseres Lebens herausarbeitet. Demnach ist die menschliche Existenz weniger ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, wie es noch Jaspers mit Kierkegaard angenommen hatte, als vielmehr eine Bewegung der Entäußerung, in der das Selbst sich bezeugt und als solches anerkannt zu werden verlangt (WdA, 57, 123). Hat es hier zunächst den Anschein, als gehe es dabei nur darum, das eigene ›Können‹ eines *sujet capable* zu beweisen, so nimmt Ricœur, wiederum mit Blick auf Levinas, dann genau daran eine wichtige Modifikation vor.

---

99 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ de Emmanuel Levinas*, Paris 1997; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.

100 Vgl. WdA, 197 – wo im gleichen Zug der Ansatz einer Phänomenologie der Intersubjektivität als bloß »theoretisch« zurückgewiesen wird, die vom Primat der Wahrnehmung ausgeht.

101 Selbstverständlich kommt das *Wort* in vielen Abwandlungen vor; nicht aber als ontologischer Grundbegriff. Vgl. WdA, 47, 157; Platon, *Sophistes*, 252a ff., in: *Sämtliche Werke Bd. 3* (übers. F. Schleiermacher), Reinbek ^{35}2007, 253–336; B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997, Kap. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Im Angesprochenwerden vom Anderen zeigt sich (!): das Selbst existiert eben nicht nur umwillen seiner selbst, wie es auch bei Ricœur immer wieder den Anschein hat, wo er das praktische Selbst in eine Odyssee der Selbstfindung verstrickt sieht (vgl. WdA, 125). Vielmehr erweist es sich (!) als vom Anderen inspiriert, der nicht als Gegenstand der Wahrnehmung erscheint (WdA, 202, 323). Darin liegt eine radikale, unaufhebbare Asymmetrie, die jede soziale und politische Gegenseitigkeit und alle Verhältnisse mit und unter Dritten unterhöhlt. Schließlich entzieht sich (!) die Alterität des Anderen in ein »Jenseits der Vorstellung« (WdA, 85 f.), so dass wir mit ihm nur unter der Bedingung ein In–der–Welt–sein teilen können, dass ihm niemals zugemutet wird, darin aufgehen zu sollen. Rückhaltlos pflichtet Ricœur jetzt Levinas' Befund bei, *der Andere sei »gegenwärtig in seiner Weigerung«, gewissermaßen restlos je in irgendeinem Bezug zu ihm, in einem Verhältnis, in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft »enthalten zu sein«* – bzw. in unserer gleichsinnigen Weigerung, ihn je *derart* ›einschließen‹, ›integrieren‹ oder ›inkludieren‹ zu wollen. Und doch kann er nicht umhin, die skeptische Frage aufzuwerfen, ob wir wirklich über eine Sprache verfügen, in der das angemessen zu beschreiben wäre, ohne »in leeres Gerede zu verfallen« (WdA, 203 ff.).

Muss man die asymmetrische Beziehung zum Anderen, wenn sie nicht nichts besagen soll, nicht auch dann, wenn sie sich als *Sagen* der Verantwortung für ihn nur *in* der übernommenen Verantwortung zeigt, *aussagen* können? Muss man die auf diese Weise sich bemerkbar machende Alterität nicht von der tradierten Semantik der Negativität abheben, um verstehen zu können, wie sie sich jener »Arbeit des Negativen« entziehen kann, in der am Ende der Geist der Aufhebung jeglicher Differenz triumphieren würde, wie es Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieben hatte?[102] Wie aber soll das geschehen, ohne dieser Alterität wiederum in der sie identifizierenden Sprache Gewalt anzutun? Wie sollen wir je anders als *gerade mittels solcher Gewalt* auch *von* der Nähe des Anderen und *in* seiner Nähe sprechen und schreiben können?

102 Vgl. Ricœur, *Autrement,* 3–5; Vf., *Ein- und Aussetzen der Arbeit des Negativen. Bestandsaufnahme und Perspektiven phänomenologischer Revision negativistischen Denkens*, in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014, 122-152.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mit Recht, scheint mir, insistiert Ricœur gegen Levinas darauf, dass wir über keinen sprachlich unvermittelten Zugang zu dieser Nähe verfügen. So lässt sich nur daran, wie sich die Sprache gegen sich selbst wendet, aufzeigen, ob sie der Spur des Anderen folgen kann – bis in jene *Diachronie* oder *Diastase* hinein, die sich als »passé pré–originel et an–archique« der Gegenwart des Selbst widersetzt.[103] Und zwar als eine nicht privativ zu wertende, im Grunde »erledigte« Vergangenheit ›vor‹ dieser Gegenwart, sondern *als ein Verzug der Gegenwart selbst*, die, inspiriert vom Anderen, gleichsam aus– und wieder einsetzt wie die Atmung im Wechselspiel von Diastole und Systole.

Mit dieser Metapher hatte Levinas jene Rekurrenz[104] beschrieben, kraft deren sich die Inspiration unseres Lebens durch den befremdlichen Anspruch des Anderen sollte ereignen können. Zweifellos hat Ricœur diesem Gedanken so weit wie möglich gerecht zu werden versucht, wie seine verschiedenen Auseinandersetzungen mit Levinas vor allem seit den 1980er Jahren beweisen.[105] Dabei hat er jedoch stets auch auf einer unumgänglichen sprachkritischen Reflexion bestanden, ohne die sich nicht einmal ausloten lässt, ob sich im »hermeneutischen Zeitalter der Vernunft« (Jean Greisch; SaA, 38) deren – von Levinas verlangte – Sensibilisierung[106] für den unverfügbaren bzw. unbedingten Anspruch des Anderen denken lässt, ohne dass dieser in seiner Maßlosigkeit unvermittelt selbst in Gewalt umschlägt. (Dieses Bedenken prägt schon Derridas frühe Auseinandersetzung mit Levinas in *Die Schrift und die Differenz*.) Als unbedingte praktische Herausforderung entzieht sich dieser Anspruch unserem stets nachträglichen und insofern zu spät kommenden Antworten auf ihn – im Zuge einer *religio* oder *religatio*, die immer schon als eine *nachträgliche Bewahrheitung* zu denken war und sich insofern für eine hermeneutisch unvermittelte Berufung auf eine vermeintlich im Zeichen des Anderen unanfechtbare Wahrheit nicht eignen konnte.

---

103 Ricœur, *Autrement*, 13.

104 Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht,* 241.

105 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in: *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200.

106 Vgl. dazu ausführlich Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier wird deutlich, wie weit sich der späte Ricœur, der sich noch immer der Erforschung seiner alten Frage widmete, *wer wir als Menschen sind*, von jener Anthropologie–Kritik entfernt hat, die Heidegger in seinem Kunstwerk–Aufsatz von 1935/6 und im *Brief über den Humanismus* (1947) in den Vorwurf gefasst hatte, das anthropologische Denken habe den Menschen überhaupt erst zu jenem Subjekt hochstilisiert, welches das Seiende im Sinne des Gegenständigen zu beherrschen versuchen müsse, ohne dabei auf den Anspruch des Seins zu hören.[107] Dagegen ist für den späten Ricœur gerade der Mensch dasjenige Seiende, das sich im Lichte der Frage, *wer* es ist, von einem unverfügbaren Anspruch herausgefordert erfährt. Entlehnt nicht gerade Heidegger diesen Begriff einem ursprünglichen dia–logischen und dia–statischen Geschehen, das sich allein ›zwischen uns‹ abspielen kann? Bedienen sich seine späten Schriften nicht insofern eines krypto–ethischen Vokabulars, wo sie geradezu verlangen, auf den Anspruch des Seins zu hören? Erweist sich somit nicht diese Ontologie auch in methodischer Hinsicht als nachrangig im Vergleich zu einer Ethik, der sie ihre Begriffe (Anspruch, Entsprechung, Hören usw.) entnimmt?[108]

Ricœur hegt keine Bedenken, sich auch in seinen letzten großen Werken zum Projekt einer Anthropologie zu bekennen, die ihre Leitfrage, *wer* (nicht *was*) wir sind, weder einer Ontologie, in deren Horizont schließlich nur mehr eine »verweste Gestalt des Menschen«[109] begegnet, noch auch einer Ethik ausliefert, die wie diejenige von Levinas über weite Strecken den Anschein erweckt, unter Umgehung der europäischen Geschichtlichkeit und ihrer vielfältigen Idiome von einer Exteriorität sinnvoll sprechen zu können, zu der wir philosophisch überhaupt keinen unvermittelten Zugang haben. So gesehen erweist sich Ricœur auch hier wiederum als Mittler zwischen auseinanderstrebenden Fragmenten einer vielfältigen und zerklüfteten diskursiven Topographie, die sich, endgültig, so

107 M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. [6]1980, 89 ff.; *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹*, Bern [2]1954.

108 Eine umstandslos affirmative Antwort will ich mit dieser Frage *nicht* nahe legen; allzu sehr steht doch nicht etwa bloß ein Rollenwechsel von Erster und Zweiter Philosophie, sondern eine Revision beider Begriffe: der Ontologie und der Ethik auf dem Spiel. So hat denn auch Levinas nirgends bloß eine Ethik guten Lebens etwa im Sinne.

109 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen [6]1979, 49.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

scheint es, zu keinem Ganzen mehr zusammenfügen lässt. Der Unbekümmertheit eines teilweise exaltierten Sprachgebrauchs, wie er bei Levinas festzustellen ist, kann er sich genauso wenig anschließen wie der Esoterik einer ontologischen Phraseologie, die vergisst, wo die Philosophie allemal beginnt und wohin sie nach schier endlosen interpretativen Umwegen auch wieder zurückgelangen muss: zur normalen (bzw. normalisierten) Sprache. Mit ihr allein lässt sich navigieren im zerstreuten Archipel philosophischer Sinnprovinzen, die zu gegenseitiger Abschottung tendieren, selbst innerhalb der Phänomenologie, so wie sie sich uns heute darstellt. Sich der normalen Sprache in diesem Sinne zu vergewissern, bedeutet jedoch nicht, ihren eingespielten Gebrauch zu affirmieren oder vorschreiben zu wollen. Nichts spricht dagegen, sich etwa mittels »kohärenter Deformation« (André Malraux), »semantischer Innovation« (Ricœur) oder »ikonischer Anreicherung« (François Dagognet[110]) an ihrer kommunikativen Umgestaltung zu beteiligen, um die Grenzen des Sagbaren zu verschieben (wie es auch Levinas hartnäckig versucht hat) – vorausgesetzt, das fortan *anders zu Sagende* erweckt nicht den Anschein, in irreversibler Entfernung von der normalen Sprache sich selbst genügen zu können (sei es auch nur in der abgesonderten Normalität sogenannter Spezialisten). Das anders zu Sagende wird als *anders Gesagtes*[111] stets wieder auf jenes unaufhebbare Sagen angesichts des Anderen zurückverweisen, dessen wir niemals Herr werden. Sofern sich das zeigt, muss es sich sagen lassen. Aber gerade darin lernen wir, wie das Gesagte unzureichend bleibt im Verhältnis zu dem, was zu sagen war. Auch das *zeigt* sich – jedoch nur in einer Schule der Aufmerksamkeit denjenigen, die sich (in diesem Falle *lesend*) ihrer Sinne bedienen. Als eine solche Schule hatte der junge Ricœur die Phänomenologie kennengelernt, ohne freilich darauf verzichten zu wollen, das Sich–Zeigen als solches seinerseits hermeneutisch zu befragen. Und als eine solche Schule gibt er sie uns am Ende langer und verschlungener Gedankengänge wieder zu denken auf – als eine Disziplin aufmerksamen Zeigens, Sagens und

110 Wörtlich spricht Dagognet von *augmentation icônique*. Darauf kommt Ricœur mehrfach zurück; u.a. in seinem Aufsatz *History and Hermeneutics*, in: Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, 13.

111 Erinnert sei daran, dass mit *Autrement dit* der vorletzte Abschnitt in Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* überschrieben ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Verstehens, die sich niemals im bereits Gezeigten, Gesagten und Verstandenen oder auch in einer bestimmten *Auffassung* des Gezeigten, Gesagten und Verstandenen *als* solcher erschöpfen kann[112] und insofern eigentümlich gegen sich selbst in Stellung gebracht bleiben muss.

112 Besonders die gestreiften gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die irreduzibel vieldeutige Semantik des Gebens, der Gegebenheit und der Gabe, die zwischen Ontologie, Phänomenologie und Sozialanthropologie u.a. durch eine z. T. unvermittelte Kontamination der beteiligten Diskursarten erhebliche Verwirrung stiften, führen das vor Augen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel IX

Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive
Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit

1. Diesseits und jenseits des Willens: zur Vorgeschichte des Begriffs (265) | 2. Ricœurs eigener Ansatz: Philosophie des Willentlichen und des Unwillentlichen (274) | 3. Die Rolle der Aufmerksamkeit (282) | 4. Versuch einer Bilanz (287)

[…] volition is nothing but attention.[1]

Es gibt einen Willen nur dort,
wo es wirkliche Gleichgültigkeit [détachement réel] gibt.[2]

Gleichgültig sein, das heißt,
der Welt seine leidenschaftliche Aufmerksamkeit entziehen, heißt […]
sich unverantwortlich fühlen für das, was ist, und für das, was geschieht.[3]

1. Diesseits und jenseits des Willens: zur Vorgeschichte des Begriffs

Die Philosophie der Antike kennt, wie schon oft festgestellt wurde, streng genommen keinen Begriff des Willens[4], wohl aber Kategori-

1 W. James, *Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 24.

2 G. Marcel, *Metaphysisches Tagebuch*, in: ders., *Sein und Haben*, Paderborn 1953, 7–164; zit. v. P. Ricœur in: *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* [Photokopie des Originalmanuskripts =A, 25]; dt. unter dem Titel *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* (1939), in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden et al. 2019, 345–381 [=DA], hier: 377.

3 S. Lenz, *Das Doppelgesicht der Aufmerksamkeit* [1961], in: *Beziehungen. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur*, Hamburg ^{2}1970, 68–72, hier: 68.

4 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München ^{17}2006, 395–402; F. Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, 126, 129; H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Bd. 2. Das Wollen*, München, Zürich ^{2}1989, 57 [=DW]; dies., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

en praktischer Abwägung (*bouleusis*), überlegter Entscheidung bzw. Wahl (*prohaíresis*) und der Klugheit besonnenen Handelns (*phrónesis*), das darauf abzielt, sich selbst zu beherrschen und sich andere geneigt zu machen in einer Praxis, die man sich insofern durchweg teleologisch vorstellte,[5] als man sie sich im individuellen Tun und in der Lebensform (*bíos*) einer Gemeinschaft insgesamt als auf nicht nur taktische und strategische, sondern letzte, keinem Menschen zur Disposition stehende, der Praxis selbst immanente Ziele hin orientiert dachte, die im Guten kulminieren müssten. Nur irrtümlich, suggerierten Platon und Aristoteles, weiche jemand von der Orientierung am Guten ab – um den Preis, sich darüber zugleich selbst zu täuschen.[6] So wurde letztlich alles, was die Menschen in ihrem Leben bewegt und antreibt, von einer umfassenden Teleologie praktischen Sinns aufgefangen, an der nur mehr oder weniger pathologische Ausnahmen Zweifel weckten. Das betraf die Chrematistik, das Wirtschaften mit Geld und Zinsen (*tókos*)[7], über normalen Streit (*eris*) hinausgehende Gewalt (*stásis, pólemos*), aber auch jede Begier-

---

Ethik, München, Zürich [2]2006, 41, 104 ff., 114; E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. [2]1981, 178 f.; P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 95 f.; P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, 114 f.; T. Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität,* Darmstadt 2006, 106 ff. Aus dem Fehlen eines Begriffs des Willens ist, wie schon das im Folgenden zitierte Wortfeld anzeigt, nicht zu schließen, man habe vor Origines oder Augustinus, dem vielfach der erste profilierte Begriff des Willens zugeschrieben wird, überhaupt keine semantisch funktionalen Äquivalente gekannt. Nicht weniger problematisch ist es aber auch, unter Umgehung der historischen Semantik einfach eine Philosophie souveräner willentlicher Selbstbestimmung in die Antike zurückzuprojizieren; vgl. V. Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, 260 f.

5 Ricœur kommt auf jene Grundkategorien systematisch v.a. in der 4. und 7. Abhandlung in *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, zurück [=SaA]. In diesem Werk tritt der Begriff des Willens weitgehend hinter eine schon von Merleau-Ponty nahegelegte Ontologie des »Könnens« zurück (ebd., 139), das variabel zu bezeugen ist und von dem narrativ Rechenschaft abzulegen ist. So rückt auch die vermeintlich konstante Selbigkeit des Charakters in den Hintergrund zugunsten einer stets erst praktisch zu erweisenden, je-meinigen Selbst-Ständigkeit (ebd., 148–153; vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 345, 382 [=VI]; M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 166, 364).

6 Platon, *Gorgias*, 468 a, in: *Sämtliche Werke Bd. 1*, Reinbek [30]2007, 337–452; Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Reinbek [4]2013.

7 Aristoteles, *Politik,* 1256 b–1257 a, Reinbek 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

de (*epithymía*), die sich gleichsam zu verselbständigen drohte, wenn sie sich nicht vom Sinn praktischen Lebens zu einem vernünftigen Streben (*orexis*) mäßigen und so vor dem Übermaß (*hýbris*) bewahren ließ. So kann keine Rede davon sein, die Philosophie der Antike kenne überhaupt keine ateleologische Beunruhigung, wie man sie dem ›modernen‹ Willen zugeschrieben hat, der scheinbar auf immer Anderes und Neues hinaus will, ohne dabei aber ein vorweg bestimmtes Ziel zu verfolgen. Sie erkannte vielmehr eine große Zahl unterschiedlicher Quellen solcher Beunruhigung, die nach immer mehr zu verlangen scheint – ohne jegliche Vorstellung von einer Sättigung oder Erfüllung dessen, was sie antreibt. Die Denker der Antike stuften diese Quellen bzw. die aus ihnen entspringende Dynamiken jedoch als pathologisch ein und begegneten so jeglichem Verdacht, eine in sich ateleologische Natur des Menschen werde sich nicht in der Orientierung an der normalen Normativität des Guten aufheben lassen.

Mit Epiktet und anderen Stoikern vor allem reflektiert die spätantike Philosophie auf begrenzte Reichweiten menschlichen Könnens und empfiehlt, sich nichts vorzunehmen, was es zu überfordern droht. Sie lehrt zunächst nur, sich damit abzufinden, was ›objektiv‹ anscheinend nicht in menschlicher Macht steht und insofern nicht von uns abhängt. Beschränke man sich auf das tatsächlich Erreichbare, stehe der Verwirklichung des höchsten Ziels, das hier nicht im Guten oder im Glück, sondern in der Unverwundbarkeit bzw. Unerschütterlichkeit (*ataraxía*) liegt, nichts im Wege.[8] Sie sollte sich darauf gründen, nichts zu wollen, was nicht in der eigenen Macht steht (und nicht tatsächlich bewirkt werden kann); aber auch darauf, sich mit allem anderen abzufinden und sogar zu bejahen, was ohnehin geschieht. Bevor der Wille überhaupt in der Geschichte philosophischer Ideen als Begriff auftaucht, hat man so alles dafür getan, das Wollen zu beruhigen: entweder durch die teleologische Ausrichtung dessen, was im Grunde *alle* wollen und nicht *nicht* wollen können (vor allem die Verwirklichung des Guten), oder aber durch Minimierung der Differenz zwischen dem Gewollten einerseits und allem andererseits, was anscheinend willentlich nicht zu erreichen oder nicht zu ändern ist.

8 Zur Limitierung bei Epiktet vgl. Arendt, DW, 75–81, 162; Epiktet, *Handbüchlein der Ethik*, Stuttgart 2001, Kap. 1, 2, 14.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Neuzeit bricht offenbar radikal mit diesen Voraussetzungen. Sie lässt schon in den norditalienischen Stadtrepubliken keine objektive Grenze zwischen dem willentlich Erreichbaren und dem Unerreichbaren mehr gelten. Darüber hinaus erweckt sie den Anschein, kein der menschlichen Verfügung entzogenes Gutes mehr zu kennen, auf das selbst das pathologisch vom rechten Weg abweichende Handeln noch bezogen zu denken wäre, wenn wir Platon folgen. Und schließlich wartet sie mit Hypostasierungen von anthropologischen Antriebsstrukturen auf, denen man quasi Subjektstatus zuschreibt: Von der *ambizione* und *vertú* Niccolò Machiavellis über die *uneasiness* John Lockes bis hin zur Rousseau'schen *perfectibilité* lassen sich zahlreiche Konzepte nachweisen, die eine den Menschen gleichsam *a tergo* antreibende, ihn immer aufs Neue zu einem teleologisch unbestimmten Tun bewegende Dynamik repräsentieren.[9]

Dass man in diesem Zusammenhang von einer regelrechten »Verherrlichung« des menschlichen Willens gesprochen hat[10], die man indirekt in Apologien eines schöpferischen, von keinem unabänderlichen Vorbild mehr limitierten Tuns (Pico della Mirandola), eines technischen, erfinderischen Vermögens (Francis Bacon) und eines vom Zwang zur Konkurrenz angetriebenen Verlangens nach immer mehr Macht (Thomas Hobbes) zu erkennen glaubte, überdeckt die Ambiguität, die mit allen diesen Konzepten einhergeht: Man weiß nicht recht, ob die Menschen ›selbst‹ es sind, die ihr Leben im Interesse am Neuen, am Machbaren und an Machtzugewinn willentlich vorantreiben, oder ob sie in eine unabsehbare Zukunft vorangetrieben werden, die ihnen weniger das Vermögen ihres Willens als vielmehr ein ohnmächtiges Besessenwerden von ihm offenbart.

Mit Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und schließlich Martin Heidegger wird die Durchsetzung eines von der Subjektivität des Willens her gedachten ›Bildes‹ vom Menschen vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund in seiner historischen Kontingenz erkennbar. Keine Rede kann davon sein, man würde in einem an-

9 Vgl. Vf., *Was uns unwiderstehlich antreibt. Eine Standortbestimmung im Rückblick auf Unruhe und Begehren im Diskurs der Moderne*, in: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014, 19–42.

10 Vgl. M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*, Frankfurt/M. 1988, 95, 99 zu Paul Claudel.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

thropologischen – tatsächlich erst der Moderne zu verdankenden – Diskurstyp lediglich zum Vorschein bringen, was wir, als Menschen, sind und wie es im Grunde immer schon um uns bestellt war. Vielmehr hat es den Anschein, als verdanke sich die historische Durchsetzung eines solchen Bildes ihrerseits einem kontingenten Willen zum Selbstsein in der Form der Selbsterhaltung (notfalls auch mit Gewalt gegen Andere, wie es Hobbes gelehrt hatte), der Selbstbestimmung und der Selbstermächtigung zu einer Zukunft, in der aus uns womöglich ganz Andere, sogenannte Über-Menschen werden können, wenn sich der menschliche Wille nur radikal genug zum Ziel setzt, allein aus sich heraus und in eine unabsehbare Zukunft hinein ein souveränes Selbst zu zeitigen, das sich jeglicher verbindlichen Vorgabe entschlagen muss, wenn es denn stimmt, dass wir nur so wirklich ›selbst‹ leben können. In diesem Sinne heißt es bei Heidegger: »Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbst-Bringen […]. Im Wollen kommen wir uns selbst entgegen als die, die wir eigentlich sind.«[11] Damit ist aber gerade nicht gemeint, durch das Wollen würden wir allemal nur als diejenigen zum Vorschein kommen, die wir ›an sich‹ vorher schon waren. Vielmehr geht es um die radikale Zeitigung eines künftigen Selbst durch sich selbst – auch auf die Gefahr hin, sich in einer künftigen Retrospektive nicht mehr wiedererkennen zu können als Derselbe, inzwischen längst zu einem Anderen Gewordener.

Unter dieser Prämisse kommt vor allem durch Nietzsche ein Begriff des Willens zur Geltung, der jegliche ihn bindende Vorgabe hinter sich zu lassen verspricht und scheinbar von keinem ihm teleologisch vorgegebenen Ziel mehr behindert wird.[12] Allenfalls steht er sich selbst im Weg[13] durch ein faszinierendes Können, das sich auf Technisches versteht und damit Erfolg hat, ohne viel von der ›Sache

11 M. Heidegger, *Nietzsche. Bd. 1*, Pfullingen 1961, 63 f., 161; Arendt, DW, 168. Kritisch zur Nietzsche-Rezeption Heideggers, die hier nicht zu beurteilen ist, vgl. W. Stegmaier, *Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers*, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 202–210.

12 Arendt, DW, 39, 44, 114; H. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009, 35 f.

13 So spricht schon A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II* [1844]. *Sämtliche Werke Bd. II*, Frankfurt/M. 1986, 735, von der »Negativität aller Befriedigung« durch willentliches »Streben, das sich selbst vereiteln muß«.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

selbst‹ zu verstehen[14], und infolge seiner Produkte unvorhergesehene Wirkungen und Nebenfolgen mit sich bringt. Doch das reflektiert *en détail* erst eine auf das Übermaß ökonomischer Triumphe sich besinnende Technikkritik, die ihnen ihre Kehrseiten vorrechnet. Darunter vor allem der Raubbau an irreversibel verbrauchten Rohstoffen einerseits und die ökologische Verwüstung und Verschmutzung der Erde durch Abfallmengen ungeahnten Ausmaßes, die in wenigen Generationen aus ihr eine ganz und gar ungastliche und inhabitable Welt zu machen drohen. Erst diese Kritik macht deutlich, wie sehr sich die neuzeitliche Engführung von Macht und Freiheit[15] im menschlichen Willen in ihrer praktischen Realisierung selber konterkariert. So fasziniert der Wille von dem Ansinnen sein mag, sich durch Macht und Freiheit in seiner Souveränität zu beweisen, so ohnmächtig erscheint er angesichts fataler Rückwirkungen jener Folgen willentlichen Tuns und im Verhältnis zu sich selbst: Wir *können*, so scheint es, nicht *nicht* wollen, sondern *müssen* immerfort *anderes* wollen. Unter diesem Zwang stehen wir *umso mehr*, je mehr *nicht* intendierte Folgen unseres Tuns, kurz-, mittel- oder langfristig auf uns selbst oder Andere zurückschlagen. Seitdem wir anthropologisch als essenziell ›wollende‹ Wesen dargestellt wurden, scheint es aus dem Wollen jedoch kein Entkommen mehr zu geben. Was auch immer man an ihm auszusetzen hat, um es modifiziert zu denken, in jedem Falle werden dabei wiederum nur Produkte menschlichen Wollens bzw. der Selbstbestimmung herauskommen, die in Wahrheit niemals *eigene* Bestimmung *zur* Selbstbestimmung oder selbst gewählte Abkehr von ihr, sondern immer nur Umbestimmung des Selbst im Rahmen eines ihm schicksalhaft *vorgegebenen Bestimmtseins* zur Selbstbestimmung sein kann. So müssen wir erfahren, nicht *nicht* wollen zu können, so als ob der Wille ein getriebener wäre, der nicht ›aussetzen‹ kann, ohne dieses Aussetzen wiederum selbst zu veranlassen und auf diese Weise sich selbst verhaftet zu bleiben. Demnach wären wir zu einem unablässigen Wollen bestimmt. Die Frage wäre nur, *was* wir wollen oder nicht wollen. So wäre dem Wollen-müssen nicht zu entkommen. Sind wir so gesehen überhaupt Subjekte unseres Wollens, oder muss man den Willen – oder etwas

14 Wie H. Blumenberg betont in *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54, hier: 12.

15 Vgl. Arendt, DW, 190.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anderes, das ihn gleichsam hinterrücks dynamisiert – vielmehr als Subjekt verstehen, das uns vor sich her treibt?

Wenn indessen dieser Begriff eines solchen Willens auf eine kontingente Ideengeschichte zurückgeht und wenn wir auf eine Vorgeschichte zurückblicken können, in der man ihn nicht einmal gekannt hat, wäre es dann aber nicht denkbar, dass man eines Tages wieder ohne ihn auszukommen lernte oder dass man sich wenigstens vom ohnmächtigen Besessensein von einem Willen losmachen könnte, der versagt, wenn es darum geht, *nicht* nach immer mehr Neuem, besserem Können oder größerer Macht zu verlangen?[16] Das ist beileibe keine rein theoretische Frage, insofern uns bis heute keine psychologische, anthropologische oder phänomenologische Eidetik[17] zur Verfügung steht, die uns lehren würde, was wir notwendigerweise, als Menschen, sind, insofern wir einen Willen ›haben‹ und dazu verurteilt sind, ›willentlich‹ zu leben. Insofern steht überhaupt keine Theorie des Willens auf einem sicheren Fundament. Mehr noch: bislang ist jede Theorie des Willens unter Ideologieverdacht gestellt worden.

Schreiben sich nicht alle Theorien des Willens in eine Tradition selbstherrlicher Macht ein, die die Welt nur noch als Reservoir ihrer eigenen Entfaltung gelten lässt? Handelt es sich nicht stets um die Apologie eines Menschen, der »alles sehen, alles haben und sich aneignen will, der fest an der Erde haftet« und auf die »sichtbaren Dinge und die leibhaft anwesende Welt« pocht, der »von sich nichts preisgeben will und […] mit aller Kraft nach dem Sieg und der Beherrschung trachtet«?[18] Geht es im Grunde nur um immer neue Loblieder auf einen virilen »Menschen der Aktion«, der nicht davor

16 Sind doch auch andere Kulturen sogar ohne den Begriff der Freiheit ausgekommen. Sie mussten ihn erst importieren. Vgl. Jullien, *Dialog über die Moral*, 128, 131, 144.

17 Für den frühen Ricœur schien all das mehr oder weniger zusammenzufallen. So präsentiert er seinen auf das Jahr 1939 zurückgehenden Entwurf einer Theorie der Aufmerksamkeit als eine Übung psychologischer (und phänomenologischer) Deskription. In seinen späteren Reflexionen zum Thema *Phänomenologie des Wollens und ordinary language approach* (in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator [Hg.], *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124) vertritt Ricœur dagegen eine zur Psychologie hin klar abgegrenzte methodologische Position, wie aus seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Alexander Pfänders deutlich wird.

18 Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*, 99 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zurückschreckt, »die Wirklichkeit seinen Gedanken anzupassen«, um die »misslungene Welt, in die er geraten ist, der Willkür seines Traums zu unterwerfen«, auch wenn er praktisch ständig das genaue Gegenteil zu tun gezwungen ist, nämlich »seinen Traum der armseligen Wirklichkeit« anzupassen, so dass ihm schließlich nichts anderes übrig bleibt als vor letzterer, die er selbst zu verantworten hat, zu kapitulieren, »*um* handeln *zu können*«?[19] Wäre der menschliche Wille so gesehen geradezu dazu verdammt, seine eigene Ohnmacht vor sich zu verbergen? Kaschiert das nur die ihm vielfach attestierte Unersättlichkeit[20], die jede Vorstellung einer Finalität ruiniert, in der man den Willen zur Ruhe kommen sehen würde?

Heidegger hat in seinen Nietzsche-Büchern darauf hingewiesen, der Wille sei an ihm selbst (nicht erst durch ein akzidentelles, von außen hinzukommendes Motiv etwa) *Wille zur Macht*[21] und als solcher immer schon Wille zu *mehr Macht*, der auf etwas abzielt, aber davon auch wieder absieht, um auf Neues zu sinnen.[22] So »machtet« er als *ständige »Übermächtigung«* alles Anderen, die immer wieder auf sich selbst zurückfällt, um von neuem anzuheben.[23] In Folge dessen erscheint der Wille als *wesentlich »ziellos«* und gerade dadurch zu »unbedingter Herrschaft« über alles Andere ermächtigt.[24] So sehr damit für manche eine »Wesensbestimmung des Menschen«[25] getroffen sein mag, so sehr verfehlt sie aber das Sein, in dem der Wille sich immer schon vorfindet, bevor er sich eine »Weltauslegung« bzw. ein »Weltbild« zurechtschneidet, das er sich nach eigenem Gutdünken, d.h. nach Maßgaben von »Wertschätzungen«, verfügbar macht, befand Heidegger.[26]

19 G. Bataille, *Der Zauberlehrling*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012, 269–287, hier: 275.

20 Ebd., 281.

21 An anderer Stelle steht bezeichnenderweise immer wieder Gewalt statt Macht – so als ob beides das Gleiche meinen könnte; vgl. M. Heidegger, *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Frankfurt/M. 1989, 11.

22 M. Heidegger, *Nietzsche, Bd. 2*, Pfullingen 1961, 104.

23 Ebd., 105.

24 Ebd., 125.

25 Ebd., 91. Vgl. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ^{6}1979, 45–49.

26 Heidegger, *1. Nietzsches Metaphysik. 2. Einleitung in die Philosophie*, 27.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

War der »gute Mensch«, den Nietzsche überwinden wollte, erstaunlicherweise »ohnmächtig zur Macht«[27], so erweist sich der neue, zu seinem eigenen Willen befreite Mensch »jenseits von gut und böse« ironischerweise derart zur Macht verurteilt, d.h. als *in seiner Machtbesessenheit ohnmächtig*, dass ihm nur eine radikale, vom Willen nicht zu bewerkstelligende Gelassenheit zu empfehlen ist, um wieder von sich loszukommen. Bekanntlich haben diese Gedanken Heideggers nach seiner angeblichen »Kehre« schließlich dazu geführt, mit dem neuzeitlichen Subjektivismus jenes »Weltbildes« zu brechen, dem er auch das moderne anthropologische Denken ohne Wenn und Aber verhaftet sah. So mündet die ontologische Kritik des Willens in ein Denken des Seins, das sich scheinbar keiner Bezugnahme auf Seiendes mehr versichern muss.[28] In Folge dessen gerät der *willentlich lebende* Mensch wieder ganz und gar aus dem Blickfeld einer Hermeneutik, die ihn von Kierkegaard her und mit Jaspers gerade erst als Selbst entdeckt hatte, das seinem Leben nicht zuletzt durch die ihm innewohnende Negativität eine Form zu geben vermag und so als Lebensform Gestalt annehmen kann. Während die Philosophie der Antike die menschlichen Lebensformen aus einer eingespielten Gemeinschaftlichkeit hervorgehen sah, in der auch die Sorge um sich ihren Ort hatte[29], bürdet das moderne Denken des Menschen dem Einzelnen die Last einer rückhaltlosen willentlichen Selbstbestimmung auf, die allein aus ihm selbst heraus erfolgen und gegen alle Widerstände der Welt und der Anderen sich behaupten können sollte. Indem Heidegger eben dieses Denken einer radikalen ontologischen Revision aussetzte, entzog er zugleich der anthropo-

27 Heidegger, *Nietzsche, Bd. 2*, 120.

28 Das wird in dem Manuskript über *Zeit und Sein* überaus deutlich, in: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–25, hier: 2.

29 Vgl. M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/2)*, Frankfurt/M. 2004; ders., *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France (1981/2),* Frankfurt/M. 2009; Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285–307; *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113–135.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logischen Frage nach willentlicher Selbstbestimmung, nach ihrem Ursprung, ihren Formen und ihrem Sinn, jegliches Interesse.[30]

2. Ricœurs eigener Ansatz: Philosophie des Willentlichen und des Unwillentlichen

Dagegen konzentriert sich der frühe Ricœur genau auf diese Frage und hält zu Heidegger (v.a. zu *Sein und Zeit* sowie zur Schrift *Vom Wesen des Grundes*[31]) deutlich Distanz, indem er sich ohne Umschweife zum Konzept einer *réalité humaine* und einer ihr gewissermaßen einbeschriebenen Selbstheit (*ipséité*) bekennt (VI, 285), so dass seine Philosophie des Willens *prima facie* von der gleichen unnachsichtigen Kritik getroffen wird, die Heidegger im *Brief über den Humanismus* (1947) gegen Sartres *Das Sein und das Nichts* gerichtet hatte.[32] Ricœur versucht der daran sich anschließenden Auseinandersetzung in einer ganzen Reihe von Aufsätzen später Rechnung zu tragen[33], doch in *Le volontaire et l'involontaire* bleibt

30 Was andere nicht daran gehindert hat, mit Heidegger auf diese Fragen zurückzukommen. Vgl. v. a. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. ²1981.

31 Das sind die beiden Werke Heideggers, auf die Ricœur in seiner *Philosophie de la volonté* explizit Bezug nimmt (VI, 412).

32 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* [1947], Bern 1954, 53–119.

33 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit 21* (1953), 821–839; *Que signifie ›Humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92; *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie Française. T. XIX*, Paris 1957, 19.16–15 bis 19.18–3; *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15* (1962), 309–323; *Appendice. Quelques figures contemporaines. [I. Husserl – V. Heidegger]*, in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris ³1967, 181–258; P. Ricœur*, Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165; P. Ricœur*, Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102. Die spätere Auseinandersetzung Ricœurs mit Fragen der Ontologie ist ohne den Einfluss von Levinas nicht zu denken. Sie registriert zwar die Kritik des »Weltbildes« bei Heidegger (*Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur*, The Religious Significance of Atheism. Bampton Lectures in America, Nr. 18*, New York, London 1969, 59–98; P. Ricœur*, Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979, 317), wendet sich aber dann zunehmend der Frage zu, ob die Ethik, so wie Levinas sie versteht, überhaupt über eine eigene Sprache jenseits der Ontologie verfügt. Und hier scheint die Ontologie bzw. deren Kritik

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es zunächst dabei, dass der Mensch als ein Seiendes aufzufassen ist, das sich in der Weise willentlicher Selbstbestimmung zu sich, zu Anderen und zur Welt verhält.[34] Mit Karl Jaspers erbt Ricœur die Frage nach dem Selbst des einzelnen Menschen gewissermaßen von Kierkegaard, bei dem er jedoch alles vermisst, was er sich vom Projekt einer phänomenologisch-hermeneutischen Eidetik[35] des Willens verspricht: Aufklärung darüber nämlich, wie willentliches Leben im ständigen, reziproken Spannungsverhältnis zwischen Willentlichem und dem Unwillentlichem praktisch geschieht und worauf es dabei letztlich abzielt.

Im Folgenden gehe ich nur *en passant* auf die wichtigsten Innovationen der Ricœur'schen Eidetik des Willens ein, soweit sie ihn gerade *nicht* wie üblich an der Geschichte einer *fehlbaren Freiheit* misst, die zwar das Böse vermag, das radikal in ihr selbst verwurzelt zu sein scheint, die aber nicht das Gesetz oder das Gute aus der Welt schaffen kann, das sie in ihrem Versagen verletzt.[36] Ricœurs Theorie des Willens würde nicht so viel fruchtbares, bislang unausgeschöpftes Potenzial der Erkundung des Willentlichen und des Unwillentli-

---

durch den späteren Heidegger ständig mit gegenwärtig zu sein. Siehe auch P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, 201, 323. Ungeachtet all dessen dominiert in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV], wieder eine Leitfrage anthropologischen Typs, was an der Rede von der *conditio historica* unschwer zu erkennen ist (441, 579), die nicht ohne eine gründliche Revision an die frühe Ontologie Heideggers anzuschließen wäre (vgl. ebd., 533, 549, 577, 583).

34 Vgl. die primär methodologische kurze Charakterisierung in: P. Ricœur, *Compte rendu de thèse*, in: *Annales de l'Université de Paris 21* (1951), 633 ff.

35 VI, 215, 400, 402. Zum Begriff der Eidetik, die mit einer sog. Fundamentalontologie kurzgeschlossen und von der Empirie des (schuldig gewordenen) Willens abgegrenzt wird, vgl. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen* [1960], Freiburg i. Br., München ^{2}1989, 61, 75, 98.

36 Damit übersehe ich keineswegs, dass Ricœur selbst in der Konzeption der Fehlbarkeit das Kernstück seiner Philosophie des Willens gesehen hatte (vgl. P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München ^{2}1989). Die Originalität der über weite Strecken phänomenologischen Passagen in VI liegt aber m. E. weniger in der Begründung dafür, wie und warum die menschliche Freiheit an einem Maß zu messen ist, hinter dem sie nur mehr oder weniger weit zurückbleiben kann, obwohl (oder gerade weil) sie selbst an diesem Maß unverrückbar orientiert ist. Diese Fragestellung nimmt im Übrigen nicht die Gewalt des Zweiten Weltkriegs auf, die Ricœur am eigenen Leib erfahren hat und in der man auch eine radikale Vergleichgültigung dieses Maßes beobachten konnte.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

chen in sich bergen, wenn sie nur die alte religiöse Position variiert hätte, der zufolge das am menschlichen Willen Bemerkenswerteste das Böse ist, zu dem ›er‹ fähig ist und in dem sich eine Entfremdung (*aliénation*) menschlicher Freiheit ereignet, wie Ricœur selbst früher schrieb.[37] Gemäß ältester, mytho-poetisch wachgehaltener religiöser Überzeugungen existieren Menschen als Menschen überhaupt nur dank der Fähigkeit, das Böse zu tun bzw. es zu lassen, die so stets auf das Gebotene oder auf das Gute bezogen bleibt, das sie verfehlt.[38] (Wobei – auf dem Boden antiker Philosophie – zunächst unvorstellbar bleibt, dass man sich aus freien Stücken auch für ›das Böse‹ entscheiden könnte, wie auch immer man sich das vorstellen soll.[39])

Diese Herausforderung des Willens hält auch Ricœur für uralt und unhintergehbar, so dass ihr die Geschichte scheinbar nichts anhaben kann. Jeglicher geschichtlichen Desorientierung entgegen, die uns durch die »Kraft des Negativen« vom richtigen Weg abbringen könnte, bedürften wir so gesehen offenbar nur der Re-Orientierung auf das unanfechtbar Richtige und Gute hin.[40] Und es kommt hier zunächst nicht in Betracht, zu bedenken, ob die geschichtliche Gewalt, der Ricœur wenig später umfassend Rechnung zu tragen verlangt[41], unter der Kategorie des Negativen wirklich Platz findet, das angeblich ständig ›arbeitet‹, um dialektisches Kapital abzuwerfen.[42]

Ricœur selbst operiert mit dieser Kategorie der Arbeit des Negativen. Schließlich, so behauptet er, sage der Wille stets *nein* zu etwas; und zwar im Lichte von Werten, die er in seinem Verneinen explizit oder implizit bejahe (VI, 21, 24).[43] Und er glaubt offenbar, dass der

37 P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit 16* (1948), 837–848, hier: 845.

38 Jullien, *Dialog über die Moral*, 35, 59 f., 125 f., 130 ff., 143 ff.; Ricœur, VI, 29; Arendt, DW, 6 f., 66 f.

39 Vgl. P. Ricœur, *Les Grecs et le péché,* in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des* péchés [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance 3*, no. 1–2 (1957), 17–32.

40 P. Ricœur, *La Pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit 16* (1948), 911–916, hier: 913, 916.

41 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 220 [=GW].

42 Zur Kritik daran vgl. die aktuelle Auseinandersetzung in E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist 2013.

43 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Begriff der Negativität alles einschließen könne, was uns zu – wie auch immer (un-)zureichender – willentlicher Selbstbestimmung in Richtung auf das Bessere, auf das Gute und Richtige bewegt, sei es ein Schmerz oder irgendein Hindernis, das weniger wie ein Leiden ertragen werden muss als vielmehr zu dessen Überwindung herausfordert.[44]

Den Schmerz begreift Ricœur als dem Leben grundsätzlich derart feindlich, dass er uns nur eines guten oder besseren Lebens scheint berauben zu können (VI, 101, 105[45]), das allerdings nicht auf dem leichtesten bzw. kürzesten Wege gesucht und gefunden werden kann. Geben nicht erst Hindernisse den Dingen ihren Wert?[46] Gemeint sind Hindernisse, die wir für uns selbst (und in uns selbst) darstellen, aber auch reale Hindernisse, die uns in einer Landschaft der Praxis, in einem »Feld der Freiheit« (Husserl)[47] zu Umwegen zwingen, sei es durch den erklärten und massiven, sei es durch

47–64, hier: 53, 59. Später rückt Ricœur von jener Position deutlich ab, wo er in Frage stellt, ob etwa ein Sinn für Ungerechtigkeit stets an einer klaren Auffassung von Gerechtigkeit orientiert sein müsse (SaA, 241).

44 Vgl. in diesem Sinne die Verbindung, die Ricœur in *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 181 f., zwischen der Negation (deren »einheitlichen Ursprung« er nicht zu kennen behauptet) und der »Trauer des Endlichen« herstellt (siehe unten, Anm. 73), sowie die gegen die Hegel'sche Negativität gerichteten Zweifel in GW, 322, 326. Im Dialektik-Aufsatz von 1975 bleibt das Leiden gemäß der Formel von Aischylos' *Agamemnon* noch weitestgehend einem es aufhebenden Prozess der Erfahrung eingefügt. P. Ricœur, *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: Perelman (ed.), *Dialectics,* 92–108, hier: 105 f. Siehe auch: *La souffrance n'est pas la douleur*, in: C. Marin, N. Zaccaï-Reyners (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013, 13–33, Teil III, sowie die entschiedene Differenzierung von Negativität und Alterität in: Vf., *Pathische Subjektivität. Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden, in:* ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Ricœurs Werk im historischen Kontext, Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 477–520.

45 Auf viel spätere Schriften, in denen speziell menschlicher Verwundbarkeit (*vulnérabilité*) und auch Behinderungen eine ›positivere‹ (nicht bloß privative, vielmehr eigenständig Wirklichkeit erschließenden) Bedeutung zugemessen wird, ist an dieser Stelle nicht weiter einzugehen. Vgl. die entsprechenden Hinweise in den Bänden zu *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie*.

46 VI, 111. »La difficulté, disait Montaigne, donne prix au choses«, heißt es hier (VI, 113). Allerdings trägt Ricœur auch der Ambiguität der Bedürfnisse (*besoins*) Rechnung, die zum Schwierigen, aber auch zur Leichtigkeit tendieren.

47 Hier knüpft Ricœur wie schon Merleau-Ponty in seiner Phänomenologie der Wahrnehmung an psychologische Theorien u.a. Edward C. Tolmans, der mit

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

den subtilen und hinhaltenden Widerstand Anderer, den Ricœur allerdings nicht *nur* als Hindernis (*obstacle*[48]) eigener Entscheidungen, sondern auch als Inspiration im Herzen heterogener Freiheiten auffasst, welche sich zu gegenseitiger Generosität aufschwingen können (VI, 34). So kommt Ricœur einem »élan vers l'autre [comme] oubli de soi« auf die Spur (VI, 60), sei es angesichts des Anderen als eines konkreten Du, sei es als eines *socius* (James M. Baldwin) unter Dritten, deren Mitsein im Sinne der Sorge um den Anderen als Anderen im Selbstsein verwurzelt sei (VI, 123, 126).

Ricœur, der weder mit Heidegger den Willen geradezu im Sein auflösen noch auch mit Nietzsche die Wahrheit dem Willen zum Opfer fallen lassen möchte (VI, 318), sucht hier erkennbar nach dritten Wegen eines willentlichen Lebens, das sich nun aber nicht etwa nur im Kampf mit den Anderen verausgabt, sondern mannigfaltige Formen des Sozialen erfährt, darunter solche, die im Anderen nicht den Gegner im erschöpfenden Kampf um Macht, Prestige oder Anerkennung, sondern den Gast wahrnehmen, dem als Anderem ein ihm gebührender, vor allem *aufmerksamer* Empfang zu bereiten sei.[49] Schon der frühe Entwurf einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit hatte genau dies nahegelegt: Ist Aufmerksamkeit ihrem ganzen Sinn nach nicht »accueil à l'autre en tant qu'autre«; und zwar zunächst in naiver bzw. unschuldiger Art und Weise, auch wenn der Aufmerksamkeit von Anfang an ein »fragender Charakter« (»caractère interrogatif«) innezuwohnen scheint?[50] Darauf aufbauend kann die Aufmerksamkeit das Feld des jeweils Wahrnehmbaren auch aktiv explorieren. Keineswegs aber ist sie dieser Beschreibung zufolge grundsätzlich derart dem menschlichen Willen unterworfen, wie es

seinem Konzept der *manipulanda* dem Zuhandenen bei Heidegger nahe gekommen war, und Kurt Lewins an (VI, 306, 194 ff., 208 ff.).

48 Dass die Welt nicht nur ein Spektakel für ein sehendes *cogito* darstelle, betont Ricœur (VI, 198; *Phänomenologie des Wollens und ordinary language approach*, 124) auch kritisch gegen Merleau-Ponty gewendet.

49 VI, 147. Von einer Reduzierbarkeit der Erfahrung der Dinge auf die Anstrengung, den es kostet, ihren Widerstand zu überwinden, geht Ricœur freilich nicht aus (VI, 316).

50 Dt. steht für *accueil* nicht Empfang, sondern »Annahme« (A, 13/DA, 361). Zum »fragenden Charakter« der Aufmerksamkeit, den Ricœur hier zunächst ins *Staunen* (»étonnement«) münden sieht, vgl. A, 12/DA, 360.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die klassische Tradition bis hin zu William James nahegelegt hat (s.o.; vgl. A, 22/DA, 372).[51]

Nicht zuletzt deshalb erkundet Ricœur reziproke Verhältnisse zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen (VI, 10, 82), um schließlich auf dessen »absolute« Dimensionen zu stoßen, in die man nur noch *einwilligen* könne – angefangen bei der Geburt (SaA, 148; VI, 397[52]). Infolge der Geburt ist man ›am Leben‹, ohne gefragt worden zu sein. Unvermeidlich nachträglich leitet sie eine Geschichte des Willens[53] in die Wege, der der eigenen Existenz zustimmen oder auch sie verwerfen kann. Nur wenn das nicht geschieht, vermag der Wille die nachträgliche, verlässliche Führung eines Lebens zu übernehmen, das uns als »flux radicalement involontaire« mit der Herausforderung konfrontiert, seine Dauer zu meistern (VI, 145, 148[54]); d.h. sich sowohl der völligen Zerstreuung als auch fixierter Faszination zu widersetzen. Das muss im Grunde ständig geschehen.

Aber letztlich geht es dabei weit jenseits der engen Grenzen situativer Aufmerksamkeit um ein ebenfalls nachträgliches Projekt, das ständig neu bestimmt, gegebenenfalls korrigiert und ausgerichtet werden muss – auf der Suche nach sich selbst (VI, 41, 45). So entfaltet Ricœur eine *genealogische Dimension der Selbst-Findung*, die auch die Geltung jener Werte, die den Willen zu bestimmter Negation des Falschen, des Unguten und des Irreführenden veranlassen, der Geschichte und ständigen Revisionen aussetzt. Zwischenzeitlich verliert sich das Selbst immer wieder in einer divergenten Geschichte und in einem anonymen Lauf der Dinge, so dass nur eine wiederum nachträgliche Selbstbestimmung den Kurs des Selbst neu ausrichten kann, das sich ›außer sich‹ objektiviert im Getanen und sedimentiert in einer weitgehend intransparenten Geschichte des eigenen Körpers, der in der Form von Gewohnheiten dem Willen eine geschichtliche Gestalt verleiht (»historialiser«; VI, 42, 53, 77, 82). So überlässt sich der Wille dem relativ Unwillentlichen, das in

51 James schreibt in seinem Essay *The Moral Philosopher and the Moral Life* (in: *International Journal of Ethics 1*, No. 3 [1891], 330–354) sogar: »The only possible reason there can be why any phenomenon ought to exist is that such a phenomenon actually is desired [gewollt]« (339).

52 Vgl. VI, 407 ff., sowie GGV, 584, 608, 626.

53 »Naissance temporelle du vouloir«; VI, 145, 158.

54 Hier (VI, 168) lässt sich Ricœur von W. James' *Principles of Psychology*, ch. XI, inspirieren.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Dichte des Körpers weitgehend die Organisation des Am-Leben-Seins übernimmt (VI, 308), aber so, dass die Aufmerksamkeit dafür schwindet. In der habituellen Form, die das Leben normalerweise annimmt, haben wir es nur mehr mit einem schläfrigen *cogito inattentif* (VI, 356) zu tun, das gleichsam aus seinem Dämmerzustand geweckt werden muss, wenn es darum geht, das eigene Leben in Krisen seiner geschichtlichen Ausrichtung neu zu bestimmen – u. U. in Akten bewusster Interpretation »pour que je redevienne maître de moi« (VI, 361). Genau darum geht es, wenn der Wille auf den Plan tritt: die eigene künftige, mit Kierkegaard, Jaspers und Marcel stets als »persönlich« begriffene Existenz[55] zu bestimmen und die möglichst freie (aber niemals im Sinne Kants ›reine‹) Selbstbestimmung ihrerseits so zur gelebten Form des Lebens selbst zu machen, dass die eigene Freiheit die Gestalt gelebter Notwendigkeit annehmen kann (VI, 179, 330).

Statt in die Kantischen Antinomien zurückzufallen, sucht Ricœur nach einer materialen Ontologie (VI, 148) leibhaftigen Lebens, die sowohl unserer Zugehörigkeit zur Natur als auch dem Befund Rechnung tragen sollte, dass wir unser Leben subjektiv nicht nur führen, sondern auch führen wollen und dass wir das tatsächlich können (VI, 398; SaA, 380). Diesen Befund nimmt Ricœur nun nicht als eine Selbstverständlichkeit hin, sondern unterzieht ihn einer differenzierten und begrifflich reichhaltigen Untersuchung. Jenseits von »reinem Willen« und Sensibilität (Kant) entdeckt er als deren gemeinsames Maß die Motivation und das konkrete Motiv (durch das der Wille passiv oder rezeptiv zu etwas gebracht wird, das ihm als ein »Gut« vorschwebt[56]) als das *Clinamen* des Willens (VI,

55 Vgl. bereits im frühen Entwurf einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit A, 19/DA, 369.

56 In seinem Vortrag über *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee* vor der *Société française de Philosophie* (Nov. 1950) grenzt Ricœur die Rezeptivität von einer »schlichten Passivität« ab, was darauf aufmerksam macht, dass er ein (im Motiv anklingendes) Bestimmtwerden des Willens privativ bzw. pathologisch denkt, insofern die Rezeptivität nicht (wie bei Kant) noch als eine minimale Form eigener, subjektiver Aktivität gedeutet werden kann. Vgl. P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 45*, no. 1–2 (1951), 3–29, hier: 7 f.; dt. unter dem Titel *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 1–35.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

125, 78), in dem dieser von einem eingespielten, gewohnten Lauf der Dinge abweicht und sich im Modus der Aufmerksamkeit der Frage zuwendet, in welche Richtung das Leben künftig zu lenken sein soll. Sobald darauf eine wie auch immer begrenzte, vorläufige Antwort gefunden scheint, muss sich der Wille wieder einem relativ unwillentlichen leibhaftigen Geschehen überantworten, das sich mehr oder weniger gefügig (»docile«[57]) nach ihm richtet oder auch sich ihm widersetzt. Hier spricht Ricœur von der Mühe eines mal dialogischen, mal polemischen und dramatischen Verhältnisses zu sich[58], das zwischen einer vorreflexiv erlebten Erfahrung der Einheit[59] des eigenen Lebens einerseits und einem selbstkritischen Kampf mit sich andererseits schwankt, in dem man sich selbst wie ein Anderer begegnet und sich selbst im Wege steht.

Das Ziel selbstkritischer Auseinandersetzung bleibt dabei stets das Gleiche: ein im *conatus*[60] eines Seinsstrebens verwurzelt gedachtes, sich niemals in bloßer Selbsterhaltung erschöpfendes, im Ganzen verstandenes und mit sich selbst übereinstimmendes Leben (VI, 164), das jedoch zwischenzeitlich immer wieder von sich selbst abweicht, sich verliert und im besten Falle wieder fängt, um sich von neuem auf einen regulativen Sinn auszurichten, der verhindern soll, dass es sich ergebnislos und desorientiert zerstreut.

---

57 Vgl. VI, 130, 292, 315, 386, 394.

58 VI, 212 f. Schon in der Magisterarbeit zu Lachelier und Lagneau heißt es: »Je suis un drame et une destinée« und eben nicht nur ein reflexives, geistiges Selbstverhältnis, in dem es darum geht, sich selbst zu erkennen (*connaître nous-mêmes*) und auf die fundamentale, Ricœur später durchgängig beschäftigende Frage der Philosophie eine Antwort zu finden: ›wer [nicht: was] bin ich‹. P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Avant-propos de P. Capelle-Dumont, préf. de J. Greisch, Paris 2017, 39, 155, 158.

59 Es handelt sich um die Erfahrung eines *homo simplex in vitalitate* (VI, 213, 234), wie Ricœur mit Maine de Biran und Herman Boerhaave formuliert (Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, 22).

60 Dieser spinozistische Terminus taucht auch in SaA an zentraler Stelle wieder auf (380).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Die Rolle der Aufmerksamkeit

Daran mitbeteiligt ist der für Ricœur zweifellos wichtigste dynamische Faktor der Ausgestaltung eines praktischen Erfahrungsfeldes, in welches willentlich eingegriffen werden kann: die Aufmerksamkeit. Wo sich kein praktisches Erfahrungsfeld abzeichnet, hat ein solches Verhalten überhaupt keinen Ansatzpunkt. Deshalb bedarf es der Aufmerksamkeit, ohne die sich niemals ein Motiv oder eine Motivation praktischen Verhaltens ausbilden könnte. Doch im Übermaß dessen, worauf wir aufmerksam (gemacht) werden, schlägt die Aufmerksamkeit nur allzu leicht in eine Überforderung des Willens um, der jedenfalls dann, wenn er ›motiviert‹ sein soll zu weiterem Tun, seinerseits darauf angewiesen ist, dass sich ihm zunächst etwas (und dabei weder zuviel noch zuwenig) zeigt, woran er anknüpfen kann, ohne in pure Dezision umzuschlagen. So geht es in der Dynamik der Aufmerksamkeit niemals nur um ›etwas‹, worauf sie sich (sparsam oder überfordert, flüchtig oder durchdringend…) richtet, sondern stets auch darum, dass sie mit dem Worumwillen eines praktischen, vor allem um sich selbst besorgten Lebens verbunden bleibt. Insofern hat es die Aufmerksamkeit auf Anderes immer auch mit der Aufmerksamkeit auf sich selbst zu tun, die umso mehr gefordert ist, wie sie sich in variablen Hinsichten zu zerstreuen und von der Richtung des eigenen Lebens abgelenkt zu werden droht.[61] In diesem Falle provoziert sie ein willentliches Selbstverhältnis an Wendepunkten des Lebens, wo willentliches Verhalten in einen Lauf der Dinge eingreift, dem es sich aber immer wieder überantworten muss. Ähnlich hatte auch Merleau-Ponty ein wiederholtes Sich-auf-sich-selbst-Zurückwenden beschrieben, aus dem sich erst ein sogenannter Lebenszusammenhang ergeben kann, der nachträglich zu erzählen ist.[62] So geht die Bedeutung der Aufmerksamkeit für Ricœur weit über jenes primäre ›Aufmerken‹ hinaus, das in gewisser Weise immer im Spiel ist, wenn wir intentional auf etwas bezogen sind oder bezogen werden (A, 1/DA, 347). Von dieser *primären* Aufmerksamkeit, die er zunächst als Form der Wahrnehmung (bzw.

61 VI, 61 ff., 72, 426.

62 Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, Teil B und C.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der »préperception«)[63] charakterisiert hatte (A, 3/DA, 348 f.), unterscheidet Ricœur selbst die *sekundäre* Aufmerksamkeit, die sich aktiv dem Wahrgenommenen, dem Gedachten… als solchem zuwendet[64] und es dabei sozusagen herausgreift aus einer Fülle anderer Möglichkeiten der Erfahrung.

Aber handelt es sich dabei lediglich darum, »[de faire] apparaître ce qui était déjà là«, wie es auch die Husserl'sche Metapher des Herausgreifens suggeriert[65], die nur den *Modus des Erscheinens* eines Objekts etwa zu betreffen scheint, das, statt wie anfangs nur mitgegenwärtig zu sein[66], schließlich prägnant wahrgenommen werden kann und in Folge dessen paradoxerweise *anders* erscheint (VI, 147)?

Indem man der Aufmerksamkeit auf diese Weise nur eine selektive Funktion der *Akzentuierung,* der *Zuwendung* zu bzw. der *Abwendung* von etwas sowie einer fortschreitenden Enthüllung[67] von Gegenständen aller Art zuschreibt, traut man ihr allerdings zu wenig zu. Bereits jenes Erstaunen, das man als – nicht zuletzt philosophische – Quelle der Aufmerksamkeit *par excellence* bezeichnet hat, kann weit einschneidendere Folgen haben, wenn es sich in der »Naivität« und »Unschuld des Blicks« für den Empfang des Anderen aufgeschlossen erweist (VI, 147[68]). Es zeigt sich nicht bloß naiv verblüfft davon, *was* ›es gibt‹, sondern mündet schließlich in ein Staunen *über das ›es gibt‹ selbst*[69], d.h. hier: darüber, dass sich uns etwas Anderes oder auch der Andere von sich aus zeigt bzw. »gibt«. So ist die naive Aufmerksamkeit nicht etwa bloß eine Untugend verblendeter Höhlenbewohner, die nur durch eine Zerstörung ihrer Naivität über das Wahre aufzuklären wären, wie man es von Platon bis Eugen Fink lehrte, sondern eine erste Form der Offenheit für das,

63 Die ihrerseits aber mehr oder weniger aufmerksam erfolgen kann, was v.a. Folgen für die Klarheit der Wahrnehmung haben soll (A, 5/DA, 351 f.).

64 VI, 146; *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 54 f.

65 Vgl. A, 6/DA, 352, wo sich Ricœur auf Levinas' Übersetzung bezieht, und ebd., S. 8, wo ebenfalls das Schon-da-gewesen-Sein des aufmerksam Beachteten betont wird.

66 *Perçu avec,* »mitgeschaut« (dt. i. Orig.); A, 9/DA, 356.

67 Frz. »dévoilement progressif«; A, 10/DA, 358.

68 Die Rede von einer Naivität des Blicks taucht auch im frühen Entwurf einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit schon auf (A, 12/DA, 360).

69 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 6.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was sich von sich aus zeigt und gerade *als solches* unsere empfangsbereite Aufmerksamkeit beansprucht.[70]

Ricœur interessiert sich allerdings weniger für die ästhetischen bzw. aistesiologischen Spielräume der Aufmerksamkeit als vielmehr für deren praktische Funktion im Fortkommen eines willentlich geführten Lebens, das sich immer wieder dazu entschließen muss, in komplexen und unübersichtlichen Situationen nach Phasen der Deliberation Entscheidungen zu fällen, die dazu zwingen, die Aufmerksamkeit anzuhalten (VI, 160; A, 22 f./DA, 374), die uns andernfalls womöglich allzu lange zögern und zaudern lassen und sogar das Leben selbst zum Stillstand bringen könnte, wenn auch nur zwischenzeitlich (A, 11/DA, 358).[71] Sosehr Ricœur die Aufmerksamkeit zunächst als ein unentbehrliches Vermögen der Bewegung des Blicks gelobt hatte (VI, 143), die das Wahrnehmbare in Grenzbereichen von Aktivität und Passivität (A, 16/DA, 366) gewissermaßen erkundet und uns davor bewahrt, den Reichtum des Erfahrbaren ein um andere Mal gewaltsam zu verkürzen oder zu verfehlen, so sehr betont er schließlich die Unumgänglichkeit, mit der Aufmerksamkeit Schluss zu machen, wenn sie Gefahr läuft, das Leben vom richtigen Kurs abzubringen, das gerade nicht nur auf Anderes aufmerksam sein, sondern vor allem auf sich selbst achtgeben soll. Es handelt sich um ein sowohl ›leidendes‹, d.h. Anderem unterliegendes und aufmerksam aufgeschlossenes, als auch um ein zu führendes Leben (»subie et conduite«; VI, 144).

Ricœur lässt aber keinen Zweifel daran, dass das weitgehend auch in seinen späteren Schriften vor allem als »Minderung des Handlungsvermögens« eingestufte Leiden[72] niemals den Vorrang haben dürfe vor dem Anspruch, das eigene Leben willentlich zu führen;

70 Schon in diesem Entwurf verwahrt sich Ricœur wohl auch deshalb dagegen, die Aufmerksamkeit einfach als Funktion des Willens (bzw. einer *volition*) zu verstehen.

71 VI, S. 155 f., 160. Hier bieten sich zahlreiche Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen, z. B. über die Rolle des Zögerns oder des Innehaltens, das gewiss nicht nur als Unentschlossenheit in Betracht kommen kann (ebd., 134 f.).

72 Hier kommt Ricœur der sich v.a. auf Kurt Goldstein sich berufenden, vom individuierten Organismus ausgehenden Analyse des Normalen nahe; vgl. G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* [1942/^{2}1972], München 1974, bes. 47, 54 zur pathogenen »Existenzminderung«.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und zwar als ein gerade in der Negativität des Willens bejahtes.[73] Gegen Kierkegaard, mit dem er das Leben als »Existenz« auffasst, betont er in diesem Sinne, sie sei »bipolar«: »voulu et subie« (VI, 385 [Anm. 1], 389). Als solche verlange sie danach, ausgerichtet zu werden in einem »horizon du vouloir«, in dem uns Randbedingungen, Widrigkeiten und Hemmnisse, die uns in die Quere kommen, aber auch die Divergenz des Gewollten[74] selbst ständig vom richtigen Weg abzubringen drohen, dessen sich niemand im Vorhinein gewiss ist. So ist unser Leben nur eine »totalité ouverte«, die niemals restlos zu vergegenwärtigen, sondern nur durch regulative Ideen davor zu bewahren sei, einer endlosen Irre (»errance«[75]) zum Opfer zu fallen (VI, 137 f.).

Dass Ricœur das Kantische Konzept der regulativen Idee an gewisse »valeurs supra-vitales« wie die Gerechtigkeit oder die Brüderlichkeit bindet[76], beweist, wie weit er von einem Vitalismus des Willens entfernt ist, der aus ihm ein Prinzip des Lebens machen würde – sei es des Lebens im Allgemeinen, sei es des eigenen bzw. je-meinigen Lebens im Besonderen (VI, 170). Vielmehr stellt er sich jene Einwilligung ins Leben als Zustimmung zu einer Sinnbestimmung vor, die das eigene, je-meinige Leben in die Geschichte einfügt, in der es den Menschen überhaupt erst zu realisieren gelte (VI, 389). So fällt der Wille des Einzelnen niemals ganz aus der Gattungsgeschich-

73 Vgl. SaA, 179, 385 f. Auf dieser Linie liegt auch die frühe Einstufung der von Spinoza beschriebenen *tristesse* als eines Ur-Leidens an einer »Existenzminderung« (*Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 56; zur Selbst-Bejahung vgl. ebd., 59). Weder dieses noch irgendein anderes Leiden, das »ans Negative fessel[t]«, dürfe mit der Leugnung einer ursprünglichen Bejahung im Sinne einer »Kraft zu existieren und existieren zu machen«, verwechselt werden, insistiert Ricœur (ebd., 60, 65).

74 Ricœur spricht vom indirekt *mit* oder *auch* Gewollten (»le co-voulu«; VI, 312). Dabei wird das Gewollte (»le voulu«) immer wieder als *projet* des zu Realisierenden und insofern mit dem *Pragma* des menschlichen Tuns in Verbindung gebracht. Vgl. P. Ricœur, *Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté,* in: H. L. Van Breda (éd.), *Problèmes actuelles de la phénoménologie. Actes du colloque international de phénoménologie*, Paris 1951, 110–140, hier: 117; auch in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 63.

75 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, in: *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie. T. II,* Paris 1956, 101–124, hier: 122 (repr. in: *Histoire et vérité* [1955], Paris ^{3}1967, 378–405 [=HV]; sowie dt. in: GW, 335–365; hier: GW, 362/HV, 403).

76 VI, 113, 120.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te heraus, die – von einem bereits verlorenen, nur mytho-poetisch zu erinnernden Ursprung her – die »Ankunft des Menschen« (*avènement de l'homme*, VI, 405[77]) verheiße, ohne im Geringsten von einer befremdlichen Geschichte in Frage gestellt zu werden. Deshalb greift Ricœur auf jene uralte Sentenz weit Herumgekommener zurück, die behaupteten, nichts Menschliches sei ihnen fremd.[78] Selbst die mit voller Absicht vollstreckten seriellen Verbrechen des Zweiten Weltkriegs stellen hier – in deutlichem Gegensatz zu Hannah Arendt – nicht in Frage, dass der menschliche Wille allenfalls pathologisch vom richtigen Weg abweichen, nicht aber die in der Zukunft der menschlichen Gattung liegende Finalität ihres Sinns zerstören kann. In diesem Sinne scheint Ricœur[79] jegliche Verneinung, auch die des Menschlichen selbst, in der willentlichen Bejahung menschlicher, lediglich »fehlbarer« Existenz aufgehoben wissen zu wollen.[80] So affirmieren auch Ricœurs in den 1950er Jahren an die Theorie des Willens sich anschließenden geschichtsphilosophischen Reflexionen eine unumwundene Bejahung des menschlichen Seins, die sich erklärtermaßen dem Negativismus eines »schwarzen Existentialismus« widersetzen soll (VI, 438).

Von dem gleichen affirmativen Grundton sind die späteren Auseinandersetzungen Ricœurs mit dem menschlichen Vermögen der ›Führung‹ des eigenen Lebens getragen, obgleich sie weit weniger auf ›den‹ Willen, als vielmehr auf ein *Können*[81] abstellen, das niemals in einer Ontologie anonymer Ereignisse (also dessen, was ohne Subjekt geschieht, das etwas geschehen lassen könnte) aufzulösen sei (SaA, 79). Für entscheidend hält Ricœur auch diesmal eine Zukunftsorientierung, von der er noch in seiner späten Philosophie des Selbst behauptet, sie mehr oder weniger angemessen in *Le Vo-*

77 Vgl. GW, 56, 61 ff., 83.

78 VI, 406; *Symbolik des Bösen*, 86; P. Coulmas, *Weltbürger*, Reinbek 1990, 118, 120 und 126 zu Tertullian; M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29.

79 VI, 416, 445, 447.

80 VI, 417, 419, 440 f.

81 Zur Ontologie des »ich kann«, auf die man bereits bei Merleau-Ponty stößt, vgl. SaA, 137; P. Ricœur, *The Human being as subject matter of philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism 14,* Nr. 2 (1988), 203–215, hier: 211.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lontaire et l'involontaire beschrieben zu haben (SaA, 87, 101).[82] Zwar kommen wesentliche neue Gedanken hinzu. Vor allem der Gedanke der Selbstbezeugung des eigenen Tunkönnens und die Hermeneutik einer *conditio historica*[83], die uns am Ende des 20. Jahrhunderts vielfach mit Erfahrungen der Ohnmacht angesichts willentlich verübter Gewalt konfrontiert. Doch lässt sich von den erwähnten späteren Hauptwerken aus (*Das Selbst als ein Anderer; Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung*) im Rückblick auf die frühe Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen deutlich erkennen, wie sich Ricœur bis zum Schluss an gewissen Ansatzpunkten seines Denkens orientiert hat, die sich zweifellos *nicht* einfach aus einer phänomenologischen *Beschreibung* unseres willentlich geführten oder ›fähigen‹ Lebens ergeben, sondern erkennbar von hermeneutischen und existenziellen Überzeugungen getragen sind, die der Revision bedürfen. Diesen Ansatzpunkten und deren Anfechtbarkeit wende ich mich abschließend in einer kurzen Bilanz zu.

4. Versuch einer Bilanz

In seinen in den 1970er Jahren gehaltenen *Lectures on Ideology and Utopia* reflektiert Ricœur deutlich die geschichtliche Verunsicherung, die der Erneuerung einer auf vermeintlich bloße Beschreibung gegründeten Anthropologie, wie er sie in *Le volontaire et l'involontaire* versucht hatte, im Wege stand. Er bekennt nämlich, jene »most enduring feature[s] of our temporal condition« ausmachen zu wollen, »which are the least vulnerable to the vicissitudes of the modern age«. In dieser Epoche sei jegliche objektive ontologische Einheit der Welt zusammengebrochen; und insofern seien wir

82 Das »weniger« bezieht sich auf eine »Ontologie des Eigenleibes«, wie sie Ricœur bei Merleau-Ponty vor allem vorfand, ohne sie aber selbst wesentlich weiter vorangetrieben zu haben. Der Begriff des Fleisches (*chair*), wie er im Spätwerk Merleau-Pontys auftaucht, bleibt bei Ricœur letztlich ein Fremdkörper; vgl. SaA, 384 ff.

83 Aber auch die Verknüpfung mit dem Konzept der *agency* kommt hinzu, das im Sinne Amartya Sens mit der politischen Forderung nach Rechten (*entitlements*) auf Befähigung (*enablement* von *capabilities*) verknüpft werden kann (*Wege der Anerkennung*, 174, 185). Im verfügbaren Rahmen ist es hier nicht möglich, allen diesen werkimmanenten Entwicklungen angemessen Rechnung zu tragen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht länger »dwellers of the same world«, wie Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Karl Mannheim schreibt.[84] Wenn aber die Moderne derart radikal in unser Sein eingreifen konnte, wie sollen wir uns dann ein theoretisches ›Bild‹ davon machen, was sich in uns der Gewalt, die mit ihr einherging, zu widersetzen verspricht?

Jene Frage in den *Lectures* suggeriert, wir hätten mit einer historischen Bestandsaufnahme jener *vicissitudes* anzufangen, um zu ermitteln, wie (und in welcher Radikalität) sie eine zuvor nicht gekannte Verwundbarkeit menschlichen Lebens heraufbeschwört haben (und womöglich weiterhin heraufbeschwören). Von einer geschichtlichen Hermeneutik der Gewalt ausgehend hätten wir sodann die Dimensionen menschlicher Verletzbarkeit zu erkunden, um zu einem neuen Verständnis der Frage zu gelangen, wie wir uns – in geschichtlicher Perspektive – als von der Gewalt affizierbare und für Gewalt verantwortliche Wesen verstehen müssen. Der in diesem Zusammenhang so überaus beliebte und offenbar lange Zeit für vollkommen ausreichend gehaltene Rekurs auf gewisse hobbesianische Weisheiten genügt nicht, um einer überzeugenden Antwort auf diese Frage näher zu kommen. Eine Philosophie der Gewalt, die ihren Namen verdiente und jene in den *Lectures on Ideology and Utopia* von Ricœur benannte Herausforderung anzunehmen vermöchte, müsste die »Welt der Gewalt« im Ganzen zu erkunden versuchen[85], wie es Ricœur schon frühzeitig gefordert hatte, um schließlich der Frage nachzugehen, was sich ihr am verlässlichsten zu widersetzen verspricht.

Levinas ist auf anderen Wegen, die sich offenbar erst spät mit den Denkwegen Ricœurs gekreuzt haben[86], zu der gleichen Problemstellung gelangt. Und er glaubte eine Antwort gefunden zu haben: im »moralischen Widerstand«, der aus dem Gebot keime, nicht zu tö-

84 Vgl. G. H. Taylor, *Editor's Introduction*, in: P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, ix–xxxvi, hier: xi, sowie ebd., 163. Inwieweit Ricœur diese Diagnose *genau* teilt, wäre freilich erst zu zeigen.

85 Siehe oben, Anm. 41.

86 Vgl. P. Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in: *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris 1989, 63–71; *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200; P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ d'Emmanuel Levinas,* Paris 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten, sei letztlich die Quelle dieser Widersetzlichkeit zu lokalisieren. Selbst der exzessivsten oder auch vermeintlich gleichgültigsten Willkürtat stelle sich noch das Gesicht des Anderen als eine Gabe in den Weg, die uns niemals aus der Verantwortung entlasse. So bringt Levinas einen – niemals zu beweisenden, nur zu bezeugenden – Widerstand des Anderen zur Geltung, der sich nicht etwa als ein zu überwindendes Hindernis einem zu allem fähigem Subjekt in den Weg stellt, sondern es überhaupt erst zu einem ethischen Leben herausfordert bzw. ›inspiriert‹. Die Gabe dieser Inspiration[87] kann man gewiss zurückweisen oder ignorieren. Aber in einer »unvordenklichen Vergangenheit« ist sie doch immer schon im Spiel gewesen und insoweit dem menschlichen Willen entzogen, schreibt Levinas. So wird aber die Passivität des unwillentlichen bzw. unvermeidlichen Bestimmtseins zur Annahme dieser Gabe entschieden aus dem Horizont eines bloß *privativen* Verständnisses all dessen herausgerückt, was unserem Willen nicht zur Disposition steht.

Genau dieses Verständnis aber herrscht unverkennbar in *Le volontaire et l'involontaire* vor.[88] Und es prägt weiterhin eine Philo-

87 Zu emphatisch sich für ›inspiriert‹ haltender Rede hat Ricœur allerdings immer genauso Abstand gehalten wie zu jeglicher Berufung auf ›Erfahrung‹, zumal auf eigene (vgl. P. Ricœur, *Critique and Conviction*. Conversations with F. Azouvi and M. de Launay, New York 1998, 139, 143, 148).

88 Der oben erwähnte Vortrag aus dem Jahre 1950 weist in die gleiche Richtung, wo es heißt, der Leib enthülle uns »seine Vermittlungsfunktion normalerweise allein durch seine Widerspenstigkeit« (*L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, 10). Das erscheint im Lichte einer Reflexion so, der Ricœur eine »implizite Verweigerung der menschlichen Kondition« zuschreibt. Sie lege uns darauf fest, im Grunde ein (unmögliches) totales (nicht-endliches), transparentes und allein ›durch sich seiendes‹ bewusstes Leben führen zu wollen. Demzufolge ist es der größte »Wunsch des reflexiven Bewusstseins, dass es überhaupt keine Leidenschaft der Seele gebe« bzw. »die Aseität« (ebd., 11 f.). Was auch immer als Kandidat für *das Andere der Selbstbestimmung* in Betracht kommt (die cartesianischen *passiones*, menschliches Leiden, oder das im nachklassischen Latein mit *passio* übersetzte *páthos*, die zehnte der aristotelischen Kategorien), auf jeden Fall kann in dieser Perspektive stets nur von einer negativen Vereitelung dieses Willens und von einer Beraubung idealisierter Lebensmöglichkeiten die Rede sein. Würden diese Möglichkeiten sich, wenn sie verwirklicht wären, nicht nur einem »abstrakten Menschen« (ebd., 32) eröffnen, der als leiblich in der Welt situierter gar nicht mehr vorzustellen wäre? Wie eine Revision des menschlichen Willens ausfallen würde, wenn man diese Perspektive und jenen tiefsten, der Verweigerung der menschlichen Kondition zugrunde liegenden

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sophie des »fähigen Menschen«, dem, wenn wir Ricœurs Beschreibung folgen, offenbar alles daran gelegen ist, sein Leben und seine Geschichte zu beherrschen – von der Lenkung der Aufmerksamkeit angefangen über die Odyssee eines ›Projekts‹ des Selbst, das am Ende seiner Lebensreise deren Anfang und seinen finalen Sinn wieder erkennen will, bis hin zur praktischen Bewältigung der Gattungsgeschichte, als deren Subjekt sich die Menschheit im Ganzen begreifen sollte, wie Ricœur noch in *Zeit und Erzählung III* schreibt.[89] Zwar ist nicht in Abrede zu stellen, dass sich die genannten späten Werke Ricœurs immer wieder mit der Frage auseinandergesetzt haben, wie man dem menschlichen Können und seinem Versagen, seiner Aktivität und seiner Passivität, dem Tun und dem Leiden angemessen bzw. gleich berechtigt Rechnung tragen kann.[90] Aber in jedem Falle hat die menschliche, freie Selbstbestimmung bei diesen Überlegungen die Führung behalten.

Es ehrt Ricœur, dass er immer wieder Bedenken gegen sein eigenes Vorgehen angemeldet und sich auch in diesem Zusammenhang keineswegs einer bruchlosen Apologie des menschlichen ›Könnens‹ befleißigt hat. Im Gegenteil: in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* überlegt er, ob nicht jene Inspiration, die vom Anderen als Fremdem herrührt, wenn wir Levinas folgen, dazu zwingt, von Grund auf alles zu revidieren, d.h. hier: auch die Frage nach der *conditio historica* des Menschen nicht beim Eigenen einsetzen zu lassen (vgl. GGV, 177, 181, 590), etwa mit einem primär oder sogar ausschließlich der Selbsterhaltung, der Selbstbestimmung und möglichst auch der Selbststeigerung verpflichteten Selbst, das sich allenfalls zwischendurch aus dem Auge verliert, nur um wie Odysseus am Ende doch wieder zu sich selbst zu finden. Ricœur bleibt an entscheidender Stelle allerdings unschlüssig, wo er die von *Le volontaire et l'involontaire* bis hin zu seiner späten Philosophie des Selbst mitgeschleppte Erblast dieses Denkens mit einer Ethik der Alterität konfrontiert sieht, die sich nach Levinas' Überzeugung nicht mehr in einer »Relation« oder in einer gegenseitigen Beziehung zum Anderen aufheben lässt.

Wunsch nach einem reinen Aus-sich-selbst-Sein preisgäbe, das auf nichts Anderes angewiesen wäre, steht dahin.

89 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 348.

90 Vgl. die Bestandsaufnahme dieser späteren Entwicklungen im Werk Ricœurs in der o.g. Arbeit (Anm. 45).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fragen wir uns nun, welche Folgen sich daraus für eine Theorie des Willens ergeben müssten, so sind wir weit von einer einfachen Lösung entfernt, zumal sich Levinas' Philosophie der Alterität erklärtermaßen nicht mehr der gleichen Idiome zu bedienen behauptet[91], in denen man von der antiken Lehre praktischer Klugheit über die Machttechniker der frühen Neuzeit bis hin zu Nietzsche, Heidegger und den Sprachanalytikern der Gegenwart beschrieben hat, wie wir unser Leben ›führen‹.[92] Der infolge dessen eingetretenen Verunsicherung in der Frage, in welcher Sprache ein vom Anderen her inspiriertes, gleichwohl aber zur Selbstbestimmung herausgefordertes Selbst zu beschreiben wäre, kann allerdings auch Levinas nicht entgehen, hat er doch energisch behauptet, die Gabe der Verantwortung »appelliere« an die Identität eines Empfängers, der ihr praktisch gerecht zu werden versprechen könne.[93] Wie, wenn nicht auf der Basis der Selbstbestimmung, sollte das möglich sein? Die Frage ist jedoch nicht, ob es sie gibt, sondern *wie* wir sie verstehen müssen, wenn wir uns von der Vorstellung verabschieden, sie müsse die Form eines subjektiven Willens annehmen, der auch dann, wenn er nicht bloß auf (mehr) Macht aus ist, jeden ihm

91 Vgl. B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

92 Zur Auseinandersetzung Ricœurs mit diesen Denkrichtungen vgl. seine späteren Aufsätze *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273–289; *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*. Im zuerst genannten Aufsatz relativiert Ricœur den Ansatz der phänomenologischen Deskription auf eine sprachanalytische Vorgehensweise, die ihm bei G. E. M. Anscombe, S. Hamsphire, J. L. Austin und C. Taylor ihrerseits auf eine Beschreibung der Artikulationen »gelebter Erfahrung« hinauszulaufen schien (276). (Im zweiten Aufsatz ist mit Austin geradezu von einer »Sprachphänomenologie« die Rede [115], mit der sich Ricœur allerdings spätestens dort nicht mehr abfinden kann, wo er mit Levinas Spielräumen eines *Anders-Sagens* auf der Spur ist [wie in *Autrement*], ohne die es ihm nicht denkbar erscheint, wie man die Alterität des Anderen ›zur Sprache bringen‹ soll; zumal wenn es sich dabei nicht bloß um ein Explizitmachen, sondern um einen originären Prozess handelt, in dem man über bereits eingespielte, normale Sprachspiele hinausgehen muss.) Beide Diskurse werden sodann relativiert auf eine (dialektische) Hermeneutik, die den Konflikten Rechnung tragen sollte, welche aus praktischen Gegensätzen hervorgehen.

93 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg, München 1992, 175; vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. VIII, 2.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

entgegenstehenden Widerstand allemal nur als zu überwindendes Hindernis erfahren kann.

Der ethische Widerstand des Anderen ist nicht von dieser Art. Spuren dieser Einsicht verrät wie gezeigt auch Ricœurs frühe Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen schon.[94] In seinem Spätwerk aber, vor allem in *Das Selbst als ein Anderer*, kommt unter dem zweifellos maßgeblichen Einfluss von Levinas eine nicht-privative Auffassung jenes Widerstandes zum Tragen, den wir dem Anderen verdanken und der unserem Willen nicht zur Disposition steht, insofern er sich stets nur nachträglich bzw. verspätet und zunächst passiv zur Herausforderung dieses Widerstandes verhalten kann.[95]

Doch daraus folgt in keiner Weise, es käme auf unsere (primäre und sekundäre, eigens gelenkte) *Aufmerksamkeit auf diesen Widerstand* gar nicht an. Im Gegenteil: als nur zu bezeugender bedarf dieser Widerstand seinerseits rückhaltlos der *Annahme der Gabe* der Verantwortung, die in ihm liegt. Und erst durch diese Annahme kann er praktisch wirksam werden, so dass er nicht einer Gleichgültigkeit überlassen bleibt, die aus seiner willentlichen Vergleichgültigung hervorgehen kann. Immer hat Levinas darauf insistiert, dass uns der Anspruch des Anderen zu einer unhintergehbaren Nicht-Indifferenz bestimme.[96] Aber er musste zugeben, dass diese Bestimmung sehr wohl infolge einer sie zurückweisenden Gewalt vergleichgültigt werden kann, so dass es auf ihre aufmerksame Beachtung entscheidend ankommt, zu der nur praktische Subjekte

94 Es ist allerdings ein Desiderat, dem weiter nachzugehen, v.a. mit Blick auf Ricœurs Rede von einer »Passion« des Willens, der mit einer als »Leiden« begriffenen Affizierbarkeit verknüpft wird (*Symbolik des Bösen*, 76, 168 f.). Im Spätwerk spielt die Rede von einem *être affecté* eine große Rolle, dessen Passivität sich aber gewiss nicht mehr auf einen Kantischen Begriff der Affizierbarkeit reduzieren lässt, wie ihn Ricœur anfangs offenbar verwendet.

95 Vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I*, Freiburg, München 2018, Teil C.

96 Solche Indifferenz scheint dagegen der Ausgangspunkt von Sartres ›Atheismus‹ zu sein, mit dem sich Ricœur ausführlich auseinandersetzt in seinem Essay über dessen Drama *Le diable et le bon dieu.* P. Ricœur, *Sartre's Lucifer and The Lord*, in: *Yale French Studies,* no. 14 (1954), 85–93. Auch Levinas weiß, dass jene Nicht-Indifferenz sehr wohl auch eine *sie vergleichgültigende* Haltung ihr gegenüber zulassen kann. Insofern ist die von ihm bestrittene Indifferenz nicht das Gleiche wie das, was man üblicherweise (übrigens nicht nur in einer pejorativen Bedeutung) Gleichgültigkeit nennt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in der Lage sind[97], deren dynamische Verfassung Ricœur von der frühen Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen über die stärker sprachphänomenologischen Überlegungen seiner mittleren Schaffensperiode bis hin zur späten Ontologie eines ›fähigen‹ Subjekts auf der Spur einer streckenweise neo-aristotelischen, an den frühen Heidegger erinnernden Praxisphilosophie in immer neuen Anläufen zu beschreiben versucht hat. Zu einer Synthese all dieser, teilweise allzu heterogenen und überkomplexen Ansätze ist es nicht gekommen. Aber Ricœur ist es zweifellos gelungen, uns eines der wichtigsten Desiderate der Philosophie des 20. Jahrhunderts als verbindliches Vermächtnis aufzutragen, das ich abschließend in der folgenden Frage zuspitzen möchte: wie ist die nicht privativ gedachte Passivität unseres Herausgefordertseins vom Anderen durch ein praktisches, von ihm ›inspiriertes‹ Subjekt anzunehmen, das allein durch sein effektives Verhalten den Anspruch des Anderen zu *realisieren* vermag und das dabei zugleich vor dem ›Problem‹ steht, sich diesen Anspruch als solchen nicht einfach anzueignen?[98]

So sehr dieses Herausgefordertsein als unbedingtes jeglicher willentlichen Verfügung entzogen sein muss, so sehr scheint es im Lichte dieser Frage seinerseits darauf angewiesen zu sein, aufmerksam beachtet zu werden – durch ein dazu in der Tat ›fähiges‹, praktisches Subjekt, das zwar angesichts des Anspruchs des Anderen nicht souverän sein kann, dem aber gleichwohl auch eine außerordentliche Macht nachträglicher Vergleichgültigung dieses Anspruchs zur Disposition steht. Das hat zuletzt die historische Erfahrung gelehrt. Ihr zum Trotz, und mit Recht, wie ich glaube, hält Ricœur bis zum Schluss daran fest, eine praktische Subjektivität zu denken, die im Lichte der Moderne der Gewalt, die diese hervorgebracht hat, besser standzuhalten verspricht – als ein gelebtes Versprechen, es zu solcher Vergleichgültigung nie mehr kommen zu lassen.

Ob man auch *diesen* Anspruch einmal auf jenem »Friedhof nicht gehaltener Versprechen« wird begraben müssen, als den Ricœur

97 In diesem Sinne spricht Ricœur in *Zeit und Erzählung III* von einem »Entscheidungsmoment […], das die ethische Verantwortlichkeit zum höchsten Faktor der Ipseität macht« (400).

98 ›Realisieren‹ heißt hier (wie bei Jullien, *Dialog über die Moral*, 212): etwas geschehen lassen und zugleich sich über etwas klar werden; darüber hinaus aber ist die originäre Nachträglichkeit im Spiel, in der man sich über etwas ›klar wird‹, was bereits im Spiel war.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Moderne beschrieben hat, steht noch dahin.[99] Schließlich läuft der Anspruch des Anderen mangels aufmerksamer Beachtung ins Leere, die sich indessen niemals ganz und gar der willentlichen Lenkung unterwerfen lässt, wie auch neuere Untersuchungen der Aufmerksamkeit zeigen.[100] Sie beherrscht die Dauer nicht derart souverän, wie es sich Ricœur zeitweise vorstellte. Und sie wird ihrerseits beherrscht – nicht zuletzt von einer »Ökonomie der Aufmerksamkeit«[101], die uns vielfach blind macht und desensibilisiert. Die Sensibilität, auf deren Zukunft gerade Levinas gehofft hatte, wird nicht nur durch einen Mangel an Aufmerksamkeit, sondern auch durch deren notorische Überforderung bedroht, in der es schließlich nicht mehr zu ertragen ist, Anderem im Übermaß ausgesetzt zu sein.[102] So kostbar die Aufmerksamkeit sein mag, die man ›schenkt‹ (und die Ricœur deshalb auf den Spuren Gabriel Marcels als ein Geben begreift, welches sich »in einer Art des Zuhörens« bewähren soll; A, 28/DA, 381), so sehr wird sie zur Qual, wenn ihr keine Ruhe und keine Unterbrechung mehr vergönnt ist. Nur zwischenzeitliches Aussetzen der Aufmerksamkeit bewahrt am Ende davor, dass wir uns gerade denen nicht mehr aufmerksam aussetzen können, die danach am allermeisten verlangen dürfen. Insofern bestätigt sich erneut, dass jener überfordernden Sensibilität nur durch deren Beschränkung gerecht zu werden ist – aber in der Form einer praktischen Selbstbestimmung, die gegenüber dem bezeugten Anspruch des Anderen nachträglich und verspätet auftritt. Wo Ricœur vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Levinas weitgehend diesem Gedanken entgegen kommt, legt er uns so gesehen selbst *zweierlei* als Desiderat ans Herz: eine radikale Revision seiner früheren

99 Vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – im Rückblick auf Kant*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 3 (2013), *Schwerpunkt: Paul Ricœur (1913-2005)*, 299-320.

100 J. Crary, *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002; H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002; ders., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006; B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004; T. Breyer, *Attentionalität und Intentionalität*, München 2011.

101 G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München 2004.

102 S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003; Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hermeneutik des Willentlichen und des Unwillentlichen (sofern sie auch eine pathische Ansprechbarkeit vom Anderen nur scheint privativ deuten zu können) *und* eine Rückbesinnung auf die Frage, wie die Sensibilität eines für den Anspruch des Anderen ›aufgeschlossenen‹ Subjekts auf dessen selbstbestimmte, beschränkte Antwort angewiesen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel X

Von den Sachen zurück zu den Menschen? Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften

1. Genealogische Voraussetzungen: Menschliche Selbsterhaltung im Zeichen moderner Kosmologie (297) | 2. Zurück zum Menschen ›von dieser Welt‹ – eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit (300) | 3. Überleben unter Bedingungen der Sichtbarkeit: Ein ›präventives‹ Denken (304) | 4. ›Zuverlässige‹ Kultur? (310)

Was zu erlernen ist,
ist Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit.[1]

1. Genealogische Voraussetzungen: Menschliche Selbsterhaltung im Zeichen moderner Kosmologie

Als geheimen Traum der philosophischen Vorgeschichte der modernen Wissenschaften bezeichnet Blumenberg die Verklammerung von Astronomie und Anthropologie.[2] Dieser Traum ist, ebenso wie viele andere, ausgeträumt. Die stellare Ferne stellt sich längst nicht mehr als ›kosmisches‹ Vorbild einer idealen und absolut beständigen Ordnung dar; und das dem Menschen Naheliegendste, auf das man schon in den Antike zurückzukommen verlangte, hat sich nicht als das Vertrauteste und Gewisseste erwiesen, das als solches für den Ruin dieses Vorbilds zu entschädigen versprechen könnte. So erscheint der Mensch doppelt haltlos. Dennoch lässt ironischerweise gerade Hans Blumenberg, dessen Philosophie sich wie keine andere kosmologischen Dimensionen ausgesetzt hat, das Denken des Menschen (im doppelten Sinne des *genitivus subjectivus* und des *gen. objectivus*) auf die Erde und ins Zwischenmenschliche zurückkehren. Sein Versuch einer Beschreibung des Menschen mündet nach langen Umwegen in kosmologischen Horizonten in eine massive

1 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002/7, 191 [=ZdS].
2 H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M. 2000, 375 ff. [=VS].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wiederkehr des Anderen, der als Fremder und potenzieller Feind ›hinterrücks‹ auftauchen kann. Das mache den Menschen verwundbarer als jedes Tier, dessen natürliche Ausstattung weit mehr zur Selbsterhaltung geeignet ist als die unsrige (VS, 378 f.).

Nachdem die Genesis der kopernikanischen Welt den irdischen Wohnraum des Menschen »in die Bedeutungslosigkeit zurückgedrängt« zu haben schien, steht nunmehr offenbar fest[3], dass der modernen Kosmologie solche anthropologische Signifikanz nicht zukommt. Um so dringlicher stellt sich die Frage erneut, was es heißt, auf der Erde, in einem ungastlichen Kosmos, allen ein menschliches Leben zu gewährleisten, das weder der Fremdheit der Welt, in der es situiert ist, noch der Fremdheit des eigenen Selbst und des Anderen je Herr wird.[4] Kann sich der Mensch im Lichte dieser Herausforderung nach allen kosmologischen Exkursen des Philosophen nur noch als zur puren Selbsterhaltung bestimmt erweisen, die uns mit allen Lebewesen auf eine Stufe zu stellen scheint?

Blumenberg, der am Begriff der Selbsterhaltung bis zuletzt trotz nachdrücklicher Einwände weitgehend unbeirrt festgehalten hat[5], nähert sich dieser Frage wiederholt ausgehend von dem methodischen Problem, wie der Mensch als solcher überhaupt zu beschreiben ist. Und diese Frage bringt ihn mehrfach in die Nähe der klassischen Phänomenologie, die die Methode der Beschreibung wie keine andere philosophische Bewegung auf ihre Fahnen geschrieben hat. Ist nun auch der Mensch eine von den viel zitierten »Sachen«, zu denen Husserl zurückzukehren verlangte, um sie phänomenologisch adäquater Beschreibung zu unterziehen? Blumenbergs Antwort fällt schroff und kompromisslos aus: die phänomenologische Rhetorik der Rückkehr zu den Sachen macht die ›Sache‹ der

3 Ein Befund, den Blumenberg schon frühzeitig hervorgehoben hat: *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1964, 31 f.

4 In diesem Sinne habe ich den Gedanken der Gastlichkeit von Blumenberg aus entwickelt in: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008.

5 Vgl. H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt/M. 2000, 56 ff. Der frühere Aufsatz zu *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution neuzeitlicher Rationalität* (in: H. Ebeling [Hg.], *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976, 144–207) geht noch nicht von einem Beschreibungsproblem aus, sondern vom Problem des Zusammenbruchs der Fremderhaltung (durch Gott); genauer: von der »Ablösung der göttlichen Weltverantwortung durch die menschliche im Sinne der Würde der ihm dadurch zugefallenen Selbstverantwortung« (ebd., 151 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anthropologie geradezu unmöglich, so dass dem Desiderat einer angemessenen Beschreibung des Menschen nicht nach der Devise »Zurück zu den Sachen« Rechnung getragen werden könne. Damit sieht sich Blumenberg seinerseits vor die Frage gestellt, was unter einer nicht-phänomenologischen Beschreibung des Menschen zu verstehen ist und wie sie möglich sein soll.

Posthum zur Veröffentlichung gelangt ist mit Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*[6] eine tiefgreifende Kritik der Phänomenologie, die den Autor seit seinem frühen Aufsatz über *Lebenswelt und Technisierung* (1954), in Münsteraner Vorlesungen der Jahre 1976–7, besonders in den Kapiteln XIII und XIV in *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) und in zahlreichen kleinen, überwiegend nachgelassenen Schriften beschäftigt hat, die man u. a. unter den Titeln *Ein mögliches Selbstverständnis* (1997) und *Zu den Sachen und zurück* (2002/7) versammelt findet. Die Kritik sollte ursprünglich offenbar auf eine phänomenologische Anthropologie hinauslaufen. Dann aber wurde dieser zunächst vorgesehene Titel verworfen (BM, 897). Was schließlich als Beschreibung des Menschen präsentiert wird, fußt auf der zentralen These, dass es eine derartige Wissenschaft auf der Basis einer klassischen, mit Husserl oder mit Heidegger konzipierten Phänomenologie gar nicht geben könne. Wenn zwischendurch doch wieder der Begriff einer phänomenologischen Anthropologie auftaucht, dann muss ihm in Folge dessen ein neuer Sinn zugewachsen sein, der es ausschließt, sie etwa als bloße ›Anwendung‹ der eidetischen und transzendentalen Reduktion oder einer Ontologie des Daseins auf den Menschen zu verstehen. Blumenberg wirft Husserl und Heidegger im gleichen Zug vor, den Menschen gleichsam als Fundstelle von Evidenz oder sogenannten Seinsverständnisses nur transitorisch in Betracht gezogen, aber nie in eigenem Recht untersucht zu haben.[7] Husserl habe vergessen lassen, *dass wir es sind*, die die eidetisch und transzendental reduzierte Erfahrung haben, machen oder durchleiden (BM, 12 f., 814). Bei ihm verschwinde der Mensch geradezu als individuelles Subjekt und

6 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006 [=BM].

7 *Sein und Zeit* wird von Blumenberg nicht als Vorbereitung der Seinsfrage, sondern als Wiederkehr der Anthropologie bzw. des Anthropologismus in der Phänomenologie gedeutet, aller Kritik an anthropologischen Missdeutungen zum Trotz, wie sie Heidegger an Sartre bemängelt hatte.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

tauche allenfalls als generelles wieder auf. Dagegen will Blumenberg den Menschen wieder als Teil dieser, unserer Welt, nicht als Subjekt jeder möglichen, denkbaren Welt aufgefasst wissen (BM, 29, 385). Das Husserl'sche transzendentale Ego sei nur ein durch Variation für resistent befundenes extramundanes Subjekt, das möglicherweise in den Besitz einer »Wahrheit überhaupt« gelangen könne (BM, 61, 390, 401), die aber nicht auf den Menschen zugeschnitten sei, so wie er als Organismus und Lebewesen in dieser Welt existiert. Diese Wahrheit sei aber geradezu überflüssig, insofern kein leibhaftiges Subjekt ihrer bedürfe.[8] Statt nachträglich nach einem Organ »für die Vernunft in Gestalt einer Verweltlichung« transzendentaler Subjektivität zu suchen, solle umgekehrt die Vernunft als »Organ« einer »leistungsspezifischen Organisation« des Lebewesens Mensch und als Funktion menschlicher Selbsterhaltung aufgefasst werden. Was sich da erhält, ist der einzelne Mensch als Lebewesen (BM, 110, 166, 509). Wenn dagegen der Mensch als »Organ der Vernunft« begriffen werde, die sich über unsere Lebenszeit hinweg geschichtlich realisiere, handle es sich geradezu um den »endgültigen Ausschluß der Anthropologie« (BM, 81, 108 f.). Nicht der Mensch soll Agent oder Funktionär der Wahrheit sein, umgekehrt soll vielmehr letztere als Vernunft des Menschen verständlich werden, der ungeschützt von instinktiver Mitgift als eigentümlich wesenloses Wesen aus der Naturgeschichte hervorgetreten sei (BM, 260 f.). So wird die Funktion der Vernunft von der prekären Existenz eines Lebewesens abhängig, das nicht immer schon vernünftig ist und möglicherweise nie ganz vernünftig wird oder zur Vernunft gebracht werden kann.

2. Zurück zum Menschen ›von dieser Welt‹ – eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit

Blumenberg geht es offenbar um weit mehr als nur darum, etwa die Phänomenologie in ihrer transzendentalen Ausprägung anthropolo-

8 Im Rahmen dieser knappen Darstellung kommt eine Beurteilung des Rechts dieser Kritik an einem reinen, weltfreien Subjekt, das nie rein genug sein könne, nicht in Betracht. Ohnehin setzt sich Blumenberg mit der Geschichte einschlägiger Versuche, eine Phänomenologie in der Welt situierter Subjektivität zu denken, kaum auseinander (BM, 240 f., 252 ff.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gisch zu unterfüttern. Die eigentliche Devise dieser philosophischen Disziplin »Zurück zu den Sachen« erhält nämlich jetzt einen geradezu entgegengesetzten Sinn (ZdS, 153, 191, 345). Die Sache, auf die es Blumenberg ankommt, ist nicht das transzendentale Residuum einer »Weltvernichtung«[9], das gar nicht mehr *von dieser Welt* zu sein scheint. Im Gegensatz dazu wendet sich sein theoretischer Blick zurück auf den Gegenstand, der das phänomenologische Forschen nach den »Sachen selbst« überhaupt erst möglich gemacht hat, in ihm aber systematisch vergessen worden sei. Es handelt sich um die *Sache Mensch* und um die Welt als »Sache aller Sachen« (ZdS, 139, 175). Phänomenologische Anthropologie in diesem geradezu ›verkehrten‹ Sinn wäre demnach eine Disziplin der Aufmerksamkeit auf den Menschen als dasjenige, was vor allem unsere Beachtung verdient.

Explizit geht es um eine Frage des Rangs und des Vorrangs vor allem anderen (ZdS, 326). Blumenberg mahnt nicht nur eine in der Phänomenologie seines Erachtens erstaunlicherweise weitgehend vernachlässigte Philosophie der Aufmerksamkeit an, sondern versteht auch die Aufgabe der Anthropologie als vorrangige Angelegenheit der Aufmerksamkeit.[10] *Anthropologische Philosophie als Disziplin der Aufmerksamkeit* – so könnte man ohne Weiteres beschreiben, was Blumenberg methodisch vorschwebt. Nur der Mensch ist aber zur Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit selbst befähigt. Infolge dessen müsste der (auf sich) aufmerksame Mensch auch der wichtigste Gegenstand einer Philosophie sein, die geradezu in diesem doppelten Sinne als eine Disziplin der Aufmerksamkeit gelten könnte, wenn wir Blumenberg folgen.

---

9 Vgl. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in: *Husserliana VII*, The Hague 1956, 31. Vorlesung; ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913/1922], Tübingen ^{4}1980, §49.

10 Merkwürdigerweise habe gerade die Phänomenologie die Aufmerksamkeit übersehen (ZdS, 79 f., 95, 198), was eigentlich unverzeihlich sei. Vgl. ZdS, Kap. XI, bes. 182 ff., 198, die vorangegangenen Kap. VII und VIII sowie A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, 178 f., 265 ff. mit Hinweisen auf Husserls attentionale Modifikationen (in den *Logischen Untersuchungen* und in den *Ideen I*, die Blumenbergs Kritik als wenig berechtigt erscheinen lassen). Siehe auch B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 67 f., 286; zur Kultur- und Wissenschaftsgeschichte J. Crary, *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die Aufmerksamkeit wird in ihrer philosophischen Brisanz freilich erst dann angemessen gewürdigt, wenn sie nicht als bloßes Sichrichten auf bislang Übersehenes oder salient Gegebenes, als eine Art Notbehelf zur Bewältigung perzeptiver Überfülle, als ›Schärfung‹ eines zuvor ungenauen, dann ›deutlicheren‹ Sehens[11], als passives Aufmerksam*werden* oder aktives Aufmerksam*machen*, sondern als ein Prozess *originärer Realisierung* von Wahrnehmbarem verstanden wird, der keineswegs nur fertig Vorliegendes zum Vorschein bringt, sondern in die Gegebenheit von Sachen als Sachen selbst eingreift. So kann wahrnehmbar und erkennbar werden, was nicht zuvor schon dafür bereit und ›fertig‹ gegeben war. Paul Klee hat in seiner *Schöpferischen Konfession* davon gesprochen, die Kunst mache sichtbar (statt nur bereits Sichtbares abzubilden). Ähnlich nimmt Blumenberg an, die »Sache Mensch« werde im Lichte der – als Gegenstand und Methodik der Philosophie aufgefassten – Aufmerksamkeit anders, neu sichtbar. Aber nicht in transzendentaler Distanz, sondern distanziert von dieser Distanz in verschärfter Beteiligung am mundanen Leben, wo man nie die ganz freie Wahl habe, *wie*, als *was* oder *wer* (oder *wozu* lebend) man sich verstehen wolle. Immer schon, meint Blumenberg, befinden wir uns vielmehr in »überforderten Situationen« (BM, 32), wo sich jeder Ansatz zur Theorie gewisse »Blößen geben« muss und keineswegs mit mühelosester Ausübung von Erkenntnis anheben kann.[12]

So setzt die Philosophie inmitten der Welt ein, mittels der Affizierbarkeit von denjenigen, deren Aufmerksamkeit sie provoziert. Ob dieser Rekurs auf die mundanen Quellen der Aufmerksamkeit einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit widerspricht bzw. ob eine neuartige Anthropologie an deren Stelle treten und das ganze methodische Instrumentarium der Phänomenologie vergessen kann, mag hier dahingestellt bleiben.[13]

---

11 Zu diesen und anderen Aspekten der Aufmerksamkeit bzw. diverser Aufmerksamkeiten, die lt. Husserl auch im Streit miteinander liegen können, vgl. ZdS, 73 ff., 192, 200.

12 ZdS, 82; H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M. 1987, 40.

13 Blumenberg sucht den Punkt, wo sich diese Frage der Phänomenologie aufdrängt bzw. wo die Phänomenologie (auch unfreiwillig) zur Anthropologie wird oder an sie grenzt. Gleichwohl soll letztere auch einfach an die Stelle der Phänomenologie treten (ZdS, 114, 173). Demgegenüber spricht Manfred Sommer im

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Interessanter scheint der inhaltliche Gewinn, den Blumenbergs Anthropologie als eine Disziplin der Aufmerksamkeit verspricht, die die eminente Bedeutung dieses Phänomens für den Menschen als ein wesenloses Wesen herausarbeitet, für dessen Überleben von Natur aus praktisch nicht vorgesorgt ist (BM, 218 f., 239). Als sehende und zugleich selbst sichtbare Lebewesen, die sich (von Fragen polygenetischen Ursprungs der menschlichen Gattung einmal abgesehen[14]) vor Jahrtausenden in Afrika aus dem Schutz waldreicher Biotope herausbegeben haben, müssen sich Menschen um ihre Selbsterhaltung sorgen. Ihr aufrechter Gang mag ihnen einen ausgezeichneten Überblick ermöglicht haben; aber um den Preis einer dorsal deutlich eingeschränkten Sichtbarkeit. Nicht nur sieht das sehende Organ, das Auge, sich selbst nicht als sehendes, so dass eben das, was das Sehen ermöglicht, ihm selbst entzogen bleibt. Kein noch so eindringlicher Blick in den Spiegel oder ins Schwarze der Augen des Anderen vermag daran etwas zu ändern. Darüber hinaus weist das Feld des jeweils Sichtbaren auch unvermeidlich eine Sphäre von jeweils Unsichtbarem auf, die das sehende Subjekt außerordentlich verletzbar macht. Gerade dafür interessiert sich Blumenberg: Wie verhält sich das sehende Subjekt zum toten Winkel der Aufmerksamkeit, in dem es jederzeit überrascht werden kann (BM, 144)? (Wenn die Philosophie im Übrigen selbst nur eine sublimierte Form der Aufmerksamkeit sein sollte, wie steht es dann mit dem toten Winkel des theoretischen Sehens, das sie ermöglichen soll? Lässt sich ein Analytiker vorstellen, der ihr gleichsam *a tergo* auf die Spur kommt und zu bemerken vermag, was sie notorisch übersehen lässt?)

Indem Blumenberg so fragt, ist er sich dessen bewusst, keineswegs eine a-historische bzw. geschichtlich voraussetzungslose Anthropo-

---

Nachwort zu BM sogar von einer nach wie vor »authentisch« möglichen phänomenologischen Anthropologie, trotz unnachsichtiger Kritik ihrer Begriffe, die Blumenberg vorbringt. Sie betrifft v. a. die Frage der Vollständigkeit der freien Variation (VS, 88), aber auch die bedingte Freiheit dessen, der sie praktiziert. Diese Kritik im Einzelnen zu bewerten, führte an dieser Stelle allerdings zu weit. Sie müsste nicht zuletzt eine lange Geschichte der phänomenologischer Selbstkritik in Betracht ziehen. Verwiesen sei nur beispielhaft auf M. Merleau-Pontys *Vorlesungen I* (Berlin 1973), in denen sich die Methoden der eidetischen Variation und Reduktion mit Blick auf die Humanwissenschaften detailliert beurteilt finden.

14 Vgl. R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat. Eine neue Geschichte der Menschwerdung*, München 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

logie zu betreiben (BM, 890). Um direkte Wesensaussagen, denen Antworten auf die Frage zu entnehmen wären, was es für Menschen bedeutet, in ihrer ungeschützten Sichtbarkeit außerordentlich verletzbar zu sein, ist seine Beschreibungskunst genauso verlegen wie jeder anthropologische Diskurs, der ständig schwankt zwischen »zuviel Wesen«, das vorschnell festgeschrieben wird, und »zuwenig Wesen«, auf das sich kein Widerstand gegen willkürliche Eingriffe gründen lässt (BM, 32 f.). Auch die von der ungeschützten Visibilität des Menschen herausgeforderte Aufmerksamkeit ist keine anthropologische Ur-Sache, auf die wir geschichtlich unvermittelten Zugriff hätten, um zu ermitteln, was es mit ihr – womöglich bis heute – auf sich hat. Die Rede von solchen Ur-Sachen führt für Blumenberg nur auf die Spur von Phantomen (ZdS, 347).

3. Überleben unter Bedingungen der Sichtbarkeit: Ein ›präventives‹ Denken

Und doch erweckt Blumenbergs methodisches Vorgehen den Eindruck, zwar nicht im phänomenologisch-reduktiven Sinne, wohl aber im Zuge eines Rückgangs in die Vorgeschichte der Gattung zu einer solchen Ur-Sache vordringen zu wollen. Dabei befolgt er die Strategie einer »Minimalisierung der anthropologischen Fragestellung«, die ihn zu der elementaren Problematik führt, wie der Mensch *überhaupt überleben* konnte als aufrechtes und ungeschützt sichtbares Lebewesen (BM, 522 f.). Blumenberg stellt durchaus in Rechnung, dass im Verlauf der kulturellen Entwicklung der menschlichen Gattung inzwischen eine weitgehende, allerdings wohl nicht endgültige Ausschaltung von evolutionären Faktoren denkbar geworden ist, die die Menschwerdung zuvor angetrieben haben mögen (BM, 539). Aber am Kern seiner anthropologischen Diagnose, dass der Mensch ein nach wie vor in seiner Visibilität außerordentlich verletzbares und in seinem Überleben gefährdetes Wesen ist, das als solches am besten im Rekurs auf die frühe Naturgeschichte der Gattung verständlich zu machen ist, hält er fest. Dabei wird zur Nebensache, ob dem Sinn menschlichen Überlebens nicht längst neue Bedeutungen zukommen. Intentionalität und Reflexion sollen als Funktionen der Vernunft aus der Lebensunsicherheit (BM, 74)

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heraus verständlich werden, in die dieses Wesen weniger durch sogenannte natürliche Feinde, als vielmehr durch Andere gerät, die um den toten Winkel der Aufmerksamkeit wissen und ihn auszunutzen verstehen. Ein Subjekt, das realisiert, wie Andere es hinterrücks ›angehen‹ (und im übertragenen Sinne auch ›hintergehen‹) können, sieht sich zur Prävention genötigt, will es nicht schutzlos ausgeliefert bleiben. Es muss sich in die Perspektive Anderer versetzen, um ihr Verhalten vorsorglich zu antizipieren.[15] Es muss mit anderen Worten realisieren, dass es gesehen wird, wenn es selbst sehen will. Genau das sei der Ursprung der Reflexion sowie der »Rücksicht« (BM, 140, 143) – und zugleich ihres nach wie vor schmerzlichen Rätsels: »Warum zerbrechen wir nicht daran, daß wir *anderes* haben als uns selbst, darunter *andere*«? Führt die »Zerbrechlichkeit des Wesens, das wir sind«, nicht auf diese Grundfrage jeder Anthropologie (BM, 151, 458)? Zweifellos kommen das und der Andere hier primär als Quellen lebensgefährlicher Verletzung und des Misstrauens gegen sie, nicht des Vertrauens, der Bereicherung oder Öffnung des menschlichen Selbst ins Spiel. Gleichwohl setzt sich Blumenberg entschieden von einer düsteren Anthropologie ab, die den Anderen nur als potenziellen Feind wahrnimmt.

Am Anfang der Kulturgeschichte der Gattung stehe zwar der Primat der Fremderfahrung (BM, 825 f.), die immer schon mit der durch keinen Standpunkt- oder Ortswechsel zu behebenden »Undurchsichtigkeit« des Anderen zu rechnen hatte. Und bis heute nimmt kulturelles Leben der ursprünglich nomadisch veranlagten Menschen unaufhörlich Umwege über den Anderen (BM, 879). Doch diese Umwege verurteilen nicht zu einem nicht enden wollenden, abgründigen Misstrauen. Zwar bleiben wir in unserer Sichtbarkeit außerordentlich exponiert, hinterrücks ortbar, verfolgbar und vernichtbar (BM, 279, 284 f.). Doch lässt sich *kulturell entschärfte Visibilität* geradezu dadurch definieren, glaubt Blumenberg, dass man weitgehend ungefährdet *sich sehen lassen kann*. Damit ist kei-

15 Ohne dass aber die »fremde« Erfahrung der Anderen in Selbstgegebenes zu verwandeln wäre. Hier nutzt Blumenberg selbst gewisse Befunde der Phänomenologie, die durch die Hintertür gleichsam wieder ins Spiel kommen, wenn wir fragen, wie ein reziprok-perspektivisches Verhältnis zum Anderen *als Anderem* möglich sein soll, angefangen bei der Einfühlung als »Urmodus« (BM, 104, 128).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

neswegs die soziale Reputation gemeint, sondern zunächst ein elementares Sichzeigendürfen *als* Mensch, aber auch *als* diese(r) oder jene(r) Einzelne mit ihrem bzw. mit seinem Gesicht als dem eigentlichen »Ort seiner Verwundbarkeit« (BM, 860, 865). Blumenberg hält das nicht für einen unverzichtbaren und ethisch unantastbaren *Anspruch* oder gar für ein menschliches *Recht*, in Erscheinung zu treten, sondern für einen *kulturellen Luxus*, sich sehen lassen zu können und dabei, unter Hüllen, in konventionellen Rollen oder im gleichsam maskierten personalen Leben selbst, doch schwach zu bleiben (BM, 863). Als *menschlich* würde sich demnach eine Kultur erweisen, die dies nicht nur zulässt, sondern *gewährleistet*.[16] Zwar mag diese explizite Beschränkung ›menschlichen‹ Erscheinens und Sich-zeigens auf eine Kultur für Besserlebende fragwürdig erscheinen, die sich solchen Luxus glauben leisten zu können, doch die *Beschreibung* des Menschen liefert in diesem Kontext ihre bemerkenswertesten Resultate.

Mit Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau stellt Blumenberg das fiktive Gedankenexperiment an, was zu erwarten wäre, wenn zum ersten Mal ein Mensch einem Anderen gegenübertritt.[17] Muss dann im Sinne Carl Schmitts möglichst ohne Umschweife eine Entscheidung über Freund und Feind fallen, da man ja weiß (woher in dieser Ursprungsszene auch immer), dass der Mensch »das Wesen [ist], das Seinesgleichen tötet« – nicht aus Will-

16 Wird dies verwehrt, steht umgekehrt die ›menschliche‹ Kultur selbst auf dem Spiel. So kann dieses Prädikat aber gewiss kein biologisches mehr sein, das Organismen bzw. höheren Lebensformen als solchen zukäme. Als Menschen treten wir Anderen unter die Augen, die uns in Erscheinung treten lassen (BM, 757 f.). Menschen sind wir demnach nicht schon als besondere Lebewesen, sondern gemäß einer solchen ›Interpretation‹ (BM, 813). Sind Menschen nicht diejenigen Wesen, für die es überhaupt Phänomene geben kann, die sich als solche zeigen (*phainesthai*)? Eine andere Frage ist, was oder wer sich zeigt und ob das, was sich zeigt, überhaupt *etwas* oder *jemand* ist. Kann sich der andere Mensch, der sich zeigt oder in Erscheinung treten darf, tatsächlich einreihen unter die Dinge, die sich zeigen (VS, 114)? Wenn dies restlos der Fall sein sollte, wird dann nicht die Frage nach zuverlässigen menschlichen Lebensformen unterlaufen, die zu gewährleisten hätten, dass (und wie) sich Andere *als* Andere und Fremde zeigen dürfen?

17 Vgl. BM, 247 ff.; VS, 342 ff. Mehrfach verknüpft Blumenberg im Übrigen die Idee der Humanität mit der Fähigkeit, sich in die Stelle des Anderen zu versetzen. Aber nutzt diese Fähigkeit nicht auch der radikale Feind, der die Absichten anderer antizipiert, um ihnen zuvorzukommen? Vgl. BM, 610 ff.; ZdS, 277.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kür, sondern weil er immer schon gezwungen war, »den Gedanken der Prävention zu Ende« zu denken (BM, 272 f., 610)? Müsste dieses »archaische Schema« nicht darauf hinauslaufen, nicht nur den nächsten Anderen, sondern im Zuge einer ›Endlösung‹ alle Anderen, die einem gefährlich werden können, also letztlich *ausnahmslos jede(n)*, zu liquidieren (BM, 685)? Beherrschen nicht Phantasmen solcher ›Endlösungen‹ die Geschichte menschlicher Gewalt, solange wir denken können? Hier mahnt der Anthropologe zur Vorsicht. Freundschaft und Feindschaft begreift er als gleichwertige Auflösungen jener Situation (BM, 248, 270), die unerträglich nur durch fortdauernde Unentschiedenheit werde, wenn keiner weiß, woran er mit den Anderen ist. Nun kann man das aber streng genommen überhaupt nicht *wissen*, so dass es mit dem Bestreben präventiver Aufmerksamkeit, die Gefährdung durch den Anderen unter allen Umständen vor der Grenze des Körpers abzufangen, nicht weit her ist (BM, 779, 837). Rational erscheint Blumenberg angesichts dessen nur eine Einstellung, die realisiert, dass die gemeinsame Gattungszugehörigkeit »über gar nichts entscheidet; außer darüber, die eigene Unbestimmtheit – das Bewußtsein von der Pluralität der Möglichkeiten, die man selbst hat – als die unkalkulierbare Größe des anderen zu nehmen« (BM, 249). Ein *animal sociale* entstehe gerade aus dieser Lage (BM, 286).

Darin, wie diese Unbestimmtheit aufgelöst oder wenigstens reduziert wird, entscheide sich, was oder wer Menschen füreinander sind. Einer »Kultur des Verstehens« traut Blumenberg zu, die archaische »Barbarei der Freund-Feind-Entscheidungen ab[zu]lösen« (BM, 874). Aber es scheint ihm keineswegs sicher, ob nicht infolge untergründig virulent bleibender Angst angesichts einer radikalen Unbestimmtheit des Anderen, die sich durch die Gattungszugehörigkeit in keiner Weise entschärfen lässt, eine generalpräventive Disposition die Oberhand wiedergewinnt, die jegliche weitere Differenzierung Anderer vereitelt oder verkümmern lässt.[18] In Zeiten sogenannter »Schläfer«, deren Existenz zeitweise immer wieder fiktiv heraufbeschworen wurde, und radikaler Feinde, die sich jeglicher militärischen Ortung entziehen und unvermutet überall auftauchen können, um zu Mitteln des Terrors oder asymmetrischer Gewalt zu

18 Vgl. BM, 275, 566, 592 f., 852, sowie H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M. 1998, 94 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

greifen, erscheinen diese Überlegungen überraschend aktuell, zumal Blumenberg zeigen kann, wie Vorurteile auf Distanz über den Feind entscheiden, bevor er überhaupt aufzutauchen und den »Sperrkreis« einer rohen Kategorisierung zu unterlaufen vermag (BM, 871). Eine geradezu paranoid übersteigerte Prävention muss den der Sichtbarkeit sich weitgehend entziehenden Feind schließlich überall vermuten und schlägt in eine Hysterie des Sicherheitsdenkens um, das sich ganz und gar verunsichert gibt.

Blumenberg erweckt den Eindruck, auch die zur Lebensdienlichkeit bestimmte Vernunft sei bis heute von unaufhebbarer Angst vor der Unbestimmtheit des Anderen geprägt und sie sei deshalb noch immer eine im Grunde »präventive Disposition« (BM, 561, 565, 567). Schließlich kann man nicht wissen, wer der Andere wirklich ist. Die Undurchsichtigkeit des Anderen bleibt auch in einer Kultur, die ihn weitestgehend der Visibilität aussetzt, unaufhebbar. Kein noch so gründliches Sortieren von Menschen kann absolut zuverlässig sein (BM, 306, 309 f.). Keine Physiognomik, Anthropometrie oder Gesinnungskontrolle vermag daran etwas zu ändern.

Von dieser Undurchsichtigkeit ist auch das eigene Selbst nicht ausgenommen. »Innen ist alles finster«, wie Arthur Schopenhauer verlauten ließ (BM, 259). Das Selbst ist sich derart selbst entzogen, dass es nicht einmal weiß, ob es nicht infolge abgespaltener Anteile zum Feind seiner selbst geworden ist.[19] Es weiß nicht einmal anzugeben, was es im nächsten Moment sagen wird, wie schon Voltaire festgestellt hat (BM, 250, 880 ff.). Dem, was uns denken und sprechen lässt, kommen wir ebenso nur nachträglich auf die Spur wie Antworten auf die Frage, wie weit wir im Handeln gehen würden. Die Frage, was wir *wären* bzw. als wer wir uns herausstellen würden unter diesen oder jenen Umständen, lässt sich nicht beantworten, solange sie nicht eintreten (BM, 253). Wie weit wir unter gewissen Umständen gegangen wären, bleibt hypothetisch. Und keine sichere Selbsterkenntnis kann uns in dieser Hinsicht vor abgründiger Selbst-Fremdheit bewahren.

Im Gegensatz zu ohnehin nicht überlebensdienlicher Selbsterkenntnis hat sich aber nach Blumenbergs Überzeugung immerhin

19 Vgl. in diesem Sinne zum Über-Ich und zum Es, das aus dem sich bilde, was aus der eigenen Biographie als Unannehmbares ausgeschieden werde, BM, 266 ff., 280.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der technische Sachverstand des Menschen bewährt. Nichts sei erfolgreicher (BM, 269, 895). Aber die mit der »Krise der Neuzeit« endgültig zu Tage getretene »Unzugänglichkeit des Subjekts für sich selbst« lässt sich offenbar nicht beheben wie ein technischer Schaden. Ungezählten Definitionsversuchen scheint Blumenberg deshalb noch eine Bestimmung des Menschen hinzufügen zu wollen: es handelt sich um technisch erfolgreiche, aber sich selbst fremde Wesen, die nicht zu erkennen vermögen, was oder wer sie sind.[20]

Auch die *Wer*-Frage verspricht offenbar keinen Ausweg aus dieser Lage. Nachdem sich die Menschen nach Sartres Überzeugung von einer »grauenhaften Sichtbarkeit« unter den alles durchdringenden Augen eines jederzeit wachsamen und allgegenwärtigen absoluten Zeugen befreit haben, müssen sie ihre Undurchdringlichkeit, die ihnen ein inneres, der Sichtbarkeit entzogenes Für-sich-sein ermöglicht, mit der Unerträglichkeit bezahlen, womöglich *spurlos* zu verschwinden.[21] Mit einem sich letztlich fremd bleibenden, auch für sich selbst undurchdringlichen inneren bzw. privaten Leben kann sich niemand zufrieden geben, dem es darauf ankommt, zu erfahren, wer er ist. Antworten auf *diese* Frage sind rückhaltlos auf Selbst-Bezeugung (Ricœur) unter den Augen Anderer und durch Andere angewiesen.[22]

Das dürfte kaum gleichgültig sein für kulturelles Leben, dem Blumenberg eine gewisse Zuverlässigkeit zutraut angesichts einer abgründigen Angst, die eine »präventive« Vernunft auf der Suche nach identifizierbaren Feinden in Dienst nehmen kann, um nur die bedrohliche Unbestimmtheit Anderer aufzuheben. In diesem Falle würde man in jene archaischen Schemata zurückfallen und jede(r) dürfte sich nur noch als Freund oder Feind zeigen, niemals aber in ihrer bzw. seiner unbestimmten, in dieser Alternative jedenfalls gewiss nicht aufgehenden Fremdheit für sich und Andere. Wie könnte kulturelles Leben zuverlässig für *diese* Möglichkeit Sorge tragen? Bedarf es nicht eines entsprechenden Selbstverständnisses derer, die

20 Vgl. BM, 504 f.; H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, 121 f. [=MS].

21 Vgl. BM, 90, 797, 808, 812; MS, 112–125; VS, 136, 139–143, 176.

22 Wie es auch eine reichhaltige Literatur bezeugt. Ich nenne nur stellvertretend I. Aichinger (*Die größere Hoffnung*) und W. Grossman (*Leben und Schicksal*). Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es tragen? Muss ein solches Selbstverständnis nicht in praktischen Antworten auf die Frage liegen, *als wer* sich die Betreffenden in ihrem kulturellen Zusammenleben verstehen?

4. ›Zuverlässige‹ Kultur?

Was Blumenberg als »*Zuverlässigkeitsformen einer Kultur*« bezeichnet (BM, 656), kann sich gewiss nicht erschöpfen in einem ungestörten »Seins-« oder »Realitätsglauben«, wie ihn die Phänomenologie im Sinne eines Primats der Wahrnehmung auf eine konstante und sich erwartungsgemäß wiederholende Welt gründet, die sich als vor-kopernikanischer »Boden« unserer Erfahrung nach wie vor nicht bewegt.[23] Es geht weniger um die Unerschütterlichkeit und Unbeweglichkeit dieses Bodens oder um die körperliche Solidität von Existierendem als vielmehr um den *Logos der praktischen Welt,* die konstituiert wird durch menschliches Tun, nicht nur mit Worten und Blicken, sondern auch im Modus der Aufmerksamkeit, mit der schließlich eine *Politik der Visibilität* getrieben wird, die nicht selten nach Belieben manche heraushebt, Andere dagegen unsichtbar macht, so als ob sie überhaupt nicht existierten.[24] Diese Politik hat auch ihre geschichtliche Dimension, die bei Blumenberg anklingt, wo er – im Gegensatz zu einem »barbarischen Ahistorismus« – Geschichte als fortgesetztes »in der *Memoria* der anderen bleiben« geradezu zum Inbegriff des Menschlichen erklärt.[25]

---

23 BM, 673; ZdS, 52; vgl. E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur,* in: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York 1975, 307–325.

24 Vgl. Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart,* Weilerswist 2010, Kap. VI zu Jacques Rancières politischer Philosophie.

25 BM, 189; MS, 132 f. Dieses Menschliche scheint die Phänomenologie grundsätzlich verfehlen zu müssen, insofern sie keinen Übergang von der inneren Zeit zur Allzeit kennt, an der jeder teilhaben muss, wie Blumenberg meint (BM, 105, 422). Von dieser Zeit, in der Geburten und Sterbefälle zu datieren sind, wisse das transzendentale Bewusstsein nichts (BM, 406, 184, 179, 463). Vgl. demgegenüber den Begriff einer genuin historischen, datierbaren Zeit in der Hermeneutik Ricœurs, die in dieser Hinsicht mit der Phänomenologie der Intersubjektivität (bes. *Husserliana XIII–XV*) in Verbindung zu bringen ist. In der Tat kommt der

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch eine Politik der Erinnerung macht sichtbar und unsichtbar (durch Vergessen; vgl. VS, 373). Dabei vergegenwärtigt sie Vergangenes aber nur um den Preis einer unaufhebbaren *Fremdheit im Gegenwartsbezug*[26], die ihrerseits ihre historische Komponente hat. Weniger im Lichte einer jederzeit festzustellenden Intransparenz jedes Einzelnen für sich selbst, sondern vielmehr angesichts dessen, »was aus dem Menschen geworden ist«, fordert sie uns heute heraus und zwingt jeden Versuch einer Beschreibung des Menschen dazu, sich geschichtlich zu situieren.

Wo dies unterbleibt, erschöpft sich eine direkt bspw. auf den afrikanischen Ursprung des Menschen zurückgehende Kulturanthropologie am Ende in auch von Philosophen bereits vielfach variierten Gemeinplätzen wie der Reduktion des Sinns kulturellen Lebens auf eine Art Notprogramm zur Kompensation biologischer Mängel (BM, 550 ff.). Dabei vermag kulturelles Leben biologische Zwänge auch zu suspendieren oder sie, als Zwänge, sogar aufzuheben. Auch insofern ist der Mensch für Blumenberg ein »Tier, das trotzdem lebt« und dessen Leben nicht nur deshalb misslingen kann, weil es sein schieres Überleben nicht zu gewährleisten vermag. Ein nicht bloß vorläufig überlebendes, sondern besser oder sogar gut gelebtes Leben etabliert eigene Bedingungen eines ›menschlichen‹, z. B. *Andere erinnernden* oder möglichst gewaltlos *erscheinen lassenden* Lebens, das nicht einfach misslingt, weil es sterblich ist oder sich keine zureichenden Gründe für sein Dasein auszudenken weiß. Das seit Robert Musil oft festgestellte Fehlen zureichender Gründe verurteilt nicht ohne Weiteres zu absoluter Untröstlichkeit (BM, 635). Es wäre wohl zu verschmerzen, wie Blumenbergs bemerkenswerte Analyse generativer Zeiterfahrung selbst deutlich macht.[27] Eine weit einschneidendere Herausforderung als das *Fehlen* zureichender Antworten auf die notorisch so genannte Sinnfrage ist die gewaltsame *Zerstörung* menschlicher Lebensformen, die allzu oft nur noch ein irreparabel traumatisiertes Überleben gestattet, in dem jede (auch politische) Technik der Schadensbegrenzung versagt. In diesem Falle

---

Andere als »Weltzeuge« nur im Lichte dieser Zeit in Betracht (BM, 185 f.); vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 174.

26 Siehe dazu das Kap. VII in diesem Bd.

27 Hier geht es darum, wie Kinder mit der Tatsache ausgesöhnt werden können, dass man sie ungefragt »auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht« hat (Kant); BM, 639–651.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

haben wir es zweifellos nicht bloß mit einem Misslingen menschlichen Lebens infolge unzureichender Gründe zu tun.

Als ursprünglich nomadisch veranlagtes Lebewesen mag sich der Mensch tatsächlich als nahezu »unbegrenzt siedlungsfähig« erwiesen haben, wenn man an die geografische Ausbreitung der Gattung über die Erdoberfläche denkt (ZdS, 149). Auf die Frage aber, was menschliche Lebensformen über das Vertrauen in einen verlässlichen Erd*boden* und über den Glauben an solide *Dinge* hinaus zuverlässig macht angesichts ihrer gewaltsamen Zerstörbarkeit durch Andere, haben wir nach wie vor keine probate Antwort. Eine verlässlich bewohnbare und gastliche Welt jedenfalls bedarf nicht nur eines solchen Glaubens, sondern einer »institutionellen Bewältigung«, wie Blumenberg selbst andeutet (ZdS, 151), der damit zentralen *sozialphilosophischen* Gedanken Hannah Arendts nahe kommt. Institutionell stabilisierte, gastliche Lebensformen erst versprechen, auf Dauer zu gewährleisten, dass man – auch als Fremde(r) – in Erscheinung treten und ›sich sehen lassen kann‹, ohne sofort als Außenseiter oder gar als Feind eingestuft zu werden. Bildung und Kultur möchte Blumenberg schließlich dieser Maßgabe unterstellt wissen (ZdS, 171 f.). Könnte die Forschung nach entsprechenden »Minimalbedingungen«, denen menschliche Lebensformen in diesem Sinne genügen müssten, als ein zeitgemäß revidiertes, diszipliniertes Verfahren freier Reduktion verstanden werden (ZdS, 232)?

Freilich kann diese Methode weder so frei noch so erschöpfend praktiziert werden, wie es sich Husserl vorgestellt hat. Dafür bringt Blumenberg zahlreiche, gewichtige Argumente vor. Folgenreicher allerdings ist seine Revision des Sinns philosophischer Theorie, die sich nicht mehr von der Welt abwenden, sondern sich in ihr »Blößen geben«, d. h. affizieren lassen soll, um sich geradezu als Disziplin der Aufmerksamkeit zu bewähren, die vom Nächsten und Selbstverständlichen aus bis in die toten Winkel der Aufmerksamkeit vordringt, wo wir uns selbst entzogen und fremd sind. Zweifellos berührt sich die Blumenberg'sche Theorie-Praxis an dieser Stelle mit einer inzwischen detailliert entfalteten Phänomenologie des Fremden[28], aber auch mit Wittgensteins Insistieren auf einer Kunst der Beschreibung, die *zeigt*, was vorliegt, was als ›Sache‹ gegeben oder *originär zum Vorschein zu bringen* ist, bevor strikte Begründungen

28 Vgl. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, 55, 119, 152; ZdS, 348.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

oder gar Beweise möglich werden. Allerdings wäre es irreführend und unfruchtbar, zwischen einer förmlich als Aufmerksamkeit praktizierten Philosophie einerseits und einem nach Gründen fragenden Denken andererseits einen unvermittelten Gegensatz zu konstruieren (ZdS, 346). Denn nur das, worauf wir aufmerksam geworden (oder gemacht worden) sind, lässt sich begründen; und Gründe wirken ihrerseits auf die Aufmerksamkeit zurück, die mangels eines zureichenden Grundes zu leben jedoch nie in einem letzten oder ersten Grund, in einer *arché*, in einem Prinzip oder *télos* zur Ruhe kommen kann (ZdS, 257).

Für anhaltende Unruhe ist also gesorgt, die das Wechselspiel zwischen Zeigen und Begründen in Gang halten kann. Aber geht es hier nur um eine Theorie, die der von Blumenberg immer wieder beschworenen Selbsterhaltung insofern dient, als sie schiere Langeweile zu vermeiden hilft und auf *diese* Weise zu einer *Humanisierung der Zeit* beizutragen vermöchte (ZdS, 273)? Begäbe sich nicht eine Philosophie, die v. a. dagegen Vorkehrungen treffen sollte, dass wir uns selbst zur Last fallen, in diesem Falle in eine tödliche Konkurrenz mit anderen, viel leichter verfügbaren Formen des Zeitvertreibs, die über die angeblich *verwundbarste Stelle im »Zeithaushalt menschlicher Existenz«*, das Bewusstsein des Befristetseins eigenen Lebens, spielend hinweghelfen (BM, 616, 621, 724) – auch wenn der Verdacht hartnäckig fortbesteht, so werde es nur um so trostloser, je spektakulärer und ›interessanter‹ man ihm pausenlos aufspielt? Am Ende erwiese eine derart funktionalisierte Theorie gerade der Selbsterhaltung den schlechtesten Dienst (ZdS, 257).

Und hat nicht auch die Selbsterhaltung ihre Geschichte, die neu zu befragen wäre? Sind wir, als zu grundlosem Überleben dem Anschein nach Verurteilte, nur infolge des eigenen Todesbewussteins verwundbar bzw. sensibel? Was ursprünglich bloß kompensatorische Funktionen gehabt haben mag – von der Aufmerksamkeit eines schutzlos sichtbaren, aufrechten Lebewesens bis hin zur Vernunft selbst – konnte »sich später zu den erhabensten Kulturleistungen verselbständig[en]« (BM, 490). Das zeigt gerade Blumenberg, indem seine Philosophie die Aufmerksamkeit von ihren bloß biologischen Funktionen entbindet, um dafür zu sensibilisieren, was ihr ›hinterrücks‹, in toten Winkeln entgeht und ihr nicht salient vor Augen tritt. Das aber definiert Blumenberg an anderer Stelle als das Fremde, das sich uns in der Nähe und im Nächsten als uns Entzogenes

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zeigt. Weit entfernt, das aufmerksame Subjekt nur einzuschränken durch Unsichtbares, führt letzteres aber gerade auf die Spur einer sensiblen Offenheit für Anderes und Andere.[29] So gesehen steht in der Selbsterhaltung nicht bloß das nackte Überleben, sondern der Sinn eines sich zugleich selbst fremden und sensiblen Lebens auf dem Spiel.

In diesem Sinne manifestiert sich in Blumenbergs eigenem Denken menschliches Bewusstsein als »Sensibilität für andere Sensibilitäten – oder die anderer« (BM, 849). Unbedacht bleibt in ihm freilich, inwiefern dieses Denken die eigenen Begriffe affiziert. Wie gehen diese Sensibilität und der klassische Begriff der Selbsterhaltung überhaupt zusammen?[30] Und wie verschieben sich die Aufgaben der Philosophie, die einerseits ihren Weltbegriff einst auf der Folie der neuzeitlichen Kosmologie entwickelt hat (am Ende aber zu der Einsicht gelangt ist, er sei anthropologisch nicht signifikant), die andererseits aber im verletzbaren Menschen ihren eigentlichen – als ›Sache‹ nicht einzustufenden – Gegenstand erkennt? Wird eine verlässliche Welt für dieses verletzbarste aller Lebewesen nicht nur (wenn überhaupt) durch die kulturellen Lebensformen möglich

29 Diese Offenheit geht so weit, dass in der »Seinsgrundfrage [...] Schuld impliziert« ist, »wenn man das jeweilige Endglied einer ›Evolution‹ ist«. »Wer überhaupt da ist, verdankt das denen, die noch dageblieben waren, als es die anderen nicht schafften« (MS, 76). Das Wissen, über unzureichende Gründe zum Leben nicht hinauszugelangen, verblasst vor dieser Einsicht. Die Frage ist allerdings, ob und wie sie den Begriff der Selbsterhaltung zu revidieren zwingt (vgl. VS, 152). Offenbar erfolgt die menschliche Selbsterhaltung nicht indifferent angesichts der Sterblichkeit Anderer und des Gewaltanteils an ihr. Damit kommt Blumenberg einem zentralen, aber gegen die Logik purer Selbsterhaltung und der je-meinigen Sorge um sich in Stellung gebrachten Gedanken von Levinas nahe. Vgl. VS, 93 f. Generell hält Blumenberg aber an einer indifferenten Selbsterhaltung fest, die zur Feindschaft Anlass gebe, insofern in ihr der »Urakt der Usurpation« liege, der besage: »der Andere will auch Ich sein«; und zwar im Sinne eines »alles auf sich zentrierenden Nullpunktes des Welthorizonts«; BM, 301; MS, 213.

30 Vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008; ders. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werden, die auf ein ›kosmisches‹ Vorbild ein für allemal verzichten müssen?[31]

Wo Blumenberg selbst diesen Fragen nahekommt, verlässt er endgültig den Weg einer theoretischen Philosophie, die in kathartisch gewonnener Weltdistanz die Perspektive unendlicher Aufgaben vorgezeichnet und auf dieser Basis seinerzeit versprochen hatte, der europäischen »Krisis« endgültig abzuhelfen. So kann Philosophie am Ende nicht mehr in der Kunst bestehen, »sich herauszuhalten« (MS, 87, 101), um Anderen, die vom rechten Weg der Theorie abgewichen sind, wieder ein unverlierbares Telos der Gattung einzuschärfen.[32] So leer eine solche Philosophie bleiben müsste, wenn sie ihre Aufgaben nicht im verletzbaren menschlichen Leben selbst einsichtig gemacht hat, so blind müsste sie allerdings werden, wenn sie sich distanzlosem Engagement ausliefern wollte. Gerade auf die rechte Distanz *im* Logos der praktischen Welt käme es an, die nicht im schlechten Sinne weltfremd bleiben dürfte, sondern Aufklärung darüber versprechen müsste, was es heute bedeuten könnte, von einer ›verlässlichen‹, von uns selbst zu verantwortenden Welt nicht bloß in fragwürdiger Emphase zu reden.

31 In diesem Sinne, scheint mir, betont Ricœur immer wieder das *vouloir vivre ensemble*. Vgl. P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 2001, 190; *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4,* Paris 2019, 110.

32 Vgl. in diesem Sinne die Kritik phänomenologischer Geschichtsphilosophie in BM, 426, 429, 437–441, 446, 455; ZdS, 132.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XI

Sichtbarkeit – Aufmerksamkeit – Scham
Zu Jean-Paul Sartre und Hans Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie

1. Blumenberg und die vorläufig letzte Erste Philosophie (318) | 2. Zurück zur Welt? Menschen in ihrer ›Sichtbarkeit‹ (322) | 3. Aufmerksamkeit und Scham (328) | 4. Auswege? Andeutungen einer sprachlich sensibilisierten Kultur der Aufmerksamkeit (340)

Phänomen, das aller Ordnung und allem Ordnen vorangeht [...].
Hier ist das Ungesicherte schlechthin, das schutzlos Ausgesetzte [...].
Nur indirekt, über Bilder und Zeichen, fällt ein diffuses Licht dorthin.
Man glaubt ein hilfloses Neugeborenes zu sehen.[1]

Die Nacktheit ist das Bedürfnis,
seine Existenz zu entschuldigen, [...] die für ihr Dasein Ausreden sucht.[2]

Sichtbar sein und *sich selbst* dessen bewusst werden, genügt das bereits, um augenblicklich in die Scham zu stürzen, wie es aus einem alten Mythos hervorzugehen scheint? Oder bedarf es dazu eines *fremden* Blickes? Und hat *dieser* unweigerlich etwas Beschämendes? Ruft er also eine Scham originär hervor, zu der es sonst gar keinen Anlass gäbe? Gilt das am Ende für jede(n) und *alles* an uns, was sichtbar und insofern einem ›Blick‹ *ausgesetzt* ist, der uns der Scham *ausliefert* – obgleich wir uns womöglich gar nicht (und für nichts) schämen würden, wenn wir diesen – zufällig oder immer – auf uns gerichteten Blick nicht spüren müssten? Sind wir nicht angesichts jedes Neugeborenen Zeugen eines diskreten Sehens, das keineswegs unvermeidlich den Charakter schutzloser Auslieferung an fremde Blicke hat, sondern davor gerade bewahrt?

1 P. v. Matt, *…fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts*, Frankfurt/M. 1989, 257, 219.

2 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* (frz./dt.), Freiburg i. Br. 2005, 43; vgl. ders., *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1*, Paris 2009, 87.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vor dem zunächst nur anzudeutenden Hintergrund dieser bis heute kaum zureichend bedachten Fragen gehe ich im Folgenden auf Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und mit dem Phänomen der Scham ein, die spätestens seit Sartre ein spezielles Verhältnis zur *sozialen* ›Visibilität‹ unter den Augen Anderer hat. Dabei steht letztere seither unter dem Verdacht, als solche bereits eine Scham hervorzurufen, die *sie, d.h. die Sichtbarkeit, und sich selbst* vor allen verbergen muss, um im Grenzfall gänzlich zu verschwinden bzw. als ›Phänomen‹ unkenntlich zu werden. Darin liegt eine eminente, nicht zuletzt methodische Herausforderung für eine Phänomenologie, die einst den Anspruch erhoben hat, alles Erfahrene als solches zum Vorschein zu bringen.

1. Blumenberg und die vorläufig letzte Erste Philosophie

So alt die Philosophie ist, so oft sind Neubegründer aufgetreten, die für sich in Anspruch genommen haben, erst im Nachhinein zeigen zu können, worin ihr eigentlicher Sinn zu sehen ist. Durch sie konnte die *Erste Philosophie* – »wie bekannt, als Name einer philosophischen Disziplin von Aristoteles eingeführt«, dann aber durch den eher »zufällig in Gebrauch geratenen Ausdruck ›Metaphysik‹ verdrängt«[3] – ironischerweise immer wieder als deren *letzte* Erscheinungsform auftreten; vorläufig, versteht sich, also bis auf Weiteres. Diese Erscheinungsform erst sollte klar machen, worum es der Philosophie ›eigentlich‹ gehen müsste bzw. seit jeher hätte gehen sollen. So schien erst Descartes' »neuzeitliche Verwirklichung« Platons ursprüngliche Anliegen wahrhaft zur Geltung gebracht zu haben. Doch Husserl, der das gleich zu Beginn seiner *Ersten Philosophie* (1923/4) suggeriert, ist bekanntlich mit Descartes nach dem gleichen Schema verfahren.[4] Platon und Descartes konnten aus der Sicht Husserls nur als ›Anfänger‹ einer Philosophie gelten, deren *wahrhaften Anfang* erst die Phänomenologie darstellen sollte; und zwar auf fortan unüberholbare Art und Weise, so dass das Spiel der Überbietungen früherer Erster Philosophien endlich in der endgültigen Etablierung

3 E. Husserl, *Erste Philosophie*, in: *Husserliana VII*, The Hague 1956, 3.

4 Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. I.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

einer letzten Ersten Philosophie zum Ende kommen würde, wie Husserl offenbar hoffte. So wie scheinbar Descartes Platon ›wiederholte‹ (wenn wir dieses scheinbar einfache, tatsächlich jedoch viele Deutungen zulassende Schema einmal für einen Moment unbefragt gelten lassen), so beanspruchte Husserl Descartes zu ›wiederholen‹ – aber um künftige Wiederholungen auszuschließen. Ihm, Husserl, sollte nicht das gleiche Schicksal blühen, das seines Erachtens seinen Vorgängern zurecht widerfahren war.

Aus Blumenbergs Sicht erneuert Husserl auf diese Weise einen *Mythos* vom radikalen Anfang der Vernunft[5], so wie es vor ihm schon Descartes sowie Kant, Hegel, Schelling und andere in ihren Rekonstruktionen des philosophischen Sinns der Neuzeit getan hatten, anscheinend ohne zu ahnen, dass nach ihnen noch weitere ›Anfänger‹ mit dem Anspruch auftreten würden, den wahren, letztgültigen Sinn aller Philosophie zu begründen und insofern als deren wirkliche Stifter in der Rolle verspäteter, paradoxerweise ihre eigene Vorgeschichte zeugender »Väter« gelten zu dürfen.[6] Der erneute, radikale Anfang sollte dadurch gewährleistet werden, dass die Philosophen auf neue Weise ihr angeblich ureigenes Anliegen, das Staunen, radikal zu begreifen lernten. Staunen sollten sie allerdings nicht ›naiv‹ über irgendwelche Dinge, die ihnen wie der Kosmos erhaben, wie Kurioses verblüffend oder wie Neuartiges interessant erscheinen mögen, sondern über sich selbst – als Ort des Erscheinens, an dem ›Phänomene‹ zu Tage treten und wo insofern das Gegebene originär anzutreffen ist. In diesem Sinne sollten sie die Naivität ihres anfänglichen Staunens disziplinieren und wenn möglich sogar ganz überwinden.[7]

Auf den Spuren Platons und Aristoteles' galt schon Hobbes als das Erstaunlichste nicht die unübersehbare Vielfalt der Erscheinungen, sondern das Erscheinen selbst.[8] Kant und Schopenhauer hatten den Menschen genauer als dasjenige Wesen ausgemacht, »dem Erscheinungen gegeben sind« (ZdS, 161). Husserl brauchte nur einen

5 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ^{2}1983, 218.

6 H.-P. Schütt, *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt/M. 1998; vgl. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 89, 135, 215, 242.

7 Zu dieser – anfechtbaren – Programmatik vgl. die Zwischenbilanz in Kap. I in diesem Bd.

8 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007, 180 [=ZdS].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schritt weiter zu gehen, um auf den ›wahren Anfang‹ aller Philosophie zu stoßen, indem er das Gegebene als solches (im Wie seines Gegebenseins) zum Thema machte – gemäß der viel strapazierten Devise *»Zurück zu den Sachen selbst«*, die im Lichte dieses phänomenologischen Ansatzes ironischerweise als die zunächst stets ›übersehenen‹, insofern überhaupt erst zum Vorschein zu bringenden gelten konnten. Das Gegebene im phänomenologischen Verständnis dieses Begriffs ist bekanntlich gerade nicht das angeblich harte empirische Faktum, das offen zu Tage Liegende, das ohne Weiteres Sichtbare, scheinbar nicht zu Bestreitende oder gar Selbstverständliche. All das glaubte Husserl wie auch das Phantasierte und Imaginierte erst einmal diversen Verfahren der Reduktion so unterwerfen zu müssen, dass als letzte Bürgschaft des Gegebenen nur ein transzendentales Ich als »Residuum der Weltvernichtung« übrig bleiben konnte, wie er meinte.[9] Als phänomenologisch ›vernichtet‹ galt ihm jegliche reale Welt nicht etwa realiter, sondern nur insofern, als die Geltung des diesem Ich Erscheinenden (als des eigentlich Gegebenen) aufgehoben bzw. durch ein mehrstufiges Verfahren der *epoché* nur *vorübergehend suspendiert* betrachtet werden sollte.

Infolge dieser Reduktion konnte dieses Ich selbst nicht mehr als real der Welt eingefügt und ihr zugehörig aufgefasst werden. Es schien seinerseits gar keinen »Weltbedarf« zu haben, wie Blumenberg notiert, und sich geradezu als ›weltfreies‹ derart selbst zu genügen, dass man glauben konnte, es sei zu vollkommen freier eidetischer Variation des Erscheinenden befähigt und könne folglich dessen reines Wesen herauspräparieren, das einem naiven, verblüfften oder neugierig realer Welt verhaftet bleibenden Staunen niemals zu Gesicht komme, wie Husserl offenbar annahm.

Blumenberg verwirft all das und hält dagegen: Niemandes Zugehörigkeit zur Welt ist je gänzlich aufzuheben oder zu suspendieren.[10] Die Evidenz eines reinen und neuen Angefangenhabens kann nicht erbracht werden (ZdS, 24 f.). Die Methode der eidetischen Variation ist weder ganz frei noch jemals erschöpfend. Für letzteres gibt es überhaupt kein klares Kriterium (ZdS, 10, 66 f.). Man wird also

9 Vgl. ZdS, 254; E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], Tübingen ^{4}1980, §49; P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 111.

10 Vgl. ZdS, 240 ff., 248 f., 252–4.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

niemals wissen, ob man ein ›reines‹ bzw. von Unwesentlichem hinreichend ›gereinigtes‹ Wesen zum Vorschein gebracht hat (ZdS, 20). Kein Versuch, dies zu tun, kommt je über eine unüberwindliche Vorläufigkeit hinaus (ZdS, 131). Eine im phänomenologisch ›reduziert‹ Gegebenen aufzufindende Ur-Sache ist ein Phantom, dem man ganz umsonst nachjagt.[11] Das Bewusstsein, dem Husserl die originäre Zeitigung des Erscheinenden zuschreibt und von dem er annahm, dass es »selbstkonstitutiv und -restitutiv« so funktioniert, dass seine Leistungen Aufschluss geben dürften über ihr Zustandekommen, wird sich selbst niemals transparent genug.[12] Es ist also illusorisch, zu glauben, dass sich das Bewusstsein vollständig, apodiktisch und adäquat über sich selbst aufklären kann. Überdies hat es als Manifestation eines reinen Ichs kein Verhältnis mehr zum Leib und zu dessen Hinfälligkeit in der Zeit. Es hält von der phänomenologisch reduzierten bzw. »vernichteten« Welt (ZdS, 25) ganz und gar unbeteiligt genauso Abstand wie vom Anderen, zu dem es, zunächst allein von sich selbst ausgehend, niemals mehr überzeugenden Zugang finden kann, mag es sich auch noch so sehr um Einfühlung, Empathie oder Sympathie bemühen (ZdS, 26, 45). Letztlich bleibt ihm – diesem extramundanen, innerweltlich weder affizierbaren noch interessierten Subjekt – »alles Menschliche fremd«.[13] Als jeglicher Innerweltlichkeit enthobenes ist es weder zur Welt gekommen, noch kann es sterben. Und von der Zeit weiß es zunächst allenfalls, dass sie vergeht und alles Gegebene affiziert. Darüber hinaus verrät es tatsächlich von den diversen Zeiten des Alltags und der Arbeit, des Tages und der Ruhe, der Rhythmen der Wochen, Monate und Jahre, ihres Vergehens und ihrer traurigen Vergeudung keine Spur mehr.[14]

Wie sollte die Phänomenologie unter diesen Voraussetzungen zur viel zitierten »Rettung der Phänomene« (ZdS, 190) je ungeschmä-

11 Vgl. Kap. IX, 3 in diesem Bd.

12 ZdS, 19, 43, 321.

13 ZdS, 26, 29. Phänomenologischer Theorie als vermeintlich mühelosester Ausübung von Anschauung setzt Blumenberg eine verschärfte Beteiligung an der Welt entgegen (ZdS, 32, 82).

14 Man vergleiche nur die Vielfalt von Zeiten, die etwa Aaron J. Gurjewitsch in seinen Beschreibungen mittelalterlichen Lebens zur Sprache bringt, aber auch Attribute wie in der Rede von ›verschwendeter‹ Zeit. A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München ^{3}1986. Sogar die historische, datierbare, endliche Zeit ist bei Husserl weitgehend zu vermissen. Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I* [1983], München 1988, 50; ZdS, Kap. XII/XIII.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lert beitragen können? Und wie sollte von ihr unter diesen Voraussetzungen Widerstand dagegen zu erwarten sein, dass letztere in Verlust zu geraten drohen, wenn jenen Recht zu geben ist, die befürchten, ungeachtet aller Rede von Erfahrung, auf deren methodische Sicherstellung in der Form von Erfahrungswissenschaften man in der Neuzeit so viel Wert gelegt hat, drohe uns gerade *das Erfahrene als solches* abhanden zu kommen? Können die Phänomene wirklich als ›gerettet‹ gelten, nachdem es nun seit über 100 Jahren eine Wissenschaft namens Phänomenologie gibt, wenn auch gewiss nicht mehr (wie von Husserl lange erhofft) als »strenge« Disziplin, die Vergleiche etwa mit der Mathematik, mit der Physik oder der Biologie aushalten könnte? Oder sind sie gar nicht zu retten – jedenfalls nicht durch ›Phänomenologie‹ bzw. durch das, was Husserl und seine loyalen Schüler dafür ausgegeben haben? Wenn nicht, wie stellt sich uns die »Krise« dann dar, auf die Husserl von seinen *Logischen Untersuchungen* (1900) bis hin zu seiner späten Apologie der Europa angeblich ›ursprünglich‹ innewohnenden Vernunft noch Mitte der 1930er Jahre Antwort zu geben versuchte?

2. Zurück zur Welt? Menschen in ihrer ›Sichtbarkeit‹

Für Blumenberg war die Lage klar, nachdem er die skizzierte Kritik der Phänomenologie erwogen und jenen Wissenschaftsanspruch längst weit hinter sich gelassen hatte[15]: Von den »Sachen« muss die Philosophie *zurück zur Welt finden* (ZdS, 153), von der sie sich in dem Ansinnen abgewandt hatte, endlich dem Gegebenen bzw. dem Erfahrenen als solchem gerecht werden zu wollen. Der Preis dafür war eine enorme deskriptive Verarmung, wie sich besonders an der reichlich vorhandenen Literatur zur Phänomenologie der Zeit belegen lässt. Was weiß diese Phänomenologie noch von der Vielfalt der Zeiterfahrung, von der gestundeten, verschwendeten, verlebten, verlorenen und vertanen, aber auch geschenkten Zeit, von der Gewalt der alles vernichtenden Zeit und von den Zeiten viel-

15 Die mannigfaltigen Gründe dafür, die nicht unwesentlich mit Blumenbergs Metaphorologie und mit seiner Theorie ›mythischen‹ Erzählens zu tun haben, können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fältiger Gewalt[16], die doch nur einem leibhaftigen, geschlechtlichen und individuierten Leben, nicht aber einem transzendentalen Ich oder einem »zum Dasein anonymisierten« Wesen widerfahren kann (ZdS, 177 f.)? Weiß ein derart »weltunbedürftiges« Ich oder Dasein überhaupt von der Zerstörbarkeit von allem und jedem (ZdS, 262, 265)? Und, wenn nicht, was weiß es dann von der europäischen Geschichte (ZdS, 257)?

Auf den ersten Blick liest sich Blumenbergs Phänomenologie-Kritik so, als gelte es vom Mythos einer radikalen und endgültigen Neubegründung der Philosophie, so wie Husserl ihn zur Geltung gebracht hatte, Abschied zu nehmen und sich dem ›menschlichen‹, rückhaltlos verweltlichten und der Welt ausgesetzten Leben wieder zuzuwenden, auch auf die Gefahr hin, dabei jeglichen strengen Wissenschaftsanspruch preisgeben zu müssen. Die so aufzufassende Devise ›von den Sachen zurück zur Welt‹, die man Blumenberg gewiss zuschreiben kann, wirft allerdings die Frage auf, ob sie darauf hinausläuft, zur Welt selbst gar keine Distanz mehr aufbringen zu können – oder, falls doch, um was für eine Art von Distanz es sich dann handeln könnte und in welcher ›Nähe‹ oder ›Entfernung‹ man sich zu den Phänomenen halten müsste, um Philosophie überhaupt noch möglich erscheinen zu lassen. Würde sie sich ›distanzlos‹ zur Welt verhalten oder gar in ihr aufgehen, wäre es auch um das Staunen, ihre angeblich älteste, verlässlichste und beständigste Quelle, geschehen.

Ich möchte im Folgenden dieser Frage mit Rücksicht auf die zentrale Bedeutung nachgehen, die in Blumenbergs – nach wie vor wenigstens der Phänomenologie geistesverwandten[17] – *Beschreibung des Menschen* der *Sichtbarkeit* zukommt, der wir ausgesetzt sind

16 F. Hartog, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris 2011; Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

17 Es ist im verfügbaren Rahmen allerdings nicht möglich, Blumenbergs Verhältnis zur Phänomenologie oder wenigstens zu Husserls Vorstellung von ihr umfassend zu entfalten. So bleibt u.a. seine Theorie der Lebenswelt ausgeblendet, zumal sie für die hier zentrale Fragestellung nicht von einschlägiger Bedeutung ist. Ohnehin kann die Lebenswelt als solche nach der Auffassung Blumenbergs aufgrund der Selbstverständlichkeit, mit der man in ihr lebt, im Grunde gar nicht Thema der Phänomenologie werden (vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006 [=BM], 50, 72, 77, 230, 815).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und der wir uns gezwungenermaßen oder freiwillig auch selbst aussetzen. Nachdem Blumenberg auf das »unaufhaltsame Vorkommen des Menschen in der Phänomenologie« aufmerksam gemacht hatte[18], der es offenbar nicht gelingen konnte, sich derart distanziert bzw. phänomenologisch reduziert zur Welt zu verhalten, wie es Husserl verlangt zu haben schien, führt sein Versuch einer Beschreibung des Menschen zu einer massiven Wiederkehr des Anderen, der als Fremder und potenzieller Feind ›hinterrücks‹ auftauchen kann. Das mache den Menschen verwundbarer als jedes andere Lebewesen, behauptet Blumenberg an anderer Stelle.[19] Von dieser paläoanthropologisch nach Blumenbergs Dafürhalten ohne Weiteres einleuchtenden Einsicht verrate die Phänomenologie des Anderen, so wie sie v. a. seit den *Cartesianischen Meditationen* (1929) zur Geltung gekommen ist, so gut wie nichts. Infolgedessen gerate auch die unauflösliche Verknüpfung aus dem Blick, die zwischen unserer leibhaftigen Existenz einerseits und menschlicher Intersubjektivität andererseits bestehe (ZdS, 174). Bringt nicht Husserl in der Tat nur ein ›sehendes‹ Bewusstsein zur Sprache, das sich niemals als *seinerseits gesehenes* realisieren muss? Und wenn es realisiert, *dass der eigene Körper gesehen wird*, kann es sich das nicht in jedem Falle wiederum *in der Form eines geistigen Blicks vergegenwärtigen*?

Blumenberg glaubt demgegenüber nicht, dass sich aus vermeintlich evidenten, monologisch gewonnenen Einsichten eines transzendentalen Bewusstseins ableiten lässt, was es bedeutet, selbst, und zwar leibhaftig, ›mit Haut und Haaren‹, sichtbar zu sein. Stattdessen rekurriert er auf anthropologische Befunde, deren methodologischer Status allerdings kaum weniger anfechtbar ist. Ohne sich wirklich auf das Feld paläoanthropologischer Forschung zu begeben, glaubt Blumenberg ohne Weiteres zu wissen bzw. ›beschreiben‹ zu können, was es für ein aufrecht gehendes Lebewesen wie den frühen Men-

18 Vgl. ZdS, 173, 114. Bei Husserl findet Blumenberg vergessen, dass wir es sind, die die eidetisch und transzendental reduzierte Erfahrung haben, machen oder durchleiden (BM, 12 f., 814). Posthum zur Veröffentlichung gelangt ist mit diesem Werk Blumenbergs eine tiefgreifende Kritik der Phänomenologie, die ursprünglich hatte auf eine phänomenologische Anthropologie hinauslaufen sollen. Dann aber wurde dieser zunächst vorgesehene Titel verworfen, worauf bereits hingewiesen wurde (vgl. das Kapitel X, 1 in diesem Bd.) (BM, 897).

19 H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M. 2000, 378 f. Siehe dazu auch das vorangegangene Kap. X, 1.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen, der den Schutz der Urwälder verlassen hat, bedeuten musste, sich ungeschützt in der Savanne oder Steppe als sichtbar zu realisieren. Auf jeden Fall müsse sich die intentionale Aufmerksamkeit, die sich daraus ergibt, als lebensdienlich erweisen (ZdS, 134). In diesem Zusammenhang ist vom *Primat der Selbsterhaltung* die Rede (ZdS, 163), dem auch jede Reflexion zunächst gehorchen müsse angesichts eines allseits sichtbar gewordenen, außerordentlich verwundbaren Leibes, der auf ganz besondere Weise in der Welt vorkommt: Ein leibliches, inkarniertes Subjekt muss realisieren, dass es gesehen wird, wenn es selbst sehen will.[20] Genau das sei der Ursprung der Reflexion sowie der »Rücksicht« und der »Vorsicht« (BM, 140, 143). Ein solches, *dorsal ungeschütztes* Subjekt, das realisiert, wie Andere es hinterrücks ›angehen‹ können, sieht sich zur Prävention genötigt. Am Anfang der Kulturgeschichte der Gattung steht *unter diesen Vorzeichen* der Primat der Fremderfahrung (BM, 825 f.), die immer schon mit der durch keinen Standpunkt- oder Ortswechsel zu behebenden Intransparenz des Anderen (BM, 661) zu rechnen hatte, der hinterrücks grundsätzlich jederzeit auf bedrohliche Weise auftauchen kann. Leiblich existierende Subjekte bleiben in Anbetracht ihrer ungeschützten Sichtbarkeit auch dann noch grundsätzlich außerordentlich exponiert, ortbar, *a tergo* verfolgbar und vernichtbar (BM, 279, 284 f.), wenn *kulturell entschärfte Bedingungen ihrer Visibilität* zum Zuge kommen, die gewährleisten sollen, dass man sich weitgehend ungefährdet *sehen lassen* kann.[21]

Das kann infolge durchgreifender Normalisierungsprozesse so weitgehend geschehen, dass die anthropologische Grundbedingung menschlichen Lebens, dass jede(r) grundsätzlich jederzeit sichtbar und dadurch auch gefährdet ist, als solche ganz in Vergessenheit gerät. Man muss, heißt das, auf diese Grundbedingung sowie auf ihre Konsequenzen überhaupt erst aufmerksam (gemacht) werden. »Sache« *wird* dann, was *durch Aufmerksamkeit sichtbar* (gemacht) wird. *Von sich aus »Sache« ist insofern gar nichts.* Als »Sache« kommt vielmehr infolge der Aufmerksamkeit *originär und zugleich nachträglich* überhaupt erst zum Vorschein, was womöglich zuvor

20 Von der wichtigen, bei Blumenberg so weit ich sehe noch nicht behandelten Frage, wie dies unter Bedingungen der sog. Neuen Medien zu reformulieren wäre, ist hier abzusehen.

21 Ich knüpfe hier an das Kap. X, 3 wieder an.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch eine bereits normalisierte, weitgehend störungsfreie Sichtbarkeit überspielt und unkenntlich geworden war.[22]

Der Phänomenologie wirft Blumenberg vor, diese auf die Spur der fraglichen »Sachen« führende Rolle der Aufmerksamkeit weitgehend übersehen zu haben.[23] Dagegen verspreche »Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit« – ein »iteratives Phänomen« – überhaupt erst bzw. zurück zu den »Sachen« zu führen (ZdS, 191, 345).[24] Dabei kann es gewiss nicht allein um erzwungene Aufmerksamkeit unter der Bedingung perzeptiver Fülle (ZdS, 200) oder um Aufmerksamkeit auf das Nächstliegende oder Vordergründige gehen. Und Blumenberg weiß, dass es eine Vielzahl von *Aufmerksamkeiten* gibt – von der intensiven und gespannten über die abwartende und selbstvergessene (ZdS, 192, 197) bis hin zur ›gleichschwebenden‹ Aufmerksamkeit psychoanalytischer Praxis. Eine reine Aufmerksamkeit gibt es nicht (ZdS, 96 f.), nur ein vielfältiges Aufmerken gemäß jeweils höchst unterschiedlicher Befähigungen, Maßstäbe, optimaler Distanzen, Aufmerksamkeitsspannen usw. (ZdS, 72).

Nirgends aber wird die Aufmerksamkeit als solche derart herausgefordert wie dort, wo Aufmerksamkeit auf Aufmerksamkeit trifft, so dass man *auf sie selbst*, *als solche*, aufmerksam wird. Während geschärfte und gespannte Aufmerksamkeit auch im Verhältnis zu bedrohlicher Natur und gefährlichen Tieren gefragt ist, kommt es zur Aufmerksamkeit auf Aufmerksamkeit *als solche* nur zwischen Menschen. Nur sie zwingen sich und Andere auch, sich zu fragen, *inwiefern Aufmerksamkeit überhaupt als solche gelten kann*. Und das können sie nur in Verhältnissen zueinander klären, in denen die Aufmerksamkeit der Einen von der der Anderen *abweicht* – bis zu einem Punkt, wo sie paradoxerweise auch als ganz und gar unaufmerksam erscheinen kann. Was dabei auf dem Spiel steht, ist nicht evident, sondern muss gezeigt und sichtbar gemacht werden. Prakti-

22 Wo etwas oder jemand originär und im Zeichen der Nachträglichkeit ›zum Vorschein kommt‹, spreche ich wie bereits in Kap. VIII, 4 von einer Realisierung, die keineswegs einfach zur Kenntnis nimmt, was vorher und unabhängig von ihr schon ›real‹ war.

23 ZdS, 79 f., 95, 198.

24 Um überhaupt etwas sehen, besser sehen, mehr sehen oder mehr als nur sehen zu lassen? Das bleibt hier offen (vgl. ZdS, 350).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ken des Zeigens, Sichtbarmachens und Beschreibens[25] müssen an die Stelle von Beweisen und Begründungen treten, wo es zunächst einmal darum geht, *ob etwas überhaupt vorliegt*, was Andere ›sehen‹ oder nicht ›sehen‹, was ihrer Aufmerksamkeit entgeht oder was sie übersehen, was sie wahrnehmen oder ignorieren. Diese Praktiken müssen an Andere adressiert werden, Andere aufmerksam machen und es ermöglichen, dass man sich aufmerksam *machen lässt*, so dass man nachher womöglich (besser) ›sieht‹, was man zuvor überhaupt nicht oder schlecht ›gesehen‹ hat; und zwar nicht nur in der engeren visuellen Bedeutung des Wortes.

Zunächst steht dann gegebenenfalls Beschreibung gegen Beschreibung (ZdS, 70) von mehr oder weniger Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit; und an der Aussicht auf eine neutrale Beschreibungssprache ist ebenso zu zweifeln wie an der Möglichkeit eines Archivs, das Fortschritte der Beschreibung sicherstellen könnte (ZdS, 93 f., 110 f.).[26] Was als geringere Aufmerksamkeit beschrieben wird, gerät unversehens zum Vorwurf. Und wo mehr, genauere, schärfere und ausdauerndere Aufmerksamkeit verlangt wird, werden sich die Betreffenden gegen sie überfordernde Zumutungen zur Wehr setzen. Aufmerksamkeit wird überhaupt nur als von Anderen abweichende *als solche* eigens thematisch, ohne dass eine von sich aus klare und eindeutige Grenze erkennbar wäre, an der sich zeigen könnte, *wer wie* aufmerksam ist oder sein sollte. Selbst in geteilter Aufmerksamkeit *wissen* wir nicht, ob je die Aufmerksamkeit der Einen der Aufmerksamkeit der Anderen entsprechen oder ob sie mit ihr kongruent sein kann. Allenfalls kann sie sich *praktisch bewähren* in der Form gemeinsamer Zuwendung zu dem, was jeweils Aufmerksamkeit verlangt.

---

25 Wobei hier eine besondere Nähe zu Wittgenstein nicht zu übersehen ist, ohne dass es zu einer schlichten Umkehrung des alten »Ordnungsrufes« *res non verba* käme. Durch gute Beschreibung die fraglichen ›Sachen‹ besser verstehen zu wollen, ohne sich auf einen anfechtbaren Evidenzbesitz seitens eines phänomenologisch ›reduzierten‹ Subjekts zu berufen, das die reale Welt (bzw. deren Geltungsdimension) ›vernichtet‹ hat, in ihr selbst nicht vorkommt und womöglich nicht einmal an deren Existenz noch ein Interesse hat, so lautet zusammengefasst die methodologische Schlussfolgerung, die Blumenberg schon in *Zu den Sachen und zurück* (346 ff.) gezogen hatte.

26 Ein solches Archiv der Beschreibungen gibt es offenbar nicht, weil man eigentlich nicht vorankommt, glaubt Blumenberg (ZdS, 110 f.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

3. Aufmerksamkeit und Scham

Par excellence zeigt sich die Bedeutung doppelsinnig geteilter Aufmerksamkeit im Fall der Scham, die uns auf Spuren einer *terra incognita*[27] menschlichen Seins führt, das sich allenfalls in Weisen des Verbergens zeigt.[28] Auch Scham muss sich zeigen, andernfalls könnte von ihr gar nicht die Rede sein. Aber sie zeigt sich in Weisen des Sich-Verbergen-Wollens sowohl vor Anderen als auch vor sich selbst, wenn jemand sein Gesicht abwendet und am Ende vom Erdboden verschluckt werden will, um nicht länger äußerst beschämender Scham ausgesetzt zu bleiben – weder im Verhältnis zu Anderen noch zu sich selbst. Die ›tiefste‹ Scham erst würde sie auch vor sich selbst ganz verbergen, so dass der zuvor sich Schämende schließlich nichts mehr von ihr wüsste. Daraus ergeben sich schwierigste Probleme der Beschreibung. Tendiert Scham dahin, sich und ihren Gegenstand, das Beschämende ebenso wie die Beschämten zum Verschwinden zu bringen, wenn es um keinen Preis mehr zu ertragen ist, ihr weiter ausgesetzt zu sein, brennt sie dann nicht gleichsam ein Schwarzes Loch in unser soziales Sein, von dem sich nichts weiter sagen lässt, nachdem die Scham und das Beschämende als solches in ihm unsichtbar geworden ist? Und wie sollten wir je selbst davon adäquat sprechen können, wenn wir allenfalls an den Rand äußerster Scham gelangen, wo sie unbedingt verlangt, unsichtbar zu werden, es aber noch nicht ganz dazu kommen konnte?[29]

Trifft es zu, dass wir gar nicht von *äußerster* Scham sprechen können, die sich mit Erfolg ganz und gar unkenntlich gemacht hat, dann wird es allenfalls möglich sein, *von relativ großer und tiefer* Scham und Beschämung zu sprechen. Und das *allenfalls indirekt, diskret*; denn alles andere würde verlangen, dass wir den abgrün-

27 Der Phänomenologie scheint Blumenberg vorzuwerfen, dass sie aufgrund ihrer platonischen Erblast letztlich gar keine solche *terra incognita* kenne, die es erst zu erforschen gelte. H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981-1988*, Berlin 2018, 46 [=PS].

28 Seit Heidegger und besonders seit Derrida steht der Verdacht im Raum, alles, was sich zeigt, werde unvermeidlich durch zugleich sich ihm Entziehendes konterkariert. Davon sehe ich hier jedoch ab, wo es um die Spezifität eines Sichselbstverbergenmüssens und -wollens geht. Vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 47.

29 Von der an dieser Stelle sich geradezu aufdrängenden Problematik des Unbewussten muss ich im verfügbaren Rahmen ebenfalls absehen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

digen Grund gerade dessen, was wir zu verbergen suchten, ohne damit bereits ganz zum Erfolg gekommen zu sein, benennen und infolgedessen die Scham selbst wieder auf den Plan rufen müssten. Stattdessen sprechen wir indirekt von Scham, unter der suggestiven Voraussetzung, jede(r) könne und müsse wissen, was gerade im Fall der tiefsten, äußerst beschämenden Scham gemeint ist, woher sie rühren und wohin sie führen kann. Dagegen würde direktes, indiskretes Thematisieren größter bzw. tiefster Scham bereits voraussetzen, dass man sich von ihr lösen und womöglich sogar befreien konnte. Ob das überhaupt möglich bzw. ob denkbar ist, dass sich wirkliche Scham*losigkeit* einstellt, die nicht etwa Scham verletzt, sondern die Scham so neutralisiert, dass es nicht erneut zu größter bzw. tiefster Scham mehr kommen kann, ist ein wunder Punkt in der weitläufigen Diskussion um dieses merkwürdige, paradoxe Phänomen, das sich nur in Weisen des Sichverbergens zeigen kann. Das gilt vom flüchtigen Erblassen und nur vorübergehend niedergeschlagenen Augen, die der Wahrnehmung eines peinlichen Missgeschicks durch Andere und ihres beschämenden Blicks ausweichen, über den Beginn eines ›neuen Lebens‹ anderswo, nachdem man sich der durch ihre schiere Präsenz vor Ort oder digital und virtuell ständig erneuerten Scham nicht mehr gewachsen fühlt, bis hin zur völligen Verdrängung tiefster Scham, die doch keine wirkliche Befreiung von ihr bewirken kann.

Scham, als Ausdruck menschlicher Sensibilität[30] für Beschämendes, kann am Ende dahin führen, sich selbst, als irreversibel ganz und gar Beschämten, vollständig zum Verschwinden bringen zu wollen, um buchstäblich im Erdboden zu versinken; und zwar so, dass man nicht einmal mehr erinnerbar ist. Intensive Scham nimmt diese (moralische) Selbstvernichtung ineins mit der intendierten Vernichtung des Beschämenden vorweg und beschwört so zwei hochambivalente Rettungsmöglichkeiten herauf: Eine Rettung in völlige Unsichtbarkeit müsste letztlich das eigene Leben kosten. Wer sich dagegen davor bewahren will, muss das Leben mit einer residualen Sichtbarkeit erkaufen, der er nicht ausweichen kann – es sei denn durch weitestgehende Verleugnung der Scham. Im einen Fall gelänge

30 Ein reichhaltiges, noch kaum ausgeschöpftes Thema bei Blumenberg, das hier nur gestreift werden kann. Vgl. besonders Blumenbergs Bestimmung menschlichen Bewusstseins als »Sensibilität für andere Sensibilitäten« in BM, 849.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Rettung um den Preis der eigenen Vernichtung, im andern Fall um den Preis weitgehender Verleugnung in einem weiterhin reduziert sichtbar bleibenden Leben. So oder so zielt die Scham, in die man stürzt[31], darauf ab, nicht nur für sich selbst, sondern mehr noch für Andere unsichtbar zu werden (deren ›Blick‹ man womöglich jedoch ausgesetzt bleibt; sei es auch nur als unbewusstem und internalisiertem). Diese Scham kommt deshalb niemals als Gegenstand direkter Rede beschämter Subjekte über sich selbst zur Sprache, sondern wird stets nur indirekt und mehr oder weniger indiskret im Verhältnis zu Anderen Thema, die sie empfinden mögen (oder empfinden sollten, obwohl sie sie scheinbar nicht empfinden).

Wer sich schämt, verbirgt sich auf die eine oder andere Weise, sei es vorübergehend oder endgültig, sei es *in* vorläufig nicht ganz abzuwendender Sichtbarkeit unter den Augen Anderer, sei es infolge eines radikalen Rückzugs *aus* jeglichem sozialem Leben. Wer aber die Scham Anderer zur Sprache bringt, muss das auf indiskrete Weise tun – vom pädagogischen, seinerseits beschämenden Sprechakt (»Schäm dich!«) bis hin zur öffentlichen Denunziation angeblich »schamloser« Subjekte, von denen man behauptet, sie würden sich in keiner Weise schämen, nicht einmal für »unverschämteste« Übertretungen von ethischen, moralischen oder rechtlichen Normen, die Andere erröten lassen würden oder die ihnen als schlechterdings inakzeptabel gelten oder als »undenkbar« und »unvorstellbar« vorkommen.

So weit erstreckt sich das Reich der Scham bzw. der Beschämung: zwischen intimem, niemand anderem mehr sich zu erkennen gebendem Selbstverhältnis einerseits und öffentlicher Brandmarkung (*shaming*), zwischen Verschwindenwollen aus jeglicher Sichtbarkeit und Gezerrtwerden ins volle Licht der Öffentlichkeit, von der man behauptet hat, in ihr könne »alles allen sichtbar« werden.[32] Dabei ist durch nichts – im Zeichen der sog. Neuen Medien weniger denn je – verbürgt, dass sich jede(r) bei bestimmten Gelegenheiten (für das Gleiche und auf die gleiche Art und Weise) *überhaupt* schämt. Und genauso wenig ist sicher, dass Praktiken öffentlicher Beschämung stets Erfolg haben. Im Gegenteil: wir haben allen Grund, in beiden

31 Im Gegensatz zu der Scham, die man geradezu öffentlich für sich in Anspruch nehmen kann, s.u.

32 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich [4]1985, 49 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hinsichten mit radikaler Schamlosigkeit und Nichtbeschämbarkeit zu rechnen.[33]

Nach Blumenbergs Beobachtung bewegt sich menschliche Kultur ungeachtet dessen jedoch zwischen einer Scham, die im Grenzfall unsichtbar wird, indem sie den Beschämten selbst zwingt, sich nicht mehr sehen zu lassen (BM, 792), einerseits und öffentlicher Beschämbarkeit andererseits, um zu gewährleisten, dass man sich so weitgehend wie möglich *ungefährdet ›sehen lassen‹* kann. Dieser Ausdruck erweist sich bei näherem Hinsehen allerdings als außerordentlich vieldeutig. Er bezieht sich zunächst darauf, nicht damit rechnen zu müssen, hinterrücks physisch angegriffen zu werden, also auf die Sicherheit öffentlicher Räume und auf die in ihnen zu genießende Freizügigkeit. Darüber hinaus bezieht er sich auf das soziale Ansehen[34] das man ›verlieren‹ kann – ebenso wie das vielfach mit ihm gleichgesetzte ›Gesicht‹, das Blumenberg als den eigentlichen »Ort der Verwundbarkeit« eines jeden auffasst (BM, 860, 865). Letztere erschöpft sich allerdings nicht in der Anfechtbarkeit des Ansehens, geht es doch darum, sich *als* Mensch, aber auch *als* diese(r) oder jene(r) Einzelne ›zeigen‹ zu dürfen, ohne dabei auf das, was sich da jeweils ›zeigt‹, reduziert zu werden.[35] Das Gesicht offenbart auch das, was in der physischen und sozialen ›Sichtbarkeit‹ des Anderen nicht aufgeht. In diesem Sinne kann man sein Gesicht ironischerweise gerade dadurch ›verlieren‹, dass man auf seine Sichtbarkeit reduziert wird, so dass ein ›Bildnis‹ von den Betreffenden möglich wird.

Die Bedeutung des fraglichen Ausdrucks (›sich sehen lassen können‹) erweist sich demnach als eigentümlich überdeterminiert. Ge-

33 So bekennen zivilgesellschaftliche Repräsentanten der russischen *Memorial*-Bewegung, die sich seit langem vor allem den Opfern und Überlebenden der stalinistischen Sowjetunion widmet, um sie wenigstens nachträglich zu würdigen, angesichts des gerade eben (28.12.2021) vom höchsten russischen Gericht ausgesprochenen Verbots ihrer Tätigkeit Scham angesichts dessen, was ihrer Ansicht nach eine schamlos ihre Macht missbrauchende Autokratie mit Russland angerichtet hat. Ob diese sich auf diese Weise beschämen lässt, muss man allerdings bezweifeln.

34 Früher auch die Ehre genannt (BM, 857).

35 Zu einem von Blumenberg in Betracht gezogenen »Recht auf Opazität« vgl. BM, 802. Ob es hier wirklich um mehr als nur eine nicht justiziable Diskretion gehen kann, wäre eigens zu diskutieren.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

meint ist (a) die Erwartung, nicht ›hinterrücks‹ *gewaltsam* gefährdet zu werden, aber auch (b) das Wissen um die möglichen Folgen dessen, dass man ›gesehen‹ werden *kann* – und zwar in allen, nicht nur visuellen Bedeutungen dieses Wortes. Gemeint ist weiter (c) die Erwartung, sich als dieser oder jener Mensch, Einzelne(r), Fremde(r), Außenseiter(in)..., Anderen zeigen zu *dürfen*, ohne dabei (d) auf seine physische, soziale, politische... Visibilität *reduziert* zu werden. Schließlich führt das Gesicht auf die Spur gerade dessen, was darin niemals aufgeht. Das jedenfalls wurde immer wieder in der Philosophie des menschlichen Gesichts[36] und in einer weitläufigen Literatur zur Geltung gebracht, die bezeugt, *dass es ebenso unverzichtbar ist, in Erscheinung zu treten, um für Andere ›sichtbar‹ zu werden, wie darauf nicht reduziert zu werden*. Stellenweise legte Blumenberg nahe, dass *kulturelles Leben* vor allem dies *versprechen* muss: auf Dauer zu gewährleisten, dass man in diesem Sinne in Erscheinung treten und ›sich sehen lassen kann‹, ohne sofort als Außenseiter oder gar als Feind eingestuft zu werden (ZdS, 171 f.).

Dabei musste er wissen, dass man von Anfang an der Scham und der Beschämbarkeit ausgesetzt ist und bleibt: angefangen bei der *Scham, überhaupt sichtbar zu werden* (von der selbst erfahrene Schauspieler:innen noch ein Lied singen können, für die es zur beruflichen Routine gehört, sich von zig, hunderten, tausenden oder millionen ›Zuschauern‹ angeschaut und beobachtet zu wissen[37]), über die *Scham, sich auf bestimmte Weise beschämt* realisieren zu müssen, bis hin zur *Scham, in der Sichtbarkeit unter den Augen Anderer womöglich doch aufzugehen.* Wenn die Dichterin Ingeborg Bachmann eine ihrer Protagonistinnen sagen lässt »Ich bin in kein

36 Man denke nur an Emmanuel Levinas, Roland Barthes und Max Picard. Dabei widersetzt sich auch Levinas bereits in seinen frühen Schriften der Parole »Zurück zu den Sachen« – unter Verweis auf eine unaufhebbare und nicht assimilierbare Alterität des Anderen, die geradezu »von den Sachen weg« zu denken verlange. Vgl. E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris 2009, 112 (dt. i. Orig.). »Il n'y a pas dans les choses aucune altérité«, heißt es hier kurz und bündig (93). Letztere sei auch im Fall der Ähnlichkeit mit dem Anderen keine einfache »Gegebenheit« (98, 182). Und das gehe auch die Geschichte als »rapport avec une Altérité non-assumable« etwas an (148, 257), in der Levinas den letzten Widerstand gegen jegliche Integration vermutet (274, 297).

37 Vgl. das Interview mit Martina Gedeck in der Sendereihe »Tischgespräch« des WDR 5 vom 15. 12. 2021.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bildnis hineingeboren«[38], so insistiert sie auf einer radikalen Distanz zur sozialen Visibilität, die ihren schweizer Kollegen Max Frisch an das biblische Gebot erinnern ließ: »Du sollst dir kein Bildnis machen.«[39] Einer solchen Erinnerung bedürfte es indessen gar nicht, wenn nicht wirklich die Gefahr bestünde, dass sich Andere von jemandem eine Vorstellung, ein Bild oder einen Begriff mit der Konsequenz machen, die Betreffenden darauf ›festzunageln‹, d.h. sie ohne Wenn und Aber damit zu identifizieren.

So wissen beide um das, was der Philosoph Günther Anders den »Schock der sozialen Geburt« genannt hat[40], der aus der Erfahrung hervorgeht, Anderen auf Gedeih und Verderb ausgesetzt zu sein. Was das – abgesehen von der realen Aussetzung eines Neugeborenen – bedeutet, kann freilich erst im Laufe einer längeren, vielfach gewaltsamen Lebensgeschichte deutlich werden: wenn die Betreffenden die physische, vor allem auf ihren Körper zielende, oder die psychische, auf ihr Selbstsein bezogene Gewalt Anderer erfahren, die in der Beschämung ihre potenziell moralisch vernichtendste Wirkung entfaltet, wenn sie dazu führt, dass die Beschämten *für immer unsichtbar werden wollen müssen*.

Erst nachträglich, wenn es zu jener Geburt bereits gekommen ist, können die Betreffenden entdecken, dass sie Scham empfinden, sei es, weil sie *sich schämen*, sei es, weil sie im Extremfall derart *beschämt werden* können, dass sie um jeden Preis *vor* und *aus* der Scham fliehen müssen – in die Unsichtbarkeit. Nachträglich realisieren zu müssen, dass man ›sichtbar‹ ist und auf die eigene Sichtbarkeit reduziert werden kann, bedeutet in der Erfahrung der Scham die völlige Unannehmbarkeit dieser Auslieferung an den ›Blick‹ der Anderen, der, wie vor allem Sartre gezeigt hat, keineswegs präsente Augen erfordert, um doch durchdringend wirksam zu sein. Bereits ein Rascheln genügt, um sich entdeckt zu fühlen, selbst wenn niemand da ist...[41] Der ganz und gar Beschämte muss am Ende auch dem verinnerlichten ›Blick‹ der Anderen zu entgehen versuchen und kann dies nur, indem er *sich selbst* ganz zum Verschwinden bringt, auch *vor sich selbst*. Zu realisieren, sozial geboren zu sein, bedeutet,

38 I. Bachmann, *Das dreißigste Jahr. Erzählungen*, München ^{22}1988, 107.

39 M. Frisch, *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M. 1973, 31.

40 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956, 73.

41 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 495 [=SN].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

erfahren zu müssen, dass man sichtbar ist und den Bedingungen der Sichtbarkeit durch Andere unter Umständen derart ausgesetzt und geradezu ausgeliefert werden zu können, dass nur noch eine radikale Flucht aus der Sichtbarkeit selbst dagegen zu helfen verspricht; eine Flucht, die schließlich einem moralischen Suizid gleichkommen kann.

Der Mensch befinde sich ohnehin »immer auf der Flucht« (woraus und in was auch immer), behauptete Blumenberg frühzeitig[42], wobei auch hier zunächst das Moment der Gefährdung durch Andere prävaliert, die in der späten Beschreibung des Menschen wiederum allgemein von dessen Sichtbarkeit herrührt. Auf die mannigfaltigen Gefährdungen, die in ihr liegen können, muss man aber erst aufmerksam (gemacht) werden; und das sollte nach Blumenbergs eigenen Voraussetzungen besonders dort geschehen, *wo voneinander abweichende Aufmerksamkeiten aufeinandertreffen.* Genau hier kommt die Scham als die vielleicht einschneidendste Selbst-Erfahrung ins Spiel, wenn sie das eigene Selbst, als durch die Aufmerksamkeit des Anderen beschämtes, unter der Bedingung einer nicht kompensierbaren Asymmetrie erfahrbar macht.[43]

So hatte Sartre die Scham als »vereinigendes Erfassen dreier Dimensionen« kurz beschrieben: »*Ich* schäme mich über *mich* vor *Anderen*« (SN, 518). Vorausgesetzt ist dabei, dass der Betreffende *unter dem Blick Anderer auf beschämende Art und Weise sichtbar geworden* ist; dass er *sich dem entsprechend schämt* (*wofür* lässt Sartre hier zunächst aus) und dass in der Weise der Scham seine Aufmerksamkeit *ganz auf sich selbst und gerade nicht auf Andere gerichtet* ist.[44] Je ›brennender‹ die Scham in der Aufmerksamkeit auf sich selbst empfunden wird, desto mehr muss sie schließlich dahin führen, sich selbst zum Verschwinden zu bringen. Die Scham ist

42 Vgl. PS, 357; H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 214.

43 In jenem ›wenn‹ liegt eine entscheidende Einschränkung. Keineswegs läuft die Scham (bzw. jede Art der Scham) immer darauf hinaus. Ein ›Anflug‹ von Scham kann auch ein Zeichen des Respekts gegenüber einem Publikum sein, unter dessen Augen man tritt. Und die dann überwundene Scham kann der urteilenden und möglicherweise verurteilenden Macht der Anderen bewusst die Stirn bieten...

44 Der Andere könne nicht durch meine Aufmerksamkeit anvisiert werden; und diese sei immer intentionales Gerichtetsein auf Objekte, schreibt Sartre (SN, 484).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Unerträglichkeit, im Zustand des Beschämtseins *verbleiben* zu können, ohne die Quelle, den Grund oder Anlass der Scham – der ›Blick‹ der Anderen kommt in jeder dieser Hinsichten in Betracht – neutralisieren zu können. Die auf das Selbst des Beschämten fokussierte Scham, die das Selbst ›selbst‹ als ihre eigentliche Quelle und als ihren Grund ausmacht, kann nicht den Anderen ins Auge fassen. Das würde die Scham nur vertiefen. Darin liegt die in der Situation der Scham unabwendbare Asymmetrie: der Beschämte erfährt sich in seinem Selbstsein als beschämt und geht darin auf, ohne mit dem Anderen noch moralische Gleichheit erfahren zu können. Die Scham ist vielmehr die größte Demütigung gegenüber dem Anderen und unter seinen Augen. Sich ihm gegenüber zu befinden, bedeutet in diesem Falle, sich ganz ›unter ihm‹ zu befinden als beschämtes, inferiores Selbst.[45]

Im Allgemeinen wird die Scham dadurch entschärft, dass man annimmt, man schäme sich stets für etwas – und *nur für etwas*, sowie mehr oder weniger vorübergehend, so dass schließlich nur noch eine Spur weitgehend verdrängter Erinnerung in einem von der Scham wieder weitgehend befreiten Leben zurückbleibt. Tatsächlich ist die Scham aber bereits von Sartre auf *die bloße Faktizität des schieren Sichtbarwerdens selbst bezogen* worden, so dass insofern keine Rede davon sein kann, man könne sie als bloß vorübergehendes Phänomen wieder loswerden. Sartre stellt die Scham explizit *nicht* so dar, als komme sie zu einer unvermeidlichen Sichtbarkeit nur unter bestimmten Bedingung der Aufmerksamkeit Anderer kontingenterweise hinzu. Sartre hält vielmehr das schiere »Gesehen-werden« im Sinne einer dadurch unvermeidlich bedingten Objektwerdung für fundamental (SN, 463), die das beschämte Subjekt »anerkennen« (SN, 471, 519) und sich eingestehen müsse. Die Scham, schreibt Sartre, pointiert, »ist ein Geständnis« (SN, 472). Zugleich zwinge sie uns auf, genau davor ›fliehen‹ zu müssen, dass wir uns in ihr

45 Bestimmte Gewalttäter wissen anscheinend um diesen Zusammenhang, wenn sie ihre Opfer genau das zu tun zwingen, was letztere am allerwenigsten ›mit sich vereinbaren‹ können, nämlich wieder Andere, etwa ihre Frauen und Kinder, zu Opfern zu machen. Werden Opfer, in diesem Falle Väter, auf diese Weise zu zutiefst beschämten Tätern, erfahren sie sich als moralisch ›restlos‹ zerstört; zumal wenn sie sich zuvor ganz und gar als zum Schutz der ihnen Anvertrauten Bestimmte begriffen haben. Nur die Scham verrät am Ende gegebenenfalls noch eine Spur dessen, was zerstört werden sollte.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als »transzendenzloses« Sein begreifen müssen (SN, 472 f., 513). Absurderweise versuchen wir dem zu entgehen, was uns die Scham scheinbar zweifelsfrei offenbart hat: dass wir – unter dem ›Blick‹ der Anderen – ein solches Sein *sind*. Wir fliehen insofern vor uns selbst, ohne uns je entkommen zu können.

So oft das einschlägige Kapitel über den »Blick« in Sartres »phänomenologischer Ontologie« *Das Sein und das Nichts* bereits kommentiert worden ist, so klar ist, dass der Autor hier nur ›soziale‹ Verhältnisse zwischen Wesen in Betracht zieht, die einander in der Weise der Objektwerdung gegenseitig ›entfremden‹ können. Keinen Moment verschwendet der Autor auf den Befund, dass wir zur Welt der Anderen ursprünglich, von Geburt an, niemals *so* kommen können, dass wir deren ›Blick‹ erwidern könnten oder ihm auch nur standhalten müssten. Das Neugeborene erblickt, mehr oder weniger geblendet, ›das Licht der Welt‹, wie man meist gedankenlos sagt[46], kann aber die Anderen, in deren Hände es gefallen ist, als solche noch nicht sehen, sie allenfalls mit dem Federgewicht seines kleinen Körpers fühlen in einer diskreten Praxis der Aufnahme, die es keineswegs der Sichtbarkeit aller Anderen aussetzt.[47] Bei Sartre betrifft uns das »Faktum des Anderen« stets nur als Gefahr, niemals als vor ihr und vor dem ›Blick‹ Dritter Schützendes (SN, 494). Dabei ist es doch genau das, was im sozialen Geborenwerden liegt: das verantwortliche Versprechen, das fortan Anderen ausgesetzte, neugeborene Wesen nicht wehrlos dem ›Blick‹ Dritter auszuliefern – wie im Extremfall digital organisierten sogenannten Kindes»missbrauchs« offensichtlich in verbrecherischem Ausmaß geschehen.[48]

46 Vgl. Vf., Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen, Hamburg 2019, Kap. X.

47 Diese bis heute nur sehr unzureichend bedachten Zusammenhänge übersieht auch Levinas, wo er Diskretion, Indiskretion und Weiblichkeit aufeinander bezieht (wie in Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, 46, 51).

48 Vgl. die aktuelle, neueste Entwicklungen wie das sog. Cybergrooming einschließende Dokumentation auf arte.tv/de/videos/113627–000-A/kinderschaender-im-visier/ Sie beweist, wie teilweise binnen weniger Stunden tödlich für die jeweils betroffenen Kinder und Jugendliche diese mit intensivster Scham einhergehenden Praktiken sein können.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bei Sartre hat es dagegen den Anschein, als sehe uns ein verallgemeinerter, anonymer Anderer[49] mit der Drohung entfremdender Objektwerdung immer schon an (SN, 498), in jedem Augenblick und ohne dass es hier einer besonderen Berücksichtigung eines konkreten Verhaltens überhaupt bedürfte. Zumindest besteht diese Drohung für Sartre in dem Sinne, dass es mehr oder weniger *wahrscheinlich* ist, dass wir *jederzeit* vom ›Anderen‹ angesehen werden können. (Eine tendenziell paranoide Vorstellung, die man durch die Neuen Medien bestätigt sehen könnte.) So wird verständlich, dass man versucht sein kann, aus der Objektivation zu fliehen, die Sartre auf den ›Blick‹ zurückführt (SN, 465, 467). Dabei sind die Augen nur die »Träger des Blicks« (SN, 503 f., 466). Keineswegs sind *sie* es, die uns ansehen: Es ist vielmehr der Andere als Subjekt (SN, 497), der als solches »keine Erscheinung in der Welt« ist und insofern »nie gegeben« sein kann.[50] Nur unter dieser Voraussetzung »gewinne ich meine Objektheit« (SN, 486). Einen Blick zu erfassen bedeutet, sich in dem Sinne angeblickt zu wissen, dass man dadurch »unheilbar« zum Gegenstand erstarren muss (SN, 467, 479, 483). Das ist die »permanente Struktur des Für-Andere-seins«, vor der wir permanent fliehen und die sich uns immerfort entzieht (SN, 482).[51]

Sichtbar sein heißt für Sartre nicht nur, irgendwie gesehen werden können, sondern sich dabei unvermeidlich, und ohne dem je entgehen zu können, einer »wehrlosen Objektheit« überantwortet zu finden, die mit Rücksicht auf Andere, Nahestehende, Dritte oder anonyme Zeitgenossen im Grunde gar keinen Unterschied kennt. Es bedeutet grundsätzlich, »daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, daß ich *gesehen werde*« (SN, 467). *Das allein* ist bereits der »Sündenfall« (SN, 474, 516): überhaupt Objekt zu sein; und zwar nicht aufgrund irgendeines Fehlers, Makels, Stigmas, Missgeschicks oder Verrats, sondern allein deshalb, weil wir auf die Welt »gefallen« sind. Diese »ursprüngliche Scham« liefert für Sartre die ontologische Folie, auf der alle anderen, späteren Erfahrungen von Scham lediglich »symbolisch spezifiziert« werden (SN, 516).

49 Vgl. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie. Reinbek* 2005, 93, 634.
50 Vgl. SN, 486, 488, 508.
51 Vgl. SN, 484, 471, 489.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Hier klingt, wie bei Philosophen anscheinend unvermeidlich in diesem Zusammenhang, die Heidegger'sche Geworfenheit an[52], die mit einer Phänomenologie der Geburt allerdings rein gar nichts zu tun hat. Geborene und auf diese Weise ›zur Welt Gebrachte‹ sind gerade nicht als ›Geworfene‹ ›da‹. Die Erfahrung, sich wie in die Welt ›geworfen‹ vorzufinden, kann allenfalls als privative Bestimmung des Geborenseins verständlich werden: Wo die Verbindung einer generativen Filiation[53] geradezu ›sinnlos‹ erscheint oder bereits zerrissen ist, da kann man sich *wie ›geworfen‹* in die Welt, ohne Abstammung, Geschichte und Aufnahme in sie erfahren. Bei Sartre ist die generative Zerrissenheit aber bereits der unbefragte *Ausgangspunkt* seiner Frage, wie man auf die Anderen stößt, wie man ihnen ausgesetzt und ausgeliefert ist. Dabei mündet gleich der erste Befund, der des unvermeidlichen Gesehen-werdens, in eine ontologische Fatalität: man findet sich als Objekt des Anderen vor, schämt sich angesichts dessen und wird niemals aufhören können, sich allein aufgrund dessen seiner selbst schämen zu müssen, weil man jenem »Sündenfall« von vornherein nicht zu entgehen vermochte, zu dem es auch ohne jeglichen Fehler, ohne Missgeschicke und eigens Beschämendes kommen muss, das später gleichsam in die immer gleiche Kerbe schlagen wird.[54] Aus diesem Sündenfall geht die unsichtbare Anwesenheit des Anderen hervor, »die meine Scham trägt und von allen Seiten umfängt« (SN, 485).

Das, und nicht etwa Beschämendes, das wir uns selbst bzw. *unserem Selbst* zuzurechnen hätten, bezeugt die Scham (SN, 490). Es ist keine intime, keine persönliche Scham, die mich zwingen könnte, mich zu verbergen und womöglich endgültig unsichtbar zu machen. Es ist die Scham aller, vor der alle gleich sind, weil sie ausnahmslos nur unter dem ›Blick‹ des Anderen ›sozial‹ existieren können. Doch wenn alle Grund dazu hätten, sich ›ontologisch‹ zu schämen, dann hat keine(r) einen besonderen Anlass dazu. Und wenn wir uns nur

52 Einer neuzeitlichen Welt eingeordnet, die angeblich – in der Sicht Blumenbergs – einen »Grund ihrer Sozialität« allenfalls noch im »Grund der Kontingenz des Daseins aller« auszumachen erlaubt (Blumenberg, PS, 382).

53 Vgl. zu diesem Begriff J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 44 f.; ders., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 139.

54 Für Nietzsche gehört dies zur pathologischen Geschichte des Christentums; vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin 2012, 169.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als freie Wesen in Freiheit schämen können, so dass es zur Scham niemals kommen kann, wenn wir sie nicht auch ›übernehmen‹, um uns *selbst* zu schämen, ist es nur ein Schritt hin zu einer von jeglicher Scham befreiten Freiheit, der gegenüber der *Vorwurf* der Scham*losigkeit* gar nicht mehr verfangen könnte.

Nachdem sich die Menschen nach Sartres, von Blumenberg wieder aufgegriffener Überzeugung von einer »grauenhaften Sichtbarkeit«[55] unter den vermeintlich alles durchdringenden Augen eines jederzeit wachsamen und allgegenwärtigen absoluten Zeugen befreit haben, erweisen sie sich zwar als »undurchdringlich«, insofern ihr Für-sich-sein allgemeiner Sichtbarkeit entzogen ist. Doch das allein ist kaum dazu geeignet, die sie beschämende Sichtbarkeit im ›Blick‹ der Anderen zu entschärfen. Was sind sie denn darüber hinaus noch? Welches Geheimnis[56] sollte ihr Für-sich-sein bergen? Erweist es sich als ›reines‹ Für-sich-sein nicht als so gut wie leer? Und warum sollten wir über den sichtbaren Anderen hinaus, so wie er unsere Aufmerksamkeit beansprucht, noch irgendetwas von ihm wissen wollen? Und wenn sich die Aufmerksamkeit stets und unvermeidlich auf den angeblich in der Weise der Objektheit begegnenden Anderen bezieht, der allein deshalb schon in die Scham stürzen muss, entfällt dann nicht jeglicher besondere Grund, sich zu schämen? In Anbetracht dieser ontologischen Scham sind bei Sartre doch alle Menschen gleich; und einen besonderen Grund, jeweils *sich selbst für etwas* Bestimmtes und nicht bloß unter den Augen *irgendeines* Anderen zu schämen, haben sie zunächst nicht.

Es trifft nicht zu, dass die Aufmerksamkeit bei den Phänomenologen auf wenig Interesse gestoßen ist, wie Blumenberg schreibt (ZdS, 79 f., 95). Aber im Falle Sartres (den Blumenberg im Kap. XI [»Auffallen und Aufmerken«] seines Buches *Zu den Sachen und zurück* so wenig diskutiert wie William James[57], Aron Gurwitsch, Maurice

55 BM, 808; vgl. Kap. X, 3 in diesem Bd.

56 Lt. Peter v. Matt längst ein »Allerweltsbegriff«, der allzu oft dazu missbraucht wird, sich sein Verhalten Anderen gegenüber »als Diskretion anrechnen« zu lassen; v. Matt, *… fertig ist das Angesicht*, 95.

57 Vgl. W. James, *Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 424 zur Aufmerksamkeit, sowie zur Einstufung William James' als Phänomenologe in diesem Zusammenhang J. Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlin 1961.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Merleau-Ponty oder Paul Ricœur[58]) muss man sich doch fragen, ob sie nicht um entscheidende Momente verkürzt wird, wo er sie auf das Bewusstwerden der eigenen Sichtbarkeit unter den Augen Anderer bezieht, um davon ausgehend seine Theorie der Scham zu entfalten. Blumenberg hält den offenkundig *intersubjektivistischen* sozialontologischen Rahmen, in dem Sartre wie schon Husserl in seinen *Cartesianischen Meditationen* das Verhältnis zum Anderen diskutiert, für eine Sackgasse. Vom transzendentalen Ich aus, das sich gemäß Husserls Beschreibung erst einmal jeglicher Geltung ›weltlicher‹ Erfahrung entledigen musste, führt für ihn kein Weg mehr zum Anderen, der nicht aporetisch verbaut wäre.[59]

4. Auswege? Andeutungen einer sprachlich sensibilisierten Kultur der Aufmerksamkeit

Blumenbergs Devise *Zu den Sachen und zurück* wirft demgegenüber nun die Frage auf, wie denn anders zu verfahren wäre. Das Buch, das diesen Titel trägt, enthält kein klar geschnittenes methodologisches Programm. Beobachtet man aber, wie Blumenberg vorgeht, lassen sich daraus doch wenigstens Umrisse einer Antwort auf diese Frage entnehmen.

Das Husserl zugeschriebene »Versprechen eines unmittelbaren Umgangs mit den Realitäten selbst, ohne ihre Geschichte, ohne ihre Sprache, ohne ihren Begriff«, lässt sich nicht einlösen (ZdS, 238). Wenn das so ist, bleibt dann eine andere Wahl, als sich zunächst auf die geschichtlich und begrifflich imprägnierte Sprache zu besinnen, deren man sich unvermeidlich immer schon bedienen muss, um überhaupt irgendetwas, was sich zeigt, thematisieren zu können? ›Sache‹ wäre demnach zunächst das, was ›zur Sprache kommt‹. Aber nicht auf unbedachte oder beliebige Art und Weise, sondern so, dass auf das Wie des Zur-Sprache-kommens eigens geachtet wird. In diesem Sinne scheint Blumenberg seinen Leser:innen nahezulegen, dass ›Sache‹ *nichts je einfach von sich aus ›ist‹,* sondern alles erst

58 Zu den Genannten im Kontext einer Philosophie der Aufmerksamkeit vgl. die entsprechenden Hinweise in Kapitel VIII, 1 in diesem Bd.

59 Siehe das Kapitel VIII in ZdS, sowie BM, 837.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wird, was durch Aufmerksamkeit ›sichtbar‹ zu machen ist (s.o.). Dabei muss es sich um eine doppelte Aufmerksamkeit handeln: auf das, *was* zur Sprache gebracht wird, und darauf, *wie* es zur Sprache gebracht und dabei an Andere adressiert wird, deren gleichsinniges Verständnis der fraglichen Sache niemals einfach vorauszusetzen ist. Insofern muss jeder Versuch, ihre Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was zur Sprache gebracht wurde, gleichsam mit der Frage einhergehen, ob sie der fraglichen ›Sache‹ mit Rücksicht auf ihre sprachliche Artikulation beipflichten können oder nicht. Das heißt (in meinem von Blumenberg abweichenden Verständnis), letztere muss Anderen ›zu denken gegeben‹ werden; und zwar mit der Erwartung ihrer dissensuellen Erwiderung. Zu einer solchen Erwiderung sind aber nur »leibhaftig« Existierende in der Lage. Im Verhältnis zu Anderen können wir »nur über Leiber interagieren«. Demgegenüber war »Phänomenologie [...], ihrem Reinheitsgebot nach, zu vergessen gehalten, wer es war, der sich ihre Fragen stellte und deren Antworten mit einem Sicherheitsgrad beanspruchte, der auf eine theoretisch verzweifelte Lage – der des Descartes vergleichbar – schließen ließ« (ZdS, 174).

Wie dem auch sei, jedenfalls muss es wenigstens *jemand* sein, auf den wir uns mit der *Wer*-Frage beziehen können, der Andere auf etwas aufmerksam machen, ihnen ›zu denken geben‹ und von ihrer Erwiderung eine Klärung der fraglichen ›Sache‹ erwarten kann, die aus eigener, evidenter, auf Apodiktizität und Adäquatheit zielender Einsicht schlechterdings nicht zu gewinnen ist, wo man es mit einer zutiefst historisch imprägnierten Idiomatik zu tun hat. Und wo wäre das – mit Ausnahme alles Mathematisierbaren, an dem sich auch Husserl als Arithmetiker anfangs orientiert hatte – *nicht* der Fall?

Blumenberg lässt die cartesianische Tradition des *cogito* energisch hinter sich, jenes ›Ich denke‹, das »in seiner Evidenz [...] gänzlich unempfindlich dagegen [war], in einem weltgebundenen Subjekt vorzukommen«. »Als dessen ›Inhalt‹ transzendierte es doch dieses momentan; war Vorkommnis *in* dieser Welt und dennoch nicht *von* dieser Welt« (ZdS, 175). Dagegen setzt Blumenberg die Sensibilität weltgebundener, wenn auch auf ihre Innerweltlichkeit vielleicht doch nicht gänzlich reduzierbarer, leibhaftiger Subjekte, die sich zur Klärung all dessen, womit sie es zu tun haben – von den einfachsten Empfindungen bis hin zu Weisen der Imagination und der Fiktion – auf dissensuelle Erwiderung hin an Andere wenden müssen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nichts dergleichen ist einfach von sich aus evident bzw. auf der alleinigen Grundlage eines transmundan-weltfremden Ichs zu verbürgen. Vielmehr muss ein leibhaftiges, als ›jemand‹ wahrnehmbares Subjekt einen Anderen sprachlich auf etwas aufmerksam machen, damit etwas überhaupt als ›Sache‹ zum Vorschein kommen kann. Phänomenologie wäre demnach keine Angelegenheit von Gnaden des Sicht- und Wahrnehmbaren, das in Weisen eines theoretischen ›Sehens‹ zu evidenter Gegebenheit zu bringen wäre. Eine »beschreibende Disziplin wie die Phänomenologie« wäre vielmehr eine philosophische Angelegenheit »von Gnaden der Aufmerksamkeit« (ZS, 191) und darüber hinaus als deren philosophische ›Kultur‹ zu verstehen. An ihrem Beginn hätte Besinnung darauf zu erfolgen, wie jemand *jemand anderen* auf etwas oder auf jemanden als sich Zeigendes aufmerksam macht und dabei auf die sprachlich sensible Form seines Vorgehens achtgibt. Das wiederum kann nur in dissensueller Artikulation geschehen, denn die fragliche Sensibilität dürfte niemand einfach sich selbst bescheinigen können. Vielmehr wird sie nur wirklich in der Auseinandersetzung mit Anderen, wo Aufmerksamkeit auf abweichende Aufmerksamkeit trifft und mehr oder weniger sprachlich sensible Artikulationsformen mit abweichenden sprachlichen Fassungen der in Rede stehenden ›Sache‹ konfligieren.

Das heißt nicht, dass Blumenberg nun mit wehenden Fahnen zu einer »linguistischen Phänomenologie« im Stile John L. Austins überlaufen müsste, auf deren Nähe zu einer hermeneutisch gewendeten Phänomenologie u.a. Ricœur mehrfach aufmerksam gemacht hat.[60] Austin blieb doch ein Philosoph der »normalen Sprache«, ohne dem (soweit ich sehe) Rechnung zu tragen, dass es streng genommen nur mehr oder weniger ›normalisierte‹ Idiome geben kann, aber gewiss keine einfach ›hinzunehmende‹ sprachliche Normalität, wie es Wittgenstein suggerierte.[61] Doch Blumenberg kommt

60 Siehe die Anm. 98 zu Kap. VIII, sowie P. Ricœur, *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild 25*, Nr. 4, (1972), 254–260, hier: 257; *À la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, in: J.-Y. Château (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22. In: *Wege der Anerkennung* (Frankfurt/M. 2006, 22, 36) wendet sich Ricœur gegen den Standpunkt, die Beschreibung geläufiger Sprache ergebe bereits Philosophie.

61 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, *Werke Bd. 7*, Frankfurt/M. 1984, Nr. 630.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

letzterem schließlich weit entgegen, wo er daran erinnert, dass auch Wittgenstein vor allem daran interessiert war, etwas *zu sehen* bzw. sehen *zu lassen* – bevor man daran denkt, irgendetwas in streng argumentativer Beweisführung geltend zu machen. Setzt nicht alles argumentativ zu Verhandelnde und womöglich zu Beweisende voraus, dass es überhaupt etwas ›gibt‹, woran man anknüpfen kann? Was aber ›gibt es‹ in nicht nur trivial bzw. naiv vorzufindender Art und Weise? Genau das, was man Anderen sprachlich artikuliert unter Hinweis auf sich Zeigendes zu denken gibt, so dass die alte Antithese *res non verba* immer schon unterlaufen wird (ZdS, 347). Auf dem Weg der sprachlichen Artikulation kommt eine ›Sache‹ überhaupt erst als solche zum Vorschein und am Ende auch zu wenigstens vorläufig unbestrittener Geltung, wenn sie Anderen auf nachvollziehbare Art und Weise beschrieben und darüber hinaus ›nahegebracht‹ wird. Typischerweise richtet sich die Aufmerksamkeit dann vielfach auf bislang ›Übersehenes‹, das paradoxerweise gerade als ›Nächstliegendes‹ zunächst *fern* liegt (vgl. ZdS, 348).

Was nun die Existenz leibhaftiger, mundaner Subjekte angeht, die wir als ›jemanden‹ ansprechen können, so liegt nach Sartres Einschätzung das wohl am meisten ›Übersehene‹ und zugleich alltäglich ständig unbefragt Vorausgesetzte gerade darin, was es für sie bedeuten muss, überhaupt für Andere sichtbar zu sein. Auch wenn man Sartres ontologische Deutung der Scham nicht für überzeugend hält oder meint, sie müsse unweigerlich an jeder spezifischen Scham vorbeigehen, die man angesichts Anderer für etwas empfindet, sie macht uns doch auf eine Grundbedingung jeglicher Sozialität aufmerksam, die in deren normalisiertem Funktionieren eigentümlich verdeckt bleibt: Jedes persönliche und leibhaftige Verhältnis zu Anderen setzt voraus, dass man für sie in der einen oder anderen Weise sichtbar geworden ist und gegebenenfalls wieder sichtbar werden kann. Und damit geht eine radikale Exposition einher, wie sie im Fall des nackten Neugeborenen unverkennbar ist. Das kleine Kind wird normalerweise jeglicher Zudringlichkeit fremder Blicke von Anfang an entzogen. Es wird aber in seinem ganzen weiteren Leben gleichsam auf den *basso continuo* seiner elementaren Nacktheit gestimmt bleiben, an die gerade die Bekleidung erinnert. Nicht jede freiwillige, wohl aber jede erzwungene öffentliche Entblößung macht unmissverständlich den Zusammenhang klar, der ›elementar‹ zwischen dem unauslöschlichen, in jeder Hinsicht ›nackten

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zur-Welt-kommen‹, das wir Geburt nennen, einerseits und einer Schutzlosigkeit andererseits besteht, die in der Auslieferung an eine vollkommen ungeschützte Sichtbarkeit liegt. Von Anfang an und unabänderlich sind wir der Möglichkeit ausgesetzt, normalerweise aber nicht hilflos auch ausgeliefert, auf ein buchstäblich und im übertragenen Sinne ›nacktes‹ Leben reduziert zu werden. Nichts verbirgt die Kleidung normalerweise derart effektiv wie gerade dies: also nicht etwa den unter ihr nackten Körper, sondern die Möglichkeit gewaltsamer Reduktion auf die vollkommen entblößte Sichtbarkeit eines leibhaftigen Selbst, das sich unter dem Druck *entblößender Gewalt* mit seiner schieren Sichtbarkeit ›restlos‹ identifiziert sehen muss. Darin liegt, was das ›bekleidete Selbst‹ am meisten von sich weist, so dass es ihm am fernsten liegen muss, sich genau das einzugestehen: Es bleibt auf seine schiere, wehrlose Sichtbarkeit grundsätzlich jederzeit gewaltsam reduzierbar.

Darauf aber muss man zuerst *aufmerksam* bzw. aufmerksam *gemacht* werden.[62] Niemals von Geburt an, vielmehr erst nachträglich kann in gewissen Grenzen klar werden, welche Gefahr für ein leibhaftig existierendes, Anderen von Anfang an radikal exponiertes Selbst darin liegt, sozialen Bedingungen seiner Sichtbarkeit gewaltsam unterworfen zu sein – bis hin dazu, sich ganz und gar und ohne jegliche Zuflucht für sich selbst schämen zu müssen, und mit der letalen Konsequenz, deshalb geradezu ›vom Erdboden verschwinden‹, in ihm zu ›versinken‹ und gar nicht mehr dem ›Blick‹ Anderer ausgesetzt leben zu wollen bzw. dies *wollen zu müssen*.

In ihrer äußersten Konsequenz revoziert die Scham am Ende die Grundbedingung, unter der wir überhaupt ›auf der Welt‹ und ›zur Welt‹ sind – nicht etwa als ein buchstäblich welt-fremdes transzendentales und transmundanes Ich, sondern als ein sichtbares, leibhaftiges Selbst, das in seiner Sichtbarkeit niemals aufgehen mag, aber doch damit rechnen muss, auf sie reduziert zu werden. Das gilt, wenn sich die in der Scham realisierte Beschämung nicht mehr nur auf etwas bezieht, für das sich jemand unter den Augen Anderer schämen müsste, wenn sie vielmehr das sichtbare und mit seiner Sichtbarkeit identifizierte Selbst ganz und gar erfasst. Am Ende ist es

62 Wie es zweifellos geschieht, wenn Praktiken der Beschämung zum Zweck der Bestrafung öffentlich zum Zuge kommen; vgl. H. P. Duerr, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1994, §17.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allein das Selbst, das *sich selbst für sich selbst* schämen muss – dafür, dass es überhaupt ›da‹ ist und ›existiert‹.[63] So kann die Scham in die potenziell moralisch letale Tendenz münden, das beschämte Selbst mitsamt der Scham selbst zum Verschwinden zu bringen bzw. dies *wollen zu müssen*.

Nichts dergleichen kann einem transzendentalen Ich widerfahren, das Husserl als eigentümlich über Geburt und Tod erhaben beschreibt, um von der Zeit, der es ausgesetzt ist, nur noch ein re- und protentional gesichertes Kontinuum, aber keine Spur einer Gewalt zurückzubehalten, die ein leibhaftiges, rückhaltlos in der Welt sichtbares Selbst so erfassen kann, dass es dahin tendieren muss, sich am Ende selbst gänzlich zum Verschwinden zu bringen. Darin aber liegt nach dem hier skizzierten Verständnis die besondere Finalität der Scham, mag sie im flüchtigen Erröten, im Sichabwenden und schüchternen Zurücktreten aus dem Rampenlicht der Öffentlichkeit auch nur vorübergehende Bedeutung haben. Flüchtig und vorübergehend, möglicherweise aber auch beim vermeintlich kleinsten Anlass schon auch dauerhaft beschämt wird allemal ein Selbst, das der mit Anderen doppelsinnig geteilten Welt derart ausgesetzt ist, dass es infolge seines Beschämtwerdens Gefahr läuft, sich als zutiefst beschämtes zum Verschwinden bringen und insofern auslöschen zu müssen. Das, und nicht der von Sartre beschriebene ›Skandal‹ der Existenz als sichtbares ›Objekt‹, ist der dunkle Hintergrund mannig-

63 Wie es Levinas mit den eingangs zitierten Worten nahelegt. Dabei klärt er allerdings das Missverhältnis nicht auf, das zwischen der angeblichen Scham allein dafür, auf der Welt ›vorhanden‹ zu sein, einerseits und dem seines Erachtens größten Skandal andererseits besteht, ungefragt zur Welt gebracht worden zu sein. Warum sollte man sich unter dieser Voraussetzung für die eigene ›bloße Existenz‹ schämen, wo doch allein Andere für sie verantwortlich sein können? Vgl. Levinas, Parole et silence, 109, 156. So gut wie gar nicht berührt wird in einem solchen Ansatz die Problematik einer gesellschaftlich induzierten Scham (für die man sich zusätzlich schämt), die die Betreffenden zu unnötiger, aber permanenter Angst vor Anderen anhält und sie auf diese Weise ›subjektiviert‹, wie es u.a. Didier Eribon, z.T. im Anschluss an Anni Ernaux, gezeigt hat in: Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege, Berlin 2017, 47 f., 70, 82, 91, 97, 106; ders., Rückkehr nach Reims [2009], Berlin 2023, 21, wo von einer »Anthropologie der Scham« die Rede ist, die sich ohne eine politische Philosophie und Kritik ›beschämender‹ Herrschaftsverhältnisse nicht denken lässt. In die gleiche Richtung zielt (ohne ›soziologische‹ Absicht) vor spezifisch jüdischem Hintergrund Georges-Arthur Goldschmidt in seiner Autobiografie Über die Flüsse, Frankfurt/M. ^{2}2012, 231, 283, 401.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

faltiger symbolischer Signifizierungen der Scham, die uns in ihrem normalen Vorübergehen erfolgreich darüber hinwegtäuschen kann, wie rückhaltlos wir von Anfang an der mit Anderen geteilten Welt ausgesetzt sind – bis hin dazu, am Ende gar ›nicht anders zu können‹, als uns den letzten Rückhalt in ihr selbst zu entziehen. So stellt sich uns die Scham am äußersten Rand eines Verschwindens dar – an einer Grenze, die man nicht überschreiten kann, ohne dieses Schicksal selbst teilen zu müssen. Deshalb kann von der Scham niemals ›vollumfänglich‹ und insofern adäquat die Rede sein, sondern nur indirekt, mehr oder weniger diskret und mehr oder weniger verfehlt.[64]

64 Wie vielleicht von allem, was nur ankommt, indem es verschwindet, wie es Derrida generell vom Ereignis behauptet, das einen »Riß« in der Zeit bewirkt, dem, wie er meint, keinerlei »eigene und unabhängige Phänomenalität« zuzuerkennen sei (vgl. J. Derrida, *Der Entzug der Metapher, in: V. Bohn [Hg.], Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 317–355, hier: 349).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XII

Gegenwärtige Probleme einer Phänomenologie der Affekte – mit Blick auf die Sozialforschung

1. Im Kontext fragwürdiger Ansprüche auf ›Wissenschaftlichkeit‹ (347) | 2. Sichtbarkeit und Scham (354) | 3. Probleme der Beschreibung und ihrer hermeneutischen Ressourcen (362) | 4. Menschliche Visibilität in der Auslegung Hans Blumenbergs – mit Rücksicht auf deren gegenwärtige analoge und digitale Bedingungen (365) | 5. Rezente Formen der Be- und Entschämung im gesellschaftlichen Kontext (367) | 6. Im Übermaß: zwischen Mittelmäßigkeit und Maßlosigkeit (372)

Whence this sundering of man
so that he is ashamed of himself.[1]

1. Im Kontext fragwürdiger Ansprüche auf ›Wissenschaftlichkeit‹

Einer idealisierten Physik à la Isaac Newton nachfolgend, ist seit dem 18. Jahrhundert bekanntlich nach und nach eine ganze Reihe von Diskursen mit einem zuvor nicht gekannten, klärungsbedürftigen, nicht ohne Weiteres an dieser Disziplin zu orientierenden Wissenschaftsanspruch hervorgetreten. Darunter die seinerzeit noch von Aufklärern wie Karl Philipp Moritz als »Erfahrungsseelenkunde« bezeichnete Psychologie, aber auch die erst seit dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts nach Jean-Baptist de Lamarck sich etablierende Biologie sowie mit Auguste Comte und anderen die Soziologie. Das Seelische bzw. das Leben (*psyche* und *anima*, *bios*, *zoe* und *vita*) schienen altbekannt zu sein.[2] Doch bald musste man feststellen, dass beides in der sich erst formierenden ›wissenschaftlichen‹ Psychologie und in einer entteleologisierten Biologie allenfalls sehr verfremdet zur Sprache kam. So, wie manche Psychologen alsbald programmatisch »ohne Seele« glaubten auskommen zu sollen,

1 L. S. Feuer, *Psychoanalysis and Ethics*, Westport 1973, 91.
2 F. A. Carus, *Geschichte der Psychologie* [1808], Berlin, Heidelberg, New York 1990.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

so ließ die Biologie den Begriff eines als immanent zielgerichtet, insofern aristotelisch aufgefassten Lebens hinter sich, um sich fortan den Spielen des Zufälligen und Notwendigen zu widmen, aus denen alles Lebendige hervorgegangen sein sollte.[3] Die Soziologie hingegen zielte darauf ab, einen zuvor ganz unbekannten bzw. eigentümlich *latenten*[4], jedenfalls neuartigen Gegenstand zur Sprache zu bringen: die Gesellschaft, das bei Hegel so genannte »System der Bedürfnisse«[5], dessen genauere Untersuchung von Lorenz v. Stein (ein Zeitgenosse Hegels) über Auguste Comte bis hin zu Georg Simmel und Max Weber freilich zeigt, dass es viel mehr beinhaltet: Ein ›sozietäres‹ System setzt immer schon voraus, dass man einander wahrgenommen hat und in »Wechselwirkung« getreten ist (wie es bei Simmel heißt[6]). Darauf aufbauend werden institutionelle Formen von Reziprozität möglich, von denen man zeitweise meinte, auf ihnen beruhe alles gesellschaftliche Leben.[7] Von Marcel Mauss' Theorie der Gabe über Claude Lévi-Strauss' Untersuchung der elementaren Formen der Verwandtschaft und Pierre Bourdieus Theorie der Praxis und des symbolischen Kapitals bis hin zu Alvin W. Gouldners und Marcel Hénaffs Theorie der Gegenseitigkeit

3 F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Bd. 1, 2* [1866], Frankfurt/M. 1974; F. Jacob, *Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code*, Frankfurt/M. 1972; 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; G. Canguilhem, *Zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben seit Darwin*, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, 134–155; ders., *Das Lebendige und sein Milieu*, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 233–279.

4 Auf diese eigentümliche Latenz hat Peter L. Berger aufmerksam gemacht in: *Einladung zur Soziologie*, München 1984, 40.

5 G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in: *Frühe politische Systeme* (Hg. G. Göhler), Frankfurt/M., Wien, Berlin 1974, 13–102, hier: 74; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969; ders., *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: O. Brunner et al. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, *Bd. 2,* Stuttgart 1975, 801–862.

6 G. Simmel, *Soziologie,* Frankfurt/M. 1992, 663; vgl. S. Zimmermann, *Vorgängige Gemeinsamkeit. Studie zur Ontologie des Sozialen*, Freiburg, München 2021.

7 C. F. Graumann, *Interpersonale Perspektivität und Kommunikation*, in: E. W. Orth et al. (Hg.), *Studien zur Sprachphänomenologie*, Freiburg i. Br., München 1979, 168–186.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

reicht eine bis heute anhaltende Diskussion[8] um die Frage, inwiefern das, was Gesellschaft genannt wird und als soziales bzw. sozietäres System aufgefasst werden kann, auf reziproken, aber auch asymmetrischen Formen des Sozialen aufruht.[9] Angefangen beim zunächst einseitigen Anspruch des Anderen über dessen Erwiderung im einvernehmlichen Gespräch und im polemischen Streit bis hin zum politisch eskalierenden Agonismus und zum schismogenen Antagonismus, der am Ende im Bürgerkrieg der Beteiligten ihre bis dahin doppelsinnig geteilte Lebensform völlig zu ruinieren droht.[10]

Jene Frage beschäftigt bald auch die Phänomenologie, zunächst wie besonders bei Max Scheler, Edmund Husserl und Alfred Schütz unter ›intersubjektiven‹ Vorzeichen, d.h. so, dass man sich fragte, wie von einem vorauszusetzenden ›Ich‹ aus der ihm zunächst ›fremde‹ Andere überhaupt zugänglich und erfahrbar sein kann, sei es im Modus des Mitleids oder des Mitgefühls wie bei Scheler, sei es durch Einfühlung wie bei Theodor Lipps, sei es in der Weise sozialen Wissens wie bei Schütz. Es konnte nicht ausbleiben, dass man sich weiter zu fragen gezwungen sah, wie ein solches, anscheinend auch in weit älteren Theorien der Empathie und der Sympathie immer schon vorausgesetztes ›Ich‹ überhaupt auftreten und als Subjekt in Betracht kommen kann.[11] Muss letzteres nicht allemal zunächst in Erscheinung treten und in einem ›sozialen‹ Verhältnis sichtbar werden, damit von ihm überhaupt die Rede sein kann?[12] Genügt

8 M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in primitiven Gesellschaften* [1925], Frankfurt/M. ^{3}1984; C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* [1947], Frankfurt/M. ^{2}1984; A. W. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt/M. 1984; M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/M. 2009; Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38,* Nr. 1 (2013), 29–59.

9 So weitgehend die entsprechenden Voraussetzungen in überwiegend anonymisierten gesellschaftlichen Verhältnissen auch aus dem Blick geraten mögen.

10 Eine schon in der Antike beschriebene Einsicht; vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen,* Frankfurt/M. 1994, 31–64.

11 Vgl. P. Ricœur, *Sympathie et respect*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 59* (1954), 380–397.

12 Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I/II.* Freiburg i. Br. München 2018, Teil E.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es heute noch, mit Alfred Schütz unter Berufung auf Max Weber von bewusster Orientierung sozialen Verhaltens an Anderen auszugehen[13], ohne sich weiter zu fragen, was ›Orientierung‹, was ›Verhalten‹, ›Subjekt‹ und ›Anderer‹ nach Jahren sozialphilosophischer Revisionen aller dieser Konzepte bedeuten – von der fraglichen Bewusstheit einmal ganz abgesehen?[14] Kann sich sozialwissenschaftliche Forschung unverdrossen auf vermeintlich längst etablierte methodologische Grundlagen stützen, ohne dieser Revision im Einzelnen Rechnung zu tragen? Liefe sie, wenn sie das versuchen würde, dabei aber womöglich Gefahr, ihren eigenen Wissenschaftsanspruch zu gefährden? Oder kann sie letzteren um den Preis einer Ignoranz gegenüber Revisionen aller Grundbegriffe aufrechterhalten, ohne die man nicht auskommt, wenn man dem Sozialen als solchem gerecht zu werden versucht, so unübersichtlich es sich auch darstellt, insofern es nach der Beobachtung Maurice Merleau-Pontys »niemals frontal«, sondern nur in irreduzibler Vielfältigkeit auftritt?[15]

Auch und gerade das ebenfalls vielfältige Phänomen der Scham fordert uns zu einer solchen Revision heraus, kann es doch nicht als ausgemacht gelten, dass Scham einem bereits vorhandenen subjektiven ›Ich‹ widerfährt, das sich jeweils beschämt weiß oder sich schamlos gibt und sich seiner Beschämung erwehrt. Vielmehr haben wir Hinweise darauf, dass wir als ›sozial‹ Lebende durch Scham und Beschämung ›subjektiviert‹[16] werden, die uns als Beschämte sichtbar macht und zugleich dazu zwingen kann, sich eben dieser Sichtbarkeit um nahezu jeden Preis entziehen zu wollen. Darin offenbart sich eine Affizierbarkeit durch Scham, die keinem für sich seienden und über sich selbst verfügenden, vor allem epistemisch aufgefassten

13 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* [1932], Frankfurt/M. 1981, 24 ff.; M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981, § 1/II.

14 An dieser Stelle müssen selektive Hinweise genügen, vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung,* Berlin 2008; B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung,* Berlin 2015; Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022.

15 »Das Soziale tritt niemals frontal auf«, heißt es bei M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 187; »es ist bald Falle, bald Aufgabe, bald Drohung, bald Versprechen, bald hinter uns wie ein Gewissensbiß, bald vor uns wie ein Entwurf [...]«.

16 Zu diesem Ausdruck vgl. A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ich zu Gebote steht, das zu sich selbst wie zu Anderen nur in Modi des Wissens ein Verhältnis hätte.

»Vielleicht ist es so, [...] daß alles Leben nur da ist, um zu fühlen und, in ständiger Regung, aus der Blindheit zu einem Begreifen zu gelangen«, schreibt demgegenüber Peter Weiss in der *Ästhetik des Widerstands*.[17] In der Genealogie menschlicher Erfahrung stünde demnach nicht das Wissen und Begreifen an erster Stelle, sondern das, was uns widerfährt, affiziert und herausfordert, sei es auch zunächst nur in einem ›blinden‹ Gefühl oder in einer Befindlichkeit, die sich über sich selbst nicht klar ist. Doch stand das Begreifen bzw. das, was Hegel die »Arbeit des Begriffs« genannt hat, lange Zeit in weit höherem Ansehen im Vergleich zu allem, was uns widerfährt, affiziert, fühlen lässt, berührt, an- und aufregt. Speziell Hegel fürchtete, man würde sich auf dergleichen *berufen* wollen – und das müsse unweigerlich dazu führen, sich aus jeglicher Philosophie selbst auszuschließen.[18] Ohne Differenzen zwischen Begriff und so oder so Affizierendem umstandslos etwa in selbstgerechter Berufung auf das selbst Gefühlte einziehen zu wollen, verdient letzteres jedoch, als solches überhaupt erst einmal erkundet zu werden; und sei es auch nur als dasjenige, was unser ›Begreifen‹ herausfordert. Darin war man sich scheinbar einig, wo man in den vergangenen ca. vier Jahrzehnten ausgiebig das Thymotische, das Gemüt, menschliche Gefühle, Befindlichkeiten, Affekte und Emotionen, ja sogar wieder das lange Zeit als Ausdruck bloßer Sentimentalität in Misskredit geratene ›Herz‹ in diversen Disziplinen untersucht hat. Dessen ungeachtet steht es mit der Methodik der Erforschung dieses schon semantisch außerordentlich unübersichtlichen Themenkomplexes insofern nach wie vor nicht zum Besten, als viele in diesen weiten Bereich fallende Phänomene (wie etwa Zorn, Wut und Empörung, aber auch menschliche Sensibilität, Empathie und Trauer) in den Sog einer Politisierung geraten sind, die mit forcierter, nicht selten polemischer Rede von diesen Dingen jeglichen originären Zugang zu den fraglichen Phänomenen selbst eher erschwert, wenn nicht ganz verschüttet hat. Das ist auch im Fall von ›Affekten‹ wie Scham zu beobachten. Rhetorische Politisierungen überlagern letztere vor

17 P. Weiss, *Ästhetik des Widerstands,* Frankfurt/M. 2005, 583.

18 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke Bd. 16* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 129.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

allem in öffentlichen Polemiken vielfach derart, dass nur noch schwer zu erkennen ist, wovon jeweils die Sprache ist: von Scham oder im Gegenteil von Schamlosigkeit, von Beschämung oder im Gegenteil von fehlender Beschämbarkeit, nur von Anderen, gegen die man entsprechende Vorwürfe erhebt, oder auch von sich selbst, vom eigenen Selbst? Etc.

Nicht nur ist so gut wie alles, was man unter den diffusen Oberbegriff der Affekte subsumiert, Gegenstand einer intensiven öffentlichen Politisierung geworden, die jeden Versuch erschwert, die jeweiligen ›Phänomene‹ (wie etwa Zorn, Empörung und Wut, aber auch Resignation, Depression und Trauer, Diskriminierung, Ausgrenzung und Verachtung) von ihrer politisierten und vielfach instrumentalisierten Deutung zu unterscheiden. Darüber hinaus wurde der Bezug auf Affekte und deren Politisierung selbst Gegenstand einer nicht selten polemischen Kritik, die mal die Verflachung und Mediokrisierung der jeweils thematischen Affekte beklagte, mal deren Dramatisierung und Skandalisierung betrieb. Dem ist auch die Rede von Scham nicht entgangen. Sie begegnet vor allem dort, wo die angebliche Schamlosigkeit Anderer gebrandmarkt wird – in einer Art und Weise, die sich leicht abnutzt: Je häufiger der Vorwurf erhoben wird, Andere verhielten sich ›schamlos‹, desto leichter gewöhnt man sich daran. Das wiederum verleitet zur Verschärfung der jeweiligen Vorwürfe. In geradezu maßloser Art und Weise wird dann die ihrerseits angeblich maßlose Schamlosigkeit Anderer zur Sprache gebracht. Demnach ›sollten sie sich schämen‹, tun es jedoch nicht. Je mehr Scham öffentlich geradezu eingeklagt wird, desto mehr erweckt dies den Eindruck, es herrsche nur Schamlosigkeit. Wie es um das ›Phänomen‹ der Scham selbst im Leben derer bestellt ist, die sich schämen (oder schämen sollten), kann so im verbalen Aufheben, das man um diese Frage macht, weitgehend unkenntlich werden. Gerade deshalb wird im Folgenden von öffentlicher Rede über Scham und Schamlosigkeit abgesehen und die Frage aufgeworfen, ob nicht der Scham selbst eine *Hyperbolik* innewohnt, die sich nicht auf ›übermäßiges‹ *Reden davon* reduzieren lässt.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht die Frage, was für diejenigen, die sich schämen bzw. schämen sollten und beschämt werden können, dabei auf dem Spiel steht. Handelt es sich um ein flüchtiges Phänomen, wie es ein vorübergehendes Erröten anzeigt, oder, im Gegenteil, darum, dass diejenigen, die der Scham ausgesetzt sind,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geradezu unsichtbar werden wollen (oder sollten), weil es nicht länger erträglich erscheint, sich unter den Augen Anderer beschämt zu wissen? Geht es hier überhaupt um eine Form des Wissens oder um ein Phänomen, das in jedem Versuch, sich dem beschämenden ›Blick‹ Anderer zu entziehen, unkenntlich zu werden scheint?

Diese wenigen einleitenden, irritierenden Fragen machen sofort deutlich, dass es keineswegs selbstverständlich sein kann, ob und wie von Scham als einem sozialen ›Phänomen‹ zu reden ist, ob und wie es in Erscheinung tritt und wie es unter dieser Voraussetzung zu beschreiben, zu explizieren und gegebenenfalls auch zu erklären wäre. Insofern verlangt es nach einer komplexen Konfiguration von Phänomenologie, Hermeneutik und Sozialwissenschaftlichkeit, zu der es zwar mannigfaltige methodologische Vorarbeiten gibt[19], die gegenwärtig aber nicht mehr genug Aufmerksamkeit findet.

Ob und wie sich Scham als solche überhaupt ›zeigt‹, inwiefern sie als ›Phänomen‹ gelten kann, auch wenn sie sich um nahezu jeden Preis der Sichtbarkeit in den Anderer zu entziehen sucht, ist das erste Problem, das sich uns hier stellt. Daran schließt sich die Schwierigkeit ihrer hermeneutischen Explikation an, die deutlich machen sollte, *wie Scham als Scham zu verstehen ist.* Ob sich die phänomenologische Beschreibung und die anschließende hermeneutische Explikation der Scham einer *sozial- oder kulturwissenschaftlichen Methodik* einfügen lassen, ist die dritte, skeptisch zu beurteilende Frage. Sie rührt an das methodische Selbstverständnis aller beteiligten Disziplinen, auch der Soziologie, die es längst verdient hätte, dass man die in den 1960er Jahren hitzig diskutierte, seither aber verkümmerte Frage nach der »Logik der Sozialwissenschaften« erneut aufwirft.[20] Inzwischen ist die in diverse, z.T. kaum miteinander kommunizierende Soziologien aufgesplitterte Disziplin dieses Namens zu einem institutionellen Selbstläufer geworden, so dass sie es sich über weite Strecken scheint leisten zu können, die Rechtfertigung ihrer Metho-

19 U.a., in sozialphilosophischer und kulturtheoretischer Perspektive, bei Autoren wie Peter Winch, Peter L. Berger, Jürgen Habermas, Aaron V. Cicourel, Rom Harré, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre und Paul Ricœur. Allerdings sind deren einschlägige Ansätze bereits in die Jahre gekommen. Es ist ein Desiderat, ihre Fruchtbarkeit und ihre Grenzen auf dem aktuellen sozialwissenschaftlichen Problemstand auszuloten.

20 Vgl. besonders J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt/M. ^{4}1977.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dologie nicht mehr als problematisch zu betrachten. Das ändert aber gar nichts daran, dass sich nach wie vor das Problem stellt, wie die Aufgaben phänomenologischer Beschreibung, hermeneutischer Explikation und wissenschaftlicher ›Erklärung‹ affektiver Dimensionen des Sozialen zu konfigurieren sind. Vor diesem Hintergrund geht es im Folgenden zunächst allein um die bereits angeschnittene Frage, *was in der Scham für die Sichschämenden und für die Beschämten auf dem Spiel steht.*[21]

2. Sichtbarkeit und Scham

Bedeutet sichtbar zu werden *instantan, zugleich* in die Scham gestürzt zu werden, wenn nicht aktuell bzw. akut, so doch potenziell? Wenn ja, wie es besonders Jean-Paul Sartre unterstellt zu haben scheint, warum? Weil man *sich in seiner Sichtbarkeit* bzw. *angesichts seiner bloßen Sichtbarkeit selbst* schämt? Und *wofür* bzw. *wovor, vor wem*? Gar *für* die eigene schiere Sichtbarkeit an sich oder *für* die eigene Nacktheit *vor sich selbst* oder unter dem Blick eines bzw. einer Anderen? Schämt man sich, wenn es sich so verhält, keineswegs bloß *selbst* oder *seiner selbst*, sondern *wird man beschämt* durch diejenigen, *vor denen* man sich schämen muss, ob man will oder nicht – und zwar bereits für das schiere Sichtbarwerden, ob nackt oder nicht?[22]

---

21 Dahingestellt bleibt demgegenüber die den verfügbaren Rahmen bei weitem sprengende Frage, ob sich überhaupt eine methodisierbare sozialwissenschaftliche Forschung vorstellen lässt, die dem gerecht zu werden vermöchte.

22 Vgl. die eher beiläufige Notiz von Levinas in den zwischen 1940 und 1945 verfassten *Carnets de captivité*: »La première connaissance – la pudeur – connaissance de la nudité« (E. Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1.* Paris 2009, 87). Hier wird das Bewusstsein, weit entfernt, eine evidente subjektive und epistemische Gegebenheit zu sein, geradezu von der Nacktheit ins Leben gerufen. Von der späteren Entfaltung des Begriffs einer von Anfang an im Zeichen der Scham (*honte*) aufgefassten, angesichts der ihr eigenen Gewaltsamkeit *beschämten Freiheit* im Werk von Levinas (*Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie,* Freiburg i. Br., München ^{2}1987, 204; ders., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 115 f., 122) sehe ich hier ebenso ab wie von der die Philosophen bis heute beschäftigenden Frage, wie sich jenes Bewusstsein gegebenenfalls ›zeigen‹ kann

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Nicht alles, was unbekleidet ist, ist eben darum auch nackt«, bemerkt dazu Emmanuel Levinas, der mit seiner frühzeitigen Übersetzung von Edmund Husserls auf das Jahr 1929 zurückgehenden *Cartesianischen Meditationen* in gewisser Weise die phänomenologische Sozialphilosophie jenseits des Rheins überhaupt erst angestoßen hat, kurz und bündig in seiner frühen, 1935 veröffentlichten Schrift *De l'évasion*.[23] Beschämend sei vielmehr die intime »Gegenwart unserer selbst« in einer Weise, der wir nicht entfliehen können; auch und gerade dann nicht, wenn jeweils gar kein Anderer gegenwärtig zu sein scheint. Sie beweise, dass wir an uns selbst gekettet sind – was gerade die zur Schau gestellte Nacktheit kaschieren könne. Als nackt im »Bedürfnis, seine Existenz zu entschuldigen« und für das eigene Dasein »Ausreden« zu suchen[24], könne man sich dagegen auch bekleidet empfinden. Dabei geht es im Verständnis von Levinas zugleich um die Erfahrung, sich in seinem Beschämtsein durch das eigene schiere Dasein vor sich selbst verbergen zu wollen *und* um die Ahnung, dass dies unmöglich ist.

Bei näherem Hinsehen führt bereits die Besinnung auf den normalen bzw. normalisierten Sprachgebrauch, von dem auch jede Sozialphänomenologie als *linguistische Phänomenologie*[25] unvermeidlich erst einmal ausgehen muss, allerdings auf die Spur ganz unterschiedlicher Interpretationsmöglichkeiten des elementaren Zusammenhangs von Sichtbarkeit und Scham. (›Elementar‹ im Sinne eines Mediums des Sozialen, in dem wir uns als ›Sichtbare‹ unvermeidlich bewegen müssen.) Im Fall der Scham stehen wir darüber hinaus vor der besonderen Schwierigkeit, dass es sich um ein Phänomen handelt, dessen Eigenart es zu sein scheint, sich *nur als eine Weise des Verbergens und in der Weise des Verbergens zu zeigen*, bei der es entscheidend um das zu Verbergende selbst geht. Verborgen, dem Blick Anderer entzogen werden soll, was als eine gewisse (sei es

---

und muss. Vgl. etwa F. Ferrari, J.-L. Nancy, *Die Haut der Bilder*, Berlin, Zürich 2006.

23 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935], Hamburg 2005, 43 ff.

24 An dieser (bereits eingangs von Kap. X zitierten) Stelle geht die Problematik der Scham nahtlos in die der Schuld über, wohingegen in der (hier ausgeklammert bleibenden) Diskussion um *shame-* vs. *guilt-cultures* (Ruth Benedict) wie auch in religionsphilosophischen Genealogien der Verfehlung meist mit deutlichen Grenzziehungen gearbeitet wird.

25 Ein Ausdruck John L. Austins, auf den Ricœur, wie bereits erwähnt, mehrfach zurückgegriffen hat. Vgl. die Kap. VII, 4 und X, 4 in diesem Bd.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

teilweise, sei es völlige, vorübergehende oder endgültige) *Entblößung* erfahren wird, sei es als bereits eingetretene oder als vorerst nur befürchtete.

Vollkommen nacktes, ›bloßes‹ Leben[26] ist – wie das des Neugeborenen – allerdings gar nicht beschämbar. Dazu *wird es* erst infolge mannigfaltiger, keineswegs auf ›Kleider‹ sich beschränkender sozialer Formen von Einhüllung und Bekleidung (von Windeln bis hin zu Ämtern). Erst wenn die Einzelnen dieser Formen *beraubt* werden, in denen sie sich normalerweise, von Ausnahmen abgesehen, in bestimmten Kontexten ›sehen lassen können‹, werden sie sich als nackt und gegebenenfalls beschämt dem Blick Anderer ausgesetzt erfahren, auch bekleidet, und unter Umständen gar der Lächerlichkeit und der Schande preisgegeben. Dabei geht es in jedem Fall um den Verlust des ›Ansehens‹[27], dem die Scham zuvorkommen soll, die aber stets zu spät eintritt. Bevor es zu weitgehender Beraubung des Ansehens kommen kann, tritt die Scham ein, die den *immer schon bereits Beschämten* wenigstens vor weiterer Entblößung bewahren soll. Indem die Scham sich als eine Weise des (Sich-)Verbergens zeigt, bestätigt sie allerdings gerade dadurch, dass es zu einer gewissen Entblößung bereits gekommen ist. Genau das lässt sie sich *nolens volens* anmerken. Paradoxerweise bestätigt das (Sich-)Verbergen die Entblößung, vor der sie eigentlich bewahren soll. Sie kann nur *weiterer* Entblößung zuvorzukommen versuchen, die schlimmstenfalls den Weg, der von der ersten Nacktheit zum in der einen oder anderen Weise ›bekleideten‹, *Beschämbarkeit überhaupt erst stiftenden Ansehen* zurückgelegt wurde, in ein vollkommen schutzloses Ausgesetztsein unter dem ›Blick‹ der Anderen münden lassen würde.

---

26 Die Rede von ›nacktem Leben‹ ist v.a. seit Giorgio Agambens *Homo sacer*-Projekt auch in politiktheoretischen und sozialphilosophischen Diskussionen verbreitet. Ihr schließe ich mich jedoch gerade nicht an, sofern sie unterstellt, ›nacktes‹ Leben sei etwas ethisch Indifferentes bzw. darauf gewaltsam reduzierbar. Auch Autoren wie Hans Jonas und Paul Ricœur legen das Gegenteil nahe.

27 Levinas folge ich dem entsprechend nicht, wenn er behauptet, dass man, beschämt, für das eigene, nackte Dasein »Ausreden sucht«, ohne dass es überhaupt einer besonderen Beziehung zum Anderen bedürfte, wie es scheint, wenn wir seinem frühen Text *De l'évasion* Glauben schenken. Im Übrigen spreche ich vom ›Ansehen‹ *nicht* so, dass es auf einen gewissen Ruf (und gemäß gewisser Konventionen) reduziert zu denken wäre, sondern in dem Sinne, dass es unser Gesehenwerden aus der Perspektive Anderer grundsätzlich betrifft.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Wer als zunächst nackt zur Welt der Anderen gekommenes Wesen rückhaltlos darauf angewiesen sein wird, sich überhaupt ›sehen lassen‹ zu können – ein Problem, welches das Kleinkind noch gar nicht haben kann – und sodann in mannigfaltigen Formen der Bekleidung ein soziales ›Ansehen‹ zu genießen, ist zugleich der radikalen Gefahr ausgesetzt, dieses Ansehen gänzlich wieder einzubüßen. Das führt allerdings nicht zur primären Nacktheit des Neugeborenen zurück, sondern stößt die Betreffenden in die Gewalt einer Entblößung, die sie als soziale Wesen zu vernichten droht.[28] Scham ist deshalb ein besonders intensiver Affekt, weil er selbst dann, wenn er relativ rasch vorübergeht, wenigstens ahnen lässt, wohin eine Scham führen kann, die nicht zu begrenzen ist. Sie realisiert nicht nur eine passagere Entblößung, sondern, in Sándor Márais Worten, »eine Nacktheit«, die schier »endlos gesteigert werden kann«, um schließlich die soziale »Persönlichkeit« der Betreffenden geradezu auszulöschen.[29] Bereits Søren Kierkegaard wies im Jahre 1844 in diese Richtung, als er feststellte: man könne »aus Scham sterben, und verwundete Schamhaftigkeit« sei »der tiefste Schmerz, weil er der unerklärlichste von allen ist«.[30]

Im Gegensatz zum Neugeborenen, das in seiner primären Nacktheit geradezu als eine inkarnierte Aufforderung zu verstehen ist, es in die Gemeinschaft der Lebenden aufzunehmen, muss sich der ›restlos‹ Beschämte, insofern durch Entblößung oder Bloßstellung ganz *nackt Gewordene*, schließlich als ein sozial geradezu Ausgestoßener realisieren, der sich schließlich nur durch seine Scham selbst noch von einem sozialen Nichts unterscheidet. *Insofern das jeder und jedem drohen kann, sind und bleiben wir allerdings auch als bis auf Weiteres wie auch immer Bekleidete, die sich ›sehen lassen können‹, nackt, nachdem wir durch die Anderen ›entblößbar‹ geworden sind.* Diese in der bedrohlichen Möglichkeit der Entblößung lie-

28 Das, scheint mir, ist vielfach auch mit dem Begriff der Entwürdigung gemeint, die man Anderen angetan hat; vgl. E. Vogt, *Zugänge zur politischen Ästhetik. Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Žižek, Sartre, Agamben*, Wien 2003, 140. In diesem Sinne wurde von Karl Jaspers über Tzvetan Todorov bis hin zu Philipp Roth vielfach Scham bekundet, überhaupt der menschlichen Gattung anzugehören, deren Mitglieder für Derartiges verantwortlich sind.

29 Sándor Márai spricht in seinem Roman *Das Wunder des San Gennado* (München, Zürich 2004, 233) so allerdings von den Erfahrungen von Flüchtlingen.

30 S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst* [1844], Reinbek 1960, 64.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gende Nacktheit werden nicht nur Kaiser, über deren sprichwörtliche Nacktheit unter den Kleidern man spottet, sondern *alle* niemals los.

Wenn es gleichwohl nicht nötig ist, sich zu verbergen, so liegt das an der schonenden *Diskretion der Anderen*.[31] Sie gewährleistet es, sich ›sehen lassen‹ zu können, ohne ständig gewärtigen zu müssen, mit unabsehbaren, am Ende jegliches Ansehen ruinierenden Konsequenzen beschämt zu werden. Dabei kann sie so erfolgreich sein, dass die grundsätzlich niemals auszuräumende radikale Beschämbarkeit eines jeden – und die Scham, die man *darüber* empfinden mag – geradezu vergessen wird. Bereits das kleinste Missgeschick im *theatrum mundi*[32] kann aber eine »absolute Peinlichkeit« heraufbeschwören[33], die die Schamesröte »ins Gesicht schießen« und die Betroffenen wünschen lässt, sie wären niemals dem Blick der Anderen ausgesetzt worden. Diese Wahl hat allerdings niemand. Das

31 Ein leider, soweit ich sehe, bislang sehr vernachlässigtes Thema. Das mag am vorherrschenden sozialen Normativismus liegen, der alle sozialen Bezüge weitestgehend vorzuschreibenden und regelbaren Orientierungen unterworfen sehen möchte. Dem muss sich die Diskretion jedoch entziehen (vgl. den Hinweis bei H. Broch, *Schriften zur Literatur 1. Kritik*, Frankfurt/M. 1975, 285, 324).

32 Das selbstverständlich nicht immer gleich ›die ganze Welt‹ bzw. das sprichwörtliche *Große Welttheater* meint. Die Rede vom ›Theater‹ wäre auf mannigfaltige konkrete Ordnungen der Sichtbarkeit für Andere und der Inszenierung zu beziehen, wie es auch in der Literatur zum *theatrum mundi* der Fall ist, die ich hier im Blick habe; vgl. bspw. J. Zimmermann, *Mutmaßungen über die Regie des Lebens. Stationen einer Metaphysik der Inszenierung*, in: J. Früchtl, J. Zimmermann (Hg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt/M. 2001, 103–125. Dazu liegen auch von soziologischer Seite, v.a. seit Erving Goffmanns *Frame Analysis*, fruchtbare Beiträge vor.

33 Auf die historische Verschiebung von Peinlichkeits- und Schamschwellen ist seit den einschlägigen Befunden von Norbert Elias oft genug hingewiesen worden (vgl. A. Corbin, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 2005). In historischer Perspektive gibt es keine »absolute« Peinlichkeit oder Scham, im Gegensatz zur alltäglich gewordenen Rede davon. Davon abgesehen scheint mir Elias die Scham allzu sehr in der ›vertikalen‹ Perspektive des Soziologen, der sich soziohistorisch für die »Oberschichten des Abendlandes« und deren Umgangsformen interessiert, auf generalisierte Angst vor der »Überlegenheit Anderer« zu reduzieren, die zu sozialer »Degradierung« führen kann (vgl. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation,* Frankfurt/M. 1976, im zweiten Bd. 391).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

heißt: Wer noch die Wahl zu haben glaubt, sieht sich unvermeidlich zuvor schon dem Blick der Anderen ausgesetzt und kann diesen ›Rückstand‹ nicht mehr aufholen. ›Immer schon‹ gehören wir als Beschämbare der Welt der Anderen so an, dass wir durch sie, die uns in ihr aufgenommen haben, unser Gesicht verlieren können, ob selbst verschuldet oder nicht, ob infolge gezielter Indiskretion oder trotz weitgehend diskreten Schutzes, unter dem man dank Anderer weitgehend gestanden haben mag.

Der Welt der Anderen kann man demnach nur als ganz und gar ›Entblößbare(r)‹ angehören.[34] In der Weise des (Sich-) Verbergens gibt die Scham genau dies auch den Sichschämenden selbst zu verstehen: Wenn die Entblößung einmal angefangen hat, wo wird sie dann enden? Möglicherweise erst in der völligen Entblößung der Beschämten, die sie bzw. ihr Ansehen sozial zu vernichten droht, durch sich selbst, sofern sie sich auch dann als ›restlos‹ beschämt realisieren müssen, wenn sie dem Blick der Anderen gerade nicht ausgesetzt zu sein scheinen. Haben sie diesen nicht nach Maßgabe der Erfahrung, ›sich sehen lassen zu können‹, unvermeidlich verinnerlicht? Wenn das zutrifft, kommt es gar nicht darauf an, ob jeweils gerade Andere mit ihrem ›Blick‹ anwesend sind. Als verinnerlichter ist dieser immer im Spiel, mag es auch schwer zu entscheiden sein, woher er rührt (von konkreten Anderen, von einem verallgemeinerten Anderen oder vom Gewissen her...[35]).

Auch für die Scham müsste noch das phänomenologische Kardinalprinzip Husserls gelten, das fragliche Phänomen nur und ganz so zu nehmen, wie es sich von sich her, im Wie seines Gegebenseins, ›zeigt‹, wenn auch in diesem Falle paradoxerweise eben so, dass es sich dabei um eine Weise des (Sich-) Verbergens oder sogar des Verschwindens handelt, wenn es zutrifft, dass durch sich selbst oder durch Andere Beschämte ihre Scham vor diesen oder auch vor sich selbst zu verbergen trachten *müssen* – durch gesenkten Blick, Abwenden des Gesichtes, Rückzug des ganzen Leibes aus jeglicher

34 Wobei die sozialwissenschaftliche Erforschung dieses Zusammenhangs nicht zuletzt zu ermitteln hätte, was jeweils *als* völlige ›Entblößung‹ *gilt* bzw. *zählt*. Hier kommt es zunächst entscheidend auf *die Furcht davor* an, die auch dann erfahren werden kann, wenn vorerst womöglich schützende vermittelnde und Distanz wahrende Strukturen im Spiel bleiben, zu denen eine differenzielle soziologische Analyse gewiss eine Menge zu sagen hätte.

35 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 426.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sichtbarkeit und am Ende auch des eigenen Selbst sowie der Erinnerung, die Andere von ihm haben mögen. In tiefster Scham ist es in keiner Weise mehr zu ertragen, auch nur in der geringsten Weise noch für Andere sichtbar zu sein und zu bleiben, sei es auch nur unter ihrem verinnerlichten ›Blick‹, dem das eigene Selbst womöglich nur um den Preis der eigenen Auslöschung glaubt entgehen zu können.[36]

Aber kann sich derartiges, sei es vorübergehendes und harmloses, sei es am Ende Leben vernichtendes, in irreversibles Verschwinden mündendes Verbergen ohne Weiteres als solches zeigen? Haben wir es nicht jeweils mit kontextspezifischen Formen des Verbergens und darüber hinaus auch mit einem Rückzug aus jeglicher ›Phänomenalität‹ als solcher bzw. mit *deren* Entzug zu tun? Dass letztere sich gerade nicht von sich aus als solche offenbart, ist ohnehin die eigentliche Crux der Phänomenologie, deren Hauptvertreter vielfach nur um den Preis einer ›destruierenden Präparation‹ des vermeintlich direkt Gegebenen zum *im Wie seiner Gegebenheit und nur so ›wirklich‹ Gegebenen* meinten vordringen zu können. Im Fall der Scham handelt es sich allerdings um die besondere Schwierigkeit, dass wir es hier mit einem Phänomen des (Sich-) Verbergens und darüber hinaus womöglich des Verschwindens aus jeglicher Phänomenalität selbst zu tun bekommen. Das zutiefst Beschämende und die zutiefst Beschämten würden demnach schließlich – möglicherweise infolge erfolgreicher Verdrängung – überhaupt nicht mehr in Erscheinung treten.

Alltäglich ist davon die Rede, alles Mögliche ›zeige sich‹. Dabei handelt es sich aber bloß um eine *façon de parler*, die sich im weitesten Sinne auf irgendwie Wahrgenommenes bezieht, wenn nicht der Art und Weise des Sich-Zeigens selbst Aufmerksamkeit geschenkt wird, die die Frage, *als was* sich etwas oder jemand *›zeigt‹,* sofort mit der weiteren Frage verquickt, *wie* wir dies zu *verstehen* haben. Signifikative und hermeneutische Differenz[37] treten so zusammen,

36 Hier liegt eine gewisse Nähe zur Furcht vor, die ebenfalls bis zur Selbstvernichtung gehen kann, um das Wovor der Furcht, ihren »Gegenstand[,] zusammen mit sich zu vernichten«; J.-P. Sartre, *Skizze einer Theorie der Emotionen* [1939], in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Aufsätze 1931–1939,* Reinbek 1982, 255–321, hier: 297.

37 Vgl. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86, 123.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ohne je ganz zur Deckung zu kommen. Im Grenzfall zeigt sich etwas auch so, dass dies als weitgehendes Sichverbergen oder Verschwinden zu deuten ist, wobei jedem ›Blick‹ entzogen wird, worum es sich dabei eigentlich handelt. Was *sich* im Verborgenwerden oder Verschwinden *zeigt*, scheint in diesem Falle zu bedeuten, dass die fragliche ›Sache‹ keineswegs nur ›abwesend‹, nicht ›da‹ und unseren Blicken ›unzugänglich‹ ist oder in irgendeiner anderen Art und Weise ›fehlt‹, sondern dass sie uns *entzogen wurde*, um *nicht* in Erscheinung zu treten.[38] Das Beschämende, die Scham oder auch das Sichschämen selbst *soll und darf nicht* ›erscheinen‹. Es ist im Extremfall schlechterdings nicht einzugestehen, nicht zu bekennen[39], und muss deshalb um nahezu jeden Preis daran gehindert werden, als solches schonungslos bewusst zu werden.

So scheint es sich mit einer Scham zu verhalten, die sich und die Sichschämenden verbirgt und sie am Ende »im Boden versinken« lassen soll, wenn sie ihr ›Gesicht‹ zu verlieren drohen. So kann sich die in vergleichsweise harmlosen Fällen *flüchtige* Scham, wie sie sich im Erröten zeigt[40], bis hin dazu steigern, sich völlig unkenntlich zu machen. In relativ harmlosen Fällen gelingt es der Scham zunächst nicht, das Beschämende und sich selbst zu verbergen. Beides ist den Sichschämenden ›anzumerken‹, so dass *sie, das Sichschämen und das Beschämende* dem ›Blick‹ Anderer ausgesetzt ist, die durch die erkennbare Scham womöglich überhaupt erst darauf aufmerksam werden, dass ihrem Blick etwas Beschämendes entzogen werden soll. Paradoxerweise kann insofern gerade das *beschämte Verbergen des Beschämenden* auf letzteres hindeuten.

Erfasst die Scham die Sichschämenden ganz und gar selbst, zutiefst und rückhaltlos, so werden sie *in* der Scham *aus ihr* zu fliehen

38 Vgl. S. Kofman, *Camera obscura. Von der Ideologie*, Wien, Berlin 2014.

39 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 207. Keineswegs auf einen ›Extremfall‹ beschränkt ist das nicht Einzugestehende (*l'inavouable*) im Fall einer fatalen Gemeinschaftszugehörigkeit, wie sie bei Maurice Blanchot u.a. in den Blick kommt; vgl. M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87; Vf., *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*, in: Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium* Berlin 2011, 55-76.

40 Auf diesen Aspekt der Scham (*aidos*) kommt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (Buch IV, 15, 1128 b, 11–14) zu sprechen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

versuchen. Im Status des ganz und gar beschämten, ›hochnotpeinlich‹ mit sich selbst konfrontierten Selbst zu verbleiben, ist unerträglich. Entweder wird die immer weiter vertiefte Scham sie letztlich ebenso wie das beschämte Selbst unsichtbar machen; oder aber es ergreift die Flucht in die radikale Gegenrichtung, indem es seine Beschämbarkeit selbst abzuwerfen versucht. Womöglich gelingt dann die Flucht aus der Scham in die Schamlosigkeit. Diejenigen aber, die nicht dazu in der Lage sind, sich der Beschämbarkeit durch Andere zu entziehen, bleiben deren ›Blick‹ grundsätzlich auch dann unterworfen, wenn sie sich gerade nicht schämen. Sie müssen um ihre radikale Beschämbarkeit wissen, die sie dazu zwingen kann, *sich selbst, das Beschämende und das Beschämtwerden gänzlich zum Verschwinden bringen zu wollen*, wenn es ihnen nicht gelingt, sich diesem ›Blick‹ zu entziehen. Gelingt ihnen dies aber, bestätigt gerade das, dem ›Blick‹ der Anderen ausgesetzt gewesen zu sein, und kann insofern das Beschämtwordensein nicht einfach aus der Welt schaffen.

Wenn man so die eigentliche Brisanz der Erfahrung beschreibt, für Andere sichtbar zu sein – nämlich so, dass man derart *durch Beschämung entblößt* werden kann, dass man sich dem schließlich um nahezu jeden Preis zu entziehen versuchen muss –, fragt es sich, worauf man sich in einer solchen Beschreibung berufen kann. Hat etwa Levinas recht, wenn er die Scham auf die jeweils eigene ›schiere‹ Sichtbarkeit bezieht? Oder ist Sichtbarkeit vielmehr die elementare Voraussetzung für eine Beschämbarkeit, die sich an etwas Spezifischerem entzünden muss? Wie will man das entscheiden?

3. Probleme der Beschreibung und ihrer hermeneutischen Ressourcen

Lehnt sich Levinas etwa an den alten Mythos vom Baum der Erkenntnis im Bewusstsein eigener Nacktheit, des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies an? Bedürfen wir unabdingbar solcher symbolisch-hermeneutischer Ressourcen der Interpretation

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen, was und wer wir sind, wie Ricœur behauptete?[41] Drohten wir andernfalls geradezu uns selbst verloren zu gehen[42], wenn wir uns nicht wenigstens auf mythische Quellen beziehen könnten, sei es auch nur mit der Absicht ihrer energischen, wenn auch zu entmythologisierenden Reinterpretation oder der Befreiung von der Last ihrer Erbschaft?[43] Oder verfügt die Sozialphänomenologie der Gegenwart auch ohne hermeneutischen Rekurs auf uralte Mythen und sonstige tradierte Narrative über eigenständige Methoden, wie es bei Sartre den Anschein hat, wo er mit allenfalls illustrierend gemeintem Bezug auf Empirie direkt auf die ›ontologische‹ Bedeutung unserer Sichtbarkeit unter den Augen Anderer zu sprechen kommt? Genügt das als ›Erfahrungsgrundlage‹ unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Scham und Beschämbarkeit, wenn wir wissen wollen, was in diesen ›Phänomenen‹ für die Betreffenden selbst auf dem Spiel steht?

Sartre hielt das schiere Gesehen-werden im Sinne einer dadurch bedingten Objektwerdung wie gesagt[44] für fundamental, die uns unvermeidlich zu dem Versuch veranlasse, davor zu ›fliehen‹, sich in der Scham als »transzendenzloses« Sein begreifen zu müssen.[45] Das allein schon genüge, um die Scham auf den Plan zu rufen, als Scham im Grunde ›für nichts‹. In seiner »phänomenologischen Ontologie« *Das Sein und das Nichts* benutzt der Autor das bekannte Standardbeispiel (dabei beobachtet zu werden, offenbar indiskret durch ein Schlüsselloch zu schauen) lediglich dazu, *eine unser soziales Sein geradezu ausmachende Bedeutung unserer schieren Sichtbarkeit als solcher* herauszustellen. Dabei geht es nur nebenbei um ein vorübergehend beschämendes Verhalten. Letzteres offenbart vielmehr die grundlegende Bedeutung dessen, dass wir in der Weise der Objekt-

41 P. Ricœur, *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion, Vol. 10*, New York, London 1988, 273–282.

42 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 388.

43 Vgl. die Aktualisierungen dieser Frage bei M. Bauks, M. Meyer (Hg.), *Zur Kulturgeschichte der Scham. Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 9,* Hamburg 2011; mit Bezug auf Georges Bataille bei A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien, Berlin 2015.

44 Siehe das Kap. X, 3 in diesem Bd.

45 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 463, 472 f., 513 [=SN].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werdung sichtbar sind und infolgedessen uns selbst ›entfremdet‹ werden können. Darin liegt für Sartre die ontologische, von Anfang an dramatische Bedeutung des »Faktums des Anderen« (SN, 494). Er erweckt den Anschein, als sehe uns der Andere[46] mit der Drohung entfremdender Objektwerdung immer schon an (SN, 498). Zumindest sei es mehr oder weniger *wahrscheinlich*, *jederzeit* vom ›Anderen‹ angesehen werden zu können.

Ob es sich bei dem und den Anderen jeweils um uns Nahestehende, Dritte oder anonyme Zeitgenossen handelt, macht dabei anscheinend keinen Unterschied. Irgendeiner genügt. »Daß ich *gesehen werde*«, muss in *jedem Falle allein schon* den Fall in die Scham zur Folge haben (SN, 467, 474, 516) – in dem Wissen, überhaupt Objekt geworden zu sein, ohne dass das auf irgendeinen Fehler unsererseits zurückzuführen wäre. Die »ursprüngliche Scham« des Objektgewordenseins liefert für Sartre die ontologische Folie, auf deren Grundlage alle anderen Erfahrungen von Scham deutbar werden (SN, 516). In dem Moment, wo wir realisieren müssen, überhaupt sichtbar und infolgedessen ›Objekt‹ geworden zu sein, muss uns die Scham »von allen Seiten um[fangen]« (SN, 485). In Anbetracht dieser Scham sind wir alle gleich. Es geht hier nicht um eine persönlich zuzuschreibende Scham, die uns zwingen könnte, uns vor Anderen zu verbergen und sich ihrem Blick womöglich endgültig entziehen zu wollen. Wenn es sich aber so verhält, entfällt dann nicht jeglicher besondere Grund, sich zu schämen? In Anbetracht dieser ontologischen Scham gibt es anscheinend keinen besonderen Grund, jeweils *sich selbst für etwas* Bestimmtes und nicht bloß unter den Augen *irgendeines* Anderen zu schämen.

Man muss sich insofern fragen, ob Sartres Sozialontologie nicht gänzlich die Vielfalt sozialer Erscheinungsformen der Scham sowie eines ›Blicks‹ verfehlt, der schließlich auch Ausdruck schonender Diskretion sein kann – von Geburt an, wo ein Neuankömmling ›das Licht der Welt erblickt‹, *ohne* dadurch sogleich einer »grauenhaften Sichtbarkeit«[47] unter den entfremdenden Augen Anderer wehrlos ausgeliefert zu werden (wovon das Kleinkind nicht einmal etwas ahnen könnte). Zweifellos liegt in der Geburt die Gefahr einer radikalen Auslieferung an Andere, in deren Hände das Neugeborene fällt.

46 Vgl. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 93, 634.
47 Vgl. Anm. 21 zu Kap. X in diesem Bd.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Doch wird es normalerweise der Zudringlichkeit fremder Blicke von Anfang an entzogen, bleibt allerdings in seinem ganzen weiteren Leben gleichsam auf seine elementare Nacktheit gewissermaßen gestimmt, an die gerade die Bekleidung erinnert[48], wie in Kapitel X argumentiert wurde.

4. Menschliche Visibilität in der Auslegung Hans Blumenbergs – mit Rücksicht auf deren gegenwärtige analoge und digitale Bedingungen

Zuletzt ist Hans Blumenberg unter besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie[49] auf den Ansatz Sartres wieder zurückgekommen, gegen den er einwandte, die menschliche Visibilität in ihrer ganzen Tragweite nicht erfasst zu haben. Die Visibilität betrifft nicht ein transzendentales Ego, sondern ein leibhaftiges Selbst, das, wie Blumenberg meint, »aus der Welt nicht verschwinden« kann und »auffindbar [bleibt] von der Wiege bis zum Grabe«. Was wir ›Welt‹ nennen, könne geradezu definiert werden »als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen physisch nichts verloren geht, anthropologisch Unauffindbarkeit prinzipiell unmöglich ist«.[50] So wäre also dem Selbst ein »endogenes Sich-nicht-verbergen-können mit seiner affektiven Betroffenheit« zuzusprechen – im Fall des Paranoikers, der sich immerfort beobachtet wähnt[51], wie auch im Fall des Beschämten, der fürchten muss, sein Beschämtsein werde wie ein unauslöschlicher Makel irreversibel in der Welt bleiben, sobald es im Blick Anderer einmal sichtbar geworden ist, und er werde sich dem auch in vollkommener Isolation nicht entziehen können.

Blumenberg versteht Sartres Phänomenologie unserer Sichtbarkeit als atheistisches Unterfangen, das »der Ständigkeit des Gesehen-

48 Und zwar in der wörtlichen und übertragenen Bedeutung dieses Begriffs, auf die anschließend kurz einzugehen sein wird.

49 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007.

50 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 279.

51 M. Schödlbauer, *Wahnbegegnungen. Zugänge zur Paranoia,* Köln 2016; G. Unterthurner, U. Kadi, (Hg.), *Wahn. Philosophische, psychoanalytische und kulturwissenschaftliche Perspektiven,* Wien, Berlin 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

werdenkönnens«, besonders *einseitigen, ununterbrochenen, jederzeitigen Gesehenwerdenkönnens* unter den Augen Gottes, »ein Ende macht«.[52] Aber läuft Sartres Phänomenologie nicht auf die Unabwendbarkeit des Blickes der Anderen hinaus? Und stimmt Blumenberg nicht in diesem Punkt mit ihm überein, wenn er die Unmöglichkeit statuiert, je aus der Welt wirklich zu verschwinden? Allenfalls vorübergehend könne dies gelingen, niemals aber endgültig.[53] Immerhin gesteht Blumenberg zu, dass man wenigstens vorübergehend der Sichtbarkeit unter den – analogen oder auch digital installierten – Augen der Anderen entgehen kann, während man jedoch ›wiederauffindbar‹ bleibt.

Wer die entsprechenden Passagen in Blumenbergs im Jahre 2006 aus dem Nachlass herausgegebener, aber vor 1996 abgeschlossener *Beschreibung des Menschen* mit dem Abstand eines Vierteljahrhunderts liest, in dem die Digitalisierung zu einem globalen und den sozialen Alltag weitgehend durchdringenden Phänomen geworden ist, kann nicht umhin, die Tragweite einer solchen These zur Kenntnis zu nehmen. Die Sichtbarkeit der meisten Menschen hat ebenso algorithmisch rationalisierte, zuvor ungeahnte Ausmaße angenommen wie die vorläufige Unwiderruflichkeit all der Spuren, die sie im *world wide web* hinterlassen haben oder die infolge gezielter Desinformation und ruinösen Mobbings, von übler Nachrede, Denunziation und Rufmord dort gelegt worden sind.

Für immer, so scheint es, wird das Bild (bislang ungeachtet eines inzwischen statuierten »Rechtes auf Vergessenwerden«[54]) unvermeidlich in der Welt bleiben und wiederauffindbar sein, das im ›Netz‹ von Anderen erzeugt worden ist, wie auch immer – und meist ohne jegliche Verifikation oder durchgreifende Kor-

52 Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 808.

53 Diversen Spielarten von Vernichtungspolitik zum Trotz, die Blumenberg gar nicht in Betracht gezogen hat. Allerdings hat er sich gefragt, ob nicht *memoria* als die einzige Form unseres Bleibens in der Welt (über den Tod hinaus) gelten kann. Das Erinnertwerden ist freilich durch nichts garantiert; und das früher oder später endgültige Verschwinden aus jeglicher Erinnerbarkeit höchst wahrscheinlich.

54 Dieses Recht ist inzwischen in die in allen EU-Mitgliedsstaaten unmittelbar geltende Datenschutz-Grundverordnung eingegangen (Art. 17). Dabei geht es allerdings vorrangig um Löschrechte und -pflichten bezogen auf alle Links zu personenbezogenen Daten, Kopien und Replikationen personenbezogener Daten.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

rekturmöglichkeit. Was das für die Scham bedeutet, die doch auf Rückzug der Beschämten aus ihrer sozialen Sichtbarkeit aus ist, ist vorläufig noch kaum zu ermessen. Ethische und mythologische Rekurse auf uralte Erzählungen, wie sie bei Levinas und Ricœur nahegelegt werden, stoßen hier ebenso an Grenzen wie sozialontologische und anthropologische Beschreibungen, die wir bei Sartre und Blumenberg antreffen. Denn diese Rekurse bleiben in der Regel ganz darauf beschränkt, die Ursprünge oder die Herkunft der Scham zu klären, lassen uns aber Stich, wenn es um die Zukunft der Scham geht, nach der uns nicht zuletzt die sogenannten Neuen Medien zu fragen zwingen. Weitgehend unklar ist zudem, welcher Methodik diese Beschreibungen folgen – so lehrreich sie sein mögen –, zumal die Möglichkeit einer ›direkten‹ Ontologie (wie sie im Falle Sartres vorzuliegen scheint) genauso wie die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie (wie sie etwa Ricœur und Blumenberg verfochten haben) längst bestritten worden ist.

5. Rezente Formen der Be- und Entschämung im gesellschaftlichen Kontext

Nicht viel besser steht es um die Aussichten einer Gesellschaftstheorie, der zuzutrauen wäre, ganz aus eigener Kraft[55] Auskunft darüber zu geben, wer wie, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen beschämt werden kann, und welche Formen die Scham, das Beschämtwerden, die Flucht aus der Scham, sei es auch in die Schamlosigkeit, gegenwärtig lokal und weltweit annimmt. Wo auch immer Scham lokal zum Vorschein kommt, sie muss unter Bedingungen weitgehender Digitalisierung damit rechnen, weltweit erkennbar zu werden; und zwar auf irreversible Art und Weise. Was das bedeutet, können wir aber jeweils nur ausgehend von einigen wenigen Idiomen herauszuarbeiten versuchen. Schon das beschränkt die Möglichkeit dramatisch, einer weltweit vernetzten Visibilität gerecht zu werden. Im Rahmen ›vor Ort‹ üblicher Idiome haben wir nur die Möglichkeit, ausgehend von der jeweils gebrauch-

55 Diese Präzisierung ist hier wichtig. Keineswegs geht es darum, etwa soziologische, gar nicht im Einzelnen zu berücksichtigende Beiträge zum hier diskutierten Phänomenbereich in Bausch und Bogen zu beurteilen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ten, normalen bzw. normalisierten Sprache den semantischen Reichtum zu explizieren, der mit Begriffen wie Scham, Beschämung und Schamlosigkeit einhergeht, deren Gebrauch uns jedoch nicht ohne Weiteres lehrt, wer wie in die Scham stürzen, wer beschämt werden und sich schamlos geben kann.[56] Diesem Gebrauch ist zunächst nur zu entnehmen, dass stets ›jemand‹, eine Person, der wir ein Selbst zusprechen, sich schämt oder beschämt werden kann. Er lehrt aber nicht, wie es überhaupt möglich wird, dass ein zunächst nackt und gänzlich scham-los zur Welt gekommenes Wesen, das nichts von sich selbst weiß, eigene und fremde Scham als solche sowie die Gefahren realisieren kann, die in vorübergehender, anhaltender oder auch endgültiger Beschämung liegen. Das Gleiche gilt für die (zweideutige) Rede von Schamlosigkeit, die sowohl meinen kann, dass sich jemand über Grenzen der Scham hinwegsetzt, als auch darauf hindeuten kann, dass jemand überhaupt kein Verhältnis zu Scham hat.[57] In dieser Hinsicht zweideutig bleiben nicht zuletzt viele virtuelle und digitale Weisen der Selbstexposition, die radikale Zweifel am sozialphilosophisch oft unterstellten engen Zusammenhang zwischen Bewusstsein bzw. Selbsterkenntnis und Scham wecken. Selbst wenn es zutreffen sollte, dass beides von Anfang an nur zusammen auftreten kann, wie Levinas *en passant* unterstellt, erscheint es doch nicht als ganz ausgeschlossen, dass man sich *von* der Scham *zur* Schamlosigkeit befreit[58] – möglicherweise mit dem Effekt, dass sich diejenigen, die sich weiterhin bei Gelegenheit selbst für Geringfügigkeiten schämen, *für ihr Befangensein in der Scham vor Anderen schämen*, die ihrerseits gar keine Scham mehr zu kennen scheinen.

---

56 Vgl. dem entsprechend den materialreichen Band von Hans Peter Duerr über *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1994, wo sich auch der bemerkenswerte Hinweis auf »Luftgewandete« findet, die auf gar keine Kleidung angewiesen zu sein scheinen, um sich doch nicht gänzlich ›nackt‹ (im Sinne von vollkommen schutzlos) zu empfinden – wie auch die »Dasnami Nagas, die ihr Lendentuch ›verinnerlicht‹ haben« (320).

57 Für ersteres entscheiden sich anscheinend Federico Ferrari und Jean-Luc Nancy (*Die Haut der Bilder*, 9), wenn sie von einer Schamlosigkeit sprechen, die offenlege, was zuvor ›vorenthalten‹ wurde.

58 Das hat Levinas ebenfalls in Betracht gezogen. Siehe dazu E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Œuvres T. 3.* Paris 2013, 125. »Das Sigel der erreichten Freiheit: Sich nicht mehr vor sich selbst schämen«, heißt es bei Irvin D. Yalom, *Und Nietzsche weinte. Roman*, Berlin [9]1996, 117.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was die Scham angeht, so befindet sich auch der Gesellschaftstheoretiker nicht in der glücklichen Lage, sich auf ein ethisch, phänomenologisch, ontologisch oder anthropologisch fest etabliertes begriffliches Fundament stützen zu können, dem zu entnehmen wäre, was in rezenten Formen neuer Beschämung, der Entschämung oder der (doppeldeutigen) Schamlosigkeit womöglich für die Betreffenden nach wie vor auf dem Spiel steht. Die medialen Bedingungen der Beschämbarkeit aber auch der Schamlosigkeit in der doppelten Bedeutung dieses Wortes haben sich insbesondere seit der Verbreitung des Internet derart durchgreifend geändert, dass man sich zu ihrem Verständnis nicht mehr einfach auf vorher verfasste Theorien der Scham *berufen* kann.[59]

Ohne den in die Jahre gekommenen Streit über die Möglichkeit einer Theorie der Gesellschaft, über ihren empirischen Gehalt, ihre ›positivistischen‹, hermeneutischen u.a. Methoden und ihre von ›kritischen‹ Philosophen für unverzichtbar gehaltenen normativen Grundlagen an dieser Stelle noch einmal auszubreiten[60], muss man konstatieren, dass diese Möglichkeit mehr denn je als anfechtbar erscheint. Ironischerweise nicht zuletzt infolge publizistischer Erfolge wie etwa von Ulrich Becks Entwurf einer Theorie der »Risikogesellschaft«, deren Beschreibung sich aus heutiger Sicht stellenweise als eine eigentümliche Mischung aus leichtfertiger Übergeneralisierung, populärer Übertreibung und süffisanter Frivolität ausnimmt[61], der – im Feuilleton – der Stempel ›Feuilletonismus‹ aufgedrückt werden

59 Womit nicht gesagt sein soll, sie seien einfach *ad acta* zu legen, das versteht sich von selbst.

60 Man vergleiche nur H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Köln ^{3}1967; T. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Neuwied ^{9}1979; H. Joas, W. Knöbl, *Sozialtheorie. 20 einführende Vorlesungen,* Frankfurt/M. 2004; Vf., *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie - Phänomenologie - Kritik*, in: *Philosophische Rundschau 60*, Heft 2 (2013), 91-129.

61 Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Frankfurt/M. 1986, 7, wo gleich zu Beginn als einfaches empirisches Faktum hingestellt wird, es sei »das Ende« von vielerlei eingetreten, so gewisser »Distanzierungsmöglichkeiten« von allen möglichen Gefahren. Deren Dynamik habe alle Grenzen aufgehoben und beschwöre eine permanente »Allbetroffenheit« herauf, mit dem Eingeständnis der »Ausweglosigkeit« weltweit usw. In diesem, in ›aktueller‹ soziologischer Gegenwartsdiagnostik vielfach anzutreffendem Stil geht es seitenlang weiter.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

konnte. In das gleiche Fahrwasser drohen jüngere Autoren und Autorinnen zu geraten, die eine Gesellschaft der Angst, des Zorns, des Postmigrantischen, des Digitalen, des Abstiegs, der Prekarität, der Transformation, der Beschleunigung, der Resonanz, der Ungerechtigkeit, der Überforderung, der Erschöpfung und der Singularitäten ausgemacht haben wollen, ohne angesichts der notorischen Überkomplexität ihres vermeintlichen Gegenstandes (inzwischen ›weltweiter‹ Gesellschaft) mit annähernd befriedigendem methodischen Rüstzeug aufwarten zu können. Aber kann man ihnen daraus überhaupt einen Vorwurf machen?[62]

Was auf den ersten Blick wie ein unhaltbarer Pauschalvorwurf anmuten mag, liegt möglicherweise in der Natur der ›Sache‹ selbst, Gesellschaft genannt. Ist ihr, der man Émile Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* zum Trotz inzwischen jeglichen methodologisch fassbaren Gegenstandsstatus abgesprochen hat[63], einfach damit beizukommen, dass man sich auf ein von Kritikern früher als ›positivistisch‹ disqualifiziertes Wissenschaftsverständnis zurückbesinnt, das möglicherweise von Anfang an irregeleitet, weil an einem falschen methodologischen Ideal orientiert war? Oder sind gelegentlich frivol wirkende Mittel der Übertreibung unentbehrlich, wenn man sich weder mit einem wissenschaftstheoretisch ohnehin beschränkten Verständnis von empirisch ermittelbaren Tatsachen noch auch damit abfinden will, zu gesellschaftlichen Problemen schweigen zu müssen, sofern man solche Tatsachen nicht beibringen kann? Oder beweist die fragliche Literatur nur, wie weitgehend sie selbst längst Teil einer Gesellschaft der Übertreibung und des ›Zuviel‹ von allem ist, zu der sie auch in bester kritischer Absicht weder zureichende Distanz zu wahren noch auch angemessene Nähe herzustellen versteht?[64] Wird sie *nolens volens* von einer Kakophonie mehr oder weniger haltloser Äußerungen von ›Meinungen‹, ›Überzeugungen‹ und ›Standpunkten‹ absorbiert, die bei extrem abge-

62 Vgl. A.-L. Scholz, *Wer sieht hier ein Muster?*, in: *Die Zeit,* Nr. 27 (1.7. 2021), 29 f.

63 Vgl. E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895], Frankfurt/M. 1984; O. Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft,* Berlin 2013.

64 Beides, sowohl die fragliche Distanz als auch die fragliche Nähe, wirft im Hinblick auf Phänomene der Scham eminente methodische Probleme auf, nicht zuletzt das der gebotenen Diskretion (ein auch soziologisch in methodischer Hinsicht nicht zu umgehender Begriff).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

senkter Schwelle der Veröffentlichung genauso dem Verbrauch und Verschleiß ausgesetzt sind wie sonstige Waren? *Words, words, words*, nichts als Worte, möchten manche mit William Shakespeares Hamlet ausrufen, die womöglich mit wirklicher Kommunikation, aus der gegenwärtige Gesellschaften angeblich geradezu bestehen, rein gar nichts zu tun haben.[65] Aber ist nicht auch das wieder eine wenig hilfreiche Übertreibung? Daran wäre allerdings wenig auszusetzen, wenn es denn stimmt, dass der dominanten Normalität gegenwärtiger Gesellschaften *nur noch* mit Mitteln der Übertreibung beizukommen ist, wie u.a. Günther Anders und Theodor W. Adorno zeitweise geltend gemacht haben.[66] Beide haben Übertreibung als Methode oder Medium der Wahrheit im Verhältnis zu einer Welt für unumgänglich befunden, die aus ihrer Sicht im Verdacht stand, weitestgehend zu kaschieren, wie es in Wahrheit um sie bestellt ist. Gewiss kann man es auch mit einer Philosophie der Übertreibung übertreiben, insofern diese niemals Selbstzweck sein darf, sei es auch nur, um zu vermeiden, dass am Ende gar nichts mehr zu übertreiben ist, wo alles immerzu übertrieben wird und die Übertreibung als Mittel gerade dort vollkommen unbrauchbar zu werden droht, wo man es mit hyperbolischen Phänomenen zu tun bekommt. Auch sie muss letztlich dem Anspruch verpflichtet bleiben, phänomenologisch das, was sich zeigt, herauszuarbeiten, es hermeneutisch zu artikulieren und auf dieser Grundlage sozialwissenschaftlicher Expertise zur Erforschung anzubieten, die sich in den zuletzt angesprochenen Positionen zweifellos nicht erschöpft.

Scham stellt in dieser Perspektive eine besondere Herausforderung dar, insofern ihr selbst daran gelegen ist, das Beschämende und die Beschämten sozialer Sichtbarkeit zu entziehen. So könnte es sein, dass in gesellschaftlichen Verhältnissen, die, oberflächlich empirisch betrachtet, kaum eine Spur von Scham verraten, *zutiefst beschämende Bedingungen vorherrschen*[67], d.h. dass ihre empirische

65 Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.

66 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956, 20; T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. [4]1975, 23.

67 Z.B. infolge von ständig erlebter Demütigung, die Scham, eine »red emotion« (Bernard Williams), einschließen kann, aber nicht muss, wie Avishai Margalit (*Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997, 162) gezeigt hat, oder infolge eines fatalen Nicht-Genügens im Vergleich zu sozialen Normen

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Normalität – recht verstanden – auf das Gegenteil schließen lässt, was alte und neue Formen von Ideologiekritik auf den Plan rufen könnte. Wenn es indessen stimmt, dass Formen der Übertreibung bereits in der Beschreibung dieser Verhältnisse notwendig sind, um sie als solche deutlich zu machen, stellt sich wiederum die Frage, ob man nicht auch das Übertreiben übertreiben kann.[68] Wo alles über alle Maßen übertrieben wird, und sei es nur, um aktuell zu erscheinen oder auf den Märkten der Worte, Meinungen, Überzeugungen, Standpunkte und Theorien im Unterschied zu anderen gehört zu werden, kann ›weniger mehr sein‹, wie es sprichwörtlich heißt, ohne wiederum als Übertreibung gemeint zu sein. Tatsächlich mehren sich die Anzeichen neuer Formen der Zurückhaltung, unaufdringlicher Diskretion und Behutsamkeit bzw. der Inaktualität, wie sie der spanische Philosoph Josep Maria Esquirol in seinem Plädoyer für »intimen Widerstand« genannt hat.

6. Im Übermaß: zwischen Mittelmäßigkeit und Maßlosigkeit

»Uns fehlt nicht Kommunikation, im Gegenteil wir haben zuviel davon«, zitiert Esquirol Gilles Deleuze.[69] Dass das Übermaß und Zuviel von allem, einer Überfülle von Produktionen, Verkehr, Verbrauch, Müll, Lärm und Worten »das größte Problem des modernen Lebens« darstellt, hatten früher auch schon Susan Sontag und Paul Valéry behauptet.[70] Zuviele Worte, zuviele Äußerungen auf allen Kanälen, zuviele Bücher, zuviele Nachrichten, mit denen das Löschen nicht mitkommt. So droht im ständigen Überfluss des Kommunizierten und seiner Abfälle das wirklich Wichtige verschüttet bzw. unsichtbar und unhörbar gemacht zu werden. Aber was wäre das? Was ist ›zuviel‹ – auch und gerade des Guten? Und

(V. Forrestier, *Der Terror der Ökonomie,* München 1998, 11) und technischen Maßgaben, wie man es bei Günther Anders beschrieben findet.

68 A. Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004.

69 J. M. Esquirol, *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021, 168.

70 S. Sontag, *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt/M. ^{6}2003, 21 f., 345.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wovon gibt es ›zu wenig‹? Kann sich eine Philosophie, die heute etwas auf sich hält, überhaupt noch mit einem Maß (*metron*), mit dem ausgewogenen, mäßigen Mittleren (*mesotes*), auf das Aristoteles sein Loblied gesungen hat, mit dem Vermittelten und am Ende womöglich doch nur Mittelmäßigen zufriedengeben? Das verneinte Jacques Derrida, der, zufolge seines Biografen Benoît Peeters, bis zu seinem Tod selbst »ständig übertourig« und »übersprudelnd« lebend, »Geschmack an der Philosophie« genau wegen der ihr eigenen »Maßlosigkeit« gefunden zu haben behauptete, »außerhalb aller Regeln der Kunst«.[71] Aber ist es eine Geschmacksfrage, wenn man es mit Phänomenen zu tun bekommt, die auf die Spur einer ihnen *immanenten Maßlosigkeit* führen?

Ist es wirklich nur eine Redensart, wenn man sagt, man schäme sich ›maßlos‹? Beim Wort genommen, würde es bedeuten, sich nicht nur über jedes bekannte Maß hinaus zu schämen, sondern immer weiter zu schämen und dabei womöglich auch jedes Maß zu verlieren. Trifft die zuvor skizzierte Vermutung zu, dass die ›tiefe‹ Scham eine immanente Tendenz zu ihrer eigenen Unsichtbarkeit aufweist, wenn es nicht mehr erträglich zu sein scheint, dass sie Anderen oder auch nur dem Beschämten bewusst bleibt, dann wird sie schließlich auch keine Worte mehr finden können und dürfen. Die *maßlose Scham* muss, wenn es sich nicht um eine *façon de parler* handelt, vollkommen sprachlos werden und machen. Wie sollte dem eine sozialphilosophische oder sozialwissenschaftliche Forschung je Rechnung tragen können, die sich weigerte, irritierende Zonen des Übermäßigen, Hyperbolischen und Maßlosen auch nur zu betreten? Würde *sie* dann nicht jener Mediokrität zum Opfer fallen, die nicht nur Friedrich Nietzsche als jeglichem Denken, das seinen Namen verdient, ganz und gar unwürdig zurückgewiesen hat?

Muss sich nicht jede Methodik der Erforschung von Phänomenen, die im Verdacht stehen, eine ihnen immanente Hyperbolik aufzuweisen, auf Grenzgänge in Richtung auf das Übermäßige und Maßlose einlassen – so wie es Nietzsche andeutete, wo er sagte, man messe ohnehin allzu oft mit nicht vorhandenen Maßstäben? Dabei brachte er selbst mehrfach Maßstäbe ins Spiel; etwa in seiner Kritik an einer christlichen »Sklavenmoral« und an einer seines Erachtens lebensfeindlichen Historie. Hat er dabei nicht selbst *das ›Leben‹ als*

71 B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biografie,* Frankfurt/M. 2013, 595, 627.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Maß ins Spiel gebracht?[72] Kennt aber dieses selbst ein Maß[73] – etwa des Zuträglichen, der Belastbarkeit, des auf Dauer zu Ertragenden usw.?

Noch Ricœur fragte zuletzt auf den Spuren Nietzsches nach einem »maßvollen« Gebrauch des Gedächtnisses, zwischen zuviel und zuwenig Erinnerung.[74] Doch woran sollte sich das richtige Maß wiederum bemessen? Mit beidem sei auf Dauer nicht zu leben, meinte Ricœur offenbar – und brachte damit ein *klinisches* Argument ins Spiel. Was auch immer richtigerweise, gewissen Normen entsprechend, zu erinnern oder zu vergessen wäre, beides sollte dem Leben nicht abträglich sein, das wir selbst leben, verleben, führen oder versäumen usw. Insofern scheint tatsächlich »am Leben unendlich viel gelegen zu sein«, wie u.a. Arnold Gehlen feststellte.[75] Ist »das lebendige Dasein in der Fülle der Welt selbst ein Wert [...], vielleicht *der* Wert« schlechthin (ebd.)? Ist das nicht von Julien Benda über Hannah Arendt bis hin zu Paul Ricœur energisch bestritten worden?[76] Kann es hierbei in Wahrheit nicht allenfalls um das individuell zu lebende Leben bzw. um dessen individuelle Lebbarkeit, also um das gehen, was u.a. bei Judith Butler *livability*[77] heißt?

Das Gewicht klinischer Argumente, die sich auf die Frage beziehen, was sich wie auf das menschliche Leben bzw. auf dessen individuelle Lebbarkeit auswirkt, ist auch hinsichtlich des Gebrauchs von Begriffen nicht leicht von der Hand zu weisen. Eine *absolute, durch nichts zu relativierende* Orientierung am Guten und Gerechten ist ebenso lebens- und weltfremd, insofern sie sich als schlechterdings ›unlebbar‹ erweist, wie eine *unbedingte* Ausrichtung an Idealen der Reinheit, der Lauterkeit und des Glaubens oder an einem *kategori-*

72 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Bd. 1. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari). München 1980,18 f.

73 W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?,* Frankfurt/M. 1986.

74 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

75 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986, 71.

76 J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen. ›La trahision des clercs‹* [1927/1946], München, Wien 1978; H. Arendt, *Über die Revolution*, München [4]1994, 79; P. Ricœur, *Critique and Conviction*. Conversations with F. Azouvi and M. de Launay, New York 1998, 93.

77 Vgl. J. Butler, A. Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2013, 9.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Imperativ, der wie der von Kant mehrfach formulierte verlangen würde, unter keinen Umständen zu lügen. Eine solche Forderung ist nicht wirklich sinnvoll und auch unmöglich zu beherzigen. Das bedeutet indessen nicht, dass sich die Frage, was für das Leben bzw. für dessen individuelle Lebbarkeit zuträglich ist, was ihm zuzumuten ist und was es vollkommen überfordern würde, einfach auf einen vermeintlichen Realismus des ›Möglichen‹ beschränken ließe. Zudem bedarf letzteres seinerseits vielfach der Inspiration durch Unmögliches, um *realisierbar* zu werden, was es nicht einfach von sich aus bereits ist.[78] Denn das Mögliche steht ebensowenig wie das Zuträgliche, für uns Gute, als Realisierbares einfach objektiv fest. ›Zuviel des Guten‹, die Überfülle von Dingen, Waren und Worten, Meinungen, Begriffen und Ideologemen mag man beklagen, aber dabei kann man sich nirgends einfach auf objektiv gezogene Grenzen eines Maßes berufen, das zwischen Zuviel und Zuwenig klar zu unterscheiden erlauben würde. In der Regel sind es Grenz*überschreitungen* in der einen oder in der anderen Richtung, die *nachträglich* erst deutlich machen, inwiefern es um eine Frage des Maßes geht. Aber *es gibt kein Maß* im Sinne schlichten Vorhandenseins. Insofern ist tatsächlich *Maßlosigkeit* unser Schicksal – nicht im Sinne notorischer Übermäßigkeit, sondern im Sinne primären Nichtwissens, wo (und für wen unter welchen Umständen...) Grenzen des Zuträglichen und des Abträglichen, des Guten und Unguten, des Richtigen und Falschen etc. ›verlaufen‹[79] – Grenzen, die man immer wieder neu zu ziehen versucht in einer imaginären Topografie, welche niemals die Form eines schlicht objektiv zu vermessenden Raumes annehmen kann.[80]

78 Vgl. Márai, *Das Wunder des San Gennado,* 190 ff., 245; I. U. Dalferth, P. Stoellger, A. Hunziker (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009.

79 Vgl. die neueren Untersuchungen zum Grenzbegriff: Vf. (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen,* Berlin 2020.

80 Das gilt, so schwer dies auch zu akzeptieren sein mag, auch für die mutwillige und rücksichtslose Zufügung von Gewalt in allen ihren Formen. Während es den einen als geradezu evident bzw. unbestreitbar gilt, dass sie unter keinen Umständen zu billigen ist, müssen sie es hinnehmen, dass andere dies in Abrede stellen oder schlicht ignorieren. Auch die Kritik von Gewalt kann sich nicht einfach, jedenfalls nicht überzeugend, auf vorhandene Maßstäbe berufen. Das aber bedeutet nicht, dass es in dieser Hinsicht gar keine Maßstäbe geben könnte. Die Frage ist zunächst nur, wie man deren Genealogie auffasst und wie man

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das gilt für die Phänomene selbst, für unsere Arten und Weisen, sie zur Sprache zu bringen, und für die möglicherweise ›übertreibenden‹ Methodiken ihrer Herausarbeitung aus einer fragwürdigen Normalität, in der sie uns keineswegs von sich aus unentstellt und unverkürzt begegnen. Auch für die Scham und für jede Methodik ihrer sozialphilosophischen und -wissenschaftlichen Erforschung hat das entsprechende Folgen. Wie so gut wie jeder andere Affekt auch ist sie heute Gegenstand einer exzessiven kommunikativen Thematisierung, die das fragliche Phänomen – ironischerweise durch meist *beklagte Schamlosigkeit, die immer die der Anderen ist*[81] – gänzlich zu verschütten neigt, so dass es sich in den Arten und Weisen dessen, wie von ihm die Rede ist, geradezu aufzulösen droht. An der Rede über Scham vorbei ist jedoch keine Phänomenologie mehr möglich, die den Anspruch erheben könnte, etwa vermittels eidetischer Reduktion direkt zum vermeintlichen Wesen der Sache vorzustoßen, die wir Scham nennen. Wir haben gar keine andere Wahl, als uns zunächst im Sinne einer linguistischen Phänomenologie (s.o.) auf mehr oder weniger normalisierten Sprachgebrauch zu besinnen, um zu klären, wie von Scham überhaupt die Rede sein kann. Dieser Sprachgebrauch ist jedoch insofern nicht einfach ›hinzunehmen‹, wie es Ludwig Wittgenstein nahegelegt hat[82], als er eine *Normalisierung* darstellt, die als allgemein verständlich, nachvollziehbar und akzeptabel erscheinen lässt, wie üblicherweise von

---

deren Kontingenz in Rechnung stellt. U.a. Richard Rorty und Susan Sontag haben in diesem Punkt dafür argumentiert, geltende Maßstäbe, wie sie auch in unser öffentliches Recht eingegangen sind, als Produkte kontingenter Sensibilisierungen dafür zu verstehen, was/wie Anderen gewaltsam angetan wird. Zumal in historischer Perspektive wird man gewiss nicht behaupten können, die entsprechende Kritik habe sich seit jeher auf Evidenzen, auf Unbestreitbares oder auf von vornherein festliegende Normen berufen können. Das bedeutet freilich nicht, dass wir uns einem gänzlich arbiträren Relativismus ausliefern müssten.

81 Darauf deutet nicht zuletzt das Phänomen eingestandenen Sichschämens für Andere bzw. der sogenannten Fremdscham hin: Man bekennt, sich für oder anstelle Anderer zu schämen, die sich schämen sollten, es aber anscheinend vollkommen daran fehlen lassen (vgl. bspw. P. Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München, Wien 1990, 72; H. König, *Politik und Gedächtnis* Weilerswist 2008, 590).

82 So in den *Philosophischen Untersuchungen* (Frankfurt/M. 1977; Nr. 124) sowie in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Frankfurt/M. 1984, Nr. 630).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Scham die Rede sein kann. Dabei zeigt sich bereits auf der Ebene normalisierten Sprachgebrauchs, dass es sich um ein Phänomen handelt, in dem sich *etwas* zeigt, indem *es* verborgen wird – in einem Verbergen und *Verbergen des Verbergens selbst* (Anderen und sich selbst gegenüber), das doch nicht umhinkann, als solches bereits auf das jeweils Verborgene aufmerksam zu machen. Bei den Fragen, *was wie wem* verborgen wird, *worum* es dabei überhaupt geht, und *wohin* das schließlich führt, lässt uns der normalisierte Sprachgebrauch allerdings im Stich. An dieser Stelle ist nur hermeneutisch weiterzukommen, indem man wie angedeutet die *Scham als offenbar werdendes Verbergen von Beschämendem* und *das Beschämende als Entblößendes* auffasst. In diesem doppelten ›als‹ liegt eine hermeneutische Differenz, die keinesfalls einfach aus normalem Sprachgebrauch abzuleiten ist. Sie impliziert vielmehr eine *Deutung* des fraglichen, zunächst in normaler Sprache gefassten Phänomens, lehrt also ansatzweise, *wie es zu verstehen ist,* wenn jemand sich (für etwas oder sich selbst; vor Anderen oder sich selbst usw.) schämt. Die hermeneutische Explikation dieser Deutung verlangt weiter nach einer Klärung des *Verhältnisses zwischen dem Selbst,* das sich schämt, *und den Anderen,* vor denen es sich schämt, sowie nach einer Klärung der *Frage, was dabei in der Weise des Sichschämens-vor-Anderen auf dem Spiel steht.* Was gibt die Scham in dieser Hinsicht zu erkennen?

Hier gehen die Überzeugungen nicht nur der vergleichsweise wenigen Philosophen, die sich diesem Phänomen gewidmet haben, weit auseinander: von der Ontologie der Objektwerdung bei Sartre über die Ethik der Nacktheit bei Levinas bis hin zur Anthropologie menschlicher Visibilität als Quelle einer Gefährdung durch Andere *a tergo* bei Blumenberg.[83] Jedes Mal kommen das Selbst und der Andere in grundsätzlich verschiedener Art und Weise in Betracht: im Modus ein- und gegenseitiger Beobachtung bei Sartre, in einem bloßen Selbstverhältnis sowie von Angesicht zu Angesicht bei Levinas, ›hinterrücks‹ bei Blumenberg. Die jeweils entsprechende Ontologie, Ethik und Anthropologie beweist indes-

83 Dass ich mich hier weitgehend auf die Genannten beschränkt habe, bedeutet nicht, dass diese Liste im Geringsten vollständig wäre. Neben Ruth Benedict u.a. hat Günther Anders einen weiteren, nochmals abweichenden, nämlich *kulturkritischen* Ansatz zum Verständnis der Scham vorgelegt, deren Deutung als »prometheische« ich jedoch nicht überzeugend finde.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sen nichts. Jede philosophische Disziplin mag ihre Vorzüge haben, weist aber auch Verkürzungsmerkmale auf, die nur in dissensueller Auseinandersetzung als solche überhaupt deutlich werden können – aber nicht, wenn Ontologen, Ethiker und Anthropologen jeweils unter sich bleiben. Im Konflikt ihrer Deutungen allenfalls kann die Frage unverkürzt zur Geltung kommen, was auf dem Spiel steht, wo wir im Verhältnis zu Anderen angesichts dessen, was wir sind, getan oder unterlassen haben, sowie als einer gemeinsam geteilten Welt Zugehörige Scham empfinden oder Schamlosigkeit herrscht.

Wenn *das* nicht bloß eine Denunziationsvokabel ist, deutet dieses Wort die Möglichkeit einer Befreiung von jeglicher Scham an, zu der vor allem sprichwörtlich ›schamlos‹ sich Bereichernde, Oligarchen, autokratische Machthaber und Gewalttäter diverser Couleur weit vorgedrungen sein mögen, falls sie überhaupt je ›beschämbar‹ gewesen sind. Über Gewissheit verfügen wir in dieser Hinsicht nicht.[84] Nach dem skizzierten Verständnis geschieht indessen bereits der allererste Empfang neuen, ›bloßen‹, nackten Lebens, wie es uns im Neugeborenen begegnet, im Zeichen diskreten Schutzes vor gewaltsamer Entblößung[85], die späterhin grundsätzlich jederzeit drohen kann. So gesehen gehen elementarste wie auch anspruchsvolle zivilgesellschaftliche Formen der Bekleidung, die ein gewisses ›Ansehen‹ bedeuten, mit Praktiken der Diskretion einher, die bis auf Weiteres vor einer Entblößung bewahren, welche jede(n) schließlich derart beschämt dastehen lassen kann, dass sie bzw. er lieber vom Erdboden verschwinden möchte, wie es sprichwörtlich nicht umsonst heißt, als noch länger dem Blick Anderer ausgesetzt zu bleiben, sei es auch nur ihr verinnerlichter.

Was man in bestimmten Wissenschaften bis heute ›Sozialisation‹ nennt, scheint bis auf Weiteres (aber keineswegs ›zweifellos‹) mit der Verinnerlichung einer radikalen Beschämbarkeit einherzugehen,

84 Jedenfalls nicht über eine Gewissheit, wie wir sie anscheinend bei Ferrari und Nancy (*Die Haut der Bilder*, 54 f.) antreffen, die von einem in der Scham sich offenbarenden, »dem Erscheinen vor sich selbst zugehör[enden]« »Wesen der Nacktheit« ausgehen.

85 Der Zusatz des Adjektivs ist von zentraler, in diesem Beitrag allerdings nur gestreifter Bedeutung, die *en détail* zu erklären den verfügbaren Rahmen sprengen würde. Offensichtlich abwegig wäre es, wollte man jegliche Entblößung als beschämend auffassen. Offenbar kommt es entscheidend auf die Art und Weise an. Erklärungsbedürftig ist vor allem, worin genau die fragliche Gewaltsamkeit liegt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die niemand fix und fertig von Geburt an mitbringt. In der Verinnerlichung liegt die Gefahr einer Auslieferung an eine Entblößung, die die Zugehörigkeit der Beschämten zum Leben mit und unter Anderen ganz unterminieren kann. Wenn die Rede von Schamlosigkeit nicht ein völliges *Fehlen* jeglichen Bezugs zur Scham, sondern deren *Verlust* anzeigt, steht sie für ein Leben, dem es auf diese Zugehörigkeit scheinbar gar nicht mehr ankommt. Auch in tiefster Beschämung ist, wenn jemand *in* der Scham *aus ihr* zu fliehen sucht, die Intention zu ahnen, ein soziales Leben abzuschütteln, welches nur um den Preis ›lebbar‹ zu werden verspricht, dass es der Gefahr der gewaltsamen völligen Entblößung ausgesetzt und ausgeliefert werden kann.

Sollten direkte Zugänge zur Scham gerade dort verbaut sein, wo sie intensivste und extremste Formen des Sich-verbergens und des Sich-zum-Verschwinden-bringen-wollens zeitigt, so bietet es sich in dieser Perspektive immerhin an, ihr methodisch von der Gewalt derer her auf die Spur zu kommen, die Andere der Scham aussetzen und ausliefern.[86] Denn diese Gewalt kann auf ihr eigenes Sichtbarwerden schlechterdings nicht verzichten. Sie muss, um Erfolg zu haben, Andere auf erkennbare Art und Weise dazu zwingen, sich als Beschämte zu zeigen, die sich verbergen wollen; und sie muss, wenn sie es dabei nicht bewenden lassen kann, auch die bereits zutiefst Beschämten als solche erkennbar werden lassen – indem sie ihnen gegebenenfalls jegliche Ausflucht in ihre soziale Unsichtbarkeit versperrt. Für die soziale Erforschung der Scham wären so gesehen mehr oder weniger gewaltsame Praktiken der Beschämung mit den offenkundigen Absichten, die sie verfolgen[87], der greifbarste Ausgangspunkt auf Wegen des Sichverbergens und des Verschwindenwollens aus dem ›Blick‹ der Anderen – auf Wegen, die am Ende darauf hinauslaufen, sich jeglicher Phänomenalität zu entwinden.

86 In der Tat bleibt zunächst keine andere Wahl, als sich der Scham, die die Beschämten sich zu verbergen zwingt, von den Beschämenden her zu nähern; zumindest insofern, dass ihrem Tun zu entnehmen sein wird, was die Scham bewirken soll. Das ändert aber nichts daran, dass beschämende Gewalt letztlich an denen zu messen sein wird, die sie trifft. Fragen des methodischen Zugangs einerseits und der ethischen Bewertung andererseits geraten hier in schwierige Konfliktlagen.

87 Von politischen Praktiken des *shaming* und *blaming* habe ich hier abgesehen, da sie sich vielfach gegen Andere richten, an deren Beschämbarkeit erhebliche Zweifel bestehen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bis dorthin, in diese Extreme, wird der Scham allerdings keine Methodik je mit letzter Konsequenz folgen können.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil C

Spielräume distanzierter Zugehörigkeit

Ethik und Identität, Exil und Dissens in hermeneutischer Perspektive

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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*, München [18]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.*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Wilson[5]) und für die biologisch fundierte Anthropologie (Arnold Gehlen[6]). 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 [2]1985; 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 [13]1986.

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

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 Perspektive[9], 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 *Zusammen*leben 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. Canguilhem, *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*, München ^{3}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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 poietischen 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* spricht[11], 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 stattfindet[12], noch eine *bloße Form* des Lebens, die als solche zu erstarren droht[13], 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 ^{4}1985, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 konflikthaftes 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, vorverständigt 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(*bíos*) der Menschen zwischen Geburt und Tod, in dem sich zeigt, wer sie sind[19], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Betreffenden 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-Erscheinungtretens 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 georteten 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. DeGrooyer, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Ethik[27], 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 *indifferentes* Datum. Wird der Horizont der griechischen Philosophie nicht definitiv gesprengt, wenn man ein *unhintergehbar 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 unbeirrt[30] 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 ^{2}2017.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ^{2}1984, 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. ^{2}1997; H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden,* Frankfurt/M. 1997; B. Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Anderen[36] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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'opére 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 Prätention *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 kann[40], 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'áutrui [...]«, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

für Kant scheinbar gar nicht auf. Selbst in der dritten Formulierung des kategorischen Imperativs[42] 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 Alteritätsdenkens[43] 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)heit[44] 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*, Hamburg [7]1994, 52.

43 Dieser Denkweg ist hier nicht nachzuzeichnen. In Levinas' spätem Werk *Jenseits 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' zurück weisenden) 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 Warte 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 vermittels 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unvermeidlich von einem mundanen Verhältnis und von einer leibhaftigen 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 untilgbares 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 Rücksicht[54], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Patočkas *Ketzerischen Essays zur Philosophie der Geschichte* vorliegende Wiener *Patočka Memorial Lecture*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 (gegebenenfalls 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-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verschärften Distanz[59] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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*, *prudentia*) 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. *lebbare* 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'*Öffentlichkeit* 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ›eingeräumt‹ 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 gegenübertreten 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 konfligieren 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 ›situiert‹ 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Wissens[81], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 unterbrechen[83] 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 ›eingeräumt‹ 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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« (Jaspers[87]) 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verletzliche Wesen[90], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. Suggeriert 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 pazifizierten 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Anerkennungs*verweigerungen* 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 abzubrechen). 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 hat[91], 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 nichtgegenseitige 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 gewaltbereitet 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 meint[92], 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 Geringsten 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 Ricœur 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Ricœur 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 Ricœur 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 ^{3}1967, 153–185; *Meurt le personnalisme, revient la personnne...*, in: *Esprit* [zum 50. Bestehen der Zeitschrift], no. 73 (1) (1983), 113–119; repr. in: *Lectures 2*, 195–202.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 sein[6]; 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 zugebilligt 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Ricœurs 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 Ricœur 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. Ricœur, *Individu et identité personelle*, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›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 verfehlte 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 Gedächtnisses[13], 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?

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. *Cartesianischer 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 älter[21]; 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 ^{3}2014.

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Bedeutung[25]; 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 zeigte[28], 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 Strohhalm 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ermesssen. 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 [5]2002, 301 f.

30 Vgl. wikipedia.org/wiki/N%C3%BCrnberger_Gesetze#cite_note-9.

31 Vgl. V. Klemperer, *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart [26]2015, 250.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Exilanten[32] 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 Athmosphäre 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 1*, Frankfurt/M. 1975, 96 f.

33 K. Mann, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942/1952], Reinbek [19]2007, 367 [=DWL].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Exilierten[34] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Verzweifelung 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 dabeisein!« »Überdrüssig der Freiheit; überdrüssig der Einsamkeit. Sehnsucht nach Gemeinschaft. Der Wunsch, mich einzuordnen, *zu dienen!*« »Kein Außenseiter mehr, keine Ausnahme mehr sein. Endlich [... sich] einmal mit der Majorität solidarisch fühlen« (DWL, 608, 602). So lauten atemlose Notizen bereits während des Krieges[35] – und zeigen indirekt an, woran der Autor schließlich scheitert: an der Vorstellung eines für ihn lebbaren Lebens *in* der von Anfang an spürbaren existenziellen Weltfremdheit[36], 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).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-Artur Goldschmidt beschrieben hat[37], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Zeiten[39] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weltfremdheit bestätigt fand[40], um sich fortan nur noch als Überlebender dieser *nachträglich bewahrheiteten* Erfahrung behaupten zu können[41]; und zwar sowohl *gegen* diese Erfahrung als auch *durch* sie und in einem fremdem Idiom wie dem Deutschen, das nurmehr eine zeitweilige Herberge sein konnte[42] 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 eignenden (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 ^{2}2016, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Koestlers und Jean Amérys, 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 wird 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *›unlebbar‹* erweist. Wenn wir das allgemein nicht wollen und nicht einmal sinnvoll wollen können[48], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stets als mehr oder weniger rigoros exklusive gedeutet[49]; 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.«

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Latour[54], 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. Claviez (ed.), *The Conditions of Hospitality, Ethics, Politics, and Aesthetics on the Treshold 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 mangele es entschieden an Substanz und es komme *niemals* über flüchtige, transitorische Erscheinungsweisen hinaus[56], auf die keinerlei Verlass ist, da es sich jederzeit als ganz verändert und verandert 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat Ricœur auch die Rede von kollektiver Identität aufgefasst[59], 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 Verschlossenheit, 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).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Dezision, wie wir uns in dieser Hinsicht verhalten. Denn das Selbst erweist sich als ›immer schon‹ affiziert vom Anspruch des Anderen[63]; 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 veranderten 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 ›lebbar‹ halten könnte. Vgl. F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle 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: Umris-*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

individuellen Lebenszusammenhängen als auch in der Dimension einer anonyme 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 könnten[65]). 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. [2]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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ›lebbaren‹ 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 [2]1992, 91.
2 G.-A. Goldschmidt, *Vom Nachexil*, Göttingen 2020, 47.
3 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M. [14]1979, 11.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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* hinausgehen[4] – 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Betreffenden 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 ^{2}1946, 80. Der Begriff der Verlassenheit begegnet auch schon bei Hannah Arendt und Günther Stern (später: Anders) in einem gemeinsamen Aufsatz über *Rilkes ›Duineser*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Verbannte[10] 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

anderswohin zu gehen, wo man ›leben‹ kann[13] – 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 ›Deplatzierter‹, 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 Erbärmlichkeit 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 legt[27]), 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] – wohlgemerkt 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. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 200. Wobei die exilierte Sprache bei Kertész einem »Austreten 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ἔθος) 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 ^{2}1954, 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 ›eingeräumt‹ 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wähnen, 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 suggerieren[34] - 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

In Anlehnung an Hegels Geschichte der Freiheit[36] 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 Betreffenden 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Entrinnen« 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Verzweifelung des Einzelnen Rettung zu suchen. Für das ›existenzielle‹ Exil, das als ›existenzialistisch‹ geltende Autoren[49] 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 muss[51]) 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Deplatzierung 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 [8]1977, 99.
56 Ebd., 197.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Formulierung[64] 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 ^{2}1988, 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 biografischen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-überlassensein 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Kriege[3] drohen im Hintergrund aller Bemühungen um interreligiöse Hospitalität[4], 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. Semonovitch (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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 entgegen gesetzten 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

In dieser hier nicht ausführlich zu beschreibenden, andernorts differenziert beschriebenen Lage[6] ist es verständlich, dass man sich Hilfe suchend an die Hermeneutik wendet[7], 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 Refiguration[8] 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. Jauß 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. Tück (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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wurde[9] - ist keine bloß akademische Angelegenheit, wie man nach dieser Begriffsbestimmung vermuten könnte. Die Grundeinsichten, von denen eine Vielzahl heute vorliegender Hermeneutiken[10] 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 Gadamerscher Prägung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie 2* (1996), 236–259.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Angehrn) 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 untilgbare, nach Exegese (*tafsīr*) und Hermeneutik (*ta'wīl*) 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* (*iǧmā'*) 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 (*iǧtihād*) 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Interpretationsmacht[17] 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 Interpretationen[18] 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 ^{6}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. Ricœur, *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

›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 *ἑρμηνευτικὴ τέχνη* vgl. Platon, *Politikos* 260 d; J. Grondin, *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt ^{2}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‹.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Gastlichkeit[24] 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 ^{2}2017.

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 kann[26]; 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 Aussage[29], 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 Origines' Lehre vom dreifachen Schriftsinn[30] und im 12. Jahrhundert dann die Scholastik mit ihrer Lehre vom vierfachen Schriftsinn[31] 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 1,* 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-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 ^{4}1975, 163 [=WM].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 wäre[37], 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 Vernunfft 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 litteralis* 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 ^{4}1964, 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.).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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. ^{6}1995, 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*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Verzweifelung 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 grosen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aufhebung dieser mehrfachen Alterität die Rede sein kann[50], 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. Ricœur, *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. Ricœur, *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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

(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,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 verschafft[60]: Man realisiert, dass jede(r) sich selbst fremd ist[61] 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 Rede[65] bezieht sich die Hermeneutik seit Schleiermacher auf alle diese Dimen-

---

Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik, Weilerswist ^{2}2004, 114 ff.

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

60 E. J. Koehn, D. Schmidt, J.-G. Schülein, 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. Jauß, *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*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 machen[66] und befreit sich damit von jeglicher Unterwerfung unter eine Heteronomie des Hörens, des Vernehmens und des Rezitierens[67], 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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 hat[69], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Speziell in dieser Hinsicht kann eine methodisch nach Regeln verfahrende 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 transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1982, § 6, S. 16.

71 Schon J. W. Goethe spricht im *West-östlichen Diwan* (Frankfurt/M. 1988, 184 f.) davon, »wir müss[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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 gewaltsam 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 eingeschärfte Lesart eines Textes gelten zu lassen. Dagegen verspricht eine »pluralisierende Hermeneutik« nicht etwa die Aufhebung des Streits[74], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 [=JI]. 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*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 *seien* ›in Wahrheit‹ nichts anderes als partikulare ästhetische Lesarten[78]; 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 anonymer 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‹ liegt[79], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 kann[82], 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 dissenstheoretisch wird der Begriff des Anderen erst deutbar, wenn man über den Begriff des Dritten (bzw. der Tertialität) 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;

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Unannehmbarste und Furchtbarste sagen zu lassen[85], 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 ^{2}1988, 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 bewahrheitet. 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Erwiderung 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 wohnet der Mensch«, wird Hölderlin hier wie auch des öfteren bei Heidegger zitiert, ohne dass zum ›Wohnen‹ erforderliche gastlich-politische Bedingungen in den Blick kommen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Westen[88] 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 säkularen 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 hat[91], 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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 Gadamers 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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Teil D

Widerfahrnisse, praktische Aufgaben und Auswege

Zwischen Ereignis, Geschichte und Vergessen

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XVII

Ereignis – Erfahrung – Erzählung
Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur

1. Fragen nach der Ereignishaftigkeit des Ereignisses (513) | 2. Henri Bergson: originäre Ermöglichung vs. Verwirklichung (516) | 3. Ereignis und Erfahrung (520) | 4. Vorfall, Ereignis und narrative Verständlichkeit (525) | 5. Ereignis, Geschichte und Sterblichkeit (540)

Ich frage mich, ob […] nicht die ganze europäische Kultur als eine Kultur des Ereignisses definiert werden könnte. Existiert ein »Ereignis«, genau genommen, eigentlich?[1]

1. Fragen nach der Ereignishaftigkeit des Ereignisses

Wenn nichts geschieht, scheint sich die Zeit endlos zu dehnen. In der quälenden Leere einer Zeit, die dauert, ohne enden zu wollen, mag man sich schließlich wünschen, dass nur irgend etwas geschehen möge, was verspricht, anderes als nur Zeit und ihr Vergehen erfahren zu lassen. Doch der Eindruck der Leere der Zeit täuscht streng genommen. Selbst in der Schlaflosigkeit hört man noch das Herz schlagen; und die Dauer der vergehenden Zeit wird vom Rhythmus von Systole und Diastole skandiert. Ständig *geschieht* also etwas. Selbst in sinnlos erscheinender Zeit schier endlosen Wartens vollzieht sich das anonyme Arbeiten des Leibes.[2] Aber in der ungeachtet dessen leer anmutenden Dauer der Zeit *ereignet* sich nichts. Was auch immer in ihr vor sich geht, aufeinander folgt und sich verändern mag, beginnt nicht wirklich und endet bis auf Weiteres nicht. Das bloße Vergehen von Zeit geschieht in der Erfahrung, die wir davon haben, ereignislos und kann eben deshalb dazu verleiten, es

1 F. Jullien, *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens,* Berlin, Zürich 2004, 89 f.

2 Vgl. E. Levinas, *Vom Sein zum Seienden* [1947], Freiburg, München 1997, 79 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch forcierte Ereignisse durchbrechen zu wollen.[3] Doch kann sich umgekehrt selbst eine ereignisreiche Zeit paradoxerweise als Zeit unbedeutender Veränderungen darstellen, in der nichts ›wirklich‹ geschieht.[4] Hat nicht eine ehrwürdige Tradition der Philosophie dazu verleitet, Ereignisse auf eine bloße Veränderung des Selben zu reduzieren, das ewig beharrt? Reicht die Überlieferung einer Ontologie nicht weit zurück, die alles, was geschieht, nur als Oberflächenphänomen eines Seins zu verstehen nahelegte, das ungeachtet aller Veränderungen und Ereignisse bleibt, was es seit je her war?

Diese auf den ersten Blick befremdliche Wendung hat Henri Bergson in einer für die französische Philosophie des 20. Jahrhunderts überaus folgenreichen Weise der Frage nach dem Ereignis gegeben. Bergson wollte sich nicht mit einer Vorstellung von Zeit abfinden, der zufolge alles, was sich *prima facie* ›wirklich‹ ereignet, im Grunde nur auf eine Variation des Selben reduzieren lassen müsste und allenfalls den epiphänomenalen *Anschein* eines ins Sein selbst einschneidenden Ereignisses erwecken kann. Damit hat Bergson die Frage aufgeworfen, was das Ereignis eigentlich zum Ereignis macht, die Frage nach der *Ereignishaftigkeit des Ereignisses* also. Im Lichte dieser Frage schien auf unerwartete Weise nicht einmal mehr sicher, ob es überhaupt Ereignisse gibt. Gewiss: die Geschichtsschreibung scheint sich von Anfang an mit Ereignissen befasst zu haben. Lange Zeit (bis die neuere Geschichtsschreibung Ereignis und Geschichte förmlich gegeneinander ausgespielt hat) war die Geschichte vor allem erzählte *Ereignis-Geschichte*.[5] Doch hat sie stets nur vorausgesetzt, dass es Ereignisse gibt, kaum je aber danach gefragt, was das Ereignis eigentlich zum Ereignis macht, um in Erfahrung zu brin-

3 F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 167.

4 Man hat das einer eigentümlichen *Sinn*losigkeit von Veränderungen zugeschrieben, in denen sich nur immer Dasselbe zuzutragen scheint. Das ist als bloß psychologisches Problem von Zeitgenossen, die ständig auf der Jagd nach immer neuen Ereignissen sind, um doch nur immer wieder in sinn*entleerte* Zeit zu stürzen, gewiss nicht abzutun. Vgl. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

5 Von der vorangegangenen Annalistik sehe ich hier ab. Vgl. A. Momigliano, *Zeit in der antiken Geschichtsschreibung*, in: ders., *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 49–82; C. Meier, *Die Entstehung der Historie*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik. Bd. V*, München 1973, 251–305, hier: 258.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gen, worin seine Ereignishaftigkeit liegt. Unter Hinweis auf deren unwillkürliche, überraschende, plötzliche, erschreckende oder auch verheißungsvolle subjektive Erfahrungsqualität[6] ist *diese* Frage aber keineswegs schon beantwortet. Denn die qualitative Erfahrung des Ereignisses lässt sich so deuten, dass sich uns in ihr nur eine fest gefügte ontologische Verfassung der Welt jeweils anders zeigt, in der sich ›im Grunde‹ gar nichts ereignet. Deshalb wirft Bergson in auf den ersten Blick befremdlicher und polemischer Weise ein ontologisches Problem des Neuen auf, indem er fragt, wie Sein und Zeit zu denken sind, wenn es ›wirklich‹ Ereignisse gibt – Ereignisse, die sich nicht auf Vorheriges reduzieren lassen und insofern ins Sein eingreifen. Das Wissen um Ereignisse, die weder bloß eine leere Zeit kaschieren noch in der Variation eines im Grunde unveränderlichen Seins sich erschöpfen, entnimmt Bergson aber gerade der praktischen Erfahrung, die er so zum Maßstab eines der Ereignishaftigkeit des Ereignisses angemessenen Denkens macht. Dabei kommt das Ereignis als außer-ordentliche Erfahrung in den Blick, die radikal Neues zu zeitigen verspricht (2). Daran knüpft mit Levinas eine Radikalisierung des Außerordentlichen selbst an, die es indessen weniger gezeitigter Zukunft zuschreibt, als vielmehr vom Anderen her so begründet, dass schließlich auch der zeit-ontologische Rahmen selber gesprengt wird, so wie man ihn über Bergson hinausgehend besonders bei Heidegger beschrieben findet (3). Diese Radikalisierung führt nicht nur über die Grenzen der Erfahrung hinaus, sondern widerstreitet auch dem Gedanken ihrer Sagbarkeit und Erzählbarkeit. Die Frage, ob angesichts dessen noch ein integraler Zusammenhang von Ereignis, Erfahrung und Erzählung zu verteidigen ist (wie es vor allem bei Ricœur der Fall ist), wird im anschließenden Teil der folgenden Überlegungen zur Sprache kommen (4). Es ist ratsam, sich der wesentlich von Bergson angeregten und von Levinas fortgeführten Radikalisierung des Ereignisdenkens zu erinnern, wenn schließlich auch die Erzählung und die Geschichte, die von Ereignissen handelt, diesen gerade in ihrer radikalen, auf nichts anderes reduzierbaren Ereignishaftigkeit Rechnung tragen sollen (5). Ob das gelingen kann, steht freilich dahin.

6 Vgl. K. H. Bohrer, *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981, 45, 189 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Henri Bergson: originäre Ermöglichung vs. Verwirklichung

Bergson entwickelt sein Verständnis davon, was es heißt, dass sich wirklich etwas ereignet, in polemischer Auseinandersetzung mit ontologischen Positionen, die er auf den gemeinsamen Nenner einer Metaphysik der Ereignislosigkeit bringt. Der Ansatzpunkt seiner Kritik ist ein Begriff des Möglichen, in dem alles, was je geschehen ist oder geschehen wird, bereits vorweggenommen zu sein scheint. Wenn alles, so argumentiert er, was wirklich geschehen ist, gegenwärtig geschieht oder geschehen wird, bereits *vorher möglich gewesen* ist, kann sich in einem bestimmten, radikalen Sinne nichts ereignen – allem Anschein zum Trotz. Wenn feststeht, dass alles in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft Wirkliche nur eine Umsetzung des zuvor bereits möglich Gewesenen sein kann, scheint es nichts wirklich Neues geben zu können. Was immer sich unter der Sonne als unerhört Neues, Unerwartetes, Überraschendes zugetragen haben mag, wäre dann nur auf eine *Verwirklichung des bereits Möglichen* zurückzuführen.[7] Der Zeit bliebe nichts als die Aufgabe, das im Sein vorgegebene Mögliche nach und nach zum Vorschein zu bringen, sie vermöchte aber ›selbst‹ nichts originär zu ermöglichen. In der Zeit könnte nur das Mögliche in Erscheinung treten, das im Grunde so alt wäre wie die Welt bzw. das Sein selbst. Mit letzterem wäre das Mögliche bereits seit jeher gegeben. Demgegenüber konnte es für Bergson von sekundärer Bedeutung sein, ob man sich die Welt mit Aristoteles als »unerschaffen« existierend oder, mit den Christen, als schöpferisch hervorgebrachte vorstellte. So oder hätte demnach das, was in der Welt vorgefallen ist, nur das ohnehin Mögliche selektiv ausgeschöpft, verwirklicht oder auch verwirkt. Aber es hätte selber nichts Mögliches *originär ermöglicht*. So gesehen hätte sich in der Welt, ungeachtet aller gegenteiligen Versicherungen, nie wirklich etwas ereignet – nichts wirklich Neues jedenfalls, wenn das Neue oder das Ereignis – so wie Bergson beides verknüpft glaubte – gerade darin liegen müsste, dass etwas wirklich geschieht, was nicht zuvor schon möglich war. Und nach diesem Verständnis der Unmöglichkeit des wirklich Neuen müsste es auch zukünftig dabei bleiben.

7 H. Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985, 29, 32 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bergson behauptet, in diesem Sinne habe die philosophische Tradition von Platon bis Spinoza und Leibniz[8] im Denken des Möglichen (und des Wirklichen als Verwirklichung des Möglichen) das Ereignis ausgeschlossen bzw. genuine Ereignishaftigkeit allenfalls einem Ur-Ereignis der Stiftung des Möglichen und seiner ursprünglichen Bestimmung zur Verwirklichung[9] zusprechen können, die nach dem Zerfall der antiken Welt auch eine finale Katastrophe des Möglichen und des Wirklichen als denkbar und insofern als möglich erscheinen ließ. Zwischen dem ersten Ereignis der Stiftung der Welt und dem denkbaren letzten Ereignis ihrer Vernichtung, zwischen diesen radikalen und absoluten Ereignissen, denen entweder nichts vorausging oder nichts folgen könnte, schien sich demnach die im Prinzip endliche Verkettung von relativen Vorkommnissen erstrecken zu müssen, in denen das Mögliche sukzessive in Erscheinung zu treten hatte. Diese Vorkommnisse mussten sich als bloßes In-Erscheinung-treten des Möglichen aus einer fest gefügten Seinsstruktur verstehen lassen. Was immer sich als Unverhofftes, Plötzliches, Erschreckendes, als Zufall oder Verheißung ereignet haben mag, ließ sich metaphysisch in Wahrheit nicht als Durchbrechung dieser Seinsstruktur, als deren radikale Transformation oder als Kreation von Neuem deuten. Unter der Sonne konnte es »nichts Neues« geben, wie es schon im Buch *Kohelet* steht (und noch Hegel wiederholen wird); und selbst die Sonne, selbst die Milchstraße, die Galaxie,

8 Wie heterogen die von Bergson angegriffenen Positionen (und damit, indirekt, auch seine eigene Gegenpositionen) in Wahrheit sind, hat schon Albert Thibaudet in *Le Bergsonisme*, Paris 1924, Kap. XVI, gezeigt. Und bereits Arthur O. Lovejoy hat darauf aufmerksam gemacht, wie nahe Bergson etwa von Félix Ravaisson (in Anknüpfung an Friedrich W. J. Schelling) übermittelten romantischen Positionen stand, die er in seiner Kritik ausspart (*Bergson and Romantic Evolutionism*, Berkeley 1914).

9 Bei Leibniz hat diese Bestimmung die Form der Wahl der besten aller möglichen Welten, in der alles nach dem Prinzip des zureichenden Grundes in eine einzige *series rerum* gehört, die alles Spätere als auf Früheres rückführbar erscheinen lässt. Im lückenlosen Seinszusammenhang dieser Welt kann es radikale Ereignisse dann nicht mehr geben. Die Philosophie der Moderne hat dagegen aus den möglichen Welten schließlich eine »Welt des Möglichen« gemacht, die auch eine radikale Ermöglichung denkbar werden ließ. Vgl. I. Pape, *Von den ›möglichen Welten‹ zur ›Welt des Möglichen‹,* in: *Akten d. Int. Leibniz-Kongresses. Hannover 1966. Studia Leibnitiana. Supplementa, Vol. 1*, Hg. K. Müller u. W. Totok, Bd. 1, Wiesbaden 1968, 266–287.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der sie nach neuzeitlichem Verständnis angehört, und der Kosmos konnten nichts Neues sein oder Neues zeitigen, nichts jedenfalls, was nicht zuvor schon möglich war.[10]

An dieser Stelle mag dahin gestellt bleiben, ob Bergsons Darstellung des traditionellen Denkens des Möglichen nicht ein allzu eindeutiges und sogar verzerrtes Bild eines viel verwickelteren Ereignisdenkens ist, das sehr wohl praktisch und historisch irreduzibel Neues und wenigstens die Verheißung radikaler Ereignisse in der Welt gekannt hat.[11] Keineswegs hat die kritisierte Ontologie des Möglichen das Ereignis-Denken in der Vergangenheit völlig bestimmt.[12] Bergson knüpft im Kontext seiner Auseinandersetzung mit der Kategorie der Möglichkeit weder an die Etymologie (*événement*, *event*, *eräugnis, eventus*) noch an die praktische, historische und religiöse Erfahrung an.[13] Vielmehr macht er der traditionellen platonischen Ontologie eines *totum simul* wie auch Philosophien der (»ideellen« oder »mechanischen«) »Präformation« des Späteren im Früheren den Vorwurf, die Zeit zu einer »verhinderten Ewigkeit« oder zu einem »idealen Raum« herabzusetzen, »wo man sich alle vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Ereignisse nebeneinander aufgereiht denkt und dazu noch ihre Unfähigkeit, uns en bloc zu erscheinen«.[14] Im Rahmen einer solchen Ontologie lasse sich keine »wirkliche Entwicklung«, keine *originäre Zeitigung* von *irreduzibel Neuem* denken, wie es sowohl vom Evolutionismus wie auch von

10 Ähnlich hatten auch schon Charles S. Peirce und William James argumentiert, von denen Bergson beeinflusst war. Vgl. Vf., *Spuren einer anderen Natur*, München 1992, Kap. III, B zu Peirce und James, sowie IV, A zu James und Bergson. In die Kritik an einer metaphysischen Rationalisierung des Wirklichen von einem angeblich stets vorgängigen Möglichen her werden später viele andere Autoren, darunter Maurice Merleau-Ponty und Ernst Bloch, einstimmen.

11 Vgl. H. Bergson, *Zeit und Freiheit* [1888], Meisenheim a. Glan 1949, 127.

12 Was die in *Evolution créatrice* (Paris 1907) im Vordergrund stehende Wissenschaftsgeschichte angeht, so hat Bergson vor allem das Prinzip des zureichenden Grundes physikalistisch interpretierende Positionen vor Augen, wie sie nicht nur von Laplace vertreten worden waren. Vgl. M. Čapek, *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht 1971, 12, 101; H. Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, Jena 1912, 350.

13 Vgl. H. R. Jauss, *Zur Analogie von literarischem Werk und historischem Ereignis*, in: Koselleck, Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 535 f., sowie A. Borst, *Das historische Ereignis,* ebd., 536–540.

14 Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 29.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Erfahrung des Neuen her erforderlich sei. In beiden Fällen befindet man sich nach Bergsons Überzeugung in eklatantem Widerspruch zu einer physikalistischen Kosmologie, wie sie vor allem durch Laplace bekannt geworden ist, auf die noch Merleau-Ponty, inspiriert von Bergson, in seinen Vorlesungen über den Naturbegriff am Collège de France (1956–1960) zurückgekommen ist. In einer Laplace-Welt *wird »nichts geschehen«,* heißt es hier. In ihr sei *bereits »alles gegeben«; und in ihr muss seit jeher alles »gegeben« gewesen sein.* »Vergangenheit und Zukunft sind nur auf uns bezogene Unterscheidungen, die aber das Sein nicht interessieren«[15], was auch immer nacheinander in Erscheinung treten mag.

Bergson ging es nicht allein darum, gegen ein von einem göttlichen Auge instantan zu übersehendes »Alles zugleich« eine bloß sukzessive Entfaltung der Dinge nacheinander oder ihr Nacheinander als ein evolutionäres oder epigenetisches Auseinanderhervorgehen zu denken, das man weiterhin deterministisch auffassen könnte.[16] Vielmehr ging es ihm um »radikale Neuheit« und die originäre *Zeitigung* radikal neuer Möglichkeiten, nicht bloß um eine epigenetisch oder evolutionär gedachte *Verwirklichung*, die in bereits vorher Möglichem ihre zureichenden Gründe haben könnte.

Um plausibel zu machen, dass auch Möglichkeiten *originär ermöglicht* werden, beruft sich Bergson auf die praktische Erfahrung, besonders auf die des Künstlers[17], die er so deutet, dass dieser in Freiheit aus dem Wirklichen originär Mögliches hervorgehen lässt, statt nur *zuvor bereits Mögliches* zu ›verwirklichen‹. Im Anschluss an Bergson bekräftigt die von Merleau-Ponty vertiefte Phänomenologie des ästhetischen Ausdrucksgeschehens[18] diese Deutung, die es als

15 Vgl. M. Merleau-Ponty in: *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000, 129, 319.

16 Tatsächlich ist bis weit ins 20. Jahrhundert hinein versucht worden, (evolutionäre und epigenetische) Prozesse der Zeitigung von Neuem *kausal* so zu erklären, dass doch wieder eine »Präformation« des gezeitigten Produktes von Entwicklungsprozessen in antezedenten Ursachenkonstellationen denkbar erschien. Davon setzt sich Bergson gerade ab. Keineswegs zeigt der Begriff der Epigenese selber schon an (wie oft angenommen wird), dass nicht bloß eine Verwirklichung von bereits Möglichem vorliegt.

17 Bergson, *Denken und schöpferisches Werden*, 123; *Schöpferische Entwicklung*, 343.

18 Vgl. v. a. M. Merleau-Ponty, *Die Wissenschaft und die Erfahrung des Ausdrucks* und den Essay *Der Algorithmus und das Geheimnis der Sprache*, in: ders., *Die*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bloßen Sophismus erscheinen lässt, zu einem fertigen Gemälde, zu einer Symphonie oder auch zu einem Gedicht *nachträglich* eine *vorherige* Möglichkeit hinzuzuerfinden, die zu realisieren Sache einer technischen Praxis gewesen wäre. Wenn Bergson von einer *nachträglichen Bewahrheitung des Möglichen durch das Wirkliche* spricht, so will er damit gerade nicht sagen, das Mögliche sei im Prozess der Realisierung des Produkts nicht originär entstanden.[19]

Auf dem Umweg über die skizzierte Auseinandersetzung mit einer Ontologie, die zur Entstehung des Neuen kein rechtes Verhältnis hat, wird nun auch die Frage nach der genuinen *Ereignishaftigkeit des Ereignisses* als praktisches Problem virulent. Wenn man Ereignisse so versteht, dass ihre Ereignishaftigkeit einer irreführenden Phänomenalität zuzuschreiben ist, aus der gar nicht zu schließen ist, dass sich ontologisch etwas ereignet hat, tut man dann nicht der *Erfahrung* des Ereignisses in dessen Deutung Gewalt an? Diesen Schluss suggeriert jedenfalls Bergson, indem er in seiner Auseinandersetzung mit dem ontologischen Erbe den Spuren einer originären, auf nichts Anderes reduzierbaren Ermöglichung von Neuem nachgeht, als deren Quelle ihm gerade die Erfahrung erschien; und zwar unter der Maßgabe, dass das Erfahrene nicht als bloße ›Erscheinung‹ einer andernorts aufzufindenden, eigentlichen Wirklichkeit anzusetzen ist.

3. Ereignis und Erfahrung

So hat Bergson wesentlich dazu beigetragen, *Ereignis und Erfahrung* zusammen zu denken. Das Ereignis sollte sich als *radikale Ermöglichung* deuten lassen, die sich in der Erfahrung als *irreduzibel Neues* abzeichnet und auf diese Weise ontologisch zur Geltung kommt. Während Bergson nun aber selbst jedes radikale, außer-ordentliche Ereignis in eine *neue* Ordnung einscheren lässt (jeden Bruch einer Ordnung ließ er nur als Vorschein einer neuen, anderen Ordnung

Prosa der Welt, München 1984, 33–68, 133–146. Dass Merleau-Ponty einer »Berufung aufs Originäre« allerdings mit Vorbehalten begegnete, sei nur nebenbei vermerkt; vgl. ders., *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 165 ff.

19 Vgl. dagegen G. Deleuze, *Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989, 29, 33; Merleau-Ponty, *Die Natur*, 107.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gelten[20]), wird das maßgeblich von ihm angeregte Ereignisdenken den Anschein erwecken, als müsse sich gerade ein radikales Ereignis *jeglicher* Ordnung entwinden können. So hat Levinas, der in der von Bergson beschriebenen, mit der des Künstlers parallelisierten Kreativität des Lebens die Transitivität eines Seins wiederzuerkennen glaubte,[21] welches das Mögliche aus sich heraus zeitigen kann, Bergson genau dafür kritisiert, dass er kein *jeglicher* Ordnung entrücktes Ereignis zu denken erlaube.

Levinas hat sich mehrfach in diesem Sinne zum (v. a. durch Vladimir Jankélévitch vermittelten[22]) Einfluss Bergsons auf sein Denken geäußert. Ihm kam zunächst das unvorhergesehene Möglichkeiten zeitigende Leben wie ein Vorgriff auf das Denken eines ereignishaften Seins vor, so wie es der frühe Heidegger beschrieben hatte.[23] Dieses Sein ›existiert‹ die Zukunft und die Möglichkeiten, die es herbeiführt. Doch dieses Sein stellte sich ihm ungeachtet seiner angeblich ›ekstatischen‹ Verfassung als eigentümlich verschlossen dar. Es schien ihm unfähig zu sein, sich zur – von Bergson »entdeckten« – Transzendenz hin zu öffnen, »die vom Selben zum absolut ande-

20 Bergson, *Schöpferische Entwicklung*, 278.

21 Vgl. E. Levinas, *Die Spur des Anderen*, Freiburg i. Br., München ^{2}1987, 69 ff. [=SpA].

22 V. Jankélévitch, *Bergson*, Paris 1931 (erweitert Paris 1959); vgl. E. Levinas, *Außer sich*, München, Wien 1991, 67 ff. – Mit Bergson, so wie Jankélévitch ihn präsentierte, beginnt für Levinas der Austritt aus der Ontologie, d.h. die eigentliche »Verzeitlichung der Zeit« im Zeichen des Anderen. Ungeachtet der ›Vorläufer‹-Rolle, in der man Bergson im Verhältnis zu *Sein und Zeit* oft sieht, lässt ihn Levinas in die Geschichte der Ethik als Erster Philosophie einrücken.

23 Den frühen Heidegger verstand Levinas wiederum von Kierkegaard und Bergson her, ohne zu verkennen, dass Heidegger nicht eigentlich von *Kategorien der Existenz* sprach und dass der (in *Sein und Zeit* verschwiegene) maßgebliche Einfluss Bergsons auf Heidegger zu einer gänzlich neuen Ontologie der Existenz als Ereignis geführt hat, von der Bergson nichts geahnt zu haben scheint; vgl. die besonders erhellenden Diskussionsbemerkungen von Levinas dazu in J. Wahl, *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954, 71–77, sowie *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984, 27 [=ZA], zum »Ereignis des Existierens« kraft der »Hypostase der Gegenwart«; *Ethik und Unendliches*, Wien 1986, 19 f.; M. Jakob (Hg.), *Aussichten des Denkens*, München 1994, 45 f. Dass sich Levinas mehr und mehr vom ontologischen Horizont von *Sein und Zeit* gelöst hat, ändert nichts daran, dass für ihn das Ereignis so wenig wie die Existenz einfach in die Zeit fallen konnte, wie es die gewöhnliche Ereignis-Geschichte allemal annimmt.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ren Anderen überzugehen« gestatte.[24] Allein die Auskehr aus einem »totalen«, vermeintlich zum Beharren in seiner Selbigkeit verurteilten Sein und die Hinwendung zur *radikal außer-ordentlichen Exteriorität* des Anderen[25] scheint Levinas am Ende noch den Namen eines wirklichen Ereignisses zu verdienen.[26] Zwar wird sich Levinas dem »Ruf zurück zur Ordnung« stellen, um Erfahrung und radikales Ereignis nicht völlig vermittlungslos auseinanderklaffen zu lassen (vgl. SpA, 240 f.). Er war sich dessen bewusst, dass die Ereignishaftigkeit eines radikal außer-ordentlichen Ereignisses unverständlich zu werden droht, wenn sie als auf jegliche Ordnung unbezügliche am Ende nicht einmal *als Ereignis erfahren* werden und in diesem Sinne *in Erscheinung treten* kann.[27] Nur dasjenige Ereignis wird als ereignishaftes erfahren, das sich *von Anderem diakritisch abhebt* und selbst *als in keiner Ordnung aufgehendes oder vom Sein entbundenes noch bezogen bleibt* auf den Zusammenhang, den es katastrophal oder kreativ, überraschend oder enttäuschend durchbricht oder überschreitet. In gewisser Weise muss so die Erfahrung Maßstab des Ereignisses auch dann bleiben, wenn das Ereignis sie durchschlägt oder gar traumatisch zerstört.[28] Sollte gerade darin nicht eine eminente Herausforderung an die Adresse des Erzählens und der

24 Levinas, SpA, 152, sowie im Vorwort zur Neuauflage von ZA (1979), 12.

25 Zur bedenklichen Mehrdeutigkeit dieser Rede vom Anderen s. P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4 (1993), 455–477.

26 Dem Ereignis eines Existierens, das angeblich selbst »den Tod vermag« (der so als Möglichkeit des Seins selbst erscheint), wird Levinas schließlich gerade vorhalten, die Fremdheit des Todes vergessen zu lassen.

27 Vgl. die Anm. 9 in E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 81–123, hier: 92.

28 Einwände wie den von Maurice Blanchot, auch der Schrecken, nicht nur das dem Anderen zu verdankende Gute oder die Gabe der Verantwortung könne sich als außer-ordentliches Ereignis Geltung verschaffen, habe ich an dieser Stelle mit im Blick, kann ihnen aber im Folgenden nicht weiter Rechnung tragen. Die an dieser Frage sich entzündende Diskussion ist gewiss nur zu verstehen, wenn man den von Bergson hergestellten Zusammenhang von *Ereignis und Neuem* in Frage stellt. Schon die *Evolution créatrice* beschreibt im übrigen Entwicklungsprozesse auch als zerstörerische.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Geschichtsschreibung liegen – Levinas' polemischen Bemerkungen gegen eine vermeintlich bloß nekrologische Geschichte zum Trotz?[29]

Am Schluss werde ich auf die angedeutete Radikalisierung des Ereignisdenkens noch einmal im Hinblick auf diese Frage zurückkommen, mich aber im Folgenden zunächst auf eine Position beschränken, die nicht nur daran festhält, dass Ereignisse grundsätzlich erfahrbar sind, sondern darüber hinaus auch ihrer möglichst unverkürzten geschichtlichen Darstellung das Wort redet. So schlage ich eine Brücke zum dritten Leitbegriff dieses Kapitels: von Ereignis und Erfahrung zur *Erzählung*.

Man kann so weit gehen, zu sagen, dass die Rehabilitierung einer irreduziblen Ereignishaftigkeit des Ereignisses bei Bergson letztlich umwillen der Erfahrung geschieht: Ihr soll kein Denken, keine Metaphysik und keine Ontologie Gewalt antun, die die Erfahrung des Ereignisses, das sich als Erfahrung von wirklich Neuem darstellt, letztlich auf eine epiphänomenale Erscheinungsweise einer anderen, ihr womöglich unzugänglichen Wirklichkeit reduziert. Behält man die angedeuteten, aus Bergsons Philosophie gezogenen Konsequenzen dieser Problematik im Blick, so verliert auch die Frage nach dem in der Erfahrung vermittelten Zusammenhang von Ereignis und erzählbarer Geschichte allen Anschein der Trivialität, denn es ist damit zu rechnen, dass sich unter den Ereignissen, die die Geschichtsschreibung oft einfach als datierbare Geschehnisse ansetzt, auch solche befinden, die im Sein des Vergangenen (bzw. in der *Gewesenheit*, wie Ricœur mit Heidegger sagen würde) nicht aufgehen und aus dem Sein ausscheren. Zwar streift Ricœur diese Konsequenz aus einer Radikalisierung des maßgeblich von Bergson angestoßenen Ereignisdenkens, doch sucht er ungeachtet dessen in seinem Geschichtsdenken mit Nachdruck die Erzählung als dasjenige Medium zu rehabilitieren, in dem das Ereignis (zumindest insoweit es sich als ein geschichtliches auffassen lässt) allein *verständlich* wird. Das Ereignis begreift Ricœur sogar *primär* als eine Aufforderung, es in einem geschichtlichen, erzählbaren Zusammenhang verständlich zu machen; und zwar im Rekurs auf den Logos einer praktischen Welt,

29 Vgl. Vf., *Geschichte – vom Anderen her*, in: *Vom Anderen her. Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br., München 1997, Kap. VII.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die durch Ereignisse zeitigende Subjekte Gestalt annimmt.[30] Dabei kann er sich auf die *Ereignis-Erfahrung*[31] selbst berufen. Denn so unerwartet, dramatisch oder tragisch Ereignisse vielfach die menschliche Erfahrung durchkreuzen, um katastrophal enttäuschend oder auch glücklich überraschend vor Augen zu treten, so sehr hat man sich seit jeher darum bemüht, sie wenigstens nachträglich begreiflich zu machen. Wenn Ereignisse nicht gänzlich in Glück oder Unglück die Sprache verschlagen, rufen sie Erzählungen hervor, die berichten, was sich zugetragen hat: legendäre und unerhörte Begebenheiten, denkwürdige und einschneidende Geschehnisse, überwältigende und erhabene Momente, aber auch flüchtige Epiphanien und rätselhafte Zeit- und Geschichts-Zeichen, die vorübergehend oder endgültig geradezu alles ›in einem anderen Licht‹ erscheinen lassen können.

Die hermeneutische Philosophie Ricœurs nun befasst sich weniger mit Ereignissen als solchen und mit konkreten Erzählungen von Ereignissen als vielmehr mit der Frage, wie es möglich ist, dass *Ereignisse in Erzählungen* Gestalt annehmen. Sie erkennt die philosophische Herausforderung durch die Ereignishaftigkeit des Ereignisses weniger im ›pathologischen‹ Widerfahrnischarakter der Ereignisse (in ihrem *Sichereignen, Sichzutragen* und *Zustoßen*) als vielmehr in der Frage danach, wie Ereignisse nachträglich verständlich werden können, wenn sie bereits ›der Vergangenheit angehören‹, wie man sagt. Dafür, wie selbst das für unmöglich Gehaltene, das sich ereignet hat, nachvollziehbar zu machen ist, erlässt schon Aristoteles in seiner *Poetik* genaue Vorschriften. Und diese Vorschriften scheinen sich, folgen wir Ricœur, nach allem, was sich inzwischen zugetragen

30 Vgl. P. Ricœur, *Événement et sens*, in: *Raisons Pratiques 2* (1991), 41–56. Nur im Vorübergehen sei auf die terminologischen Differenzierungen verwiesen, die in Ricœurs Buch *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA], vorgenommen werden: Was bzw. *wer* in der Weise der Selbstheit (oder des Seins-im-Entwurf) existiert, *lässt* etwas (sich) ereignen (etwa im Modus der Initiative) – im Gegensatz zu allem, was anders geschieht und wie in der Ontologie Donald Davidsons auch als bloßes Vorkommnis in Betracht kommen kann (vgl. 79, 94, 109, 128, 162). Das dieser Problematik zugrunde liegende Verhältnis zwischen Existenz in der Zeit und Zeitigung der Zeit wird in *Zeit und Erzählung* als ein nur »poetisch« darstellbares, nicht aber spekulativ aufhebbares entwickelt.

31 Offensichtlich ist dieses Wort doppeldeutig: es bezeichnet die Erfahrung des Ereignisses (das als ihr Gehalt verstanden werden kann), aber auch die Ereignishaftigkeit der Erfahrung selbst.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

hat, bewährt zu haben. Ricœur geht darüber hinaus unbeirrt davon aus, dass man Ereignisse generell für *erzählbar* halten kann;[32] dass Ereignisse als solche sogar *erst als erzählte Gestalt annehmen*, so dass sie über bloße Vorkommnisse bzw. Vorfälle (*occurences*) hinausgehen, und zwar insofern sie *narrativ nachvollziehbar* werden *im Lichte ihres Beitrags zum Ausgang von Geschichten*. Das scheint bereits für *prä-narrativ durchlebte* Geschichtlichkeit, die von Anfang an auf der Suche nach ihrer eigenen, nachträglichen Verständlichkeit ist, wie Ricœur annimmt, erst recht aber für naiv erzählte Geschichten, für kritisch geschriebene Geschichten und schließlich auch für die Geschichte als Inbegriff alles zwischen Ursprung und Ende Geschehenden zu gelten. So könnte man vom Paradox des Ereignisses sprechen: es hat sich bereits zugetragen und wird als solches doch erst im Nachhinein kenntlich. Infolgedessen kann es den Anschein haben, als hätte sich *nichts*, jedenfalls nichts Verständliches, ereignet, solange das betreffende Geschehen nicht in einen *mythos*, in einen *plot*, in einer *story, intrigue* oder Geschichte Eingang gefunden hat.

4. Vorfall, Ereignis und narrative Verständlichkeit

Wird die Frage, was Ereignisse zu Ereignissen macht, von der – narrativ zu vergegenwärtigenden – Erfahrung her aufgeworfen, an der sich so oder ihre Ereignishaftigkeit abzeichnen muss[33], muss man

32 Zur hermeneutischen Grundposition, die darauf setzt, dass Erlebnisse (bzw. ihr noematischer Gehalt) aussagbar sind (und Erlebnisse im narrativen Zusammenhang folglich erzählbar), vgl. P. Ricœur, *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124.

33 Das würden Autoren wie Michel Foucault wohl bestreiten, für die sich das Ereignis einer vorgängigen Praxis der *événementalisation* verdankt (M. Foucault, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits. Bd. IV. 1980–1988*, Frankfurt/M. 2005, 29). An diesen kritischen Begriff knüpft François Jullien an, um zu fragen, was das Herausstellen eines Ereignisses *als Ereignis* womöglich vergessen lässt – nämlich das Geschehen von unzähligen »stillschweigenden Transformationen«, die sich keineswegs durchgängig oder primär menschlichem Handeln verdanken; vgl. F. Jullien, *Les transformations silencieuses. Chantiers 1*, Paris 2009, 84, 161, 165 f. In diesem sich zur europäischen Überlieferung dezidiert kritisch verhaltenden Kontext entdeckt der Autor auch einen anderen Bergson wieder, nämlich den einer Aufmerksamkeit auf permanent vor sich gehende Alteratio-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

zu dem Schluss kommen, die Erfahrung eines Ereignisses habe die Realisierung seiner Bedeutung erst noch vor sich, solange es nicht auf diese Weise vergegenwärtigt worden ist – und zwar, wie Ricœur unterstellt, infolge einer willentlichen Entscheidung darüber, was in einem bestimmten Bewandtniszusammenhang *als Ereignis ›zählen‹* bzw. gelten soll.[34] Dabei kann sich das Ereignis schließlich *als anderes* herausstellen, wenn es im *zeitlich ausgedehnten* Prozess der Realisierung seiner Bedeutung als solches erfasst, aufgefasst, gedeutet und interpretiert wird. Insofern kann sich kein Ereignis auf einen Punkt in der Zeit beschränken, der mit anderen Zeitpunkten auf einer Linie lokalisierbar wäre – wie es Ricœur bei bloßen Vorfällen (*occurences*) für möglich hält. Auf welche früheren, gleichzeitigen oder späteren Ereignisse ein Ereignis in diesem oder jenem zeitlichen Zusammenhang verweist, zu welcher Geschichte es gegebenenfalls gehört, wird sich stets nur nachträglich abzeichnen können, wenn sich noch anderes zugetragen hat. Stets wartet das Ereignis gleichsam erst darauf, retrograd in einen Zusammenhang eintreten zu können, der es nachträglich auch zu einem *anderen* werden lassen kann. So gesehen wird jedes noch so unbedeutende Ereignis, mit dem eine minimale Bedeutung zu verknüpfen ist, erst ›mit der Zeit‹ zu einem etwas bedeutenden Ereignis – vermittels einer Zeitigung eines nicht bloß *parataktischen*, sondern *konsekutiven* Zusammenhangs mit Früherem und Späterem aber, der seinerseits nicht der Zeit, sondern nur zeitlich Existierenden zu verdanken ist, die sich vorzugsweise narrativ vergegenwärtigen, wie Früheres zum Fortgang eines zeitlichen Zusammenhangs beigetragen hat, den man infolgedessen rückblickend gleichsam auf sein (vorläufiges) Ende zusteuern sieht.

---

nen (45, 54), die vielfach gar nicht eigens wahrgenommen werden (65); und wenn, dann in merkwürdiger Unbestimmtheit wie im *drôle de guerre* (81), von dem man während der nazistischen Okkupation Frankreichs sprach. An dieser Unbestimmtheit haben *Übergänge* ihren Anteil, die das europäische, nach dem Prinzip des ausgeschlossenen Dritten sich richtende Denken von Widersprüchen nicht abzubilden vermag (107–115). Erst wenn dieses Denken überwunden wird, kann man, so Jullien, auch dem Leben als Prozess gerecht werden, woran Bergson so sehr gelegen war. Dessen Rezeption durch Merleau-Ponty, Levinas und Ricœur schöpft dieses Potenzial noch nicht aus, obgleich gerade das Denken von ›Übergängen‹ ein primäres phänomenologisches Anliegen war.

34 P. Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986, 13.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

So setzen wir allerdings voraus, dass das Ereignis allemal in sich mehrdeutig genug ist, um nachträglich in unvorhergesehene Zusammenhänge eintreten zu können: es ist *signifikativ polymorph* und in sich geschichtlich verfasst. Selbst der Schlag der Stunde oder das auffällig gewordene Ticken der Uhr sagt uns nicht von sich aus, ob die ›momentan‹ markierte Zeit nur in einen seriellen Zusammenhang gehört oder sie Teil einer bedeutenden Geschichte sein wird, deren Bedeutung und Zusammenhang sich erst nachträglich abzeichnen kann, wenn klar wird, *wem welche* Stunde schlägt. Und selbst sogenannte Geschichtszeichen – von der Französischen Revolution bis zum 11. September 2001 – zeigen nicht von sich aus instantan die Bedeutung an, die man ihnen im Lichte eines gewissen Enthusiasmus (Kant) oder eines weltweiten Schreckens (wie er vom Zusammenbruch des *World Trade Center* ausging) stets erst später (und dann wiederum nur vorläufig) zumessen kann.

Es scheint, als gehöre der *Aufschub* einer wie auch immer *angemessenen* (adäquaten) Bedeutung (bzw. ihrer Realisierung) unvermeidlich zur inneren Geschichtlichkeit des Ereignisses selbst, und als könne es gar kein Ereignis geben, das, sofern es geschichtlich sichtbar geworden ist, davor bewahrt wäre, sich nachträglich als *anderes* herausstellen zu können, zumal *für Andere*.[35] Gewiss kann sich etwa eine terroristische Aktion mit unerhörter Gewalt weltweit sichtbar Geltung verschaffen; aber der Bedeutung, die man ihr später beimessen wird, kann sie doch nicht mit derselben Gewalt vorgreifen. Insofern gelingt es nicht einmal extremster Gewalt, dem ständigen Aufschub ihrer Bedeutung zu begegnen, um Ereignis und Bedeutung endgültig auf bestimmte Weise zusammenzuzwingen. Stets wird sich das Ereignis gleichsam erst auf der Suche nach seiner geschichtlichen Bedeutung befinden. Dieser *Ausstand des Sinnes*, in dem Ereignis und Bedeutung auf Dauer nicht zur Deckung kommen, widersetzt sich dem Vorgriff selbst extremster Gewalt. Durch nichts kann sie im Vorhinein ausschließen, dass sich Bedeutung und Ereignis Späteren, in deren eigener Erfahrung, *auf unvorhergesehene*

35 Ich spreche hier von innerer Geschichtlichkeit des Ereignisses auch dann, wenn es sich nicht um ein im üblichen Sinne geschichtliches oder historisches Ereignis handelt. Von einer irreduziblen »Ereignishaftigkeit des Ereignisses« spricht Derrida genau mit Bezug auf jenen Aufschub; vgl. *Gesetzeskraft*, Frankfurt/M. 1991, 77; sowie L. Ferry, A. Renaut, *Antihumanistisches Denken*, München, Wien 1987, 69 f. zu Claude Leforts Deutung des »Ereignisses ›Mai‹« (1968).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise anders zusammenfügen. Eine Gewalt, die Ereignisse endgültig zu manifestieren versuchte, vermag der künftigen Erfahrung Anderer nicht ein für alle Mal vorzugreifen, für die das Ereignis eine andere Bedeutung annehmen kann.

Aber galt das Ereignis nicht einer weit zurückreichenden Etymologie zufolge gerade als das, was buchstäblich »vor Augen tritt« und sich auf diese Weise bereits in der jeweiligen Gegenwart zu erkennen gibt? Im 18. Jahrhundert war die Grundbedeutung von »ereignen«, das zu »eräugen« ist und »vor Augen treten« kann, noch lebendig. »Die Substantivierung Ereignis für das ›vor Augen Kommende‹, Sich-Zeigende läßt indes erst eine Seite der Grundbedeutung erkennen.« Das entsprechende französische Wort *événement* (Erstbeleg 1549, für das ältere Wort *évent*, von lat. *eventus*) »macht sichtbar, was sich im Geschehen zeigen und vor Augen kommen muß, damit sich ein Ereignis konstituieren kann«; *événement* »bezeichnet in seiner ursprünglichen Bedeutung den nicht selbstverständlichen, unerwarteten Ausgang einer Sache«.[36] Ereignis wäre demzufolge, was sich in diakritischer Abhebung von Erwartetem auf mehr oder weniger überraschende Art und Weise zuträgt bzw. zugetragen hat, wobei auch die jeweils durchkreuzte Erwartung selbst erst nachträglich als enttäuschte, fehlgeleitete oder irrtümliche erkennbar werden kann. Beides widerspricht einem in der Geschichtsschreibung weit über Leopold v. Ranke hinaus vorherrschenden Ereignis-Objektivismus, der glauben macht, das bedeutungshaft Herausragende eines Ereignisses sei eine *Eigenschaft* des Ereignisses selbst und diese könne bestimmt werden, ohne jenem Prozess des *nachträgliche Realisierens der Bedeutung eines Ereignisses als Ereignis* Rechnung tragen zu müssen.

Dabei ist das Ereignis sowohl als vermeintlich direkt vor Augen kommendes als auch in seiner Nachträglichkeit Bedingungen der Perspektivität unterworfen. Zwar haben sich schon die frühen Geschichtsschreiber der Antike der Autopsie, der Augen- und Ohrenzeugenschaft ihrer Quellen versichert, um die Ereignisse, von denen sie berichteten, nach Möglichkeit authentisch zu beglaubigen, doch von anfänglichen Zweifeln an Authentizität und Glaubwürdigkeit abgesehen, haben die Historiker erst spät auf Perspektivität als Be-

36 H. R. Jauss, *Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs*, in: Koselleck, Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, 554–559, hier: 554.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dingung der Sichtbarkeit von Ereignissen Rücksicht genommen. Als Schlüsselfigur tritt hier wiederum Leibniz auf, der Johann M. Chladenius im 18. Jahrhundert zur ersten Lehre historischer Perspektivität inspirierte. Von Leibniz erbt Chladenius auch die Vorstellung einer durchgängigen Kompossibilität der Perspektiven. Demnach würden sich alle in unterschiedlichsten Perspektiven erschlossenen Ereignisse grundsätzlich zum Gesamtbild einer Geschichte zusammenschließen lassen. Mit Recht ist jedoch der von Leibniz inspirierte Gedanke eines »Geometrals« aller möglichen (historischen) Perspektiven, auf den noch Paul Veyne und Ricœur anspielen, längst zurückgewiesen worden. Der Nachweis, dass von einer solchen durchgängigen Kompossibilität nicht die Rede sein kann,[37] betrifft nicht nur die *Sichtbarkeit* der Ereignisse (und insofern ihre geschichtliche Wirklichkeit), sondern auch deren *nachträgliche Bedeutung* und *Darstellbarkeit*. Auch die Erzählung als das vorrangige Mittel der Darstellung heterogener Ereignisse in einem temporalen Zusammenhang kann nicht umhin, sie als (narrativ) bestimmte Ereignisse zur Geltung zu bringen, um insofern ihren signifikativen Polymorphismus wenn nicht gänzlich zu unterschlagen, so doch weitgehend zu vernachlässigen. Keine Erzählung kann *mit erzählen*, wie sie im narrativ etablierten Zusammenhang der Ereignisse mögliche andere Zusammenhänge ausblendet, die von den Ereignissen selber stets nur *unterbestimmt* werden. Der Überschuss an potenzieller narrativer Bestimmung der Bedeutung von Ereignissen ist diesen selbst allerdings niemals eindeutig zu entnehmen.[38]

Kritik am Ereignis-Objektivismus der Geschichtsschreibung wie auch an einer Philosophie der Perspektivität, die das Problem der Inkompossibilität in der Wirklichkeit und in der Darstellbarkeit von Ereignissen nicht zur Kenntnis nimmt, hat inzwischen freilich Früchte getragen. Das geht so weit, dass ein bruchloses Arrangement von Ereignissen in einer ihre Bedeutung narrativ artikulierenden Geschichte kaum mehr überzeugend erscheint. Je ›glatter‹ ein sol-

37 Vgl. B. Waldenfels, *Das Zerspringen des Seins*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.

38 Ob man dafür den Leibniz und Herder entlehnten Begriff einer »innerlichen« Kraft setzen kann, wie Gadamer vorschlägt, erscheint gerade zweifelhaft; vgl. ders., *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ^{4}1975, 191–193.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ches narratives Arrangement aufzugehen scheint, desto misstrauischer begegnet man im Gegenteil der Erzählung.[39] Man verlangt ihr sogar ab, sowohl das unaufhebbare Missverhältnis von Ereignis und Bedeutung zu erkennen zu geben als auch die Unfähigkeit der Narrativität einzugestehen, in *einer* perspektivischen Darstellung des Zusammenhangs von Ereignissen deren polymorphen Bedeutungen gerecht zu werden.[40] So hat es den Anschein, als komme der Erzählung nur dann Wahrheit zu, wenn sie ihren eigenen Anspruch, heterogenen Ereignissen im narrativen Zusammenhang genau *eine adäquate* Bedeutung zu verleihen, gleichsam dementiert.[41] Wie weit die Erzählung dabei gehen kann, ohne sich selber in ihrem Anspruch auf Gewährleistung der Nachvollziehbarkeit heterogener Ereignisse aufzuheben und aufzugeben, ist unklar.

Kann man einen wahren »Lebenszusammenhang« (Dilthey) beschreiben und im gleichen Zug eingestehen, dass man ihn ebenso gut in die Form einer anderen Geschichte bringen könnte? Offenbar kollidiert der Wahrheitsanspruch mit einer (vielleicht trügerischen) Beliebigkeit, Arbitrarität oder Kontingenz anderer Erzählmöglichkeiten. Der Wahrheitsanspruch verträgt sich schlecht mit der unübersehbaren Selektivität und (keineswegs grundsätzlich ›beliebigen‹ bzw. arbiträren) Kontingenz jeder narrativen Leistung, die aus heterogenen und disparaten Ereignissen konsekutive, ›schlüssige‹ Geschichten entstehen lässt. Ist die Kohärenz und Schlüssigkeit einer Geschichte am Ende das Artefakt narrativer Selektivität? Ließe sich umgekehrt ein Wille zur Wahrheit, der alles zu sagen verlangte, überhaupt mit den beschränkten Möglichkeiten des Erzählens vereinbaren? Blendet und täuscht dieser Wille nicht mittels narrativer

39 N. Sarraute, *Zeitalter des Mißtrauens*, Frankfurt/M. 1975, 46 ff.

40 In die Richtung dieser Problematik weisen auch Autoren von Georg Simmel und Robert Musil über Siegried Kracauer bis hin Italo Calvino, die auf laterale Ereignisverflechtungen, auf Ereignisnetze und -texturen aufmerksam gemacht haben – zwischen einer Schwelle der Zerkleinerung von Mikro-Ereignissen einerseits und großen Zeit-Räumen andererseits, die von global ausstrahlenden Ereignissen markiert, begrenzt und gebrochen werden können.

41 Man denke nur an Romanexperimente, wie sie von Julio Cortázars *Himmel und Hölle* bis hin zu Mario Vargas Llosas *Gespräch in der Kathedrale* angestellt worden sind. Während Cortázar noch explizit dazu anleitet, seinen Roman in vielfältiger Weise zu durchlaufen (wobei noch narrative, sich überkreuzende Erzählstränge erkennbar bleiben), löst sich bei Vargas Llosa alles Erzählbare in einem endlosen Stimmengewirr geradezu auf.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tropen über eine wilde Ereignishaftigkeit hinweg, die sich in Wahrheit in keiner Erzählung einfangen lässt? Diese in der kritischen Auseinandersetzung mit der Funktion der Narrativität immer wieder aufgeworfenen Fragen legen es nahe, deren Leistungen sowohl in der prä-narrativen Erfahrung[42] als auch im mündlichen und schriftlichen, im bloß verständlichen (im weitesten Sinne nachvollziehbaren) sowie im rational begründeten Erzählen an den Ereignissen zu messen, die in einen narrativen Zusammenhang gebracht werden. Wenn es der Narrativität auf diesen verschiedenen Ebenen nicht gelingt, der Vielfalt mehr oder weniger verbundener Ereignisse gerecht zu werden, kann sie nun als ›unwahr‹ erscheinen und täuschender poetischer Effekte verdächtigt werden. Aber was heißt das überhaupt: ›den Ereignissen gerecht werden‹? Nirgends steht geschrieben, wie Ereignisse, die etwa einen Lebenszusammenhang bestimmt haben, in dessen nachträgliche narrative Darstellung eingehen müssen. Die Wahrheit der narrativen Darstellung hat zu den Ereignissen, denen sie Rechnung trägt, kein direktes Verhältnis. Zudem kann es nicht als ausgemacht gelten, dass sich die Wahrheit einer Geschichte überhaupt im umfassenden Zusammenhang vieler Ereignisse zeigt und dass sie *narrativ aussagbar* sein müsste.[43]

Ungeachtet all dieser offenen Fragen verficht vor allem Ricœur energisch den Anspruch, dass die Erzählung den Ereignissen, denen menschliche Wesen im Geschehen ihres Lebens ausgesetzt sind, Rechnung tragen kann und muss – freilich nur insofern, als die Ereignisse Wesen widerfahren, denen es in ihrem Sein ›immer schon‹ um die narrative Verständlichkeit dessen geht, was in und mit ihrem Leben geschieht. Diese Wesen *existieren* demnach *im Modus der Suche* nach Geschichten, welche Ereignisse signifikant verknüpfen und in einem konsekutiven Zusammenhang verständlich werden lassen. Was indessen geschieht, sind keine von sich aus sich einstellende Ereignisse, sondern zunächst nichts als isolierte Vorfälle (*occurrences*), denen es an narrativer Intelligibilität mangelt. Außerhalb einer Geschichte betrachtet, ist auch das Ereignis zunächst nichts als ein bloßer Vorfall, »das heißt etwas, das auf eine bestimmte Art

42 Vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I* [1983], München 1988 [=ZEI], 118.

43 So weit geht m. E. auch Ricœur nicht, insofern er auf der *Bezeugung* als eines auf Erzählungen nicht reduzierbaren Wahrheitsregisters besteht, in dem sich praktisch zeigt (aber nicht zu beweisen ist), wer jemand ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und Weise geschieht, aber auch anders oder überhaupt nicht geschehen könnte, was die Definition der Kontingenz schlechthin ist«.[44] Während es für bloße Vorfälle belanglos ist, ob sie bemerkenswert, relevant und folgenreich sind, ob sie Subjekten zu verdanken sind, die sie zeitigten, sie zu erdulden oder zu erleiden hatten, ob sie einmalig sind oder Dinge der gleichen Art wiederholt geschehen, ob sie erklärbar oder gänzlich irrational erscheinen, wird all das für Ereignisse *im Zusammenhang* wichtig. Den Zusammenhang stiftet im Zuge einer Synthese des Heterogenen eine narrative Intelligenz, die vorläufige Resultate mit vorhergehendem Geschehen so verknüpft, dass sich erstere wenigstens nachträglich in einsehbarer Weise aus letzterem zu ergeben scheinen. Was Aristoteles in seiner Poetik als *mythos* bezeichnet, nennt Ricœur auch das Einfädeln einer Intrige (*mise en intrigue* oder *emplotment*), deren eigentliche Leistung es ist, verständlich werden zu lassen, wie vorhergehende Ereignisse zu gewissen Resultaten haben führen können. So gesehen muss man in der Tat immer das (vorläufige) Ende einer Geschichte vor Augen haben, von dem her sich erst ein signifikanter Ereigniszusammenhang *als nachvollziehbarer* abzeichnen kann. Wesen, in deren Leben sich zahllose Vorfälle ereignen, ohne sogleich als Ereignisse recht verständlich zu werden, existieren dem entsprechend ständig im Interesse an einer narrativen Rekapitulierbarkeit (*followability*) des Geschehenen, durch die temporale Unordnung in Ordnung einzumünden scheint.[45] Auf diese Weise wird die *wilde Kontingenz* von Vorfällen, die auch nicht hätten zu geschehen brauchen, in eine »geregelte Kontingenz« innerhalb eines narrativen Zusammenhangs überführt – aber auf wiederum kontingente Weise, denn weder Vorfälle noch Ereignisse legen von sich aus fest, in welchen narrativen Zusammenhang sie einzubetten sind, wo dieser Zusammenhang einsetzt und wo er bis auf Weiteres endet. Keiner narrativen Ordnung wird es deshalb gelingen, die relative Un-Ordnung prä-narrativer Vorfälle oder Ereignisse endgültig in sich aufzuheben.[46] Die Über-

44 Ricœur, *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, 11.

45 ZEI, 109, 225; SaA, 176; P. Ricœur, *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34, hier: 28.

46 Ich muss an dieser Stelle darauf verzichten, die von Ricœur entfaltete »Dialektik« von Unordnung und Ordnung darzustellen. Zweifellos liegt ihm alles daran, die Unordnung nicht einfach auf die Seite der Vorfälle zu schlagen

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

führung wilder Kontingenz in geregelte Kontingenz bezahlt jede »Synthese des Heterogenen« mit einer unaustilgbaren Kontingenz ihrer selbst, die wiederum auf die Spur anderer Möglichkeiten führt, welche Ereignisse auf andere, ihrerseits heterogene Weise narrativ verständlich zu machen. So gesehen ist es trügerisch, zu meinen, erst eine narrative Ordnung stifte das Ereignis als Ereignis. Ereignisse mögen sich dazu eignen, in verschiedene narrative Ordnungen einzugehen; gleichzeitig widersetzen sie sich in ihrem signifikativen Polymorphismus aber auch einer restlosen Aufhebbarkeit in irgendeiner narrativen Ordnung. Gerade an dieser Widersetzlichkeit zeigt sich die ›narrative Ereignishaftigkeit‹ des Ereignisses. Weit entfernt, bloß auf nachvollziehbare Weise zum Fortgang einer Geschichte beizutragen, stellt sich das Ereignis im Licht der Kontingenz der Narrativität gerade als dasjenige heraus, was in keiner narrativen Verständlichkeit je wird aufgehen können. Nicht nur lässt es sich auf keinen zureichenden Grund und auf keine kausale Bestimmung restlos reduzieren; nicht nur geht es in keiner Folge gänzlich auf; es entzieht sich auch als erzähltes der Reduktion auf Anderes – selbst auf eine narrative, der »Synthese des Heterogenen« zu verdankende Ordnung. Die *radikale* Heterogenität des Ereignisses als Ereignis liegt in narrativer Hinsicht so gesehen gerade darin, sich *keiner* ›synthetischen‹ Ordnung je gänzlich zu fügen.[47]

(was man zum Anlass nehmen könnte, die narrative Konfigurationsleistung von Erzählungen als ›bloß fiktiv‹ hinzustellen). Vgl. ZEI, 116.

47 Dem entsprechend konnten sich anti-narrativistische Positionen unter Berufung auf Epiphanien des Augenblicks und auf dessen ›plötzliches‹, unvorhergesehenes Eintreten gegen jegliche Kontinuitätsbehauptung wenden (Bohrer, *Plötzlichkeit*, 189, 194) und sich von der Zertrümmerung jeder narrativen Form darüber hinaus eine Befreiung zu ganz und gar ›gegenwärtiger‹ Zeiterfahrung versprechen. Dafür bringt Ricœur wenig Verständnis auf. Purer, interpretativ unvermittelter Gegenwart misstraute er nach eigenem Bekunden zutiefst – setzte aber in seinen posthum veröffentlichten Notizen zum Sterben dann doch auf eine unmittelbare Gnade… Kann bzw. darf man aber so weit gehen, der Präsenz Anderer im Leben so wenig Gewicht beizumessen? Siehe dazu wiederum die Gegenposition von François Jullien, der in *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013, gerade in der unvermittelten Gegenwart des Anderen einer radikalen Alterität auf die Spur kommt, die Ricœur wohl doch zu sehr dem hermeneutischen Reich des Interpretierbaren vorbehalten hat, so dass sich kaum mehr vorstellen lässt, wie man auf dieser Grundlage Philosophie als Lebensform (*bios theoretikos*) sollte praktizieren können, die Andere in lebendiger Gegenwart einbezieht.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Demgegenüber behauptet Ricœur nun aber, erst vermittels der Erzählung werde das Ereignis zum Ereignis. Was immerfort in einem Ausmaß geschehe, das jedes menschliche Verständnis überfordere, verdiene nicht wirklich Ereignis genannt zu werden. Ereignis ist das so oder so aufgefasste und verstandene Geschehnis im Zusammenhang mit anderen Geschehnissen, die zusammen eine *Wirkung* hervorbringen, vor allem im Zusammenhang menschlicher *pragmata*.[48] Im Lichte der Wirkung muss man den Zusammenhang begreifen und *nachvollziehbar, d.h. »intellektuell annehmbar«* machen. ›Man muss‹ heißt: man kann als dem Geschehen der Zeit ausgesetztes Wesen anscheinend (folgen wir Ricœur) gar nicht anders, als an der retrograden, vorzugsweise narrativen Verständlichkeit dessen interessiert zu sein, was einem widerfährt. Wir existieren geradezu in der Weise eines *(prä-)narrativen In-der-Welt-seins* und können so gesehen von diesem Interesse gar nicht absehen oder es suspendieren.[49]

Ricœur neigt dazu, den Begriff der Existenz von einer (aristotelischen) Ontologie praktischen Lebens her zu verstehen und den Begriff der Praxis ganz und gar aus Handlungen zu erklären. Demnach sind es auch Handelnde, die primär Ereignisse zeitigen[50];

48 Vgl. ZEI, 105; SaA, 175. Der Gleichsetzung von Vorkommnis oder *occurrence* und *pragma* steht die frühere Bestimmung des letzteren als intentionales Korrelat des Tuns bzw. des Handelns entgegen; vgl. in *Philosophie de la volonté. Le volontaire et le involontaire*, Paris 1950, 195.

49 Dass im Begriff des Prä-Narrativen eine Zweideutigkeit liegt, ist des öfteren festgestellt worden. Gänzlich der narrativen Ereignishaftigkeit entbehren kann menschliche Existenz nicht, wenn ihr im Zuge einer Refiguration der Erfahrung selbst eine quasi erzählerische Struktur aufgeprägt wird. (Ricœur spricht von einem *shaping*.) Andererseits erübrigt das nicht die Suche nach narrativer Nachvollziehbarkeit des Erfahrenen, die sich nicht von selbst ergibt. Es fragt sich aber, ob diese Suche an nackten Vorkommnissen überhaupt *anknüpfen* kann, die jeglichen temporalen Zusammenhang vermissen lassen. Vgl. P. Ricœur, *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge/Mass. 1983, 175–197, hier: 180 f.; *Hermeneutik und Strukturalismus. Bd. I,* München 1973, 171.

50 In der Tat: bleibt der handelnde Mensch nicht doch politisch für die Demokratie wichtig, fragt auch Jullien, nachdem er praktischem Ereignisdenken nachgewiesen hat, wie sehr es fast unmerkliche Übergänge zu übersehen neigt, um sich infolgedessen auch womöglich ganz irreführende Vorstellungen von der Wirksamkeit menschlichen Tuns zu machen (vgl. *Les transformations silencieuses*, 177, 184). Von solcher Kritik könnte auch ein von Ricœur ausgehendes Verständnis menschlicher Praxis profitieren. Man muss eine zumal politisch-demo-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

und zwar vor allem in der Form von Handlungen, deren Zusammenhang die Erzählung narrativ zu rekapitulieren hat, wobei sie sich wiederum eng an die Regeln halten muss, die im Logos der praktischen Welt herrschen und vorgeben, was *als* nachvollziehbar *gelten* kann.[51] Unter dieser Voraussetzung kann sich die Erzählung auch des Irrationalen (*alogon*) bemächtigen. Schließlich muss man sich in Anwendung der Vorschriften der aristotelischen *Poetik*, die diese Regeln expliziert, an das »Unwahrscheinliche«, das aber nach bisheriger Erfahrung als möglich erscheint, halten und es »dem Möglichen vorziehen, das unglaubhaft ist«. Was als glaubhaft und in diesem Sinne als möglich erscheint, meint man aber auf der

---

kratisch unverzichtbare *agent agency* keineswegs einfach aufgeben, um andere Vorstellungen von derartiger Wirksamkeit entfalten zu können; z. B. solche, die eher darauf abzielen, Verhältnisse dazu geneigt zu machen, sich zum Besseren zu wenden, statt sie wie üblich ›frontal‹ anzugreifen.

51 So wird auch verständlich, warum die v. a. seit Anfang der 1970er Jahre von Autoren wie Edgar Morin propagierte »Rückkehr des Ereignisses« für Ricœur unmittelbar von großer politischer Tragweite sein musste. Ohne einen in praktischer bzw. pragmatischer Absicht wieder einzuführenden Ereignisbegriff ließe sich seines Erachtens auch das Politische nicht retten, das Autoren wie Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy und Philippe Lacoue-Labarthe seinerzeit ebenso glaubten ›rehabilitieren‹ zu müssen. Siehe zur Vorgeschichte des »retour de l'événement« M. Jay, *Der Historismus und das Ereignis*, in: C. Schmidt (Hg.), *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2013, 183–218. Was speziell Ricœur angeht, so lässt sich seine Rückbesinnung auf die Konzeption einer Ereignisse zeitigenden menschlichen Praxis nicht ohne seine spätere Apologie der *agent agency* verstehen, die dem (in diesem Punkt aristotelisch grundierten) Spätwerk zugrunde liegt (SaA, 128; frz.: *Soi-même comme un autre*, Paris 1990, 125). Vgl. abgesehen von *Zeit und Erzählung. Bd. I*, 333 (frz.: *Temps et récit. Tome I*, Paris 1983, 309 f.), die programmatischen Aufsätze *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui,* Ottawa 1982, 159–177, hier: 162 f., und *Événement et sens*, in: J.-L. Petit (éd.), *Raisons pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56, sowie (mit Bezug auf Morins entsprechende Parole): *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome [...] Italie et Méditerrannée modernes et contemporaines: MEFRIM 104*, no. 1 (1992), 29–35, hier: 33 f.; P. Ricœur*, La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 216; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004, 263, 367. Zur Rückbesinnung auf das Politische vgl. Vf., *Das Politische in Paul Ricœurs Werk. Paradoxien, ethische und staatliche Dimensionen des Zusammenlebens*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext. Bd. III: Praxis*, Baden-Baden 2024, 1887–1952.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grundlage der sublunaren Welt des Wahrscheinlichen zu wissen, in der bisherige Erfahrung gesammelt worden ist. Die Verknüpfung des Wahrscheinlichen in der Erzählung wird sich an deren Vorgaben weitgehend halten müssen: sie »läßt sich also nicht von den kulturellen Zwängen des Annehmbaren ablösen«.[52] Was auch immer zunächst als ›unannehmbar‹ erscheint und so ›dissonant‹ uns heterogene Ereignisse auch widerfahren mögen, im Modus der Narrativität werden sie uns schließlich als in ihrem erzählbaren Zusammenhang nachvollziehbare und sogar als wahrscheinliche vorkommen. Auf diese Weise »reinigt und läutert« die Erzählung die Ereignisse und nimmt selbst das Erschütternde »ins Intelligible auf« (ZEI, 75). Bleibt es unerzählt, verdient streng genommen nicht einmal das Erschütternde überhaupt Ereignis genannt zu werden, so sehr bleibt es unaufgeklärt über seine Bedeutung im Zusammenhang mit Anderem. Die ständige Arbeit an der Etablierung des Zusammenhangs der Ereignisse nennt Ricœur die »Humanisierung der Zeit«, die die Welt bewohnbar zu machen verspricht. Als unzusammenhängenden Geschehnissen ausgesetzte Wesen existieren wir aber zunächst *hermeneutisch unbehaust – in einer Diaspora der ständig mangelnden Nachvollziehbarkeit dessen, was uns widerfährt.*[53]

Alle Mühe gibt sich Ricœur, zu zeigen, dass nicht nur das alltägliche, ›naive‹ Leben im Grunde ständig an dieser Humanisierung arbeitet, sondern dass auch die Geschichtswissenschaft, die vergangene Zeit unter rationalen Ansprüchen geschichtlich verständlich zu machen sucht, dasselbe Projekt verfolgt; und zwar selbst dort noch, wo sie sich programmatisch von jeglichem naiven Vorverständnis von Ereignis und Erzählung absetzt, um schließlich, dem ersten Anschein nach, ereignislose Geschichten zu erzählen oder Ereigniszeiten zum Vorschein zu bringen, die sich gar nicht mehr erzählen lassen. Da Ricœur die Begriffe Ereignis und Erzählung unauflöslich

52 ZEI, 80, 83. Zu Zweifeln an der Erzählbarkeit vgl. aber SaA, 385.

53 ZEI, 9, 13, 87. Einmal bezeichnet Ricœur die Kultur als die narrativ ausstaffierte Wohnung des Menschen (156). Aber es ist die Frage, ob die Erzählungen vom Vergangenen, die kaum je Geschichten mit glücklichem Ausgang sind, wie schon Hegel betonte, nicht vielmehr dieses Wohnen verleiden. Mircea Eliade, mit dem Ricœur zeitweise in Chicago gelehrt hat, schienen die erzählten »Schrecken der Geschichte« so überwältigend, dass er in einer religiösen, der Geschichte vermeintlich nicht ausgesetzten Rezentrierung der Welt sein Obdach glaubte suchen zu müssen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

miteinander verknüpft hat, muss er *beiden*, vor allem in der französischen Geschichtsschreibung vertretenen Prätentionen in einem Zug widersprechen: wo noch erzählt wird, kommen auch Ereignisse zur Geltung; und wo die Geschichtsschreibung noch von Ereignissen handelt, wird sie unweigerlich auch deren Zusammenhang erzählen müssen.

An dieser Stelle kann die von Ricœur entfaltete epistemologische Position nicht ausführlich gewürdigt werden. Nur ihre Eckpunkte seien genannt: Wenn sich die Geschichtsschreibung etwa der *Annales E. S. C.* polemisch von einer kurzatmigen Zeit, punktueller, launenhafter und trügerischer Ereignisse, die aufs politische Handeln beschränkt wurden, abwendet, um langfristige Konjunkturen, Zyklen, Tendenzen und Strukturen zu beschreiben[54], so folgt ihr Ricœur zunächst und erkennt an, dass man die Geschichte von abstrakten Entitäten und Zeiten mit Hilfe eigenständiger Erklärungsverfahren schreiben kann. Er insistiert aber darauf, dass beispielsweise selbst die langfristige Durchsetzung von Techniken wie der der Wasser- und Windmühlen[55] (also eines historischen Untersuchungsgegenstandes, der an sich keine kontinuierliche Existenz hat und *als solcher* gar nicht Gegenstand der historischen Welt der Menschen war, die in der Vergangenheit gelebt haben) noch eine wenigstens *indirekte* und *analoge* Beziehung zu erzählbarer Ereignisgeschichte hat.[56] Die Geschichte eines solchen Gegenstandes beschreibt darüber hinaus sogenannte *Quasi-Ereignisse*, die sie nur in einen narrativen (wenn auch impliziten) Zusammenhang stellen kann.[57] Das Entscheidende aber ist, dass eine solche Geschichte überhaupt *keine eigenständige* Bedeutung hat, dass sie ihren *historischen* Charakter sogar völlig einbüßt, wenn sie keinen wenigstens indirekten Bezug mehr hat zur Geschichte von *Sterblichen*.[58] Ganz abgesehen vom epistemologischen Status des Ereignisses (von seiner Einzigartigkeit,

54 Demgegenüber weist Jullien darauf hin, wie sehr auch diese (inzwischen nicht mehr so ganz neue) Geschichtsschreibung einem fragwürdigen Ereignisdenken verhaftet bleibt (*Les transformations silencieuses*, 172 ff.).

55 Vgl. M. Bloch, *Antritt und Siegeszug der Wassermühle*, in: C. Honegger (Hg.), *Schrift und Materie der Geschichte*, Frankfurt/M. 1977, 171–197.

56 ZEI, 297 f. zur Analogie, zu den Entitäten: 196, 265 f., 271, 288.

57 ZEI, 163, 328, 337.

58 ZEI, 305, 320. Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998 [=RV], 51 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

von seiner Kontingenz, die Ricœur mit Raymond Aron und Henri Bergson auch im Rückblick noch gewahrt sehen will[59], sowie von seinem diakritischen Moment der Abweichung) liegt im wie auch immer geschwächten oder vermittelten Bezug zur durchlebten Zeit von Sterblichen, denen es um deren geschichtliche Verständlichkeit geht, der dünne, aber nicht zu zerreißende Faden, der selbst die abstrakteste Geschichte in der Dimension einer *longue durée* noch mit jener Ereignis-Geschichte verbindet, von der sie sich zunächst polemisch abgewandt hat.[60] Bliebe diese schwache Verbindung zu den existenziellen Grundlagen der Geschichte nicht bestehen, dann ginge es in der Geschichtsschreibung buchstäblich um nichts mehr, sie wäre bloß ein intellektuelles Spiel oder ein institutioneller Selbstläufer zur unaufhörlichen Beschäftigung von Historikern.[61]

Freilich kann man sehr verschieden von der Geschichte von Sterblichen handeln. Schließlich spricht auch die serielle Geschichte, vornehmlich die historische Demographie, vom Tod. Sie meint aber nur den massenhaften, zählbaren Tod, die Statistik und die Reproduktion der Toten durch die nach ihnen Lebenden, die die Funktionen ihrer Vorgänger übernehmen. Auch die Geschichte der Staaten hat sich in diesem Sinne lange genug mit einem bloß anonymen Tod begnügt, aus dem man noch im politischen Totenkult, der die eigene Niederlage besiegelte, Kapital geschlagen hat.[62] Vielleicht muss sich die Geschichtsschreibung als professionelle Disziplin selbst dann in gewisser Weise über den Tod hinwegsetzen, wenn sie ihn als Erfahrung zurückzuerobern versucht und seinen Spuren

59 Vgl. RV, 63, 127, sowie ZEI, 237, 240, 281.

60 Ich spreche an dieser Stelle von Ereignis-Geschichte nicht im Sinne des gängigen historiografischen Gegensatzes zur sog. Strukturgeschichte, wie er in Deutschland üblich geworden ist, sondern im Sinne der »ursprünglichen« Zuordnung von Ereignis und Erzählung, in der Ricœur von Aristoteles her den Sinn von Geschichte verwurzelt sieht.

61 Dabei ist lt. Derrida »der Tod mit von der Partie« schon dann, wenn das »Sprechen vom Ereignis« dessen vorgängige Singularität verfehlt, wie es ihm zufolge immer und unvermeidlich der Fall sein muss. Vgl. J. Derrida, *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003, 21, sowie ders., *Gesetzeskraft,* 77.

62 ZEI, 161. Gegenläufige Tendenzen werden allerdings sichtbar bei R. Koselleck, M. Jeismann (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne,* München 1994; R. Koselleck, *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleic*h, Basel 1998.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bis in die Privatsphäre hinein und selbst in der Anonymität des modernen Klinikalltages nachgeht.[63] In jedem Fall, glaubt Ricœur, bleibt »die Geschichte nur dann historisch, wenn sie sich, indem sie über den Tod hinwegläuft, zugleich vor dem Vergessen des Todes und der Toten hütet und eine Erinnerung an den Tod und ein Gedenken der Toten bleibt« (vgl. RV, 135).

Lassen wir einstweilen dahingestellt, ob der Geschichte, die auch Gedenken und Gedächtnis sein soll, auf diese Weise nicht zuviel zugemutet wird, oder ob wir es hier mit einem Vergessen *im* (historischen) Erinnern und mit einem gegenläufigen Gedenken *im* Vergessen, das die geschichtswissenschaftliche Arbeit als solche mit sich bringt, zu tun bekommen (vgl. RV, 51). Entscheidend ist, dass die Ergebnisse dieser Arbeit menschlichen Überlebensverhältnissen eingeschrieben werden, von denen her sie auch ihre ursprüngliche Bedeutung empfangen. Nur Sterbliche, die später leben, können sie lesend zur Kenntnis nehmen – und werden sie auf die Vorgeschichte ihrerseits Sterblicher beziehen wollen, die ihnen vorangegangen sind. Selbst der serielle Tod ist ein statistisches Ereignis nur für vorläufig Überlebende, die sich in seinem Licht ein Bild von ihrer Zukunft machen.[64] Nicht nur wird die Geschichte von abstrakten Entitäten, von Lebensformen und Kulturen als eine endliche *nur analog*, d.h. in Anlehnung an die Endlichkeit Sterblicher verständlich. Es ist auch allein das Interesse einander überlebender Sterblicher an der Verständlichkeit ihres verzeitlichten Lebens, was der Geschichte ihren ›historischen‹ Charakter sichert. Darin liegt die *sinngenetische Grundlage des historischen Diskurses*; und das sichert ihm ungeachtet aller epistemologischen Brüche, die ihn sich von der Naivität des sublunaren geschichtlichen Lebens emanzipieren lassen, seine unzerreißbare Verbindung zur geschichtlichen Existenz derer, denen es um die narrative Nachvollziehbarkeit der Ereignisse geht, die ihnen widerfahren.[65]

63 ZEI, 165 zur »Rückeroberung des Qualitativen« am Tod.

64 Wir leben so gesehen auch von der Vergangenheit her auf die Zukunft hin; vgl. ZEI, 322 zu F. Braudel. So lässt sich auch eine Bilanz der menschlichen Gewaltgeschichte verstehen, wie sie bspw. Michael Mann vorgelegt hat: *Über Kriege*, Hamburg 2023.

65 Vgl. ZEI, 167 zu P. Veyne.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

5. Ereignis, Geschichte und Sterblichkeit

Offensichtlich möchte Ricœur ungeschmälert das Recht der Geschichtsschreibung anerkennen, sich von den Kategorien, den Erklärungsweisen und den Zeitvorstellungen eines naiven Geschichtsverständnisses abzulösen, das geradezu hoffnungslos ereignis-geschichtlich fixiert zu sein scheint. Im Zuge dieser Ablösung, macht Ricœur nun geltend, treten aber Ereignis und Geschichte in ein epistemologisches Spannungsverhältnis, das ihre ursprüngliche Beziehung nicht völlig zerreißen darf. Denn ›historisch‹ bleibt die Geschichte in allen ihren neueren Spielarten nur vermittels des Zusammenhangs von Ereignis und Erzählung. Freilich kann es nicht darum gehen, etwa eine auf Individuen als Handelnde zentrierte, ihr Leben als Ganzes erfassende, umfassende und kompossible Geschichte zu rehabilitieren. Die Zeit einer *longue durée*, in der sich Siegeszüge gewisser Techniken (wie einst der Wassermühle), aber auch ruinöse ökologische Veränderungen infolge exzessiver Rodung der Wälder etwa abspielen, wirkt zwar in die Lebenszeit der Einzelnen hinein, doch hat sie ihren eigenen Rhythmus, so wie die demografischen Geschichten ihre eigenen, in Geburten- und Todesziffern gemessenen Frequenzen und Amplituden aufweisen.[66] Diese Geschichten sind nicht kompossibel im Geometral einer Geschichte, die angeblich ein geistiges ›Auge‹ zu überblicken vermöchte.[67] Und befreit von der »Obsession der Ursprünge« (Paul Veyne; ZEI, 333), verweisen sie auf kein Erstes, auf kein Letztes und auf kein Subjekt, das sich in ihrem Spiegel wiedererkennen könnte. Dessen ungeachtet hat für Ricœur nun aber doch nicht eine end-lose Zwischen-Zeit das letzte Wort, die sich mangels eines definitiven Anfangs und eines definitiven Endes ihrerseits nicht mehr geschichtlich deuten ließe und in der jene Geschichten womöglich mehr oder weniger unverbunden bleiben müssten. Vielmehr erscheint ihm »jede Geschichte [als] ein Fragment oder Segment einer einzigen Welt der Kommunikation; darum erwarten wir von den Geschichtsbüchern, selbst wenn sie isolierte Werke bleiben, daß sie auf ihren Blatträndern

66 Vgl. C. J. Glacken, *Zum Wandel der Vorstellungen über den menschlichen Lebensraum,* in: R. P. Sieferle (Hg.), *Fortschritte der Naturzerstörung,* Frankfurt/M. 1988, 158–190.

67 Zur Metapher des Auges der Geschichte vgl. F. Fellmann, *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in: *Poetik und Hermeneutik. Bd. V*, 115–138, hier: 120.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

auf die einzige Geschichte hindeuten, die doch niemand schreiben kann«.[68] Mit Arthur C. Danto weist Ricœur die Vorstellung eines idealen Chronisten dieser Geschichte ebenso zurück[69] wie den Gedanken einer künftigen, aber in der Gegenwart schon vorwegzunehmen Geschichte der Welt. Es gibt keine Geschichte der Gegenwart im streng narrativen Sinne des Wortes. Man kann nur antizipieren, wie aus der Perspektive einer künftigen Gegenwart unsere dann ›Vergangenheit‹ gewordene Zeit ›historisch‹ erschiene. Die Vorstellung *einer* Geschichte, an der Ricœur offenbar festhalten möchte, impliziert darüber hinaus aber ein Ende *der* Geschichte; denn wie jede Geschichte könnte auch *die Geschichte* nur im Lichte ihres Ausgangs nachträglich narrativ intelligibel werden.[70] Nur von ihrem Ende her wäre auf nachvollziehbare Weise einzusehen, was sich in der Zwischen-Zeit ereignet hat, die es terminiert. So bleibt hier ein letzter Nekrolog gleichsam als ein imaginärer Fluchtpunkt der Geschichte im Spiel – und das Geschichtsdenken entfernt sich weit von der sublunaren Welt, von der es mit Aristoteles nach wie vor verbindlich auszugehen behauptet. Dieser Welt ist zwar noch ein narratives Schema zu entlehnen, das sich selbst in kosmologischer Hinsicht noch bewähren kann, wenn es um die Geschichte des Universums geht. Aber dabei wird uns gewiss keine auf Dauer bewohnbare Welt mehr vor Augen geführt. So kann man ohne Weiteres eine Geschichte der Erde erzählen, an deren voraussehbarem Ende sie dazu verurteilt erscheint, Jahrmillionen als Trabant um eine erst zum Roten Riesen sich aufblähende, dann zum Weißen Zwerg zusammenschrumpfende Sonne zu kreisen, deren Hitze schließlich jegliche Spur menschlichen Lebens auf diesem Planeten wird tilgen müssen.

Diese (bereits jetzt absehbare) Geschichte kann sich noch eines altbewährten narrativen Schemas bedienen; doch lässt sich im kosmologischen Horizont kein Kapital mehr für das Projekt einer »Humanisierung der Zeit« daraus schlagen. Wenn sich die Zeit (und nicht nur eine befristete Spanne zeitlichen Lebens) selbst überhaupt ›humanisieren‹ lässt, so führen kosmologische Erzählungen ange-

68 ZEI, 227.

69 Vgl. A. C. Danto, *Analytische Philosophie der Geschichte* [1965], Frankfurt/M. 1980.

70 ZEI, 221, 227; vgl. H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, Zürich 1994, 122 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sichts der längsten aller absehbaren Dauern doch *terminal consequences* vor Augen, die überhaupt kein irgendwie als ›human‹ zu bezeichnendes Verhältnis mehr zu endlicher Lebenszeit haben.[71] Da aber Ricœur auch mit Blick auf *die Geschichte* größtes Gewicht auf eben diese Konsequenzen legt, weil er erzählte Ereignisse generell ausschließlich ›vom Ende her‹ intelligibel werden lässt, in dem sie resultieren,[72] und da er letztlich doch alle Geschichten in *die Geschichte* einmünden lässt, sieht er sich schließlich dazu gezwungen, dieser einen nur noch religiös zu begründenden Sinn zu unterlegen, damit die kosmologische Perspektive nicht das letzte Wort hat, die von ihren antizipierbaren Konsequenzen her alles in einen metaphysischen Abgrund der Sinnlosigkeit stürzen zu lassen droht[73]: Am Ende der geschichtlich ›humanisierten‹ Zeit stünde allemal nur die lange Weile der Naturzeit, die un-endlich dauern kann und in der sich alles verändern mag, die aber nach menschlichen Maßstäben keine Ereignisse mehr zu zeitigen vermöchte.[74]

In Folge dessen werden Erzählung und Geschichte, die immerfort an der nachträglichen Verständlichkeit vergangener, aber erfahrener und erinnerter Ereignisse arbeiten, auf einen ganz anderen Vergangenheitsbezug zurückgeworfen: Schließlich beschwört Ricœur wieder die unvordenklichen Ursprünge *in illo tempore*, die die Geschichte bereits endgültig hinter sich gelassen zu haben schien und die sich zu keiner Zeit auf einfach erinnerbare Weise ereignet haben. Tatsächlich handelt es sich um Ursprünge, die uns angeblich zu dem machen, »was wir sind: Kräfte des Lebens, schöpferische Kräfte der Geschichte« – und mehr noch: um *den Ursprung*. »Ich vermute«, bekennt Ricœur, »daß das hebräische Gebot: *Sechor* eine ganz bestimmte Erinnerungsarbeit meinte – mit dem Ziel, dasjenige

71 Vgl. Marten t'Harts Roman *Das Wüten der ganzen Welt*, München 1999, der am Schluss auf diesen kosmologischen Horizont einschwenkt.

72 ZEI, 179, 227.

73 Zumindest dann, wenn man weiterhin davon ausgeht, jede spätere Sinn-Katastrophe müsse unweigerlich alles Vorherige nachträglich in ›Sinnlosigkeit‹ stürzen und kein ›zwischenzeitlicher‹ Sinn könne jemals davor bewahrt bleiben, nicht einmal eine hilfreiche Geste…

74 Zugegeben: in Zeiten derart hoch entwickelter Geräte wie des Hubble- und des James-Webb-Teleskops sind das ziemlich irdisch-›provinziell‹ anmutende Gedanken. Mit letzterem entdeckte man mit Hilfe der längsten Belichtungszeit aller Zeiten in einem zunächst völlig leer erscheinenden Ausschnitt des Weltraums Anzeichen für Tausende, wenn nicht Millionen von Galaxien.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

als ein ›Ereignis‹ herbeizuführen, was niemals eines gewesen ist, weil es uns so sehr vorausgeht. In solchen Worten spricht Franz Rosenzweig im *Stern der Erlösung* von der Schöpfung...« – die auf diese Weise einen eschatologischen Horizont eröffnen soll (RV, 133).

Wie es scheint, wird hier wie schon im Frühwerk des Autors die Hoffnung auf die Ankunft (*avènement*[75]) eines Ereignisses geweckt, das sich als Vorschein eines letzten Sinns der Geschichte deuten ließe. Damit rückt das Geschichts- und Ereignisdenken Ricœurs tatsächlich in eine eschatologische Perspektive.[76] Doch ist er in seinen jüngeren Schriften weit entfernt davon, sie etwa als Finalität eines autonomen geschichtlichen Geschehens zu deuten. Im Gegenteil wird nun das, was letztlich die ›historische‹ Qualität der Geschichte in ihrer Verknüpfung mit dem Ereignis sichern soll, ganz und gar der zwischen-zeitlichen Affizierbarkeit derer überantwortet, die geschichtlich leben. In ihrem Leben entzündet sich am widerfahrenen Ereignis, das erschüttert und verletzt, das Verlangen, dieses geschichtlich zu bezeugen. Dieses *›pathologische‹ Verlangen* erlangt aber erst dann im engeren Sinne *historische Bedeutung*, wenn es sich auf den Tod Anderer bezieht, um ein nicht-indifferentes Überlebensverhältnis zu etablieren, in dem *die Toten* (und nicht nur ein ›Angehöriger‹) nicht bloß statistisch ›zählen‹. Erst wenn die Vergangenheit der Abgeschiedenen *in diesem Sinne* zu einem Anspruch und zu einer Forderung geworden ist, ihr geschichtlich Geltung zu verschaffen, wird schließlich auch die Geschichtsschreibung an den *Sinn des Historischen* erinnert. Dieser Sinn ruht nicht in einer Finalität der Geschichte und ist rein wissenschaftstheoretisch nicht zu begründen; er ist vielmehr ganz und gar von der Abgeschiedenheit der Anderen her zu verstehen, die nicht mehr ›da‹ sind, aber

75 Zum Verhältnis von Ereignis (*événement*) und Ankunft (*avènement*) in den frühen Schriften Ricœurs, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen wird, vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg, München 1999, Kap. I und II, sowie Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt*, München 1984, 101–103.

76 Vgl. P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92, hier: 92. Allein in eschatologischer Perspektive sei die Geschichte letztlich als eine offene und an einem *sens final* orientiert zu denken, heißt es hier.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gewesen sind und »aus dem Grunde ihrer Abwesenheit das Sagen der Erzählung fordern«.[77]

Was hier Anspruch und Forderung genannt wird, lässt sich indessen nicht als Ereignis in der historischen Zeit verstehen. Naive wie auch historiografisch versierte Versuche, durchlebte Zeit geschichtlich zu deuten, führen ihrerseits nur auf die *Spur* eines entsprechenden Verlangens. Zeitigt dieses ein narratives *Sagen*, das sich schließlich in mündlich oder schriftlich *Gesagtem* niederschlägt, so verweist dieses umgekehrt wieder auf die Affizierbarkeit geschichtlich Lebender, die erst im *Ereignis des Lesens* das Gesagte verstehend und interpretierend aufzuschließen vermögen. Heißt das, dass nun das Verstandene gewissermaßen über Ereignis und Erfahrung zu Gericht sitzt und dass es nur auf das erzählbare Verstehen sowie auf Interpretation des Erzählten ankommt?

Die Antwort muss negativ insofern ausfallen, als das narrative Verstehen seinerseits Antwort gibt auf ein Verlangen nach geschichtlicher Verständlichkeit, welches sich im narrativ Gesagten nicht aufheben lässt. Dieses Verlangen entzündet sich an der Geschichte von Sterblichen, die einander überleben; und zwar so, dass ihnen dies niemals ganz gleichgültig sein kann, werden sie doch, ob sie es wollen oder nicht, von jenen geschichtlich in Anspruch genommen, die ihnen vorausgegangen sind, und dabei zugleich in ein Verantwortungsverhältnis zu ihnen versetzt. So kann am Grund des Historischen selbst ein radikales, narrativ nicht aufhebbares Ereignis vom Anderen her aufscheinen, das die Erfahrung insofern über sich selbst hinaus führt, als sie immer schon vom Anderen her in Anspruch genommene ist, ohne diese ›Verspätung‹ jemals ganz aufholen zu können. Wenn es sich bei serieller Geschichte noch

77 RV, 60 f., 38 f. Eine solche Forderung zu denken, erschiene ganz unnütz, wenn die Geschichte bereits als Text *gegeben* wäre, wie es gleichwohl an anderer Stelle bei Ricœur heißt; vgl. *History and hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20, hier: 12; vgl. P. Ricœur, *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris 1986, 185 ff. – Von der am Schluss von *Das Selbst als ein Anderer* mit Levinas geführten Auseinandersetzung um die Frage, ob sich überhaupt eine Ontologie des Selbstseins und eine in ihm liegende geschichtliche Affizierbarkeit vom Anderen denken lässt, muss an dieser Stelle ganz abgesehen werden. Ricœur zeigt sich nicht überzeugt von Levinas' Vorwurf, zumal eine an Heidegger angelehnte Ontologie des Selbstseins müsse unfähig sein, eine solche Affizierbarkeit ethisch zu denken.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

immer um die Geschichte von Sterblichen handeln muss und wenn das Überlebensverhältnis, in dem Sterbliche zueinander stehen, den Überlebenden unerlassbar die Verantwortung für die Anderen aufgibt, wie Levinas meint, dann fällt das Ereignis dieser Gabe nicht selbst in die historische Zeit. Diese setzt vielmehr eine Geschichte bereits voraus, die, ausgehend von der Verantwortung für den Anderen, »Antwort auf eine unvordenkliche Vergangenheit« ist.[78] Das Unvordenkliche *(l'immémorial*), das sich *im* geschichtlichen Bezug zu ihm entzieht, figuriert hier als an-archischer Grund des Historischen, der doch niemals in die historische, erzählbare Zeit eingeht, die kraft der Erfahrung, welche Ereignis und Erzählung vermittelt, vom Unvordenklichen *inspiriert* bleiben muss, wenn die Geschichte nicht ihren Sinn *als* Geschichte von Sterblichen gänzlich einbüßen soll.

Sollte sich diese Inspiration denken lassen, so ließe sich am Ende doch noch eine zwar brüchige, aber nicht gänzlich zerbrochene Verflechtung von Ereignis, Erfahrung und Erzählung retten und damit in einem nunmehr allerdings schwachen Sinne ein Begriff der *Ereignis-Geschichte* rehabilitieren. In diesem Begriff ist eine Koinzidenz von Ereignis und Geschichte (wie in der antiken *historia*) gewiss nicht mehr vorauszusetzen. Das Leben von Sterblichen, deren geschichtliche Erfahrung sich vom Anspruch des – sterblichen – Anderen affizieren lässt und sich diesem radikalen Ereignis ausgesetzt sieht, fällt nicht wie eine Serie datierbarer Vorkommnisse in die Zeit. Vielmehr vollzieht es sich ereignishaft-antwortend auf einen außer-ordentlichen Anspruch des Anderen, der es als geschichtliches stiftet, ohne je selbst in die geschichtlichen Ordnungen der Erfahrung einzugehen oder in ihnen aufzugehen. Das, scheint mir, mutet uns eine maßgeblich (aber gewiss nicht ausschließlich) von Bergson angeregte Radikalisierung des Ereignisbegriffs zu denken zu, die das Ereignis letztlich nicht mehr als Vorschein einer anderen Seins-Ordnung (Bergson) oder als Geschehen des Seins (Heidegger), sondern vom Jenseits-des-Seins her begreift (Levinas).

Unübersehbar antwortet diese Radikalisierung des Ereignisdenkens freilich ihrerseits einem historischen Ereignis: dem bis dahin radikalsten Angriff auf die Sterblichkeit des Menschen. Die indifferente, serielle Liquidierung Anderer verleugnete schließlich jeden

78 E. Levinas, *Zwischen uns*, München, Wien 1995, 192 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unhintergehbaren Sinn eines Überlebensverhältnisses, wie es noch Ricœur als unverzichtbare Grundlage der Geschichte betrachtet. Hat dieses Verbrechen nun eine ganz andere Geschichte möglich gemacht? Oder hat sich geschichtliches Leben nun das Versprechen zugezogen, sich ihm ein für alle Mal zu widersetzen? Genau diese Überzeugung verteidigen Autoren wie Levinas, Lyotard und Derrida – aber in fragwürdiger Weise. Levinas weigert sich, den geschichtlichen Ereignisssen »den Sinn unseres Lebens zu entnehmen«.[79] Lyotard spottet über einen immerzu vertagten, aufgeschobenen geschichtlichen Sinn, der nie verwirklicht zu werden verspricht und so der Sinnlosigkeit zum Verwechseln ähnelt.[80] Und Derrida schlägt scheinbar in die gleiche Kerbe, wenn er geschichtliches Leben, zumal im europäischen Horizont, zwar an jenes Versprechen erinnert, gleichwohl aber insistiert, es könne keinen messianischen oder eschatologischen Erwartungshorizont begründen, den kommende Ereignisse nur wie eine Hohlform auszufüllen bräuchten. Das Versprechen bliebe demnach für immer »im Kommen«, als Dimension ausstehender Ereignisse, »deren Kommen irreduktibel ist«.[81]

Und doch ist hier nicht zufällig wieder von Ereignissen die Rede, d.h. von etwas, was sich als Inhalt eines Versprechens bzw. als Zugesagtes verstehen ließe. Was wäre auch von einem Versprechen ohne Versprochenes zu halten? Jedes Versprechen impliziert die Frage seiner Einlösbarkeit und in diesem Sinne die Frage nach einer geschichtlichen Zukunft, die es weniger zu *verwirklichen* als vielmehr *originär zu ermöglichen* gilt, um es mit Bergson zu sagen. So sehr man also auch die unaufhebbare Außer-Ordentlichkeit einer Zu-Kunft, die sich irreduzibel und radikal vom Anderen her ereignet, betonen mag,[82] sie verlangt doch nach Ereignissen im ›vulgären‹ Sinne des Wortes, an denen sich die Kraft des Versprechens zeigen

79 Vgl. E. Levinas, *Schwierige Freiheit*, Frankfurt/M. 1992, 152.

80 So gesehen hat die Zukunft ausstehender Ereignisse, von denen man sich etwas versprechen könnte, in der Tat einen schlechten Stand; s.a. J. Baudrillard, *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin 1990, 23.

81 So beschreibt Derrida die »kommende« Gerechtigkeit, deren Zukunft er als den Inhalt jenes Versprechens charakterisiert, in: *Gesetzeskraft*, 56; ähnlich in: *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 331–445.

82 Ich bin hier weit entfernt davon, den wichtigen Unterschieden Rechnung tragen zu können, die in dieser Hinsicht zwischen den Genannten festzustellen sind. Zu Levinas und Derrida vgl. R. Bernasconi, *Die Gewalt des Gesichts: Frieden*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

müsste. So würde das Ereignis wiederum einen Erwartungshorizont stiften, ohne dass aber die Erwartung (oder die Enttäuschung) ohne Weiteres zur Maßgabe des Ereignisses werden könnte, wie es eine im Zeichen des Neuen und angeblich »prinzipiell andersartiger« Zukunft verzeitlichte Geschichte vorsah. In einer solchen Geschichte vermöchten sich Ereignisse nur im Kontrast zu vorgängigen Vorwegnahmen möglicher Zukunft abzuzeichnen. Wenn sich aber die Geschichte vom Anderen her inspirieren lässt, kommt jede Erwartung (die, wie Bergson sagt, allenfalls enttäuscht, um sogleich in eine andere Ordnung der Erfahrung einzumünden) zu spät. Angesichts einer auf »unvordenkliche« Weise vom Anderen her inspirierten Geschichte kann jede Vorwegnahme möglicher Zukunft im Modus der Erwartung nur nachträgliche Bewahrheitung erfahren. Doch bedarf diese Geschichte ihrerseits der Zeitigung künftiger Ereignisse, von denen zu erwarten ist, dass sie jenem Versprechen – wie unzulänglich auch immer – gerecht werden. Man kann sich, wie es scheint, nicht aus der Geschichte retten, um sich in eine radikale Ereignishaftigkeit zu flüchten, die buchstäblich nichts verspricht und von der nichts zu erwarten wäre. Ein Versprechen, von dem sich gar nichts erwarten lässt, ist keines. Aber man muss sich auch nicht einer unerträglichen und unaufhörlichen geschichtlichen Vertagung der Einlösung des Versprochenen ausliefern, wenn der Sinn des Versprechens nicht einer Eschatologie der Geschichte, in einer letzten Erfüllung liegt, sondern in der Gegenwart widerfährt, kraft eines in keiner Erzählung oder Geschichte aufzuhebenden Ereignisses, das sich als außer-ordentliches auch der Erfahrung entzieht. Jedes außer-ordentliche Ereignis bedarf aber der Erzählung, um sich *als* der Erfahrung sich entziehendes Geltung zu verschaffen. Und die Geschichte bedarf einer außer-ordentlichen Ereignishaftigkeit, der sie als Geschichte von Sterblichen letztlich ihren ›historischen‹ Sinn verdankt. Hier zeichnet sich ein *Chiasma von Ereignis und Geschichte* ab, das in der Erfahrung seinen Ort hat. In ihr kreuzen sich Ereignis und Verlangen nach Erzählung, ohne je zur Deckung zu kommen. So gesehen ist die Ereignis-Geschichte gerade deshalb nicht am Ende, weil Ereignis und Geschichte nicht mehr ohne Weiteres derart dasselbe bezeichnen wie in der *historia*, die von Ereignissen

und Sprache im Denken Levinas', in: U. Erzgräber, A. Hirsch (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin 2001, 121–140, hier: 129.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

berichtete, welche ›Geschichte gemacht‹ haben. Das Chiasma von Ereignis und Geschichte stellt keine Integration von Ereignis und Geschichte in Aussicht. Wohl aber verspricht es, einer gänzlichen Entflechtung von radikalem Ereignis und Geschichte zu begegnen, unter der am Ende die Erfahrung, als ihr Vermittelndes, am meisten zu leiden hätte. Würden Ereignis und Geschichte unvermittelt auseinanderfallen, so würde keine Geschichte mehr der Erfahrung des Ereignisses zur Sprache verhelfen; und kein (radikales) Ereignis würde die Geschichte mehr davor bewahren, nur eine Überlieferung (die Gesamtheit des bereits Gesagten, wie Ricœur sie definiert) endlos fortzusetzen, die im starren Blick auf das Ende, von dem sie alles erwartet, nur immerfort ihren eigenen Sinn unterminiert. Sollte sich dagegen ein ereignis-geschichtlicher Sinn rechtfertigen lassen, der weder der auf immer ausstehenden Zukunft ausgeliefert wäre noch in einer radikalen Ereignishaftigkeit zugrundegehen müsste?

Prima facie spricht das Missverhältnis zwischen einer der Narrativität verpflichteten Geschichte, die alles von *terminal consequences* her verständlich werden lässt, einerseits und einer schlechterdings unvordenklichen Ereignishaftigkeit andererseits dagegen. Auch die Erfahrung, der wir nach wie vor eine Vermittlungsleistung zwischen Ereignis und Erzählung zutrauen, hat einen schlechten Stand. Statt zur »Aussprache ihres eigenen Sinnes« (Husserl) zu gelangen, muss sie sich vielfach bevormunden lassen von einer allerorten propagierten Politik kollektiver Zukunftsfähigkeit, die sich die Vergangenheit nur zum Zweck der Identitätspräsentation verfügbar macht. Während sich die kritische Geschichtsschreibung seit langem gegen eine Bevormundung durch politische Identität zur Wehr setzt (was einer der wichtigsten Gründe für eine unnachsichtige Kritik der alten, zumal nationalistisch verengten Ereignis-Geschichte war), behauptet sich auf dem Feld des kollektiven Gedächtnisses nach wie vor ein politisch-identitärer Zugriff auf verfügbar gemachte Vergangenheit, der von Ereignissen, die uns nicht narrativ zur Disposition

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

stehen, nichts mehr ahnen lässt.[83] In seinen letzten Schriften[84] zum Verhältnis von kritischer Geschichtsschreibung und politischer Erinnerung sowie zum kollektiven Gedächtnis lässt Ricœur denn auch deutlich Skepsis anklingen hinsichtlich der Frage, welches Gewicht solchen Ereignissen noch zukommen kann in einer Zeit, in der jedermann darum bemüht zu sein scheint, vor allem eigene Identität in Vergangenheit und Zukunft bestätigt wiederzufinden, sei es auch um den Preis des Vergessens der Anderen, die der eigenen Geschichte zum Opfer gefallen sind. Für eine solche Identitäts-Geschichte muss es in der Tat das Schwierigste sein, sie sich von Anderen erzählen zu lassen, auf die Gefahr hin, vom Erzählten her außer sich zu geraten (RV, 124). Eine nicht identitär bevormundete Ereignis-Geschichte müsste sich jedoch gerade darauf einlassen, soll sie nicht ihrerseits früher oder später auf dem »Friedhof nicht gehaltener Versprechen«, als der uns die Geschichte erscheint, bestattet werden (RV, 128 f.).

83 Hier behält die epistemologische Kritik der Ereignis-Geschichte von Foucault bis Veyne ihr Recht. Wo sie eine begrifflich konstituierte Geschichte (und Ereignisse, die gewissermaßen Begriffen, nicht Menschen etwa widerfahren) zur Geltung bringt, hat sie freilich das Terrain der angefochtenen politischen Geschichte und Identität hinter sich gelassen. Sie klärt weder zureichend, wie kritische Geschichtsschreibung und kollektives bzw. kulturelles Gedächtnis zusammenspielen, noch wie das Ereignis diesseits eines epistemischen Vergangenheitsbezugs, als Widerfahrnis, zu denken ist. Vgl. Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation 10* (1999), 73–98; M. Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987, 69 ff.; P. Veyne, *Die Originalität des Unbekannten*, Frankfurt/M. 1988, 34 ff.

84 In dem Aufsatz *La mémoire politique* (*Divinatio 6* [1998], 27–37) unterstellt Ricœur das Gedächtnis freilich ungeachtet einer unverfügbaren Affektion durch abwesende Vergangenheit doch einem unendlichen Erzählen, dem er ohne Wenn und Aber die Aufgabe gestellt sieht, »[de] préserver le passé en vue d'une disponibilité [!] à l'égard des institutions justes dont le désir fait partie de notre souhait de vivre bien«. Siehe auch P. Ricœur, *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de letras 43*, no. 2 (2003), 15–25; sowie in: *Présence de Paul Ricœur*, Paris 2003, 77–90; *Erinnerung und Vergessen. Das eigenwillige Überleben der Bilder*, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 18 (2003), 40–45; *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), 20–29.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XVIII

Rückhaltlos in Geschichte(n) verstrickt? Paul Ricœurs *Zeit und Erzählung* im Rückblick auf Wilhelm Schapps narrativistische Verabschiedung der Phänomenologie

1. Narrativismus als Ausflucht aus der Geschichte? (551) | 2. Die Idee der Phänomenologie als reduktive Erforschung des »Gegebenen« im Rückblick (558) | 3. Schapps Verwurzelung in der Phänomenologie, seine Abwendung von ihr und erneute Anlehnung an sie (562) | 4. Grundpositionen von Schapps Narrativismus und ihre Probleme (573) | 5. Rückblick (581)

Die Frage [ist],
ob sich der geschichtliche Mensch noch zur Geschichte bekennen will.[1]

Der letzte Satz legt nahe,
daß die Geschichtlichkeit ein Geheimnis bleibt.
Der geschichtliche Mensch will für die Geschichtlichkeit nicht einstehen
und sich vor allem nicht den Abgrund eingestehen,
der seine eigene Geschichtlichkeit aushöhlt.[2]

1. Narrativismus als Ausflucht aus der Geschichte?

Ob man die Zeit, die immerfort und unaufhaltsam zu vergehen scheint, wenigstens vorübergehend bzw. augenblicklich in der eigenen Gegenwart ›aufheben‹ kann, um ihrer Negativität zu entgehen, die alles dem Nichtsein überantwortet, ist ein alter Streitpunkt.[3] Alle in diese Richtung zielenden Hoffnungen scheint die Dekonstruktion des Begriffs der Gegenwart in der Zeitphilosophie des

1 J. Patočka, *Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?*, in: *ders., Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 116–140, hier: 140.

2 J. Derrida, *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 331–445, hier: 334.

3 W. Janke, *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt/M. 1984, 229–260.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

20. Jahrhunderts jedoch vereitelt zu haben. Ihr zufolge geht unser Leben niemals in purer Gegenwärtigkeit auf; und sie lässt es als ganz und gar ausgeschlossen erscheinen, je ›restlos‹ mit sich selbst koinzidieren zu können.[4] Vielmehr scheint uns unser Leben ständig vorauszueilen und sich permanent im Verzug gegenüber sich selbst zu befinden – auf jeden Fall in hermeneutischer Hinsicht, wenn Søren Kierkegaards berühmtes, in vielerlei Variationen oft zitiertes Diktum zutrifft, demzufolge wir unvermeidlich »vorwärts leben«, aber bestenfalls »rückwärts« bzw. im Nachhinein »verstehen«, was uns *widerfahren* ist.[5]

Von letzterem hat nach der Überzeugung des Historikers Jacob Burckhardt auch die Geschichtswissenschaft auszugehen; genauer: vom »duldenden, strebenden und handelnden Menschen, wie er ist und immer war und sein wird«. Daher müsse das geschichtliche Verständnis des Menschen von Anfang an ein »pathologisches« sein[6] – in Anlehnung an den altgriechischen Begriff des *páthos*, des Widerfahrnisses. Dieser Grundgedanke beginnt sich seit längerem auch in der Phänomenologie durchzusetzen – wobei vor allem die genaue Zuordnung von Begriffen wie ›Leiden‹ und ›Handeln‹ allerdings bislang umstritten bleibt.[7] Speziell in hermeneutischer Hinsicht wird ein »pathologisches« Verständnis menschlicher Geschichtlichkeit, die man inzwischen ihrerseits historisiert[8] und nicht mehr wie Jacob Burckhardt einfach für eidetisch konstant hält, viel-

4 J. Derrida, *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979.

5 S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, Innsbruck 1923, 203.

6 J. Burckhardt, *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1946, 5 f.

7 K. Busch, I. Därmann (Hg.), *»Pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007; P. Stoellger, *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 179–213; Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler,* Zug 2014; R. Kühn (Hg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Freiburg i. Br., München 2017; B. Wandruszka*, Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*, Baden-Baden 2023.

8 Vgl. H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976; ders., *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 276–363.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

fach mit Hinweis auf Wilhelm Schapps programmatischen Buchtitel *In Geschichten verstrickt* (1953) erläutert, so auch bei Ricœur, der sich im ersten Band seiner Trilogie *Zeit und Erzählung. Zeit und historische Erzählung* (1983; dt. 1988) auf Schapps Grundidee beruft, Geschichte »widerfahre« jemandem, »ehe sie irgendjemand erzählt«[9]. Bevor das geschieht, könne es sich allerdings nur um eine Art »Vorgeschichte« handeln, die darauf angewiesen bleibt, explizit narrativ zum Vorschein zu kommen. Durchlebte oder erlebte Geschichte lässt dadurch auch erst »das darin verwickelte Subjekt zutrage[treten]«, wenn auch immerzu verspätet. In dieser Perspektive könnte man das Erzählen von Geschichten allerdings auch bloß als einen »sekundäre[n] Prozeß, […] nämlich des ›Bekanntwerdens der Geschichte‹« auffassen, wie Schapp es formuliert, den Ricœur denn auch mit diesen Worten zitiert (ebd.). Dabei geht es ihm allerdings gerade nicht darum, das Erzählen lediglich als »›Fortsetzung‹ der passiven Verstrickung der Menschen in Geschichten« erscheinen zu lassen, sondern darum, es gegen die entgegengesetzte Behauptung in Schutz zu nehmen, es handle sich dabei nur um eine »künstliche« Überformung einer an sich ungeschichtlichen Zeiterfahrung (ebd.). Letzterer will Ricœur im Gegenteil eine eigentümliche Prä-Narrativität nachweisen, die sie dazu geeignet erscheinen lässt, mimetisch zum Vorschein gebracht zu werden; und zwar so, dass die in Erzählungen selbst aufzuweisende mimetische Struktur auch wieder auf das nicht nur zeitlich, sondern geschichtlich verfasste menschliche Leben wiederum mimetisch zurückwirken kann. Der dem entsprechend von Ricœur beschriebene »Zirkel der Mimesis (I–III)« soll schließlich auf die »verborgene Affinität« aufmerksam machen, die seines Erachtens »zwischen dem Geheimnis, *aus* dem die Geschichte hervorgeht, und demjenigen« besteht, »zu dem die Geschichte zurückkehrt« (ZEI, 120). Ob das viel daran ändern kann, dass wir mehr oder weniger blind »vorwärts leben« müssen, ohne es recht zu verstehen, bleibe dahingestellt. Ricœur jedenfalls wollte sich damit nicht einfach abfinden, wie nicht zuletzt seine an Reinhart Koselleck anknüpfenden Überlegungen zur ›Dialektik‹ von Erfahrungen und Erwartungen zeigen, der er geschichtliche Orientierung in pragmatischer Absicht abverlangte, um es mit Kant zu sagen.

9 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I. Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 119 [=ZEI].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schon in seinen frühen, wesentlich von Gabriel Marcel und Karl Jaspers inspirierten Schriften war Ricœur auf der Spur eines geschichtliche Existenz bestimmenden Geheimnisses, ohne es allerdings leichtfertig mystifizieren zu wollen.[10] Er hegte von Anfang an Vorbehalte gegen eine völlige Auslieferung jedes Einzelnen an eine Geschichtlichkeit, die uns, wenn man der »existenzialen Analyse des Menschen als ›in Geschichten verstricktem‹ Wesen« folgt (ZEI, 119), rückhaltlos erfassen müsste. Als eine solche Analyse fasst Ricœur in *Zeit und Erzählung* auch Schapps hermeneutische Radikalisierung des fraglichen Verstricktseins auf, die, so weit ich sehe, nirgends auf die Spur eines Geheimnisses führt, wie es Ricœur mit der Idee einer »Gabe des Seins« (»don de l'être«[11]) verband.

Demgegenüber scheint Schapp das Verstricktsein derart zu affirmieren, dass es überhaupt keinen Gedanken an eine wie auch immer geartete Befreiung von ihm mehr zulässt. So erscheint »das Verstricktsein in Geschichten« als »einzige und letzte Wirklichkeit« und in diesem Sinne als »Absolutes«.[12] Geschichten seien »das letzte […], zu dem man als Phänomenologe vordringen kann«.[13] So erteilt Schapp auch der Phänomenologie der Wahrnehmung eine Absage. Wahrnehmung gebe es nicht, erklärt er ohne Umschweife.[14] Auch Dinge, die man einfach wahrzunehmen glaubt, erweisen sich seines Erachtens als ebenso immer schon in Geschichten verstrickt wie Arten und Weisen des Umgangs mit ihnen. (Als Beispiele werden das Sägen, Hämmern und Bohren genannt.) Demnach ›gibt

10 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947; *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur, no. 6–7*, avril-mai (1948), 444–451; hier: 451; L'Homme et son mystère, in: *Le Mystère. Semaine des intellectuels catholiques (18 au 25 nov. 1959)*, Paris 1959, 119–130, hier: 122; *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl*, in: J. Hersch (présent.), Jean Wahl et Gabriel Marcel, Paris 1976, 57–87, hier: 66.

11 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 406; A. LaCocque, P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris 1998, 86.

12 So formuliert es Jan Schapp, der sich um eine »Fortsetzung« der Philosophie seines Vaters Wilhelm Schapp bemüht; vgl. J. Schapp, *Eine Einführung: Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie*, in: K. Joisten, J. Schapp, N. Thiemer (Hg.), *Die Rezeption der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps. Kommentare und Fortsetzungen*, Freiburg, München 2020, 15–38, hier: 20.

13 W. Schapp zit. ebd., 35.

14 S. Gottlöber, *Phänomenologie*, in: Joisten et al. (Hg.), *Die Rezeption*, 48–64, hier: 61.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es‹ überhaupt nur Geschichten. Das könnte es nahelegen, von Geschichten als schlicht vorliegenden »Sachverhalten« und insofern als »Gegebenheiten« zu sprechen. Doch fungiert der Begriff des Sachverhalts bei Schapp geradezu als Gegenbegriff zum Begriff der Geschichte. Schapp beklagt den Verfall einer »Geschichtenwelt«, der uns einer bloßen »Sachverhaltsauffassung von Welt« überantworte[15], wie sie auch den modernen Wissenschaften entspreche, aus denen die »Sonderwelt des Abendlandes« hervorgegangen sei. Diese aber sei gar »keine positive Welt«[16], »keine Geschichtenwelt« mehr, sondern eben eine Welt der Erkenntnis von Sachverhalten.[17] So schlägt Schapps Grundthese, menschliches Leben sei seit jeher, unvermeidlich und im Grunde unabänderlich in Geschichten verstrickt und realisiere sich auch nur so, in das Gegenteil um: in die Behauptung, in die anscheinend durchgängig ›versachlichte‹ Welt des Abendlandes könne man »nicht […] verstrickt sein« – und es sei im Grunde auch gar keine Welt von Geschichten oder geschichtliche Welt mehr.[18] Was von Hegel über Karl Marx, Max Weber, Georg Lukács bis hin zu Ricœur als Entäußerung, Entfremdung, Entzauberung oder Verobjektivierung bedacht und unterschieden wird[19], beschäftigt Schapp ebensowenig wie eine Hermeneutik der Auslegung, Deutung und Interpretation von Geschichten *als* Geschichten, obgleich sie »offenbar von der Art [sind], dass sie [der] Deutung bedürfen«. Jan Schapp betont sogar, dass »ungedeutete Geschichten […] im Sinne Wilhelm Schapps bloße Sachverhalte« wären bzw. so eingestuft werden müssten.[20] Das bedeutet, dass eine ›hermeneutisch unvermittelte‹ Auffassung von Geschichten ironischerweise selbst eben der bei Schapp als im Grunde geschichtslos geltenden Reduktion von ›Welt‹ auf bloße Sachverhalte anheimfallen müsste.

15 Schapp, *Eine Einführung*, 22.

16 J. Schapp, *Zugänge zu Geschichtenwelten*, Baden-Baden 2022, 15.

17 Ebd., 16, 19. Allenfalls noch Reste von früheren »positiven Welten«, wie sie Schapp »von Homer bis Dante« angetroffen haben will, sollen erhalten geblieben sein (ebd. 25).

18 Ebd., 46.

19 P. Ricœur, *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, in: *Archivio di Filosofia 45*, no. 2–3 (1975), 27–38; dt.: *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12; *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986.

20 Schapp, *Zugänge*, 31.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weit entfernt, Schapp auf diesem Wege zu folgen (wie es manchmal unter Berufung auf Jean Greisch dargestellt wird), würde Ricœur in allen Punkten widersprechen und die hermeneutische Gegenposition vertreten, der zufolge (1) Geschichten niemals einfach ›vorhanden‹ sind; sowie (2) zwischen durchlebten, prä-narrativ strukturierten Geschichten und erzählten Geschichten zu unterscheiden ist, die (3) der Interpretation *als* Geschichte bedürfen; und zwar (4) ihrerseits in geschichtlichen Kontexten, die wie die des Okzidents, der Neuzeit und Moderne, der technischen Rationalisierung Europas, seines gewaltträchtigen Kolonialismus, Imperialismus und seiner scheinbar nichts auslassenden Vermarktung von allem und jedem ihrerseits einer kritischen Rekonstruktion bedürfen[21]; zumal (5) nach 1945[22], als es nicht mehr in Betracht kommen konnte, sich selbst als autonomer »Sinnproduzent« von Eigen- und Fremdgeschichten zu genügen, noch dazu unter Berufung auf eine »Gemeinschaft der Vorfahren«, auf deren »Schultern« man nach wie vor sicher zu stehen meinen könnte.[23] Wo das nicht mehr der Fall ist, müsste Schapp zufolge eine kaum mehr als ›Welt‹ anzusprechende Geschichtslosigkeit um sich greifen, der er als Christ im Grunde lediglich eine Heilsgeschichte entgegensetzen kann, nach deren Verfall man sich nur noch »wie eine Art Schimmelbildung auf einem beliebigen Stern vorkommt«, wie er meint.[24]

Zwar fehlt im Geschichtsdenken Ricœurs keineswegs eine eschatologische Dimension; doch hat er sich schon früh als entschiedener Verteidiger einer säkularen, weltbürgerlichen Pragmatik im Sinne Kants begriffen und war nie bereit, so weit zu gehen, die zumal politischer und ethischer Interpretation bedürftige Zeit der Moderne derart der Verachtung preiszugeben oder sich nach dem vom Dritten Reich zu verantwortenden Zivilisationsbruch einfach auf eine angeblich ungebrochene Tradition und Herkunft von bedingungslos (?) verehrten Vorfahren berufen zu wollen. Von diesen in der Se-

21 Mit diesen Fragen hat sich Ricœur in einer ganzen Reihe von Texten befasst, auf die eingegangen wird in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext. Bd. I–IV*, Baden-Baden 2024.

22 Vgl. Vf. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

23 Schapp, *Zugänge*, 43; *Eine Einführung*, 31.

24 Schapp, *Eine Einführung*, 23; W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Wiesbaden 1976 [=B], 183, 291.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kundärliteratur zu Schapp und Ricœur kaum beachteten, allerdings eklatanten Differenzen absehend, wende ich mich im Folgenden nur der Frage zu, wohin uns der von Schapp bewusst vollzogene narrativistische Bruch mit der Phänomenologie führt, wenn er dem anscheinend rückhaltlosen Verstricktsein in Geschichte(n) derart hohen Stellenwert beimisst, wie es nach wie vor auch bei vielen seiner Kommentatoren der Fall ist, die den Leitspruch des Geschichtstheoretikers ohne Weiteres unterschreiben: »Die Geschichte steht für den Mann« (oder für die Frau…). Umgekehrt müssen wir auch für die – durchlittenen oder erzählten – Geschichten und für deren Interpretation *einstehen*; auch dann, wenn der Anschein erweckt wird, sie seien wie »Sachverhalte« einfach vorhanden und insofern ›gegeben‹ und bloß ›hinzunehmen‹, mit Wittgenstein zu reden.[25] Auch das könnte sich ironischerweise als eine Art »Flucht aus der Geschichte« erweisen, die ihrerseits »in einem historischen Kontext« stattfindet und durch ihn verständlich zu machen wäre.[26] Wer, zumal nach 1945, für eigene und fremde Geschichte einsteht, kann jedenfalls mit überhaupt keiner Geschichte derart zur Deckung kommen, dass letztere jeweils für die Betreffenden stehen und sie in gewisser Weise auch einfach ersetzen könnte. Jede Geschichte, die man wie auch immer selbst und in Verbindung mit Anderen durchlebt hat, erfordert auch ein mimetisches (wie Ricœur sagen würde) Verhalten zu ihr und muss insofern eine narrative Differenz ins Spiel bringen, die es ausschließt, dass man mit der jeweiligen Geschichte einfach zusammenfällt. Insofern ist einem Narrativismus zu widersprechen, der wie im Falle Wilhelm Schapps Geschichten als ›Gegebenes‹ ausgibt, nachdem er selbst mit dem phänomenologischen Begriff des Gegebenen gebrochen hatte, wie sich im Folgenden zeigen wird. Im Anschluss daran wird zu bedenken sein, ob sich der Gedanke einer alles und jede(n) einschließenden Vergeschichtlichung im Sinne einer rückhaltlosen und unauflöslichen Verstrickung in Geschichte(n) halten lässt, die uns zu bloß nachträglichem, immer verspätetem ›Verstehen‹ unseres Lebens zu verurteilen scheint.

25 L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, 363.

26 Wie Carlo Ginzburg zeigt in: *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001, 26.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Die Idee der Phänomenologie als reduktive Erforschung des »Gegebenen« im Rückblick

Misst man die Idee der Phänomenologie, wie sie Husserl in Vorlesungen des Jahres 1907[27] dargelegt und ein knappes Jahrzehnt später als fundamentales Projekt einer erneuerten bzw. von ihm selbst erst eigentlich zu begründenden Ersten Philosophie[28] beschrieben hat, an seinen eigenen Ambitionen, so muss man feststellen, dass ihr nicht der erhoffte Erfolg beschieden war. Noch immer schreiben sich zwar viele Autoren in die Geschichte dieser Idee ein und setzen sie produktiv fort. Doch Husserls *Projekt*, das die Philosophie insgesamt auf die Arbeit einer phänomenologischen, »strengen Wissenschaft« hätte verpflichten sollen, wird kaum noch verfolgt oder sogar rigoros verworfen.[29] Auch der *Ausgangspunkt*, den es in der »Selbstgebung« dessen finden sollte, *was sich* angeblich *von sich her zeigt*, kann bis heute nicht als gesichert bzw. als unumstritten gelten. Gerade deshalb freilich bezeugt die Geschichte der Phänomenologie bis heute eine eigentümliche Vitalität. Selbst diejenigen, die mit Husserl nach wie vor der Überzeugung sind, dass die Philosophie in erster Linie phänomenologisch Rechenschaft davon abzulegen hat, *was sich zeigt* und *wie das Sich-Zeigen selbst eigentlich geschieht*, streiten allerdings bis heute über den Sinn dieser Begriffe, ohne dass sich Einigkeit abzeichnete. Einigkeit besteht unter Phänomenologen allenfalls darin, *dass* das Erscheinen, das Sich-Zeigen oder die Gegebenheit von etwas sowie die Rechtfertigung dieser Begriffe selbst am Anfang jeglicher Philosophie stehen müsse. Was auch immer man philosophisch darüber hinaus begründen und konstruieren möchte, muss demnach *wenigstens anknüpfen* an das Erscheinende, das Sich-Zeigende oder Gegebene. Denn allein damit haben wir zunächst zu tun. Der vom tschechischen Phänomenologen Jan Patočka beklagte »Siegeszug der Konstruktion« in der westlichen Kulturgeschichte im Allgemeinen und in der europäischen Philosophie im Besonderen würde in dieser Sicht auf ein fatales Verkennen dessen hinauslaufen,

27 Vgl. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Husserliana II [=Hua]*, Den Haag 1973.

28 E. Husserl, *Erste Philosophie* [1923/1924], Hua VII, Den Haag 1956.

29 Vgl. (bspw.) A. Schütz, A. Gurwitsch, *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985, 287.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

was Erfahrung streng genommen bedeutet, wenn sich diesem Siegeszug nicht eine phänomenologische Rückbesinnung darauf widersetzte, wie uns wenn nicht *seit jeher ursprünglich*, so doch *zunächst* alles, was zu erfahren ist, als Erscheinendes und Sich-Zeigendes gegeben ist.[30]

Die Crux der Phänomenologie liegt nun aber gerade darin, dass sich Antworten auf diese Frage dem naiv Erfahrenen nicht einfach ablesen lassen. Die naive Erfahrung *vergisst sich geradezu als Erfahrung* im Erfahrenen, ohne dieses auch nur *als solches* – d. h. als ›Gegebenheit‹ – und den Prozess der Erfahrung selbst *als solchen* – als deren originäre Zeitigung – zu befragen. Sie fragt nicht, wie (und inwieweit) es überhaupt möglich ist, dass etwas oder jemand in Erscheinung tritt, sondern nimmt das, was sich zeigt, für selbstverständlich. Auf derartige Selbstverständlichkeit beruft sich die Phänomenologie bekanntlich gerade nicht. Die ganze Anstrengung ihrer Methoden zielt vielmehr darauf ab, alle Hindernisse aus dem Weg zu räumen, die dem *Erscheinen des Erscheinens* bzw. dem *Sich-als-Gegebenheit-Zeigen* dessen, was sich zeigt, im Wege stehen. Die Methode der phänomenologischen Reduktion ist deshalb zunächst ein primär destruierendes Unterfangen, das gerade von der *Nicht-Evidenz der Gegebenheit als solcher* ausgeht. Was phänomenologisch als Gegebenheit gelten darf, ist eben nicht einfach vorzufinden oder gar als empirische Tatsache aufzulesen. Was Husserl als *originale Selbstgebung* bezeichnet, ist das Ergebnis einer mühsamen Arbeit der Freilegung, die paradoxerweise davon ausgeht, dass sich uns diese Selbstgebung nicht ohne Weiteres als solche ›offenbart‹.

Aber auch diejenigen, die Husserl auf dem von ihm eingeschlagenen Denkweg nach wie vor folgen, sind weit davon entfernt, nur die von ihm »vorgedachten Wahrheiten im eigenen einsichtigen Denken nach[zu]erzeugen«, um sich so als Epigonen einer ein für alle Mal begründeten phänomenologischen Ersten Philosophie auszuweisen, wie es sich ihr Begründer selbst vorgestellt hatte (Hua VII, 5). So wirft Jean-Luc Marion im Zuge einer eindringlichen Radikalisierung der Frage nach dem originär und insofern ›selbst‹ Gegebenen das sprachliche Problem auf, wie das, was phänomenologisch schließlich als Sich-Zeigendes gesichert werden soll, eigentlich zu benennen ist. Ist es nur ein semantischer Zufall und eine kontingente Zwei-

30 Vgl. J. Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 427.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

deutigkeit, dass wir das *als Sich-Zeigendes Gegebene* sowohl als gegenwärtig (*présent*) als auch als gegeben (*donné*) verstehen? Liegt in dieser Ambiguität ein tiefer Sinn, der auf die *Spur einer Gabe alles Gegebenen* zu führen verspricht? Oder verrät eine solche Deutung den Sinn der Phänomenologie selbst, wenn sie die Gabe schließlich sogar auf einen ersten, ursprünglichen ›Geber‹ zurückführt?[31]

Diese gegenwärtig brisante Frage beweist, dass nach wie vor die Gegebenheit, mit Heidegger zu reden, der »Stein des Anstoßes« der Phänomenologie ist.[32] Hier steht nicht nur in Frage, ob sie durch die Methode(n)[33] der Reduktion als solche zu sichern ist, sondern auch, was es überhaupt bedeutet, ihr den Status der Gegebenheit, eines Sich-Zeigenden oder gar einer Gabe zuzuschreiben (wenn das jeweils Gegebene nicht *auch ihn,* diesen Status, eindeutig als solchen zu erkennen gibt).

Die gegenwärtige Diskussion um den Begriff des Gegebenen, die es als eine Gabe auffasst, macht deutlich, dass gerade Husserls Anliegen einer Ersten Philosophie geradewegs auf eine theologische Auskehr aus ihr hinauslaufen kann.[34] In Schapps Philosophie der Geschichten liegt auf den ersten Blick allerdings ein diametral entgegengesetzter Fall vor: nämlich eine phänomenologische ›Häresie‹ (eine von vielen, aus denen sich die viel zitierte »phänomenologische Bewegung« nach Ricœurs Bekunden ja zusammensetzt), die gar nichts anderes als Geschichtlichkeit mehr kennt – und erst recht

31 Vgl. die Kap. II und III in diesem Bd. – Ob Marion selbst für dergleichen verantwortlich ist, lasse ich hier offen; vgl. J.-L. Marion, *Étant donné*, Paris 1997; dt.: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg, München 2015; ders., J. Wolmuth, *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie*, Bonn 2000; J.-L. Marion, *Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit*, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2007, 37–55, hier: 45, sowie ders., *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit*, ebd., 56–77; J. D. Caputo, M. J. Scanlon (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington 1999; D. Janicaud, *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie*, Wien, Berlin 2014.

32 M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Wintersemester 1919/1920), Gesamtausgabe Bd. 58, Frankfurt/M. 1993, 5.

33 Deren Differenzierung (phänomenologische vs. eidetische Reduktion), wie sie Husserl u. a. im *Encyclopaedia Britannica*-Artikel (in: Hua IX, 277–301) vornimmt, muss hier außer Betracht bleiben.

34 Marion streitet energisch die Berechtigung des in Janicauds Buchtitel enthaltenen Vorwurfs ab (vgl. in *Gegeben sei*, 21, 23, 136).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

kein Geheimnis und keine Exteriorität, wo man radikal, ganz und absolut Anderes vermutet hat.[35] Die Werke des Narrativisten Schapp repräsentieren nicht mehr nur eine weitere Abweichung vom rechten Pfad einer »strengen Wissenschaft«, sondern einen veritablen Bruch mit der Phänomenologie. Bei näherem Hinsehen zeigt sich indessen, wie subtil vielfach gerade seine narrativistische Verabschiedung der Phänomenologie ihr begrifflich verpflichtet bleibt. Sie wirft jedoch ebenfalls die grundsätzliche, keineswegs auf die klassische Phänomenologie beschränkte Frage auf, ob sich eine seit alters her auf Begründung verpflichtete Philosophie (gleich welcher speziellen Provenienz) den Rekurs auf das ersparen kann, was sich der Erfahrung ursprünglich zeigt und was sie als zunächst Gegebenes allem Denken vor-gibt – auch wenn dieses sich gewiss nicht darauf beschränken lässt, Gegebenes einfach hinzunehmen (wie es Wittgenstein nahegelegt hat).[36]

Scheinbar hat Schapp mit der vor allem mit seinem Namen verbundenen Rede von einer unvermeidlichen und unhintergehbaren Verstrickung in Geschichten einen Husserls Projekt einer phänomenologischen Ersten Philosophie diametral entgegengesetzten Weg eingeschlagen – ›scheinbar‹, denn bei näherem Hinsehen zeigt sich beispielsweise in der *Philosophie der Geschichten* (1959) deutlich, wie Schapp trotz seines erklärten Bruchs mit der Phänomenologie zentrale phänomenologische Termini in Anspruch nimmt. So werden Geschichten als »Urphänomene« bezeichnet und die Verstrickung in sie als »Selbstgegebenheit« eingestuft.[37] Doch dabei folgt Schapp nicht mehr der bekannten, zuletzt von Hans Blumenberg ironisch kommentierten Devise »Zurück zu den Sachen«[38], sondern wendet sich, wie letzterer, viel mehr den in Geschichten verstrickten Menschen zu und bestätigt auf diese Weise Blumenberg, der im Rückblick auf die Geschichte der Phänomenologie ein

35 Ein bis heute virulentes Problem; vgl. S. Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics, Ithaca*, London 2005, 12 f., 239, 126 ff., 156, zum »wholly wholly other«, das sich als *totaliter aliter* erwiesen haben soll.

36 Auf die aktuelle Wiederaufnahme dieser Fragen speziell bei François Jullien ist bereits mehrfach hingewiesen worden. Siehe besonders F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, Kap. VII, wo sich der Autor eng an Merleau-Ponty anschließt.

37 W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959, XIV, 5, 213, 293 [=PdG]. S.u. Anm. 62.

38 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007 [=ZdS].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

unvermeidliches und »unaufhaltsame[s Wieder-] Vorkommen des Menschen« feststellt, insofern er nach Blumenbergs Überzeugung in seinem mundanen Verfasstsein die nicht zu übersteigende Grundlage allen Zur-Welt-seins ausmacht (ZdS, 173).

3. Schapps Verwurzelung in der Phänomenologie, seine Abwendung von ihr und erneute Anlehnung an sie

Blieb Husserls Ideal die evidente Einsicht, die wie der pythagoreische mathematische Lehrsatz jeglicher geschichtlichen Anfechtung standhält, so zögert Schapp nicht, uns Fabeln, Mythen und Märchen eingeschlossen, als Paradigmen einer Geschichtlichkeit ans Herz zu legen, über die wir weder hinausgelangen *können* noch, so scheint es, hinauszugelangen versuchen *sollten*. Demnach erfasst uns die Geschichtlichkeit ›restlos‹ und rückhaltlos in einem irdischen, sublunaren, situierten, endlichen Leben, in dem wir uns vorfinden bzw. in das wir uns verwickelt finden. Für Schapp handelt es sich letztendlich immer um eine *geschichtliche* Verwickelung, die die menschliche Erfahrung in allen ihren Erscheinungs-, Artikulations- und Darstellungsweisen ausnahmslos und bedingungslos erfasst – wie fatal auch immer. Schapp meint, weil wir immer und unvermeidlich »in Geschichte verstrickt« sein müssen, könne es »keine Tür ins Freie« geben. Selbst eine versuchte (und immerhin denkbare) Flucht *aus* geschichtlicher Verstrickung oder *vor* ihr gehört demnach *in* eine – durchgängig narrativ strukturierte – Geschichtlichkeit, die uns rückhaltlos zu vergeschichtlichen Wesen macht, so dass man anscheinend höchstens von einer Verstrickung in die nächste geraten kann. Selbst das Gesicht des Anderen erzählt noch eine Geschichte oder muss eine Geschichte zu erzählen versprechen, um menschlich als solches verständlich zu sein. Zugang zu sich selbst und zu Anderen wie auch zu jeglicher ›Gegebenheit‹ gibt es für Schapp nur so, d. h. im Modus einer Geschichtlichkeit, die er offenbar für grundsätzlich erzählbar hält.[39]

39 W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden ^{2}1976, 100, 103, 125 f., 168 [=IGV]; vgl. demgegenüber die etwas nuancierteren Überlegungen zum Antlitz in Schapp, PdG, 82.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schapp, der mit seiner Dissertation (1910) als Schüler Husserls zunächst einen phänomenologischen Denkweg einschlug, hat sich in seinen späteren Werken, v. a. in seinem Buch *In Geschichten verstrickt* (1953), mit dieser Position dezidiert von der Phänomenologie abgewandt.[40] Gleichwohl lässt er sich durchaus zu denjenigen zählen, die emphatisch der Maßgeblichkeit der Erfahrung beipflichten. Nur handelt es sich für Schapp um durchgängig narrative Erfahrung, die in Geschichten zur Aussprache ihres Sinnes kommt[41] (um es in Anlehnung an Husserls *Cartesianische Meditationen* zu sagen).[42] ›Maßgeblichkeit‹ besagt hier: 1. dass die narrativ strukturierte bzw. strukturierbare Erfahrung der Ausgangspunkt allen Philosophierens ist; 2. dass sie ihr bevorzugter, wenn nicht einziger Gegenstand zu sein hat; und 3. dass die Philosophie nicht über die narrative Erfahrung hinaus gelangt und ihrerseits geschichtliche Form annehmen muss. Sie vermag demzufolge die Narrativität eines von Anfang an geschichtlich verfassten Lebens weder als *Ausgangspunkt* noch als *Gegenstand* noch auch als ihren letzten *Horizont* zu überwinden oder zu verlassen. Schließlich münden für Schapp alle Geschichten in eine integrale »Allgeschichte«, an deren innerer Kompossibilität und Erzählbarkeit er offenbar keinen Zweifel heg-

40 Einer mündlichen Mitteilung des Sohnes, Jan Schapp, zufolge ist bereits im Jahre 1931 ansatzweise im Werk seines Vaters von einer Verstrickung in Geschichten die Rede. Andererseits wurde noch im Jahre 1951 eine Neuauflage der Beiträge erwogen, die ihrerseits bereits eine Vergeschichtlichung der Dinge bedenken (s. u.). Näheres wird die Erforschung des Nachlasses erbringen. Im Übrigen werde ich im Folgenden die juristischen und rechtsphilosophischen Schriften Schapps außer Acht lassen. Im Hinblick auf die Phänomenologie sind sie weitgehend unergiebig, trotz der Anlehnung Schapps an den für seine phänomenologische Studie über die »apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts« und besonders das Versprechen noch heute bekannten Adolf Reinach. Man vergleiche nur, wie beiläufig und kritisch letzterer in W. Schapps Buch *Die neue Wissenschaft vom Recht*, Berlin 1930, Erwähnung findet (182 f.).

41 Allerdings vorzugsweise im »stillem Sprechen« – vor allem zu sich selbst (Schapp, *Zugänge*, 41). Demnach könnte man eigene (und fremde?) Geschichte auch für sich behalten; umwillen geschichtlicher Verständigung müsste man nicht miteinander sprechen. Allerdings kommt eine gewisse »Empfangsbereitschaft« von Hörern, weniger aber eine Mitteilungsbereitschaft von Erzählern zur Sprache.

42 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977, § 16.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

te.[43] Bevor ich auf einige Probleme zu sprechen komme, die speziell in dieser Zuspitzung des Verstricktseins in Geschichte(n) begründet liegen, sei zunächst deren phänomenologische, von Schapp wie gesagt später zurückgewiesene Interpretation verdeutlicht.

Zweifellos gibt es Philosophien, für die die Erfahrung in der angedeuteten Art und Weise *nicht* maßgeblich ist. Vielfach wird jeder Rekurs auf ›Erfahrung‹, der nicht strengen Begründungsansprüchen genügt, für philosophisch suspekt gehalten und einer von vornherein unbegründeten Berufung auf bloß subjektive Einsichten, wenn nicht gar auf Vorurteile und Ressentiments verdächtigt, die sich als solche nicht zu erkennen geben. Keinen *derartigen* Rekurs hatte freilich Husserl im Sinn, der sich durchaus dem hergebrachten Verständnis der Philosophie als einem Projekt der Rechenschaftsgabe (*logon didonai*) verpflichtet fühlte.[44] Doch damit war für ihn keineswegs ausgemacht, dass sie *solche* Formen der Begründung annehmen muss, die es allenfalls als Propädeutikum gelten lassen, zu zeigen, was überhaupt der Begründung bedarf oder was als zu Begründendes vorliegt.[45] Im Gegenteil stufte Husserl die – wohlgemerkt phänomenologisch legitimierte – Erfahrung geradezu *als »Rechtsquelle« aller Philosophie* ein, die demnach zuerst Rechenschaft davon abzulegen hat, was erfahrungsmäßig überhaupt vorliegt bzw. gegeben ist und woran jeglicher Begründungsversuch anknüpfen muss. Schenkt man dem keine besondere Aufmerksamkeit, so

43 In PdG, XIII, spricht Schapp von einer Einheit der Geschichte, »in der noch der Armseligste seinen Platz« habe. Offenbar beerbt hier die restlose Einordnung jedes Einzelnen in eine Allgeschichte das Absolute, das in den Beiträgen noch mit dem Licht verstehender Einsicht verknüpft worden war (B, 148). Alternativ kann sich der Autor nur vorstellen, wir seien »eine Art Schimmel« auf einem beliebigen Himmelkörper (s. o. Anm. 24). Aber die geschichtliche Integration in einem »Meer von Geschichten« kann scheinbar doch nicht verhindern, dass wir über einen Schiffbruch »im Nichts« nicht hinaus gelangen (B, 327). Wenn Schapp dagegen seine Deutung des Christentums als »Allgeschichte« aufbietet, aus der sich niemand ausschließen könne, so muss er sich fragen lassen, ob er so nicht eine Art universaler Integration vorschlägt, in der sich Andere nur als Ausgeschlossene ›aufgehoben‹ finden werden (vgl. IGV, 98–206).

44 Vgl. Husserl, Hua VII, Erstes Kapitel.

45 Man könnte am Beispiel neuerer Gerechtigkeitstheorien ohne Weiteres zeigen, welche Folgen es hat, wenn man nur noch die Gerechtigkeit rational zu begründen versucht, ohne aber in Rechnung zu stellen, woher das Verlangen nach Gerechtigkeit eigentlich stammt, nämlich aus der Erfahrung von Ungerechtigkeit, in der weit mehr liegt als nur ein Mangel an oder Fehlen von Gerechtigkeit.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

riskiert man am Ende auch eine Sinnkrise unserer Orientierung an Begründungen, deren Verortung im Leben unklar bleibt.

Für die Phänomenologie ist die Erfahrung nicht nur ein naiver Ausgangspunkt, wie es selbst gewisse phänomenologische »Überwinder der Naivität«[46] gerne sähen, sondern Quelle der Verpflichtung, von ihr Rechenschaft abzulegen und auch auf sie wieder zurückzukommen, wenn man sich darüber klar geworden ist, wie sich die menschliche, Gegebenes zunächst naiv bzw. unkritisch hinnehmende Erfahrung als solche womöglich selbst missversteht.[47] In beiden Hinsichten soll nach Meinung des Phänomenologen Klaus Held gelten, dass man den vielfach statuierten Gegensatz der (transzendentalen) Phänomenologie zur sogenannten natürlichen Einstellung abbauen müsse[48]; andernfalls würden sich Menschen in dieser, ihr alltägliches Leben bestimmenden Einstellung nicht davon überzeugen lassen, dass Philosophie für sie irgendeinen Sinn ergebe – wenn sie nicht erkennen können, wie sie an ihre Erfahrung anknüpft und auch wieder auf sie zurückkommt.

Wo man die Phänomenologie auch als »Philosophie von unten«[49] bezeichnet hat, war darüber hinaus gemeint, sie rede nicht einfach *über* die menschliche Erfahrung und handle nicht bloß *von* ihr, sondern erwachse *aus* ihr und werde schließlich auch *für* die Erfahrung praktiziert, d. h. um sie sich selbst besser verstehen zu lehren.[50] Man will in dieser komplexen Konstellation klären, was Erfahrung überhaupt ist, wenn sie nicht bloß darin liegt, weit herumgekommen zu sein und von irgendwelchen Begebenheiten berichten zu können. In diesem Sinne mag noch der in den letzten Jahren viel diskutierte Begriff des Ereignisses auf das *Eräugnis* zurückverweisen, dessen

46 Vgl. E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg i. Br., München 1976, 98–126, sowie das Kap. I in diesem Bd.

47 Überdies stützt sich die transzendentale Phänomenologie ihrerseits unvermeidlich, meint Husserl, auf ein naives Vertrauen auf evidente Selbstgebung dessen, was sie am Ende zweifelsfrei zeigen will (Hua VIII, 53. Vorlesung zur transzendentalen Naivität).

48 K. Held, *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 137–176, hier: 155.

49 B. Waldenfels, *Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7*, 742–752.

50 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies 5* (1988), 143–167, hier: 152.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Augenzeuge *par excellence* als dazu befugt galt, selbst erlebte Geschichte zu erzählen.[51] Doch die Autopsie des selbst Gesehenen erklärt uns so wenig wie der narrative Bericht von gewissen Vorkommnissen (für wen auch immer sie wichtig sind), was das Erfahrene, die Erzählung davon oder auch die Rezeption einer Geschichte durch einen Hörer oder Leser eigentlich zu ›Erfahrung‹ macht und wie weit sie reicht. Wo ihre Grenzen liegen und was jenseits liegen mag, ist nicht einfach narrativ präsentierter Erfahrung zu entnehmen.

Phänomenologie ist deshalb von Anfang an auch kritische Wendung *gegen* ›Erfahrung‹, um sie, gegebenenfalls deren eigenem Selbstverständnis zum Trotz, *als Erfahrung* überhaupt zur Geltung bringen zu können und sie gegen typische Selbstmissverständnisse in Schutz zu nehmen (die z.B. darin liegen können, dass man für Erfahrung all das ausgibt, was man ›intensiv‹ durchlebt zu haben glaubt oder was einen angeblich zu einem Anderen gemacht hat, usw.). Es handelt sich nicht einfach um eine »institutionalisierte Naivität« (wie sie Robert Spaemann einmal genannt hat[52]), sondern um ein ständiges Sich-Wenden gegen sich selbst – aber im Rekurs auf naive Erfahrung und im Zurückkommen auf sie. Denn die Phänomenologen sind sich nicht dessen sicher (und können sich vielleicht auch niemals dessen sicher sein), dass sie nicht naiven Vor-Meinungen etwas entnehmen (und in die Phänomenologie hineintransportieren), was sachfremd ist. Wie auch immer man die Maßgeblichkeit der Erfahrung näher bestimmt, sie kann gewiss nicht einfach darin liegen, philosophisch zu reproduzieren, was sich als solche ausgibt. Am Ende verdient gerade die spektakuläre Erfahrung, die man als Sensation bezeichnet, ihren Namen am allerwenigsten.[53]

Darum wissend, beschränkt sich die Phänomenologie nicht auf irgendwie ›herausragende‹ Erfahrungen, sondern beansprucht *als eigentliche Philosophie der Erfahrung im doppelten Sinne dieses Begriffs*, deren ganze Vielfalt und Fülle in ihren ›theoretischen Blick‹ zu nehmen – von der schlichtesten Impression im »Empfindnis« (Husserl) über das weite Gebiet der Wahrnehmung bis hin zum inneren Zusammenhang eines Lebens und weiter bis hin zu radikalen und exzessiven Grenzerfahrungen, die es ›außer sich‹ geraten

51 Vgl. Kap. XVII in diesem Band.
52 Vgl. H. Lübbe, *Vorwort*, in: *IGV*, V–VII.
53 Vgl. K. Löwith, *Paul Valéry*, Göttingen 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lassen (sofern es nicht ohnehin immer schon ›ekstatisch‹ existiert). Vielleicht aus Angst vor eben solchen Erfahrungen, spekuliert Rudolf Bernet in seinem Kommentar zu Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins[54], ist allerdings in Schriften von Phänomenologen eine zuweilen enervierende Beschränkung auf den vermeintlichen Prototyp der Wahrnehmung: die Dingwahrnehmung festzustellen – und zwar in Verbindung mit einer immer wieder festzustellenden, aber oft schon zurückgewiesenen Geringschätzung all dessen, was offenbar ›bloß‹ dinglicher Art und offenbar nur »vorhanden« ist.[55] Besteht die Welt nicht am Ende aus Dingen, wenn nicht sogar aus »starren Wozudingen«? – fragt Schapp in seinen *Beiträgen zur Phänomenologie der Wahrnehmung*. Ist womöglich die Welt selbst eine Art Ultra-*ultra-chose* – und jede(r) von uns selbst darin eine *res cogitans*, ein »denkendes Ding«?[56]

Wäre der Begriff des Denkens so weit zu fassen, wie es Descartes vorschlug, träfe der Begriff dann aber nicht auf jegliche Erfahrung zu, die denkende Subjekte ›machen‹? In diesem Falle müsste man nur die Relation von Subjekten *via* Erfahrung zum Erfahrenen als solchem klären. Die vorzüglichste Tätigkeit dieser Subjekte wäre das Denken von Dingen (sie selbst eingeschlossen), anhand dessen sich prototypisch und paradigmatisch zeigen ließe, was es mit menschlicher Erfahrung auf sich hat, die am Ende, mit Husserl zu reden, zur »reinen Aussprache« bzw. *Aussage* ihres Sinns in *Satzform* zu bringen wäre.

Die Phänomenologie hat nun aber alle diese scheinbar so überaus plausiblen Schlussfolgerungen destruiert. So hat Maurice Merleau-Ponty energisch gegen die ständige Verwechselung der Wahrneh-

54 R. Bernet, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1893–1917), Hamburg 1985, XI–LXVII, hier: XLII.

55 Vgl. Fink, *Nähe und Distanz*, 113. Ein Stein bzw. jeder Stein ist »vorhanden«, wohingegen »ein Mensch existiert«, heißt es hier. Ist aber jeder Stein auf die gleiche Weise vorhanden? Zur Zurückweisung der Geringschätzung, die in einem derart nivellierten Begriff der Vorhandenheit liegen kann, vgl. besonders Francis Ponges *Le Parti Pris des Choses*, Paris 1942 (dt.: *Im Namen der Dinge*, Frankfurt/M. 1973), sowie Erhart Kästners *Aufstand der Dinge*, Frankfurt/M. 1979.

56 Vgl. B, VIII, 59; W. Schapp, *Wissen in Geschichten* [1965], Wiesbaden ^{2}1976, 3 [=WiG]; I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, B 430 ff. Der Begriff der *ultra-chose* stammt von dem Psychologen Henri Wallon.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mung mit Vorstellungen von ihr protestiert, die sie in Gedachtem geradezu auflöst.[57] Das dem Denken angeblich zugrundeliegende und es ständig bewerkstelligende Subjekt eines reinen Bewusstseins ist gerade nicht phänomenologisch ermittelt worden, stellt Otto Pöggeler fest.[58] Die Erfahrung, die es vermeintlich ›macht‹, enthüllt sich darüber hinaus der phänomenologischen Forschung in Wahrheit als eine Subjekt-Objekt-indifferente Offenbarkeitsdimension[59] *zwischen* uns und der Welt, insistiert Klaus Held. Um diese Dimension bzw. um dieses »Element« unseres Lebens müsse es der Phänomenologie in Wahrheit gehen. Unübersehbar besteht hier eine gewisse Nähe zu Schapps, auch von Ricœur aufgegriffener Rede vom »Auftauchen«[60] narrativer Erfahrung, das keinem Subjekt zu verdanken ist und im Modus der Verstrickung einen originären Weltbezug stiftet, der ursprünglich nicht gegenständlich vorliegt.

Demnach kann auch die Welt für Schapp kein Gegenstand oder Sammelsurium von »Gegebenheiten« sein. »Solche Gegebenheiten gibt es nicht«, heißt es in *Wissen in Geschichten* (1965) scharf, wo der Autor außerdem kategorisch die Reduzierbarkeit von Gegebenheiten auf (phänomenologische) Sachverhalte bestreitet (WiG, 97). Was »es gibt«, ist für ihn überhaupt nichts ›positiv Vorliegendes‹, das man bloß aufzulesen hätte. Es handelt sich offenbar vielmehr um Resultate eines Auftauchens, das zu erfahren, zu erkennen, zu denken *gibt* und in seiner Gebung ›etwas‹ sich zeigen lässt. Im besagten ›Zwischen‹ *zeigt sich* demnach etwas bzw. *gibt sich* originär etwas zu erkennen.

Aber selbst diese Formulierungen stehen im Verdacht, unreflektierte Vorurteile aus der natürlichen Einstellung unbedacht zu beer-

57 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 60.

58 O. Pöggeler, *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in: *Phänomenologische Forschungen 9* (1980), 124–162, hier: 136; Vgl. Blumenberg, ZdS, 169.

59 K. Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139.

60 Vgl. IGV, 2, 72, 148, wo der phänomenologische Begriff der Wahrnehmung durch die maritime Metapher des »Auftauchens« von oder aus Geschichten ersetzt wird. Dieser Unterschied wäre eigens zu bedenken, wenn man Geschichten nicht verdinglichen will, die subjektlos als fertige, am Ende sich selbst narrativ darstellende und erzählende oder sogar sprachlos (ebd., 178) aus einem Meer von Geschichten ans Licht treten könnten.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ben. Ist es denn sicher, dass das, was sich zeigt, in jedem Falle ›etwas‹ ist (so dass das ›Etwas‹ als die oberste Kategorie gelten dürfte)? *Gibt sich* in jedem Falle *›etwas‹* zu erkennen? Phänomenologen sind sich dessen offenbar weniger denn je sicher.[61] Schapp für seinen Teil verlangt jedenfalls eine destruierende Präparation vermeintlich »unmittelbarer Selbstverständlichkeiten« in dieser Hinsicht. Was phänomenologisch »Selbstgegebenheit« heißt, ist in jedem Fall erst dazu zu »bringen«, schrieb er bereits in den *Beiträgen*.[62] Es handelt sich hierbei um ein Ziel, um zu Zeigendes oder Aufzuzeigendes, nicht um einfach Vorliegendes.[63]

Dieses Ziel zu verfolgen, gehorcht zwar zunächst der methodischen Devise, nur leibhaftig etwas als solches, nichts »Hinzugedachtes« oder »Hinzugemeintes« gelten zu lassen. Doch die bemühte Voraussetzungslosigkeit phänomenologischer Forschung, die sich erklärtermaßen »vor aller Theorie«, also *theorielos* zu bewähren hätte (B, 10, 20, 38 f.), stößt alsbald an eine schier unüberwindliche Grenze. Das »als Selbst Auftauchende« lässt sich nicht einfach einer unvermittelt wahrgenommenen (im Gegensatz zu einer bloß gedachten, konstruierten, gegebenenfalls auch errechenbaren und modellierbaren) Welt zuordnen, wie es sich selbst Merleau-Ponty gelegentlich vorgestellt hatte. Dieser Unterschied verliere grundsätzlich an Bedeutung, meint Schapp schließlich in *Wissen in Geschichten*,

61 So macht vor allem Jean-Luc Marion einen systematischen Unterschied zwischen Sich-zeigen einerseits und Sich-geben andererseits.

62 Vgl. B, 3, 14 f., 93, 146.

63 Wer hinsieht, kann nicht leugnen, heißt es in den *Beiträgen*, dass er »›das Innere‹ der Dinge leibhaftig vor sich hat« (B, 24). Wer sich davon nicht überzeugen lässt, kann auch durch Andere, die zu ›zeigen‹ hätten, was mit dem Begriff der Selbstgegebenheit gemeint ist, nicht belehrt werden (ebd., 16 f.; allerdings ›sehen‹ wir ideale Objekte überhaupt nicht; WiG, 119). Hier kommt Schapp ähnlichen Überlegungen Wittgensteins bemerkenswert nahe. Vgl. H. Lübbe, *Bewußtsein in Geschichten*, Freiburg i. Br. 1972, 81 ff. Was angeblich einfach sich von ihm selbst her zeigt (als evident), muss eigens gezeigt werden (und lässt sich insofern nicht einfach »von ihm selbst her sehen«), aber unter Zuhilfenahme eines Hinsehens, das wiederum niemandem zu demonstrieren ist (vgl. Blumenberg, ZdS, 346). Dieser Schwierigkeit entgeht auch Schapps Philosophie der Geschichten nicht, die über weite Strecken voraussetzt, Geschichten zeigten sich von sich aus in einer Weise, die geradezu die phänomenologische Selbstgegebenheit scheint beerben zu können. Vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen [15]1984, 27 f. (§ 7).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

weil die sogenannte wahrgenommene Welt von Gedachtem überlagert sei (WiG, 130[64]).

Diese Metaphorik kaschiert hier freilich das grundsätzliche Problem, auf das man stößt, wenn es sich tatsächlich nicht nur um eine Art Sedimentierung (Husserl) handelt, die zu »Überlagerungen« führt, deren Prozesse eine phänomenologische Archäologie oder Stratigraphie noch rekonstruieren könnte, sondern um eine Imprägnierung und Durchdringung, die originär Wahrzunehmendes und bloß sekundär Hinzugedachtes nicht mehr zu unterscheiden gestattet. Was, wenn die Idee der Selbstgegebenheit nur ein phänomenologischer Wunschtraum ist[65] – und wenn die Erscheinungen nicht von sich aus ›geben‹ oder ›zeigen‹, worum es sich bei ihnen handelt, wenn sie vielmehr sogar »lügen« können, wie Schapp zu bedenken gibt, bzw. wenn sie uns täuschen (so wie auch wir selbst uns täuschen) und keineswegs versprechen, ihren vermuteten eidetischen Kern so weit wie möglich zu offenbaren?[66]

Zur Zeit der Abfassung seiner Dissertation schien sich Schapp noch dessen sicher zu sein, ungeachtet einer Vielzahl von Arten und Weisen, sich auf Gegenstände zu beziehen, wenigstens dies phänomenologisch aufklären zu können: »wie wir das Haben von Gegenständen haben« (B, 3, 6).[67] Am Ende wird er seine Leser glauben machen, seine Philosophie geschichtlicher Verstrickung gebe uns den Universal-Schlüssel zur Antwort auch auf diese Frage in die Hand. Der Begriff der Verstrickung in aktuelle Geschichten

64 In der *Philosophie der Geschichten* wird der Begriff der Wahrnehmung als bloße »Konstruktion« zurückgewiesen (293). Verworfen wird somit die Vorstellung einer ersten Naivität aus Ausgangspunkt phänomenologischer Forschung, die suggerieren würde, dass wir zu einem nur technisch imprägnierten bzw. überformten Kern der Dinge, Wesen genannt, vordringen könnten.

65 Diese Frage hat schon Husserl beschäftigt, u. a. in den Analysen zur passiven Synthesis, wo das Selbst eines Gegenstandes der sog. äußeren Wahrnehmung als unerreichbar beschrieben wird, wohingegen es bei immanenten Gegenständen noch als einholbar gilt (Hua XI, 20 ff.).

66 Vgl. B, 61, 103, 73.

67 Wie sehr das ›Haben‹ als solches radikal angefochten worden ist, u.a. durch Gabriel Marcel, war dagegen für Ricœur ein wichtiger Ausgangspunkt. Vgl. G. Marcel, *Sein und Haben*, Paderborn 1953, 187; Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 22–29.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ersetzt tatsächlich in der *Philosophie der Geschichten* geradezu den der Selbstgegebenheit.[68]

Doch da hat Schapp bereits mit einer Phänomenologie gebrochen, die schien versprechen zu können, nicht bloß alle möglichen Gegenstände *als Phänomene* beschreiben, sondern darüber hinaus die eigentliche *Phänomenalität der Phänomene selbst* und *die Erstaunlichkeit ihres Erscheinens* aufklären zu können.[69] Wie auch immer man sie ›hat‹ oder wie auch immer sie sich zeigen, beides, das Haben und Sichzeigen, sollte sich demnach als solches phänomenologisch »ausweisen« können.[70] Allerdings nicht »rein«. Das *Sich*-Zeigen (oder Schapps »Auftauchen«) kann paradoxerweise stets nur *indirekt* an etwas (oder jemandem) deutlich *gemacht* und nicht im direkten Zugriff allgemein aufgeklärt werden. So *zeigt sich etwas und daran das Sich-Zeigen als solches*. Man ist *auf etwas* aufmerksam und *daran* zeigt sich die Aufmerksamkeit *als solche* (bzw. daran zeigen sich spezielle Formen der Aufmerksamkeit, die nicht ohne vergleichende Untersuchung anderer Formen als – stets nur provisorischer – ›Kern der Sache‹ Aufmerksamkeit auszugeben sind).[71] Auf dieser Linie liegt m. E. das, was Bernhard Waldenfels später als »strukturale« Untersuchung konzipiert hat.[72] Wichtiger noch erscheint, dass sich das Aufmerksam-werden und -machen im Grunde *nur als sozialer Prozess der Artikulation und der Explikation des Sich-Zeigenden* vorstellen lässt, wenn es nicht solipsistisch beschränkt bleiben soll. Eine phänomenologische ›Wissenschaft‹ von der Erfahrung ist ohne Rekurs auf die soziale *Nachvollziehbarkeit*

68 Vgl. PdG, 293. In seinen 1959 zuerst veröffentlichten Erinnerungen an Husserl (Wiesbaden 1976, 13 ff.) dagegen bekennt Schapp, die Reduktion, die die Selbstgegebenheit ja sicherstellen sollte, nie richtig verstanden zu haben. Im Übrigen beschränkt er sich auf Fragen wie diese: lässt sich überhaupt alles zur Selbstgegebenheit bringen, und zwar als Einzelnes oder als in Horizonten Gegebenes oder als Horizont selbst?

69 Vgl. B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19, 41; Blumenberg, ZdS, 180 unter Verweis auf Hobbes.

70 Vgl. C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, ch. 4, 6.

71 Demnach entdeckt die eidetische Reduktion Wesen als fungierende in der Erfahrung und übersteigt sie nicht. Zudem spielt sie nie alle Variationen durch; vgl. Waldenfels, *Einführung*, 31. Zur Verquickung von Sich-Zeigen und Aufmerksam-machen vgl. Blumenberg, ZdS, 183.

72 Vgl. B. Waldenfels, *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991, 65–85.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dessen, worauf sie als Sich-Zeigendes bzw. Gegebenes aufmerksam macht, schlechterdings nicht überzeugend durchführbar.

Auch auf das »Haben« oder »Sich-Zeigen« und »Auftauchen« von etwas ist nicht gleichsam einfach zu »lauschen«. Stets geht es um ein indirektes (Sich-) Zeigen als etwas im Wie des Zugangs zu ihm. Darüber hinaus erweist sich das- oder derjenige, dem sich etwas zeigt, als darin »verstrickt«. Es gibt kein »reines Bewusstsein«, das nur Beliebiges erscheinen lässt und dabei selbst unbetroffen bleiben könnte. Die Verstrickung erfasst den etwas Erfahrenden, den Prozess der Erfahrung und das Erfahrene als solches gleichermaßen; es gibt keinen neutralen Standpunkt außerhalb oder oberhalb ihrer. Stets muss jedes vermeintliche Wesen einer Sache oder der Erfahrung, die für sie aufschließt, Resultat einer Prüfung sein, die nur bis auf Weiteres Bestand haben kann und geradezu danach verlangt, nach Abweichungen zu forschen, die sich am besten dort als solche herausstellen werden, wo deren Artikulation mit der Erfahrung Anderer abgeglichen wird, statt sich auf eine subjektive Evidenz zurückzuziehen und womöglich sogar auf sie zu berufen.

In den frühen *Beiträgen* glaubt Schapp noch, das Wesen der Dinge habe unanfechtbar Bestand. Er gibt hier der Verführung eines gewissen (Platon selbst eher fremden) Platonismus nach, der glauben macht, das, was sich angeblich »von sich her zeigt«, bestehe ohne unser Zutun unverfälscht als das, was es »an sich« ist. Schapp redet hier einer »selbständigen Sphäre« der Gültigkeit von Ideen das Wort, die rein hervortreten könnten, »indem die verstandene Wahrnehmung alles Menschliche abstreift« (B, 140–146). Doch unübersehbar drängt sich hier bereits eine unhintergehbare radikale Geschichtlichkeit auf, wenn Schapp feststellt, jedes Ding habe seine Geschichte – »fast wie Narben« –, und wenn er den ›Weg zum Ding‹ bedenkt (B, 36).[73] So müsse man sich erst in die »Stelle« eines Schmiedes versetzen, um phänomenologisch adäquat beschreiben zu können, was es heißt, mit Dingen in einem handwerklichen

73 Bemerkenswert ist überdies, wie sehr Schapp bereits in den *Beiträgen* über die ontologische Solidität der Welt ins Grübeln gerät. Unterscheidet er zunächst Dinge und Phänomene, so wird ihm schließlich restlos zweifelhaft, was wesentlicher ist. Es gebe keinen Rechtsgrund dafür, dass Dinge das Wesentliche sind. Am Ende wird das Gegebene selbst in jedweder Form zum befremdlichen Rätsel (B, 94 f., 126).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Raum zu hantieren (B, 27). Der perspektivisch vermittelte Zugang zum Ding ist für die phänomenologische Rekonstruktion unerlässlich. Der Weg zum Ding (oder die »Zugangsart«) gehört mit zu ihm (bzw. zu seinem »Sachgehalt«). Die Dinge aber gehören in diesem Falle zu einem Raum, den die Geschichte alsbald weitgehend zum Verschwinden bringen wird, wie zahlreichen einschlägigen Zeitdiagnosen zu entnehmen ist, die den Einbruch geschichtlicher Kontingenz in menschliche Lebensformen reflektieren und nicht selten sogar so weit gehen, eine heraufziehende Weltlosigkeit zu beschwören.[74]

Zur so sich abzeichnenden Übermacht von Geschichte verhält sich Schapps Werk, wie eingangs schon angedeutet, außerordentlich ambivalent. Dessen ungeachtet ist es bis heute vielfach nur unter dem Aspekt einer kaum weiter zu treibenden Vergeschichtlichung menschlicher Erfahrung bekannt, die anscheinend nichts mehr ›draußen‹ lässt. Daraus ziehen die Bücher *In Geschichten verstrickt* (1953), *Philosophie der Geschichten* (1959) sowie *Wissen in Geschichten. Zur Metaphysik der Naturwissenschaft* (1965) systematische Konsequenzen, auf die nun einzugehen ist.

4. Grundpositionen von Schapps Narrativismus und ihre Probleme

Alles der Erfahrung Gegebene taucht in Schapps Verständnis *im Kontext von Geschichten* und *in geradezu geschichtlich verfasster Form* auf. Schapp verwirft ausdrücklich jegliche nicht-narrative Ob-

74 Man vergleiche beispielsweise Carl J. Burckhardts Brief vom 30. August 1924 an Hugo v. Hofmannsthal in deren Briefwechsel, Frankfurt/M. 1966, 159 f., und D. Wellershoff, *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde* [1958], München 1976, 9–44 zum »Wirklichkeitsverlust«. Auch in Hannah Arendts und Günther Anders' Werk nimmt befürchteter Weltverlust eine wichtige Stellung ein. Bis heute kann aber nicht als geklärt gelten, wie sich entsprechende Zeitdiagnosen zu einer Ontologie des In-der-Welt-seins verhalten, das einschlägigen phänomenologisch-hermeneutischen Diagnosen zufolge menschliches Leben ausmacht. Vgl. bspw. A. Schauer, *Mensch ohne Welt*. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung, Berlin ^{2}2023, wo der fragliche Weltverlust teilweise wie ein empirisches Faktum abgehandelt wird, ohne dass erkennbar würde, mit welcher soziologischer Methodik man dazu kommen könnte.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

jektivierbarkeit psychischer Phänomene.[75] War er ursprünglich einer deskriptiven Psychologie auf der Spur (als die Husserl die Phänomenologie zunächst eingestuft hatte), so gibt er hier nun den Begriff der Seele ebenso preis wie die Idee der »Selbstgegebenheit« bzw. einer nach mathematisch-logischem Vorbild gesuchten Evidenz. Mangels eines narrativen Kontextes könne auch der Aussagesatz keinen klaren Sachverhalt aufweisen. Den Kontext könne man im Grunde nur »abblenden« (IGV, 174, 179). So entstehen Gegenstände (wie auch der biologische menschliche Körper; IGV, 194) – d. h. eigentlich infolge einer Einklammerung ihrer ursprünglichen narrativen Einbettung, die als solche dann aber vielfach vergessen werde.

An einer Stelle heißt es jedoch lapidar: wir »finden in erster Linie Geschichten vor« (IGV, 78). Damit ist letztlich radikal gemeint: *alles begegne* uns in geschichtlicher Form und *nichts* vermöge sich einer primär bzw. ursprünglich bereits geschichtlich verfassten Erfahrung *zu entziehen*. Das scheint selbst für die Welt und den welt-geschichtlichen Sinn der menschlichen Gattung gelten zu sollen. Jede(r) Einzelne werde schließlich erst zum Menschen durch Verstrickung in Geschichten; und niemanden könne man aus ihr gänzlich herauslösen (WiG, 117). Ich möchte mich im Folgenden weitgehend auf den ersten Punkt beschränken, werde aber den zweiten am Ende kurz streifen.

Geschichten für schlicht ›vorfindlich‹ zu halten, erscheint irreführend. Denn so werden Geschichten ihrerseits nach dem Muster von Sachverhalten gedeutet, obgleich ihr objektives, quasi-dingliches Vorliegen gerade bestritten worden war. Überdies insistiert Schapp, dass man Geschichten nur insoweit ›kenne‹, als man in sie verstrickt sei (IGV, 85 f.). Dass gerade die Verstrickung dem Kennen und der Erzählbarkeit von Geschichten im Wege stehen könnte, zieht er nur *en passant* in Erwägung, bestreitet aber im Zuge dieser Überlegung, dass Geschichten gegenständlich vorliegen (PdG, 149; IGV, 182). Sollten sie also ›vorzufinden‹ sein, kann es sich dabei nicht um eine gegenständliche Form handeln.

Vielmehr müssen sie »auftauchen«, um uns *als solche* zu begegnen. Dabei handelt es sich nicht um ein unproblematisches Ans-Licht-Treten, sondern um ein stets nachträgliches Geschehen, das

75 Vgl. u. a. das Beispiel der Trauer, IGV, 157. Aber auch von Geschichten heißt es, sie seien im Grunde nicht objektivierbar (Schapp, *Zugänge*, 39).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

ex post auf eine geschehene, stets vergangene (aber ev. noch unabgeschlossene) Geschichte verweist, deren ›Passiertsein‹ sie in *originärer Nachträglichkeit* erst zum Vorschein bringt, so dass gelebte (bzw. ›passierte‹) und *Anderen* zu erzählende Geschichte unvermeidlich auseinandertreten.[76] Wie letzteres kommunikativ zwischen Eigen- und Fremdgeschichten bedeutsam werden könnte, ist nicht zu verstehen, wenn es zutreffen sollte, dass die jeweilige Geschichte »nur dem Verstrickten offen«[77] bzw. zugänglich sein kann.

Nie ist das »Selbst« der Geschichte einfach gegeben (IGV, 181).[78] Auch in dieser Hinsicht hätten wir demzufolge auf jegliche Selbstgegebenheit, Evidenz und Wesensforschung zu verzichten.[79] Und

76 In PdG, 287 nivelliert Schapp freilich den Unterschied zwischen gelebter und zu erzählender Geschichte wie auch ihr ›Passiertsein‹ und »Auftauchen«, ohne dass sich das zwingend aus seiner Position ergäbe, dass »›passieren‹ [...] ohne Menschen oder nach unserer Sprechweise, ohne Geschichten« keinen Sinn ergibt (WiG, 28; IGV, 86).

77 Zit. n. Gottlöber, *Phänomenologie*, 56.

78 Davon kann das menschliche Selbst, das sich narrativ auf die Spur zu kommen versucht (aber keinesfalls mit dem »Selbst der Geschichte« zu verwechseln ist), nicht unbetroffen bleiben, zumal wenn man bedenkt, wie Schapp, der zunächst meinte, das Ich bleibe in allen Geschichten dasselbe und man komme sich selbst in Geschichten am nächsten, andererseits betont, »je tiefer wir eindringen, desto mehr verschwinden in den Geschichten die Menschen« (PdG, 149). Hier wird das Geschehen narrativer Sinnbildung geradezu in einen Gegensatz zum narrativen Selbst gebracht und geht nicht in letzterem auf.

79 IGV, 94. Oben war bereits darauf hingewiesen worden, dass Schapp in Wahrheit viel tiefer in der phänomenologischen Denktradition verwurzelt blieb, als es seine wiederholten Erklärungen, sich von ihr verabschiedet zu haben, ahnen lassen. Kommt am Ende auch Geschichten in ihrer angeblichen Selbstgegebenheit eine Evidenz zu (PdG, 293)? Und welcher Art wäre die? Gewiss doch nicht die Evidenz einer Unanfechtbarkeit durch Zweifel, wie sie Husserl vorschwebte (Hua VIII, 33. Vorlesung). Zieht man an dieser Stelle Husserl zu Rate, so zeigt sich gleichwohl eine bedenkenswerte Parallele. Für Husserl macht »Evidenz von individuellen Gegenständen [...] im weitesten Sinne den Begriff der Erfahrung aus«, deren »letztes Substrat« (im Sinne primär gegenständlicher Evidenz im Gegensatz zur sekundären Urteilsevidenz) für Husserl nur ein »gänzlich ungeformtes Etwas« sein kann (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, §§ 5, 6, S. 20 f.). Eine Impression kommt als ein Grenzfall der Evidentmachung in Betracht (Hua VII, 23. Vorlesung). Im Fall der narrativen Erfahrung (aus der isolierte Urteile und Sätze nach Schapp immer nur nachträglich herausgelöst werden können) stoßen wir niemals auf ein solches gänzlich ungeformtes Etwas, sondern auf prä-narrative, aber narrativ polymorphe Strukturen vielfältiger Erzählbarkeit, die sich nicht einfach von

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das »Heute«, in dem sich alle Geschichten verankert erweisen sollen, stellt sich für Schapp als das Rätselhafteste (um nicht zu sagen: Geheimnisvollste) überhaupt heraus (PdG, 276). Man kann es nicht ›gleichzeitig‹ als geschichtliches verstehen. Vielmehr ist es darauf angewiesen, nachträglich als solches begreiflich zu werden, nachdem das »Heute« immer schon ›vorbei‹ sein muss. Darüber hinaus erweisen sich Geschichten als miteinander derart verflochten, dass zweifelhaft erscheint, ob wirklich jedes Erlebnis in eine Geschichte »gehört« (IGV, 121), ob es sich nicht in seiner *lateralen* Verknüpfbarkeit mit verschiedenen ›Seiten‹-Geschichten, Vor- und Nach-Geschichten vielmehr unvermeidlich als *narrativ polymorph* erweisen wird.[80] Diese Frage stellt sich unvermeidlich, wenn das »Auftauchen« von Geschichten nicht auf ein bloßes Sichtbarwerden, sondern nur auf eine *nachträgliche Realisierung* hinauslaufen kann, die zwischen gelebter und zu erzählender Geschichte ein Moment der Distanznahme zur Geltung bringt. Letzteres lässt sich nicht vermeiden, wenn es denn stimmt, dass sich Geschichten ständig vorausgehen und gleichsam hinterherlaufen (IGV, 91, 139). Gelebte Geschichte geschieht gleichsam im prä-narrativen Vorgriff auf ihre Erzählbarkeit; umgekehrt greift die erzählte Geschichte unvermeidlich auf eine Prä-Narrativität zurück, ohne die sie im Gelebten keinen Ansatzpunkt hätte. Genau darauf weist schließlich auch Ricœur in seiner Anknüpfung an Schapp hin. Das unvermeidliche, diastatische

---

sich aus zeigen, sondern kontrastiver Artikulation bedürfen, um als solche erkennbar zu werden. Auch hier stoßen wir auf eine subtile Verschränkung des Sich-Zeigens mit dem, was gezeigt (und Anderen gegenüber artikuliert) werden muss. Wenn wir hier überhaupt zu einer Evidenz gelangen (was Husserl zweifellos bestreiten würde, solange man sich im Ungefähr von Meinungen bzw. »äußerer Erfahrung« hält; Hua VII, 5. Vorlesung), so muss sie herausgearbeitet werden. Dessen ungeachtet bleibt die Frage ihrer Adäquatheit noch zu klären, die für jeden Anspruch, Geschichte(n) erkenntniskritisch zu befragen, zentral sein dürfte (vgl. Hua VIII, 31. Vorlesung). Schapp verabschiedet allerdings auch diesen Anspruch. Erkannte und adäquat (bzw. narrativ triftig erzählte) Geschichte gibt es für ihn offenbar nicht. Vgl. zur Pränarrativität Ricœur, ZEI, 98 ff., zu Grenzen der Phänomenologie in dieser Hinsicht ebd., 269 ff., sowie Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, 243 ff., 260 ff.

80 Nur en passant sei auf die berühmten Passagen in Robert Musils Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* verwiesen, in denen von einer netzartigen Verflechtung von Geschichten die Rede ist. Diesen Gedanken unterläuft Schapp, wo er einerseits jeder Geschichte »Selbständigkeit« bescheinigt und andererseits Geschichten als lediglich »benachbart« beschreibt (vgl. PdG, 3 f., 290; IGV, 94).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auseinandertreten von Vor- und Rückgriffen aber schließt es aus, im einen wie im andern Fall direkt mit dem »Selbst der Geschichte« zu tun zu haben.

Das gilt in einem narrativen Selbstverhältnis ebenso wie im Verhältnis zum Anderen. Eine dem Anderen erzählte Geschichte gibt sie *weiter*, aber nicht nur reproduktiv *wieder*.[81] Indem einer sie zu hören oder zu lesen gibt, verstrickt sich ein Anderer mit in die Geschichte, meint Schapp.[82] Aber was bedeutet das, wenn sich »jeder anders« in eigene und fremde Geschichten verstrickt?[83] Es kann keineswegs nur um eine einfache Erweiterung von Eigengeschichte in Richtung auf die Fremdgeschichte Anderer gehen, wenn sich Eigengeschichten und Fremdgeschichten von Anfang an miteinander verflechten und nicht etwa letztere einer zunächst exklusiv ums eigene Selbst kreisenden Eigengeschichte nachgeordnet oder aus ihr abgeleitet zu verstehen sind. Unvermeidlich erfahren wir von den Anfängen ›eigener‹, nicht erst mit der Geburt anhebender Geschichte zuerst durch Andere, so dass wir uns insofern gleichsam selbst vorausgehen. Insofern *beginnt* jede Eigengeschichte geradezu *als* Fremdgeschichte, wie es auch eine Phänomenologie der Generativität lehrt, der sich Schapp selbst in seiner *Metaphysik des Muttertums* stellenweise nähert.[84]

Nirgends wird freilich das Desiderat deutlicher, das Schapp wie kein anderes zu untersuchen auffordert. Er hat nicht geklärt, was Verstrickung wirklich bedeutet. In der *Metaphysik* lässt er sich vom Paradigma eines exklusiv-dyadischen Mutter-Kind-Verhältnisses leiten, ohne dessen Fundament (und Vorbild?) aller menschlichen Beziehungen die Welt letztlich ins Chaos stürzen müsse (vgl. IGV,

81 Hier wird Ricœurs Mimesis-Theorie der Narrativität ansetzen, die die Wiedergabe von Geschichte(n) als eine ›kreative‹ deutet.

82 Schon dadurch, möchte man ergänzen, aber auch allein dadurch?

83 Vgl. IGV, 107, 182; PdG, 181.

84 W. Schapp, *Zur Metaphysik des Muttertums*, Den Haag 1965. Dieses Werk wurde Mitte der 30er Jahre des vergangenen Jahrhunderts geschrieben, gelangte aber erst 1965 zur Veröffentlichung. Rückblickend wäre auf kein anderes Werk Schapps so wie auf dieses der Gedanke der geschichtlichen Verstrickung anzuwenden; sei es auch nur infolge dessen, dass es sich zur seinerzeit geltenden nationalsozialistischen Ideologie nicht verhalten hat, die aus ›eigenem‹ Nachwuchs biopolitisch-rassistisches Kapital schlagen wollte – bis hin zu Heinrich Himmlers »Lebensborn«-Projekten. Wie sich Schapps Buch im Einzelnen in diesen Kontext einfügt, wird die Forschung zeigen müssen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

196 f.). In dem Buch *In Geschichten verstrickt* dagegen begegnet die (oder der) Andere primär als *Dritte(r)*, als Zeuge vor allem, der nur *von außen* an eine andere Geschichte herantrete (und zu deren *originärer, nachträglicher Bewahrheitung* im Zuge der an ihn adressierten Erzählung nichts scheint beitragen zu können).[85]

Tatsächlich kann die oder der Andere natürlich diese Rolle übernehmen, nicht nur als Zeuge vor Gericht (das Beispiel, das Schapp mehrfach bemüht), auch als historischer Augen- und Ohrenzeuge. So können Andere zur *Berichtigung* von Geschichten beitragen. Ohne diese Funktion des Zeugen wäre keine Geschichtswissenschaft denkbar, die gerade nicht mit Schapp voraussetzen kann, dass Geschichten sich selbst berichtigen.[86] Es mag demnach zwar sein, dass das Verstricktsein in Geschichten (wie das Dasein bei Heidegger) im Grunde diesseits von Wahr und Falsch liegt (s. ebd., 150), gerade weil es überhaupt erst den *Zugang* zu beidem eröffnet. Doch erübrigt das nicht die *kritische* Frage, wo es möglicherweise in die Irre geführt hat.

Gewiss geht die »rückwirkende Kraft«, die Schapp, hier an Nietzsche erinnernd, menschlicher Geschichtlichkeit zuschreibt, nicht so weit, *durch Umschreiben von Geschichten deren Geschehensein nachträglich ändern zu können* (IGV, 166). Doch muss sie als kritische im Auseinandertreten von gelebter und zu erzählender Geschichte intervenieren können, wenn letztere die zunächst unvermeidliche Verstrickung in eine polymorphe Geschichtlichkeit nicht bloß in durchaus vermeidbarer Art und Weise narrativ reproduzieren soll. In die Aufgabe kritischen Neu- und Anders-Erzählens von *verschieden* einzufädelnden Geschichten sind wir gewiss nicht in der gleichen Art und Weise verstrickt wie in die Geschichten, die uns widerfahren und heimsuchen – angefangen bei der Geschichte derer, denen wir unser eigenes Leben ›verdanken‹. Schließlich verhalten wir uns auch dazu, in *bestimmte* Geschichten verstrickt zu sein – u. U. auch in

85 Vgl. zum primär juridisch aufgefassten Zeugen IGV, 183–185.

86 IGV, 152. Die weitere Forschung wird diese Annahme wie auch die wenig spezifizierte Rede von einer ausnahmslosen und nicht hintergehbaren Verstrickung in Geschichten historisieren und untersuchen müssen, was sie im geschichtlichen Kontext der Nachkriegszeit bedeutete. Das gilt sowohl im Hinblick auf den zweifellos pejorativen Beiklang des Verstricktseins wie auch im Hinblick auf dessen (in Schapps Werk nicht ausgeführte, aber suggerierte) Assoziation mit dem Gedanken fataler Schuld.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Weigerung, an eine bestimmte Geschichte *so* oder anders *überhaupt* anzuknüpfen oder sie fortzuschreiben.[87] Ungeachtet dessen kann gerade eine vermeintlich abgebrochene Geschichte gleichsam subkutan deren subtilste Nachwirkung heraufbeschwören und insofern das zurückgewiesene Verstricktsein in sie auf unerkannte Art und Weise verlängern. Schapp vernachlässigt diese Fragen, indem er dazu neigt, jegliches Verhalten zu Geschichten, in die man sich verstrickt erfährt, unter eine *indifferente Kategorie* der Verstrickung zu subsumieren, die am Ende jeden Unterschied zwischen verschiedenen Arten und Weisen bewusstloser Fortsetzung, gleichgültiger Verlängerung, kritischer Revision oder radikalen Bruchs mit eigener oder fremder Vergangenheit nivellieren müsste.

Dabei tendiert er dazu wiederholt dazu, die Vergangenheit, in die sich jemand verstrickt erfährt, auf dessen Selbigkeit, nicht auf dessen Selbstheit zu beziehen. Im Sinne der Selbigkeit wird man von Anderen zu jemandem »gestempelt«, schreibt er (IGV, 128). Aber reduziert sich das, was im narrativen Ausdruck unserer Verflechtung mit den Geschichten Anderer zur Geltung kommen soll, wirklich bloß darauf, dass wir durch unsere Geschichten in ihren Augen als dieselben wiedererkennbar bzw. reidentifizierbar werden?[88] Reduziert sich der Sinn des Erzählens von Geschichten so gesehen am Ende darauf, das, was man unsere Identität nennt, sozial und politisch *verfügbar* zu machen? »Erschöpft« sich sogar das Menschsein

87 Um nur ein Beispiel aus dem Bereich der Phänomenologie zu nennen: In seinem *Merk-Buch* spricht sich Eugen Fink für eine radikale Entnazifizierung aus, fragt sich aber auch, wie man es im Rahmen einer solchen Programmatik vermeiden kann, Denkweisen der Nazis zu reproduzieren. Fink spricht einmal selbst von deren »Ausrottung«; vgl. E. Fink, *Pensées àpropos de la Collaboration politique (honorable!)*, in: *Existenz und Coexistenz*, Freiburg, München 2018, 933–968, hier: 948, 954.

88 Für Schapp geht es hier offenbar nur um das, was Hermann Lübbe später die »Identitätspräsentationsfunktion« der Selbigkeit genannt hat. In der Philosophie der Geschichten wird die Frage nach dem Selbst mit dem Hinweis auf das vermeintlich Sicherste erledigt, dass derjenige, dem eine Geschichte ›passiert‹, wirklich existiert. Erst die Frage, als wer, würde auf die Spur einer in schierer Selbigkeit nicht aufzuhebenden Selbstheit führen, die im Übrigen nicht nur geschichtlich re-präsentiert wird (nach dem Motto »Die Geschichte steht für den Mann« – oder die Frau), sondern die Frage aufwirft, ob das Selbst für eine (und für welche) Geschichte in seiner Gegenwart und Zukunft einsteht. Vgl. Vf., *Das bezeugte, einzige Selbst. Kierkegaard gegen Hegel*, in: *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne,* Weilerswist 2012, Kap. IV.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

in diesem Sinne in Geschichten, wie Schapp an einer Stelle wörtlich sagt?[89]

Das scheint eine dogmatische Schlussfolgerung zu sein, kennen wir doch Formen der Gastlichkeit, die gerade im Verzicht auf eine narrative Festlegung des Anderen menschlichen Empfang realisieren.[90] Und ist Elternschaft so weit entfernt davon, Anderen als ursprünglich Fremden und vielleicht niemals ganz in ›eigener‹ Geschichte Aufgehenden gastliche Aufnahme zu bereiten?[91] Erweist sich ihre Generativität insofern nicht als ›adoptive‹ weit mehr denn als ›verwandtschaftliche‹?[92]

---

89 IGV, 123; vgl. Lübbe, *Bewußtsein in Geschichten*, 106.

90 Für Schapp dagegen ist jeder Eintritt in neuen Wirkungskreis davon abhängig, dass die Geschichten des Betreffenden bekannt werden, so wie sie für ihn Bedeutung haben (IGV, 116). Vgl. O. Hiltbrunner, *Gastfreundschaft*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VIII*, Stuttgart 1972, Sp. 1061–1123.

91 Schapp nähert sich dieser Frage stellenweise, wo er die menschliche Generativität als ein Antwortverhältnis beschreibt (*Zur Metaphysik des Muttertums*, 98). Doch fasst er das Kind als Werk auf (ebd., 118) und beschreibt das generative Verhältnis selbst in Begriffen reproduktiver Ähnlichkeit und genealogischer Verwandtschaft, in der ihm auch die elterliche Verantwortung begründet scheint. Diese wiederum stützt sich auf eine fragwürdig hypostasierte Idee der Familie, die sich seit alters trotz schier unendlicher Variationen und Übergänge wie eine substanzielle Urgewalt durchsetze (ebd., 33 f., 49, 54). Damit befindet sich Schapp in einem noch kaum ausgeloteten Gegensatz zu einer Philosophie der Verantwortung, die sie von der Alterität des Anderen her denkt und gerade nicht von einer vorausgesetzten familialen bzw. genealogischen Zugehörigkeit abhängig macht. Schapps (Kains-)Frage »Soll ich meines Bruders Hüter sein?« hat v. a. Levinas so aufgefasst, dass auch die Alterität des Kindes jeglicher Verfügung über es als Werk Anderer radikal entzogen erscheint. Levinas begründet eine nicht-biologische, ethische Verwandtschaft ohne Rekurs auf eine ursprüngliche Zugehörigkeit, von der alle Anderen zunächst ausgeschlossen wären. So wird auch die menschliche Generativität als eine Form der Gastlichkeit selbst angesichts des Fremden verständlich, den man aufnimmt, ohne nach seiner Identität zu fragen, ohne ihm eine Geschichte abzuverlangen oder vorzuschreiben, um zu wissen, wer er ist oder sein wird. Diese Philosophie läuft geradezu auf eine Befreiung aus fataler geschichtlicher Verstrickung durch Befremdung im Zeichen des Anderen hinaus. Vgl. Vf., *Leben im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit? Zur Kritik vorgreifender Macht über das Leben Anderer: Kant, Levinas und Habermas in bio-politischer Perspektive*, in: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016, Kap. III.

92 Tatsächlich hat auch Ricœur familiale Verhältnisse stellenweise vom Begriff der Adoption her zu erklären versucht und sie gerade nicht etwa auf »Blutsverwandtschaft« gründen wollen.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Die narrative Verstrickung, der uns Schapp scheinbar distanzlos ausgeliefert sieht, wäre als solche nicht einmal denkbar, ließe sie sich nicht als »Intrige« auffassen, die nicht ›immer schon‹ geschichtlich Gebändigten widerfährt. Ob die unvermeidliche Verflechtung und Verstrickung mit den Geschichten Anderer unweigerlich auf eine Art Gefangennahme hinauslaufen muss, die jeden Gedanken an Flucht vereiteln würde, scheint indessen nicht ausgemacht. Das gilt besonders mit Blick auf Formen *schuldhafter Verstrickung*, die Schapp gar nicht eigens bedenkt, wie es der historische Kontext seiner Veröffentlichungen nahegelegt hätte.[93]

So hätte eine Apologie der Verstrickung in Geschichten auch das Verhältnis von Eigen- und Fremdgeschichte im Sinne der Frage neu zu bedenken, was eigener und fremder Geschichte unaufhebbar *fremd bleibt*. Wo das unterbleibt, wird am Ende selbst das liberalste, um ›kosmopolitische‹ Erweiterung bemühte Verständnis menschlicher Geschichte schließlich nur auf das Denken einer anfangs geschlossenen, dann allenfalls nachträglich mehr oder weniger zu erweiternden Gemeinschaft hinauslaufen, die wohl Beitritt gestattet, aber im Verhältnis zu denen, die ihr nicht zugehören, womöglich nur Gleichgültigkeit oder Feindschaft wie zwischen den Völkern und Nationalgeschichten des 19. Jahrhunderts zu gestatten scheint (IGV, 202, 204). Mit dieser Aussicht entlässt der Autor des Buches *In Geschichten verstrickt* tatsächlich seine Leser.

5. Rückblick

Wie stellt sich nun rückblickend die Phänomenologie im Lichte ihrer resümierten narrativistischen Verabschiedung im Werk Schapps dar? Ich beschränke mich hier abschließend auf einige wenige Punkte, die zunächst residuale gemeinsame Ansatzpunkte und Desiderate, dann aber auch den Sinn der Philosophie selbst betreffen, soweit sie darauf angewiesen bleibt, die Aufklärung des Sich-Zeigenden bzw. Gegebenen zu betreiben und soweit sie in diesem Sinne auf eine Disziplin der Aufmerksamkeit nicht verzichten kann.

93 Vgl. dazu R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers* (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51 (2019).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

1. Wenn auch offenbar kaum von Heidegger und Merleau-Ponty beeinflusst, so ist Schapp doch auf dem gleichen Weg wie diese: er sucht ein in der Welt situiertes Selbst zu denken, dem alles als zu Erfahrendes aufgegeben ist. Dabei verlässt er allerdings den Pfad der Suche nach Selbstgebung, apodiktischer und adäquater Evidenz, die den Preis einer »Weltvernichtung« nicht scheut, durch den ein transzendentales Ich sollte zu sich kommen können, dem dann abverlangt wurde, die Welt allein aufgrund eigener intentionaler Leistung zu »konstituieren«, obgleich es doch nicht einmal mehr zum Nächsten schien vordringen zu können.[94]

2. Aber denkt Schapp dasjenige bzw. denjenigen, dem seine narrative Verstrickung anscheinend verwehrt, es jemals mit *bloßen* »Gegebenheiten« zu tun zu haben – also dieses Selbst? Wäre nicht dessen *Verflechtung mit* und denkbare *Entflechtung von*[95] dem Leben Anderer genauer zu bedenken, wenn schon das Phänomen der menschlichen Generativität trotz aller Verstrickung in soziales und politisches Zusammenleben darauf aufmerksam macht, dass uns spätestens die Geburt in es eintreten lässt und der Tod (in welchen sozialen politischen, rechtlichen oder physischen Formen auch immer) aus ihm herauszufallen zwingt? Muss der ›Eintritt‹ in eine geschichtlich strukturierte Welt darauf hinauslaufen, in ihr distanzlos gefangen genommen zu werden? Und hat der Tod zur Folge, dass jegliche Verbindung zu ihr verloren gehen muss?[96]

3. Wie schließlich ist diese Ver- und Entflechtung verbunden zu denken mit den Geschichten, die unsere praktischen, sozialen und politischen Lebensformen prägen? Blumenberg stellt in seiner eingangs erwähnten Bilanz der Geschichte der Phänomenologie fest, unsere Situierung in solchen Lebensformen lasse uns letztlich jede evidente Anschauung des Wesentlichen verfehlen (ZdS, 9). Ein für sie erforderliches »reines« Subjekt sei pure Fiktion, genau so wie

94 Vgl. Hua VIII, 37. Vorlesung; E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Tübingen 1980, § 49.

95 En passant erwähnt wird sie in PdG, 19, während es an anderer Stelle heißt, manche lebten »eingemauert« in ihre Geschichte (ebd., 183).

96 Ist nicht gerade »die tiefste und rätselhafteste Gemeinschaft« diejenige »der Lebenden und der Toten, die Gemeinschaft der Oberirdischen und der Abgeschiedenen«, wie Eugen Fink meint (*Mensch und Mitwelt in der Industriegesellschaft*, in: *Existenz und Coexistenz,* 749–758, hier: 753).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vorstellung einer vollständigen Variation und Reduktion[97] dessen, was es zu »reiner Aussprache« seines Sinnes hätte bringen sollen.

4. Doch die Aufgabe einer strukturalen Beschreibung bzw. des ›Zeigens‹ bleibt, womit wir es, bis auf Weiteres wenigstens und in einer eidetischen Annäherung, eigentlich zu tun haben, wenn wir etwa darauf abzielen, etwas zu begründen. Es mag sein, dass die Phänomenologie damit sich selbst überfordert, wenn sie sich, wie Blumenberg meint, von phänomenologisch reduktiv ermitteltem Sinn »der Sachen selbst« in Anspruch nehmen lässt. Aber was wäre dagegen von einer unter Berufung auf das angeblich Lebensnotwendige geradezu *beschränkten* Philosophie zu halten, die sich an eine offenbar naturgeschichtlich tief verwurzelte Ökonomie des Bewusstseins halten wollte, welche es Blumenberg zufolge gebietet, sich mit weniger als der Sache selbst zufrieden zu geben, schlicht um überleben zu können (ZdS, 150)? Ließe sich das nicht auch als Rechtfertigung von Gleichgültigkeit und Ignoranz auffassen? Sollte es zwischen jenen unerreichbaren Sachen selbst und derartiger Borniertheit nicht noch dritte Wege geben?

Genau das, meine ich, legt Blumenberg in seiner *Beschreibung des Menschen* seinerseits nahe, die sich als eine Apologie der *Aufmerksamkeit als Philosophie* bzw. der *Philosophie als theoretischer Form menschlicher Aufmerksamkeit* lesen lässt.[98] Diese Lesart ergibt nur Sinn, wenn man die Aufmerksamkeit nicht auf eine wie auch immer im Einzelnen naturgeschichtlich begründete Funktion reduziert, sondern der Philosophie gerade solche Formen der Aufmerksamkeit zuschreibt und zur Aufgabe macht, die sich nicht als bloß überlebensnotwendig erweisen, sehr wohl aber in einem anderen Sinne als unverzichtbar gelten können: als unverzichtbar für ein sensibles Verständnis jenes ›situierten‹ Lebens eines menschlichen Selbst – im Verhältnissen zu Anderen, in denen sich die Aufmerksamkeit *als* Aufmerksamkeit erweisen muss. Aufmerksamkeit, als Philosophie praktiziert, wäre demnach geradezu als die theoretische, aber nur sozial, in Formen sprachlicher Artikulation und Explikation praktizierbare Form der Sensibilität zu verstehen, die das zu erforschen hätte.

97 Siehe dazu die frühe Kritik bei M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin 1973.

98 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006; vgl. Kap. IX in diesem Bd.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Eine entsprechende Forschung ist von einem reinen, weltunbedürftigen Subjekt schlechterdings nicht zu erwarten, das kein Verhältnis mehr zum Leib und seiner Hinfälligkeit in der Zeit hat und keine Zerstörbarkeit kennt. Als ein geeigneterer Kandidat bietet sich dagegen ein geschichtlich situiertes bzw. verflochtenes Selbst an, das sich praktisch wie theoretisch der Welt aussetzt, sich (nicht nur unnötigerweise, wie Blumenberg meint[99]) »Blößen gibt« und nur darum auch sein sensibles Exponiertsein theoretisch zu artikulieren vermag.[100] Jede Art der Aufmerksamkeit und ihrer Artikulation wird bereits Stellungnahme *zu* einer Welt sein müssen, *in* der sich dieses Selbst situiert findet. Was immer ihm ›leibhaftig‹ widerfährt und darin unfehlbar Präsenz beanspruchen mag, wird ihm aber niemals ›rein‹ gegeben und in einer neutralen Beschreibungssprache zur Geltung zu bringen sein. Eine ›reine‹ Sprache, die sich von ihrer geschichtlichen Herkunft aus situierten Lebensformen gänzlich zu lösen vermöchte, steht uns nicht zur Verfügung.[101] Auch die Sprache, die wir verwenden, um Aufmerksamkeit als Aufmerksamkeit zu beschreiben, bleibt den vielfach einander widerstreitenden Lebensformen verhaftet, die uns bis zur geistigen Blindheit ganz und gar zu verstricken drohen in Unverstandenem, Unbegriffenem und Unbegreiflichem. Dass Schapp, für den Verstrickung und Gegenwart geradezu zusammenfielen (IGV, 143[102]), darin kaum einmal auch eine Gefahr gesehen hat, ist keine Harmlosigkeit. Zumal nicht nach 1945, als besonders die Philosophie deutschsprachiger Provenienz ihrerseits von der Geschichte eingeholt worden ist, ohne dass sie dazu in der Lage gewesen wäre, sich als Theorie angesichts dessen auch ihrerseits geschichtlich zu begreifen.[103]

---

99 Insofern die »Not der Ausgesetztheit«, von der wiederum Eugen Fink in seinem Aufsatz *Ontologische Probleme der Gemeinschaft* (1953) spricht, von existenzialem Gewicht ist (vgl. *Existenz und Coexistenz*, 787–806, hier: 797).

100 Vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

101 Vgl. Fink, *Nähe und Distanz*, 202.

102 Hier kann Schapp mit dem Begriff der Gegenwart gewiss nicht mehr das sog. Präsenzfeld der Zeiterfahrung meinen, dem Husserl wahrgenommene Vergangenheit zuschreibt (*Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, Tübingen 1980, 397 f.). Ersichtlich denkt Schapp an Geschichten, die dieses Präsenzfeld überschreiten. Die Frage ist dann aber, welchen Begriff ausgedehnter Gegenwart er sich macht.

103 Blumenberg, ZdS, 132.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Auch die als Erste Philosophie konzipierte Phänomenologie erwies sich als in Geschichte verstrickt.[104] Heute wäre zu zeigen, wie sie dies anerkennen kann, ohne sich im gleichen Zug einer geschichtlichen Blindheit auszuliefern, die uns unvermeidlich wie ein universaler Verblendungszusammenhang beherrschen würde, wenn alles und jede(r) als ›restlos‹ in Geschichte(n) verstrickt gelten müsste. So würde überdies die vermeintlich nichts verschonende universale Vergeschichtlichung umschlagen ins indifferente Gegenteil: wo alles geschichtlich verstrickt ist, ist nichts geschichtlich verstrickt. Verstrickung als solche ließe sich transitiv, mangels eines Widerparts, nicht einmal denken. So könnte sich ironischerweise gerade eine Theorie, die diesen Begriff überzieht, als eigentümlich geschichtsindifferent, wenn nicht sogar als Flucht aus konkreter Geschichte und aus dem Vergleich *voneinander abweichender* Geschichten erweisen.

Davon abgesehen handelt es sich aber gewiss nicht bloß um eine interessante Metapher. Indem Schapp auf unser Verstricktsein in Geschichten aufmerksam macht, sprengt er den Rahmen des für Husserl noch ganz und gar verbindlichen cartesianischen Projekts. Drehte sich dieses in unzähligen Paraphrasen des *cogito* um die Kernfrage, *was* wir sind (ob *res cogitans* oder evidente Selbstgegebenheit zeitigendes transzendentales Ich, das für Husserl gerade kein »Bestandsstück« der Welt sein konnte) und wie darauf möglichst *zweifelsfreie Gewissheit* zu gründen ist, so stellt sich Schapp die Frage, *wer* wir sind als unvermeidlich in Eigen- und Fremdgeschichte Verstrickte, d. h. – in meinem Verständnis – *im geschichtlichen Verhältnis zu Anderen*, denen wir bestenfalls vertrauen oder glauben können. Damit stellt er aber indirekt auch den Sinn einer Ersten Philosophie grundsätzlich zur Disposition, der in dieser Frage radikale Konkurrenz erwachsen ist.[105] Nicht freilich im Sinne eines rein theoretischen Problems der Selbsterkenntnis etwa, sondern im Sinne einer radikalen praktischen Krise, die jegliches Sichverlassenkönnen auf sich selbst und Andere als fragwürdig erscheinen ließ. Auf diese

104 Vgl. P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale 54*, no. 3/4 (1949), 280–316; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276.

105 Vgl. in diesem Sinne die Skizze d. Vf., *Das Selbst nach Descartes – im Rückblick Merleau-Pontys*, in: *Prekäre Selbst-Bezeugung*, Kap. I.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eminente geschichtliche Herausforderung wird kein philosophischer Theoretizismus in der Tradition einer Ersten Philosophie, sondern allenfalls eine Sozialphilosophie Antwort geben können, die unsere geschichtliche Verstrickung ernst nimmt und als solche eigens bedenkt, ohne uns ihr aber in fataler Weise restlos auszuliefern. Nur unter dieser Voraussetzung kann sie auch dazu einladen, sich vielfachem Widerstreit zwischen voneinander abweichenden Geschichten zu stellen, die unser tägliches Brot sind.[106]

106 Oder erst werden müssten, wenn man die über Jahrzehnte der Nachkriegszeit sich erstreckende Nachträglichkeit bedenkt, in der nicht nur einem Autor wie W. G. Sebald erst nach Jahren klar werden konnte, wie sehr er und seine Generation der ›Geschichte‹ vor und nach ›1945‹ angehörte, in einer radikal (auch hermeneutisch) umkämpften Geschichtlichkeit, die die Frage nicht umgehen kann, wer sich wie in welche Geschichte ›verstrickt‹ erweist bzw. erwiesen hat. An dieser Stelle müssen einige selektive Literaturhinweise genügen, deren ›geschichtstheoretische‹ Brisanz von in der Regel beamteten »Geschichtsphilosophen« der Nachkriegszeit so gut wie gar nicht realisiert worden ist. Sie werfen immerhin ein Schlaglicht auf die zuletzt aufgeworfene Frage. Vgl. H. Sarkowicz (Hg.), *»Als der Krieg zu Ende war.« Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, Frankfurt/M. 2005, bes. die Zeugnisse von Stephan Hermlin (64), Ralph Giordano (128, 131) und Karl Dedecius (195); B. Schmidt, H. Schwenger (Hg.), *Die Stunde Eins. Erzählungen, Reportagen, Essays aus der Nachkriegszeit*, München 1982, darin die Beiträge von Ernst Wiechert und Gottfried Benn; H. Sahl, *Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit*, Frankfurt/M. 1991; A.-E. Ustorf, *Wir Kinder der Kriegskinder. Die Generation im Schatten des Zweiten Weltkriegs*, Freiburg, Basel, Wien ^{2}2009; W. G. Sebald, *»Auf ungeheuer dünnem Eis.« Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. ^{4}2015, 164, 177, 192, 256 f.; S. Bode, Kriegsenkel. *Die Erben der vergessenen Generation*, Stuttgart ^{13}2014.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XIX

Geschichtlicher ›Sinn‹, Verantwortung und zukunftsweisende Aufgaben: Umrisse von Paul Ricœurs Lebenswerk im Kontext radikaler Geschichtskritik nach ›1945‹

1. Geschichte im Zeichen des ›extremen‹ 20. Jahrhunderts (587) | 2. Zum Kontext von Ricœurs Werk (593) | 3. Geschichtsphilosophie ›nach‹ Hegel – zwischen Trostlosigkeit und Unversöhnbarkeit (599) | 4. Passionierte Zugehörigkeit zur Welt und zukunftsweisende Aufgaben (606) | 5. Geschichtlicher Sinn und geschichtliche Responsivität (613)

L'histoire [...] se nourrit du terrible.[1]

Le fait que le mal soit toujours déjà là
ne fait pas de nous une espèce condamné [...].[2]

1. Geschichte im Zeichen des ›extremen‹ 20. Jahrhunderts

Chronologisch liegt das 20. Jahrhundert bereits mehr als zwei Jahrzehnte hinter uns; nach wie vor ist jedoch strittig, wie es als *historischer* Zeitabschnitt von der vorherigen und von der nachfolgenden Zeit abzugrenzen sein soll. Hat es als *age of extremes* etwa nur kurz, nämlich von 1914 bis 1991 gedauert, wie der britische Historiker Eric Hobsbawm meinte?[3] Und befinden wir uns seitdem *nicht mehr* – oder im Gegenteil *nach wie vor – face à l'extrème* (Tzvetan Todorov[4])? Kaum war das dritte Jahrtausend angebrochen, erinnerten viele Historiker an die Vorgeschichte des Ersten Weltkriegs, der mit

1 P. Ricœur, *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit 17* (1949), 224–234, hier: 229.

2 Zit. n. J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 306.

3 E. Hobsbawm, *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1994.

4 T. Todorov, *Face à l'extrème*, Paris 1991; dt.: *Angesichts des Äußersten*, München 1993.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

dem darauffolgenden zu einem zweiten dreißigjährigen Krieg zu verschmelzen schien, der seinerseits nahtlos in den weder bereits bis 1989 oder 1991, als die Sowjetunion sich auflöste, noch bis heute wirklich beendeten Kalten Krieg überging. Man sprach von einer bis heute nachwirkenden »Urkatastrophe« des 20. Jahrhunderts.[5] Das könnte man auch so verstehen, dass der 1914 ausgebrochene Krieg weder 1918 noch auch im Jahre 1945 oder zu einem späteren Zeitpunkt wirklich zu Ende gegangen ist, sondern inzwischen nur seine Erscheinungsformen geändert hat – und womöglich bis in unsere Gegenwart hinein und noch weit über sie hinaus weiterhin ändern wird, während der ›Geist‹ des Krieges »unberührt« bleibt, wie es schon Julien Benda (1927) vermutet hatte.[6] Für die von Hobsbawm und Todorov auf ganz unterschiedliche Weise zur Sprache gebrachte Bedrohung durch das Extreme bzw. Äußerste könnte das Gleiche gelten.

Aber sind wir vom vergangenen Jahrhundert schon weit genug entfernt, um das unvoreingenommen beurteilen zu können, oder – in der »gegenwärtigen Tiefe« (Hegel[7]) unserer Zeit – noch viel zu sehr in die Folgen verstrickt?[8] Und offenbaren diese Folgen, dass unsere Geschichte nach wie vor zu sehr dem Krieg verfallen ist[9], als dass wir genug Distanz aufbringen könnten – wie es der tschechische Phänomenologe und Mitinitiator der *Charta 77*[10] Jan Patočka befürchtet hatte?

---

5 Vgl. H. Münkler, *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015, 59, 300; D. Losurdo, *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen – Nolte, Furet und die anderen*, Köln ^{2}2009.

6 J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen. ›La trahison des clercs‹* [1927], München, Wien 1978, 207.

7 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 183.

8 Vgl. B. H. F. Taureck, B. Liebsch, *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020, erster Dialog.

9 Das bestätigt Bernhard Taureck in der »furchtbaren Vermutung«, wir seien dem pólemos Heraklits bis heute mehr oder weniger unterworfen. Vgl. J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte. Mit Texten von Paul Ricœur und Jacques Derrida*, Berlin 2010, Kap. 6; B. H. F. Taureck, *Drei Wurzeln des Krieges*, Zug 2019, 12; Changeux, Ricœur, *Ce qui nous fait penser*, 301; P. Ricœur, *Préface aux ›Essais hérétiques‹* (J. Patočka) [1981], in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 74–83, hier: 76 [=L1].

10 V. Havel, *Fernverhör*, Reinbek 1990, 164 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Noch im Jahre 1998 bekannte Ricœur, nachdem er kurz zuvor Patočkas düsteren Überlegungen Respekt gezollt hatte, sich in dieser Frage kein sicheres Urteil zuzutrauen. »Wir wissen nicht, in welcher Epoche wir leben. Wir können uns nicht vorstellen, welches Urteil die Historiker in dreißig Jahren über uns fällen werden.«[11] Im Interview, das Eric Plouvier mit Ricœur im Jahre 1988, also vor nunmehr bereits über dreißig Jahren, geführt hat, heißt es, es seien nicht die Absichten, die die Welt leiten, sondern vielmehr »effectuations avec leurs effets«, die in keinem Projekt vorgesehen sind. Deshalb gilt auch: »Le présent est opaque pour les contemporains. On ne peut pas dire ce que nous sommes dans le présent. Présent, c'est ce que des historiens futurs que nous ne connaissons pas, diront que nous avons été.« Wenn das gilt, scheint folgen zu müssen, dass auch die »temps axial, à partir duquel on peut déterminer un avant et un après«, mit Blick auf unsere Gegenwart vorläufig unbestimmt bleiben muss. Vor oder nach welcher Zäsur wir leben, steht bis auf Weiteres dahin. Das müsste dann auch für die historische Markierung ›1945‹ sowie für unsere eigene Gegenwart gelten, in der die europäische Nachkriegszeit durch die angebliche ›Rückkehr‹ des Krieges nach Europa beendet worden ist. (Eine bedenkliche Ausdrucksweise, zeigt sie doch an, wie sehr man die im Zeichen der Doktrin der *mutually assured destruction* permanente Gegenwart drohenden Krieges ›vergessen‹ zu haben scheint.)

Keineswegs mochte Ricœur auf den Einsatz aller ihm zur Verfügung stehenden begrifflichen Mittel verzichten, um zu verstehen, was sich in der bisherigen Geschichte zugetragen hat und ob es angesichts dessen noch möglich wäre, die eigene Gegenwart zu begreifen. In diesem Sinne fühlte er sich dem von Jean Greisch (1985) beschriebenen »hermeneutischen Zeitalter der Vernunft« verpflichtet[12] – nicht ohne gewisse skeptische Untertöne hinsichtlich der Frage, was diese Vernunft wirklich leisten kann und wo sie an unüberwindlich scheinende Grenzen stößt.

11 P. Ricœur, *Die Geschichte ist kein Friedhof*, in: *Die Zeit 42* (1998), 68 ff.; F. Ewald, P. Ricœur, *Un parcours philosophique* [Interview], in: *Magazine littéraire 390* (2000), 20–26, hier: 26.

12 J. Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 38.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Mitte der 1990er Jahre hatte Ricœur der Diagnose Patočkas beigepflichtet, es sei im 20. Jahrhundert zu einem Selbstmord Europas gekommen[13] – nachdem er wenige Jahre zuvor eine Krise besonders des Westens beobachtet hatte, von der er nicht zu sagen wusste, ob sie womöglich »zum ersten Male unbegrenzt, definitiv, ohne Ausweg« ist.[14] So schrieb sich Ricœur in einen vor allem von Paul Valéry nach dem Ersten Weltkrieg angeregten, zuletzt auch von Jacques Derrida reaktualisierten Krisendiskurs ein, der die offene Frage aufwerfen musste, ob Europa nicht erst nachträglich aus seiner destruktiven Vorgeschichte hervorgehen konnte, gegen die es sich nunmehr wendet, um künftig Besseres zu versprechen. Dieses ›Versprechen‹ wird bei Derrida zu einer ständigen Herausforderung, die nicht länger als bloß vorübergehende Krise abzutun ist.[15]

In der Ungewissheit darüber, wie rückhaltlos wir in unserer geschichtlichen Existenz permanenten, vielfachen und anscheinend nicht mehr terminierbaren Krisen ausgeliefert sind, warf Ricœur noch wenige Jahre vor seinem Tod die ihn bereits in einem langen Essay zu *Husserl et le sens de l'histoire* (1949[16]) umtreibende Frage wieder auf: »peut on vivre sans un sens de l'histoire«?[17] Im europäischen Kontext musste sich diese anscheinend an die Stelle

13 P. Ricœur, *Réflexions d'un philosophe de la volonté, Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi 578*, nov./déc. (1995), 70–73, hier: 73.

14 P. Ricœur, *Ist ›die Krise‹ ein spezifisch modernes Phänomen?*, in: R. Klibanski (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63, hier: 62.

15 Vgl. die auf die Jahre 1919 und 1926 zurückgehenden einschlägigen Texte dazu in: P. Valéry, *Werke. Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurt/M., Leipzig 1995, 26–74, sowie die an sie anschließende Europa-Kritik bei J. Derrida, *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, Frankfurt/M. 1992. Zum besagten ›Versprechen‹ vgl. ebd. 56 ff. Dieses bezieht sich auf eine Hospitalität Europas, auf die sich Ricœur seinerseits zubewegt hat in dem Beitrag *Welches neue Ethos für Europa?* in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120, sowie im Kontext seiner Überlegungen zu einer hospitalité langagière; vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen: Paul Ricœur*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. XIV f.

16 P. Ricœur, *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de métaphysique et de morale 54* (1949), 280–316.

17 P. Ricœur, *La crise de la conscience historique et l'Europe*, in: *Etica e o futuro da Democracia*, Lissabon 1998, 29–35, hier: 35 (verfügbar auf: www.fondsricoeur.fr).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der mittelalterlichen Orientierung an Verdammnis und Rettung getretene Frage[18] nunmehr jedoch in mehrere andere Probleme aufspalten (wobei sich Ricœur zunächst wie auch schon in der Trilogie *Zeit und Erzählung* [frz. 1983–1985; dt. 1988–91] an Reinhart Koselleck orientiert[19]): Kann man sich in der Orientierung an einem Sinn der Geschichte auf einen überlieferten Erfahrungsraum stützen? Welchen Erwartungshorizont zeichnet dieser vor? Ist in vielfachen Spannungsverhältnissen zwischen verschiedenen Erfahrungsräumen und Erwartungshorizonten die Dauerkrise, die Europa geradezu auszumachen scheint, eine Orientierung in der »passage du temps« möglich? Wie kann man dabei im kulturellen Wandel, der sich permanent zuträgt, der Verflechtung verschiedener, vor allem migrationsbedingter Gedächtnisse so Rechnung tragen, dass die Geschichten der Einen für die Anderen verständlich werden – und zwar als mit ihnen verflochtene, so dass man allen Grund dazu hat, sie sich gegenseitig und aus der Perspektive *Anderer* zu erzählen? Und wie können sich zunächst nicht kritisch ›gefilterte‹ Gedächtnisse dabei von einer rationalen Historiografie läutern lassen? Wie kann vermieden werden, dass sie vor allem Ressentiments am Leben halten, statt an verratene Versprechen der Vergangenheit *so* zu erinnern, dass diese eine hoffnungsvolle gemeinsame, wenn auch wiederum doppelsinnig geteilte Zukunft anzubahnen helfen? Ist die Vergangenheit nicht ein »Friedhof nicht gehaltener Versprechen«?[20] Und muss man sich an diese nicht auch erinnern, um die entsprechende Geschichte zu »defatalisieren« (C&C, 124), sofern

18 Vgl. das Kap. 7 in den Unterhaltungen Ricœurs mit François Azouvi und Marc de Launay, hier zit. nach der amerikan. Ausgabe: *Critique and Conviction*, New York 1998, 166 [=C&C].

19 Die mit dem Namen Koselleck verbundene Rückbesinnung auf Grundfragen der Historik, wie sie diesseits des Rheins v.a. seit Johann G. Droysen bekannt ist, findet bei Ricœur im Zuge seiner Auseinandersetzung mit der französischen Annales-Schule statt, die bei ihm auf der Basis einer hermeneutischen Handlungstheorie zu einer förmlichen Rehabilitierung einer Ereignisse zeitigenden Praxis führt. Vgl. die Zaharoff-Lecture (1978/9) *The Contribution of French Historiography to the Theory of History*, Oxford 1980, sowie die bereits in Kap. XVII (Anm. 51) erwähnten programmatischen Aufsätze. Zu Koselleck mit Bezug auf Ricœur vgl. jetzt J. A. Barash, C. Bouton, S. Jollivet (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021.

20 P. Ricœur, *La marque du passé,* in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31, hier: 24.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

das nachträglich noch möglich erscheint – zumal in einer säkularisierten Zeit ohne eschatologischen Horizont, die über eine *deadline* zur nächsten *deadline* stolpert und dabei jeglicher »comprehensive recapitulative function« entbehrt (C&C, 168)?

Ricœur schreibt mit diesen von ihm aufgeworfenen Fragen eine lange Geschichte eigener Auseinandersetzungen mit Problemen fort, die man früher zweifellos als ›geschichtsphilosophische‹ eingestuft hätte. In einem längeren Interview, das Yvanka Raynova mit ihm geführt hat, bekannte Ricœur jedoch wie schon früher[21], keinerlei klassische, als »grandios« bezeichnete Geschichtsphilosophie mehr im Sinn zu haben und keine Philosophie dieser Art mehr zu kennen, die im Geringsten verspräche, die Probleme menschlicher Koexistenz zu lösen.[22] Bevor ich auf die sich daraus ergebende Lage im Einzelnen eingehe, gebe ich zunächst eine kurze Übersicht über die wichtigsten Brennpunkte von Ricœurs Geschichtsdenken, beziehe es dann auf das Missverhältnis von Trost und Versöhnung, das Ricœur dazu bewegt, sich vom Hegelianismus programmatisch (bei näherem Hinsehen allerdings keineswegs kompromisslos) abzugrenzen. Abschließend wird auf den Kontext radikaler Geschichtskritik einzugehen sein, die nach 1945 vielfältige Formen angenommen hat. Ricœur ist im Feld dieser Kritik gewiss nur einer unter vielen; doch sein geschichtskritisches Denken vor allem zwischen Hermeneutik und Historik einerseits, Ethik, Politik und Geschichte andererseits

21 U.a. in seinen Überlegungen zu *Conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix* (in: *Christianisme social*, no. 6–7 [1953], 297–307, hier: 306) erklärte Ricœur seinen Verzicht auf die Geschichtsphilosophien des 19. Jahrhunderts. Hier verlangt der Autor allerdings auch nach einer neuen Philosophie der Geschichte, »qui est à faire«. Keinesfalls soll dieser Verzicht zu einer »apologie du fait« führen, wie Ricœur in seinem Kommentar zu Albert Camus' *L'homme révolté* (1952) schreibt (in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 121–136). Im Gegenteil gelte es, einen »croyance rationelle dans la possibilité d'exister historiquement« zu verteidigen, aufgrund dessen allein sich auch ein praktischer Horizont des Möglichen öffnen könne. Vgl. P. Ricœur, *Que signifie ›Humanisme‹?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92, hier: 89.

22 Y. Raynova, P. Ricœur, *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52*, Nr. 1 (2004), 85–112; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris 31967 [=HV], 338/*Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 293 [=GW]; *Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication écriture*, in: G. Fløistad (ed.), *Philosophical Problems Today. Vol. 1.*, Dordrecht, Boston, London 1994, 139–201.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

liegt derart differenziert vor, dass es zweifellos besondere Beachtung verdient. Vorweg verwiesen sei hier nur auf *Histoire et vérité/Geschichte und Wahrheit* (frz. 1955/dt. 1974), auf die Chicagoer *Lectures on Ideology and Utopia* (1975) und den dritten Band von *Zeit und Erzählung* (frz. 1985/dt. 1991) sowie auf das Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (frz. 2000/dt. 2004). Statt die entsprechenden Denkwege hier nachzuerzählen, beschränke ich mich am Schluss auf den Versuch einer Aktualisierung dessen, was ich als Ricœurs zentrales Anliegen verstehe.

2. Zum Kontext von Ricœurs Werk

Ricœur, geboren 1913, begann sein philosophisches Denken Ende der 1930er Jahre u. a. mit diversen eher kurzen Studien zu einem christlich inspirierten Sozialismus, u.a. in der Zeitschrift *Terre nouvelle* mit dem bezeichnenden Untertitel *Organe des chrétiens révolutionnaires*, die dem *Front populaire* und Léon Blum nahestand, sowie in der maßgeblich vom Personalisten Emmanuel Mounier geleiteten Zeitschrift *Esprit*, mit einer ausführlichen Studie zur Aufmerksamkeit[23], mit der in seiner fünfjährigen Kriegsgefangenschaft (1940–1945), also noch zur Zeit der Nazi-Herrschaft erfolgten Übersetzung von Husserls *Ideen I,* mit zwei Büchern zu Karl Jaspers und Gabriel Marcel (1947/8), zum Willentlichen und Unwillentlichen (1950) sowie mit einer ganzen Reihe von geschichtskritischen Aufsätzen, die teilweise in *Histoire et vérité* (1955) versammelt sind. Zunächst mit Blick auf Husserls, auf 1935 in Wien und Prag gehaltene Vorträge zurückgehende *Krisis*-Abhandlung[24] wirft Ricœur die Frage nach dem »Sinn der Geschichte« auf (1949) und bezieht sie

23 Siehe die Kap. VII und VIII in diesem Bd.

24 Vgl. zum historischen Kontext die Einleitung von Elisabeth Ströker in: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1982, IX–XXXIII, hier: IX ff.). Mit Sicherheit war Patočka Zeuge jenes Vortrags. Zur weiteren Rezeption, die besonders im Falle Derridas bereits von Ricœurs 1949er Kommentar zu Husserls Krisis beeinflusst ist, vgl. die Anmerkung zur Übersetzung von Derridas 1953/4 verfasster Diplomarbeit *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie* [1953/4/1990], Berlin, Zürich 2013, 349 ff., sowie B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 2013, 103 f., 107, 134 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

mit Nikolaj Berdjajew, Gabriel Marcel und Karl Jaspers auf die Krise und den Sinn geschichtlicher Existenz[25], die ihn auf eine Katharsis hoffen lässt.[26] Dabei ist er noch Jahrzehnte später davon überzeugt, die Frage, was es heißt, Geschichte zu denken, lasse sich keinesfalls trennen von der anderen Frage, was es heißt, geschichtlich zu existieren. Die Philosophie lebe von der Verknüpfung der Fragen, was es bedeutet, zu existieren, und was es bedeutet, zu denken, sterbe aber durch deren Trennung, heißt es im Kierkegaard-Aufsatz von 1963, als sich der Autor – getragen von tiefster Skepsis angesichts jeglicher Berufung auf ›unmittelbare‹, mehrfach schlicht als ›sprachlos‹ bezeichnete Erfahrung – anschickt, die ›Vermittlung‹ zwischen Existenz und Denken über die bis dahin von ihm bedachten Ressourcen überlieferter Symbolik hinaus generell auf Mythen, Texte und Metaphern zu beziehen. Dabei bleibt der immer wieder verwandte Begriff der Vermittlung (*médiation*) seinerseits zutiefst zweideutig. Auf *eine* Dialektik im Sinne Hegels kann er nicht mehr hinauslaufen[27], besteht Ricœur doch auf dem »sens caché que nulle logique de l'existence historique n'épuise: je veux vivre, face à l'imminence de ma mort«; und im Gegensatz zu allen täuschenden und gewaltsamen Rationalisierungen geschichtlicher Erfahrung, gegen die am Ende keine Philosophie verlässlich hilft, behauptet er: »La philosophie paraît bien être gardée contre elle-même par la non-philosophie« (HV, 22).

---

25 In *Le Volontaire et l'involontaire* (1948 abgeschlossen) ist vom »Sinn des Menschen« die Rede (*Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 215, 405/dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 272, 502), der ankomme (»ad-vient«) – ungeachtet einer Negativität, die aus der eigenen Endlichkeit und Fehlbarkeit hervorgehen soll, und auch angesichts des Übels (»le mal«), das zwar einen Skandal darstelle, aber einer hyperbolischen Einwilligung (»consentement«) nicht im Wege stehen soll, die Ricœur schließlich mit Rilke (bzw. mit Orpheus nach dessen Rückkehr aus dem Hades) sagen lässt: »Hiersein ist herrlich« (ebd. frz. 452/dt., 558).

26 F. Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005)*, Paris ^{2}2008, 30; P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 42, 48.

27 Die Betonung liegt hier auf dem Singular. Tatsächlich hat Ricœur an der Rede von einer Pluralität von Dialektiken festgehalten; siehe dazu den sehr differenzierten Bericht von Roberta Picardi, *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 599–639.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Frühzeitig lässt Ricœur denn auch deutlich Distanz zu einer Ontologie der Geschichtlichkeit erkennen, die Gefahr läuft, ihre Verbindungen zu einer kritisch zu beurteilenden Geschichte preiszugeben. Das betrifft Martin Heidegger, in späteren Arbeiten jedoch auch Hans-Georg Gadamer. Mit Karl Jaspers, Gabriel Marcel und Maurice Merleau-Ponty nimmt Ricœur an, dass wir in der Welt situiert und inkarniert existieren – im Verhältnis zu Anderen als Nächsten, aber auch als Mitbürgerinnen und anonymen Zeitgenossen, von denen freilich keiner in der Welt oder in irgendeiner Definition aufgeht, erst recht nicht als »Nächste(r)«. So kündigt sich eine viele Jahre später mit Emmanuel Levinas im Zeichen des *Anderen* radikalisierte ethisch-geschichtskritische Perspektive an, die Ricœur aber nicht politikfremd entfalten möchte. Sich von Politik und Geschichte fernzuhalten, bedeutet, an deren andauernder Gewalt mitschuldig zu werden. Es gibt keine Zuflucht zur Gewaltlosigkeit in einem passiven Irenismus – auch nicht im Zeichen einer unbedingten Ausrichtung auf die Alterität oder »Exteriorität« des Anderen, wie sie Levinas in seinem ersten Hauptwerk (*Totalité et infini*; 1961[28]) beschrieben hat (zu dem, auf einen Hinweis von Ricœur hin[29], Derrida einen ersten, bis heute maßgeblichen Kommentar geschrieben hat[30]).

Diese Überzeugung bestärkt Ricœur in einem engagierten christlichen, aber keinesfalls allein vom ›Nächsten‹ her zu konzipierenden, bereits Mitte der 1930er Jahre ausdrücklich einer kritischen Marxlektüre[31] verpflichteten Sozialismus, der sich zugleich von der Geschichtskritik Arthur Koestlers und Merleau-Pontys belehren lässt[32] und – mit der stalinistischen Mutation des Marxismus vor Augen

28 E. Levinas, *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*, Paris 1961; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987.

29 Vgl. Peeters, *Jacques Derrida*, 199 f.

30 J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas* [1964], in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.

31 Diese wird v.a. in den Chicagoer *Lectures* mit Bezug auf Louis Althusser wieder aufgegriffen.

32 Vorangegangen war die Auseinandersetzung mit den Zuständen in Stalins Sowjetunion besonders bei André Gide. (Vgl. dessen Bilanz in: A. Gide et al., *Ein Gott, der keiner war. Arthur Koestler, André Gide [et al.] schildern ihren Weg zum Kommunismus und ihre Abkehr*, Zürich 1950/2, 153–179.) Unter anderem unter deren Eindruck hat sich später auch das Verhältnis zum Marxismus bei Merleau-Ponty nachhaltig gewandelt, was hier nicht i. E. nachzuzeichnen ist.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– jegliche Verabsolutierung eigenen Tuns sowie letzter Ziele, denen man sich verschreibt, unterbindet.[33] Bis zum Schluss glaubt Ricœur an eine Einheit der Geschichte, die durch gemeinsame Aufgaben gestiftet wird. Aber geschichtliche Existenz bleibe fragil, tragisch und gewaltsam. Und wenn es ihr gelinge, den Anteil des mannigfaltig in Erscheinung tretenden ›Bösen‹ in dieser Welt zu reduzieren (C&C, 107, 112), könne sie nicht mit Hegel auf eine geistige, letztlich auch alles Tragische absorbierende »Arbeit des Negativen« bauen, die in diesem Sinne wenigstens langfristig voranzukommen und ein im Vorhinein einsichtiges Ziel zu erreichen verspricht.

So kommt es bereits in *Histoire et vérité* zu auf den ersten Blick kompromisshaften Aufgabenstellungen ohne dialektische Synthese. Man soll im Rahmen einer »Physiologie der Gewalt« die »Desaster der Gegenwart« intelligibel machen, aber doch dem Politischen treu bleiben, das jegliches Fatalitätsdenken abwehrt und auf eine Kontinuierung der Geschichte setzt, die es zu verbessern gilt. Und zwar umwillen einer Welt, die sich trotz allem als ein Ort eines Zusammenlebens soll erweisen können, das seinen Namen auch verdient und das man im Willen, zusammenleben zu wollen (C&C, 99), auch bejaht (»vouloir vivre ensemble«), wenn auch ausdrücklich stets nur nach einschneidenden Erfahrungen von Ungerechtigkeit und entsprechender Entrüstung (C&C, 120). Daran bleibt Ricœur bis in seine späten Lebensjahre hinein orientiert, ohne noch mit einem Hegelianer wie Éric Weil – auf dessen Philosophie einer vom Staat repräsentierten Vernunft er noch in seinem Spätwerk mehrfach Bezug nimmt – daran zu glauben, es sei möglich, mit einer Koinzidenz von Geschichte und Rationalität zu rechnen.[34]

Vgl. M. Merleau-Ponty, *Humanismus und Terror 1/2* [1947], Frankfurt/M. 1966; *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974.

33 Wie nahe Ricœur jedoch anfangs dem Historischen Materialismus von Marx stand, beweist sein früher, bislang kaum beachteter Aufsatz zur *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2 (*1937/8), mars, 6–11. Hier klingen mit Blick auf die »histoire passionnelle du monde« bereits alle Motive der Ideologie-Kritik an, die noch die Chicagoer *Lectures* der 1970er Jahre bestimmen. Dezidiert richtet sich diese Kritik auch gegen einen »divinisierten« Humanismus und gegen einen verabsolutierten Begriff des Sozialen. Die zentrale Gefahr, gegen die er sich wendet, sieht Ricœur darin, »d'hypostasier l'histoire, de la couper de l'homme réel« (ebd., 8).

34 Vgl. É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris 1951.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Ricœur hat sich offenbar keinen komprehensiven Geschichtsentwurf zugetraut, der darauf hinauslaufen würde, dass das Wirkliche letztlich doch vernünftig werden wird und wenigstens insofern bereits jetzt als vernünftig gelten darf. Das war bekanntlich Hegels zentrale ›idealistische‹ Überzeugung. Offenbar lag ihm weder an einem geschichtsphilosophischen ›System‹ auf Hegels Spuren, wie es noch heute objektive Idealisten unverdrossen verfechten, noch auch mochte er in einen *happy* oder *unhappy endism* einstimmen, sei es mit oder ohne Alexandre Kojève, Apologeten des *Posthistoire* oder Francis Fukuyama, der – nachdem er das Ende der Geschichte ausgerufen hatte, das dann aber einfach nicht eintreten wollte –, sogleich auch den Menschen ›am Ende‹ angekommen bzw. einer posthumanen Zukunft sich überantworten sah[35]. Daran erkennt man, wie attraktiv offenbar diese Alternative nach wie vor für viele ist: Entweder man weiß im Vorhinein um ein gutes bzw. sinnvolles Ende der Geschichte oder man gibt sie im Ganzen als ›absurd‹, sinnwidrig oder sinnlos preis, weil alles nur irgendwie, aber ohne erkennbaren ›Sinn‹, mehr oder weniger so weitergeht wie bisher. Das wäre, hätte wohl Walter Benjamin dazu gesagt, eben die Katastrophe: »dass ›es so weitergeht‹«, wie man in den *Zentralpark*-Aphorismen lesen kann.

Über diverse Zwischenstationen wie die Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Strukturalismus, mit der Beziehung zwischen Narrativität und Zeitlichkeit, Fiktion und Imagination, mit der Frage nach dem menschlichen Selbst im Kontext politischer Lebensformen, die in geteiltem Willen, zusammen leben zu wollen, auf das Gute und Gerechte ausgerichtet und juridisch geregelt sein müssten, wie Ricœur meint, hat er sich in dem umfangreichen Werk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* wieder frühen geschichtskritischen Ansatzpunkten genähert. Das gilt auch für eine sehr bald zu bemerkende Skepsis gegenüber Hegel. Dessen »Trennung von Trost und Versöhnung« sei uns unerträglich geworden,

35 Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien 98* (2007), Heft 2, 183–217; *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹,* in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

befindet Ricœur[36] schließlich im dritten Band von *Zeit und Erzählung*[37] und verlangt, »auf Hegel zu verzichten«, nachdem er sich v.a. in den 1970er Jahren in mehreren Studien wieder ausführlich mit dessen Philosophie befasst und sogar eine Rückkehr zu Hegel ins Auge gefasst hatte.[38] Was aber sollte das heißen: auf Hegel zu »verzichten«? (Eine Parole, die inzwischen zur gängigen Münze wurde, so als ob es genüge, sie auszurufen, um fortan faktisch »*überhaupt nicht* Hegelianer« zu sein, wie Michel Foucault in seiner Auseinandersetzung mit André Glucksmanns *Les Maîtres penseurs* 1977 schrieb.[39]) Und hat Ricœur, der doch in nicht nur antinomischen, sondern aporetisch und paradox anmutenden Verhältnissen vielfach Dialektiken am Werke sah, diese Devise selbst wirklich konsequent beherzigt?[40] Schließlich gehören Begriffe wie Aporetik, Paradox und

36 Zum Hintergrund des Trostbegriffs bei Ricœur vgl. sein Freud-Buch (*Die Interpretation* [1965], Frankfurt/M. 1974, 561), sowie in *Zeit und Erzählung I/II* den Zusammenhang von Trost und Ordnung (*Zeit und Erzählung. Bd. I: Zeit und historische Erzählung* [1983], München 1988, 115; *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung* [1984], München 1989, 46 f.), darüber hinaus das immer wieder zur Trostlosigkeit Anlass gebende Missverhältnis zwischen der »Macht der Zeit« einerseits und der Vergänglichkeit von allem und jedem andererseits im dritten Band dieser Trilogie (*Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit* [1985], München 1991, 152, 435).

37 Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. III*, 319, 330.

38 P. Ricœur, *Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith*, in: *Truth and Historicity. Vérité et Historicité*, La Haye 1972, 22–28, hier: 28; *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses 49, no. 3*, (1974c), 335–355; *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108; *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12.

39 M. Foucault, *Dispositive der Macht*, Berlin 1978, 218; Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996; H. D. Kittsteiner, *Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie. Plädoyer für eine geschichtsphilosophisch angeleitete Kulturgeschichte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48,* Nr. 1 (2000), 67–77. Tatsächlich hat der erklärte ›Verzicht auf Hegel‹ keineswegs dazu geführt, dass bei Ricœur jegliche Anleihe etwa bei dialektischem Denken entfällt. Im Gegenteil: Dialektik ist einer der am häufigsten gebrauchten operativen Begriffe bei Ricœur.

40 Zweifel drängen sich auf; vgl. Ricœur, *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie (ed.), *Patterns of the Life-World. Essays in Honor of J. Wild*, Evanston 1970, 273–289, hier: 279, 282 f.; *Le ›lieu‹ de la dialectique*, 94. Vielfach bleibt es, wie Ricœur selbst einmal feststellt, bei hegelianischen Problemstellungen ohne hegelianische Lösungen (*The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire [eds.], *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dialektik unverkennbar zu seinen wichtigsten theoretischen Werkzeugen, ohne dass klar wäre, wie sie als operative Begriffe zusammenpassen.

3. Geschichtsphilosophie ›nach‹ Hegel – zwischen Trostlosigkeit und Unversöhnbarkeit

Hegel hatte in seinen Vorlesungen über die Vernunft in der Geschichte klargestellt, dass es sich bei diesem Begriff um eine übermenschliche Angelegenheit handelt. Anstelle menschlich-allzumenschlichen Trostes, den sie gar nicht bieten könne und nicht einmal bieten wolle, weil er ohnehin nur im Endlichen zuhause sei und deshalb anscheinend die auf Unendlichkeit angelegte Sache der Philosophie verfehlen muss, verspreche sie in Wahrheit etwas weitaus Wertvolleres: »Sie versöhnt, sie verklärt das Wirkliche«[41], indem sie eine der Geschichte selbst immanente Logik aufweist, derzufolge sich das Wirkliche als das Vernünftige soll erweisen können – auch um den Preis, dass das für das Unmenschliche ebenfalls gelten könnte. Und auch um den Preis, dass wir »ratloseste Trauer« über alle, die ›der Geschichte‹ zum Opfer fallen (wenn man diese entpolitisierte Redeweise für einen Moment gelten lässt), vergessen und uns zu einer radikalen Ernüchterung durchringen müssen, um endlich auch zu bejahen, dass und wie ein »reiner Geist« aus der Asche jeglicher Vernichtung »verjüngt« hervorgehen kann[42], um so, unüberbietbar listig, Kapital aus Tod, Zerstörung und Vernichtung zu schlagen.

So präsentiert sich uns Hegels Geschichtsphilosophie als eine Apologie absoluter Versöhnung – um den Preis völliger Trostlosigkeit, der unser im altgriechischen Sinne idiotisches Leben[43] unweigerlich scheint verfallen zu müssen. Folgen der beschriebenen

York 1982, 299–320, hier: 319); nicht zuletzt auch, was das Verhältnis zwischen Selbst und Anderem angeht.

41 Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1*, 78.

42 Ebd., 80, 35.

43 Als ›Idiotes‹ (ἰδιώτης; Plural: ἰδιῶται) bezeichnete man in der attischen Demokratie eine Person, die weder ein öffentliches Amt innehatte, noch sich am politischen Leben beteiligte, sondern primär für sich und ihren eigenen Hausstand lebte und wirtschaftete. Eine Abwertung war damit zunächst nicht verbunden.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weichenstellung, was Trost und Versöhnung angeht, sind noch in Jürgen Habermas' Spätwerk *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019) festzustellen, das explizit aus einem Bekenntnis zur »prinzipiellen Trostlosigkeit des philosophischen Denkens« hervorgegangen und mit einem völligen Verzicht auf jegliches Glücks-, Sinn- oder Erlösungsversprechen erkauft ist.[44]

Wenn nun Ricœur erklärt, ihm bzw. uns sei Hegels *Trennung* von Trost und Versöhnung unerträglich geworden, so muss man sich fragen, worauf er damit hinauswill. Offenbar nicht auf eine Erneuerung eines objektiven Idealismus, der sich zutrauen müsste, alle Opfer, die die Geschichte bislang ›gekostet‹ hat, wie man sagt, als unumgängliche rechtfertigen zu können, auch wenn sie *die Überlebenden* ganz und gar trostlos zurücklassen müssen. Offenbar will er allerdings auch nicht bei einem Trost Zuflucht suchen[45], wie ihn eine psychologisierte, bezahlte Beratungsphilosophie in Sachen sogenannter Lebenskunst versprechen mag, die es mit einer weiterhin exzessiv destruktiven Geschichtlichkeit gar nicht erst aufzunehmen versucht.[46] Sicher will Ricœur in keiner Weise beschönigen, wie gewaltsam vonstattengeht, was man summarisch ›die Geschichte‹ nennt. Aber er wendet sich auch energisch gegen eine Fixierung auf Unversöhnbares bzw. auf Unversöhnlichkeit, die er mit harten Worten kritisiert. Von »Bulimie« und »Gedenkwahn« spricht er mit Blick auf diejenigen[47], die von ihrer unsäglichen Trauer, Verzweifelung und Wut offenbar nicht ablassen können oder wollen und sich womöglich Rachegelüsten hingeben. Gegen all das bietet er nicht

44 J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M. 1973; *Philosophisch-politische Profile. Erweiterte Ausgabe*, Frankfurt/M. ^{2}1984, 36; *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. 21992, 125; vgl. Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.

45 Der nach einschlägiger Erfahrung förmlich verweigert wird, wie u.a. bei Hilde Domin (*Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 1993, 25, 32, 167–183) zu erkennen ist, die vor diesem Hintergrund auch die radikale Bedeutung des Exiliertseins beschreibt.

46 Vgl. dagegen M. Ignatieff, *Über den Trost in dunklen Zeiten*, Berlin 2021; Vf., *Wie Emmanuel Levinas' Philosophie als Einspruch gegen eine historisch unbelehrte ›Lebenskunst‹ zu lesen wäre*, in: G. Gödde, J. Zirfas, E. Brock (Hg.), *Leiden und Lebenskunst. Biographisch-philosophische Studien zu Krisen, Therapien und Wandlungen*, Berlin 2023, 285–302.

47 Namentlich nicht Genannten; vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 144 f., 727 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

etwa eine bloß tröstliche Rhetorik der Besänftigung auf, sondern entfaltet in seinem Spätwerk eine komplexe Theorie eines die historische Wirklichkeit nicht beschönigenden *moralischen Vergessens*, das mit einer fortbestehenden Verpflichtung auf eine Besserung der menschlichen Verhältnisse einhergeht – und, was deren literarische Darstellung angeht, auf eine als tröstlich empfundene (narrative) Ordnung baut, die verhindern soll, dass Gewalt und Dissonanz, Inkohärenz und schiere Kontingenz ›das letzte Wort‹ haben.

Zur gleichen Zeit gibt Ricœur unumwunden zu, vom Gedanken der Versöhnung (*réconciliation*) und der Rettung (*résurrection*) geradezu »besessen« zu sein (C&C, 61, 161), ohne beides noch einer ›Logik‹ der Geschichte im Sinne einer ihr immanenten Finalität anvertraut wissen zu wollen. An dieser Stelle ist eine gewisse Nähe zum »messianisme non confessionnel« Walter Benjamins deutlich zu erkennen, die Ricœur selbst so auf den Punkt bringt: Die bei letzterem aufscheinende Verantwortlichkeit angesichts der Opfer, über deren Leichen die bisherige Geschichte ›vorangeschritten‹ ist, müsse in eine der Zukunft zugewandte Verantwortung projiziert werden. Auf diese Weise erfahre das soziale Band (*le lien du vivre-ensemble*) eine geschichtliche Vertiefung und Verankerung, indem es zugleich auf die Einlösung in der Vergangenheit gebrochener Versprechen hin ausgerichtet werde.[48]

Wie schwer es auch immer sein mag, sich zu jenem Vergessen durchzuringen, nichts rechtfertigt es demnach, die Gegenwart der jetzt bereits lebenden Nachkommen und deren künftige Geschichte in praktischer Hinsicht zu vernachlässigen – obgleich ihr vielfach eine trostlose geschichtliche Erfahrung im Wege steht, die an jeglichem geschichtlichem Sinn verzweifeln lässt. Das legte schon Voltaire nahe, dem man die Prägung des Begriffs *philosophie de*

48 Ich beziehe mich hier auf einen auf das Jahr 1992 zurückgehenden Vortragstext zum Thema *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique? Entretiens de Robinson* [1992], in: *Études théologiques et religieuses 96*, no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie 80, Nr. 3* (2020), 169–182. Siehe auch Ricœur (*Le Juste 2*, Paris 2001, 209). Sehr weit entfernt von der m. W. ersten Bestimmung des Verhältnisses von Verantwortung und Geschichte, die Ricœur gleich nach dem Krieg veröffentlicht hat (*Le Chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Le Christianisme Social. Revue Sociale et Internationale pour un Monde Chrétien*, no. 5 [1946], 423–436), ist diese Positionsbestimmung nicht. Hier geht es um den integralen Zusammenhang von Verantwortung der Person und Notwendigkeit der Geschichte (426) – »[pour] sauver l'homme de l'inhumain« (436).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

l'histoire zuschreibt. Was ist Geschichte anderes als eine unaufhörliche Verkettung von Verbrechen und Kriegen, fragte er. Legt sie mit ihren immer neuen Antagonismen, Feindschaften und Kriegen nicht eine »terroristische Vorstellung« von ihr nahe, fragte auch Kant. Auch Hegel wollte keineswegs beschönigen, über welches »absolute Unglück«, welche »Verrücktheit« und »ungeheuerste Opfer« hinweg sich die Vernunft (in) der Geschichte vollzieht. Kant kennt bereits den Begriff des Ausrottungskrieges (*bellum internecinum*), doch weder er noch Hegel, der der Vernunft zutraute, sich aus der Asche jeglicher Vernichtung wie ein Phönix wieder zu erheben, hatte Kriege mit radikal vernichtender Absicht *und* entsprechender technischer Effizienz, Genozide, Weltkriege, Vernichtungspolitiken und serielle Liquidierungen in industriellen Ausmaßen vor Augen. Mit all dem musste man sich seit der Zeit, als Ricœur zu schreiben begann, ganz neu auseinandersetzen. Und dieser Prozess hält bis heute an.

Deshalb ist auch das gesamte Werk Ricœurs als ein seinerseits geschichtlich situiertes zu verstehen. Geschichtlich situiert ist es nicht nur in der persönlichen Biografie des Autors, in vorübergehenden, später sehr bedauerten Sympathien mit autoritärem Denken[49] unter dem Eindruck des Scheiterns der sozialistischen Politik Léon Blums[50], in seiner Gefangenschaft (in den Jahren 1940–45) auf deutschem Boden, in der Nachkriegszeit im Schatten der Desillusionierung des von Stalin pervertierten Kommunismus und des Kalten Krieges, in der Karriere Europas als eines kontinentalen Friedensprojekts und im Horizont einer Globalisierung, die radikale, bis heute ungelöste Fragen ihrer ökonomischen Regelung und politischen Pazifizierung aufwirft, welche Ricœur in mehreren Aufsätzen in seinen letzten beiden Lebensjahrzehnten auch kommentiert hat. Geschichtlich situiert ist es auch im Lichte einer bis heute nicht abreißenden Infragestellung unseres Überantwortetseins an die Ge-

49 Vgl. Y. Raynova, *Eigenverantwortung. Über Ricœurs »flüchtige Affäre mit dem Pétainismus«*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 201–218.

50 C. Kleiser, *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur, Sonderband Nr. 24 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 333–356.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schichte selbst. Erinnert sei in diesem Zusammenhang an den Chicagoer Kollegen Ricœurs, Mircea Eliade, der befand, es stehe »außer Frage, daß keines der historischen philosophischen Systeme in der Lage war, [den geschichtlichen Menschen] gegen den Schrecken der Geschichte zu verteidigen«.[51] Ricœur, der mit einer Sakralität à la Eliade oder à la Roger Caillois zu keiner Zeit geliebäugelt hat[52], lag allerdings sehr daran, Geschichte und menschliche, speziell politische Praxis nicht ganz und gar unverbunden zu denken. Die weiterlaufende Geschichte sich selbst zu überlassen und infolgedessen an ihr auch selbst mitschuldig zu werden, war für ihn genausowenig eine attraktive ›Option‹ wie sich der Versuchung genereller Geschichtsverachtung hinzugeben oder einfach indifferentem Schweigen zu überantworten.

Aber wie sollte man in dieser Lage sprechen, und wie noch schreiben? Eignet sich die Prosa geschichtstheoretischer Texte überhaupt dazu, um an dieser Stelle weiterzukommen? Oder müssen wir uns an die Poetik einer Nelly Sachs und an die Zeugnisse von David Rousset über Primo Levi bis hin zu Imre Kertész halten, stets am Rande des Verstummens?[53] Sollen wir etwa wieder sprechen, um geschichtliche Widerfahrnisse, Vorfälle, Ereignisse, Geschichtszeichen und -strukturen erneut so zu begreifen, wie es bereits Kant, Hegel und ihre Zeitgenossen von Voltaire über Turgot und Ferguson bis hin zu Condorcet versucht hatten? Geht es in diesem Sinne um eine Wiedergewinnung geschichtlichen, womöglich auch zukunftsweisenden *Wissens,* aus dem etwas zu lernen wäre? Oder geht es darum, einen komplementären Glauben mit funktionalistischen Argumenten ins Spiel zu bringen, wie es zuletzt Charles Taylor und Jürgen Habermas getan haben – offenbar in der Überzeugung, dass sich menschliches Wissen nicht selbst genügt und dass es in keiner

51 M. Eliade, *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949], Frankfurt/M. 1986, 173.

52 Was nicht bedeutet, er habe nicht mit einem anderen, »neuen« Begriff des Sakralen geliebäugelt. Man vergleiche dazu nur seinen Aufsatz zur Sexualität: *La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit. Nouvelle Série, no. 289* (11) (1960), 1665–1676, hier: 1666.

53 Von den Genannten wird, so weit ich sehe, lediglich Primo Levis Bericht *Die Untergegangen und die Geretteten* (München 1990) von Ricœur (GGV, 255, 270) erwähnt – als Beispiel für die »bestürzendste[] Infragestellung des gesicherten Zusammenhalts einer gemeinsamen Welt des Sinns«.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weise dazu ausreicht, mit dem umzugehen, was die Menschen in ihrer destruktiven Geschichtlichkeit anrichten?[54]

Beweist nicht gerade die inzwischen weitläufige Erforschung von Menschen zu verantwortender Gewalt – vom Kolonialismus und der mit ihm einhergegangenen Sklaverei über die nationalistisch-chauvinistische Staatenkonkurrenz im 19. Jahrhundert und den Faschismus bis hin zu den totalitären Systemen Stalins und Hitlers, zur atomaren Bewaffnung nicht nur der Großmächte, zum Kalten Krieg und neuesten Völkermorden von Ruanda über Darfur bis Myanmar und wiederauflebendem neo-imperialem Denken, das vor keiner Verwüstung zurückschreckt –, dass menschliches Wissen und darauf gegründetes ›Lernen aus der Geschichte‹ allein genauso unfähig ist, es mit der Gewalt und mit dem Missbrauch von Macht aufzunehmen wie die in den großen Religionen bezeugten Formen des Glaubens? Mir stellt sich diese Frage als einer der wichtigsten Brennpunkte geschichtskritischen Denkens nach 1945 dar.

Wissen wir aber nicht aus einer kaum noch zu überschauenden Vielzahl von Untersuchungen, wie progressive Verfeindungen anheben, polemisch verschärft werden und in Kriege und Genozide münden? Wissen wir nicht, wie in solche Prozesse pazifizierend zu intervenieren wäre? Wissen wir nicht, wie Konflikte zu unterbrechen und zu schlichten wären? Wissen wir nicht, wie für die jeweils Überlebenden Sorge zu tragen und deren Gesellschaften wieder auf einen ›guten Weg‹ zu bringen wären?

Zweifellos: an solchem Wissen mangelt es nicht; und doch nimmt die Gewalt »kein Ende« (Eberhard Schockenhoff[55]), sei es, weil Feinde sich als außerordentlich *useful* erweisen (David Keen[56]), sei es, weil man Verfeindungen – ›wider besseres Wissen‹, wie es immer wieder heißt – fanatisch verschärft und sie polemogen politisiert, sei es, weil man sie im Interesse militärisch-industrieller Komplexe und opportunistischer Machthaber oder imperialer Selbstbehauptung manipulativ instrumentalisiert, logistisch organisiert und

54 Vgl. dazu den Artikel *Croyance* aus der Feder Ricœurs in der *Encyclopædia Universalis*.

55 E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt*, Freiburg i. Br., Basel, Wien 2018.

56 D. Keen, *Useful Enemies. When Waging Wars is More Important than Winning Them*, New Haven, London 2012.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bewaffnet.[57] Dafür finden wir in der aktuellen Gegenwart mehr als genug Beispiele – von der chinesischen imperialen Aufrüstung über Putins Verwüstung der Ukraine bis hin zu seinem Wirken in Syrien, diesem Wespennest aller denkbaren Feindschaften, die nicht zur Ruhe kommen wollen und jeder Aussicht auf eine ›siegreiche‹ Beendigung spotten. Von einem allgemeinen Interesse an weitestgehender Entfeindung, Abrüstung oder gar Gewaltlosigkeit kann offenbar weltweit genauso wenig die Rede sein wie von einer längst fälligen Dekonstruktion des Phantasmas der Besiegbarkeit der eigenen Feinde.[58]

Dabei hatten nach 1945 diverse Pazifizierungsprojekte nach Vorbildern wie Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden* (1795), dem Völkerbund und zuletzt nach der Vorlage einschlägiger Resolutionen der UNO gegenteilige Hoffnungen genährt – konterkariert allerdings vom Abwurf zweier Atombomben, von einem jahrzehntelangen Rüstungswettlauf mit bis heute nicht kontrollierbarer Proliferation aller möglichen Waffentypen und einem weitgehenden Versagen internationaler Verträge, die nicht einmal einen mutwillig vom Zaun gebrochenen Angriffskrieg effektiv verhindern können.[59]

Was kann bzw. soll Philosophie in dieser (auch von Ricœur mehrfach kommentierten) Lage überhaupt leisten (abgesehen davon, sich mit sich selbst und ihrer eigenen Geschichte zu befassen)? Ricœur jedenfalls interessiert keine ›geschichtsphilosophische‹ Großtheorie, die auf Hegels oder auch Jaspers' Spuren zeigen würde, wie trotz allem Aussicht auf Besserung bzw. langsames und nachhaltiges Ver-

57 Vgl. die aktuellen, allerdings knappen Bestandsaufnahmen von Herfried Münkler und Constanze Stelzenmüller im *Kursbuch 214* (2024), 52–68 und 117–130.

58 Vf., *Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarkeit als Bedrohung. Metatheoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegerischer Gewalt*, in: *Labyrinth 23*, Nr. 2 (2021), 145–175.

59 Der nächste (gegen Taiwan) steht bereits mit großer Wahrscheinlichkeit zu erwarten, wenn man die zufällig aufgenommenen vertraulichen Bemerkungen zwischen Vladimir Putin und Xi Jinping richtig deutet, die derzeit offenbar eine einzigartige Chance sehen, mit der amerikanischen Hegemonie Schluss zu machen. (Nachbemerkung im Juni 2024, wenige Monate vor den Wahlen zum Kongress der USA, denen die Übernahme durch eine populistische Partei bevorsteht, deren Kandidat nach dem jüngsten Urteil des Supreme Court im Amt auf rechtliche Unbelangbarkeit hoffen darf, an der Verteidigung von Rechtstaatlichkeit und Demokratie aber weder im eigenen Land noch gar in Europa oder anderswo das geringste Interesse hat.)

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nünftigwerden der menschlichen Verhältnisse besteht. Auch interessiert ihn kein bloßer Optimismus, welcher wie in Steven Pinkers Bilanz der Gewalt des 20. Jahrhunderts auch die andauernde Gewalt dieser Verhältnisse – als leider für einige Millionen ›nachteilig‹ – beschönigt, was die Vorteile aufwiegen soll, die Andere genießen. Was interessierte Ricœur stattdessen – und wie stellt sich das heute, im Rückblick auf sein Werk im Ganzen dar?

4. Passionierte Zugehörigkeit zur Welt und zukunftsweisende Aufgaben

Durchgehalten hat sich seine Überzeugung, dass wir zunächst geschichtlich existieren (GGV, 538) und dass sich darin die womöglich rückhaltlose[60] Affizierbarkeit unserer *passionierten Zugehörigkeit zur Welt (»appartenance passionné au monde«)* herausstellt. Diese aber genügt sich nicht selbst, sondern bedarf einer Aufklärung durch historiografische Arbeit, durch ›Geschichte‹, der eine unverzichtbare Narrativität zukommt, wie auch immer sie im Einzelnen konzeptualisiert wird. Geschehene Geschichte lässt sich nach Ricœurs Überzeugung nur narrativ vergegenwärtigen; und zwar als kritisch beurteilte so, dass sie künftige Geschichte möglicherweise zu refigurieren erlaubt.

Wie *Geschichte gedacht* wird, wirkt zurück darauf, wie wir sie durchleben, erleiden, erdulden, wie es der schweizer Historiker Jacob Burckhardt in seinem Plädoyer für ein zunächst »pathologisches« Geschichtsverständnis ausgedrückt hat.[61] Zu keiner Zeit aber war Ricœur dazu bereit, dem *páthos* (Widerfahrnis) gegenüber dem *lógos* des Historischen das letzte Wort zu erteilen[62] und dabei

60 Dieses einschränkende Adjektiv hätte Ricœur vielleicht nicht akzeptiert, so tief überzeugt zeigt er sich davon, dass auch das Böse, so wie er es versteht, nicht derart radikal zu verstehen ist wie das Gute, das wir seiner frühen Überzeugung nach ›ursprünglich bejahen‹.

61 Vgl. demgegenüber B. Croce, *Die Geschichte als Gedanke und als Tat* [1939], Hamburg 1944, 144 f., 187.

62 Das ergibt sich nicht zuletzt daraus, dass Ricœur jegliches Leiden grundsätzlich als Verminderung unseres Handelnkönnens auffasst, das stets die Führung behalten soll. Doch beschönigt er die radikalen Fragen nicht, die bewirken, »[que] le souffrance donne à penser« (vgl. den auf das Jahr 1992 zurückgehen-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Frage aus dem Blick zu verlieren, wie wir in politischen in Lebensformen (*bíoi*) geschichtlich ›existieren‹ – und existieren *wollen*. Dieses ›voluntaristische‹, bereits die frühen Veröffentlichungen der 1930er Jahre deutlich prägende Moment überwiegt letztlich Momente der Passivität und der Affizierbarkeit. Wie auch immer uns das Pathos überfordern, ja traumatisieren mag, wenn auch vielleicht nur indirekt auf dem Umweg über die Lektüre einschlägiger Zeugnisse, es muss nach Ricœurs Überzeugung auf das *Ethos* eines praktischen, der Gegenwart und Zukunft zugewandten Engagements bezogen bleiben, ohne es zu überwältigen. Dazu soll es auch dann nicht kommen, wenn wir uns mit veritablen Desastern, Vernichtungskriegen und Genoziden konfrontiert sehen – mit Phänomenen, die allesamt jenem Kriterium Kants widerstreiten, es dürfe zwischen Menschen auch in kollektiver Gewalt nichts vorfallen, was spätere Versöhnung ganz und gar unmöglich zu machen droht. Kant dachte dabei seinerzeit u.a. an Giftmischerei, Meuchelmord, Anstiftung zum Verrat[63] – also, aus heutiger Sicht zumindest, an lauter Harmlosigkeiten im Vergleich zur Verwendung von Giftgas, Milzbrand, Landminen und atomaren Waffen etc. Kant zog allerdings wie gesagt bereits Ausrottungskriege in Betracht, die wir heute u. U. als Völkermorde bzw. Genozide einstufen würden.

Auch angesichts solcher Verbrechen, die Ricœur früher gewiss als Erscheinungsformen des Bösen aufgefasst hätte, obgleich die von ihm untersuchte entsprechende Symbolik keinen seriellen Massenmord kennt[64], soll sich nach seinem Dafürhalten ein Vergessen bewähren, das zweierlei verhindern müsste: dass wir uns von künftiger Geschichte ganz und gar abwenden, um sie als unabänderlichen Gewaltzusammenhang der Verachtung preiszugeben; und dass wir auf geschichtliche Gewalt welcher Art und auch immer in Formen von »Bulimie« und »Gedenkwahn« fixiert bleiben. In beiden Fäl-

---

den Text *La souffrance n'est pas la douleur*, in: C. Marin, N. Zaccaï-Reyners [éd.], *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013, 13–33, Teil III), wo Ricœur die alte Devise Aischylos' πάθει μάθος mit Georges Canguilhems Analyse des Pathologischen, mit Jan Patočkas »Solidarität der Erschütterten« und mit seinem anfänglichen Motiv zusammenschließt, jegliches Denken von Zu-denken-Gegebenem her zu verstehen.

63 I. Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1976, 191–251, hier: 200.

64 P. Ricœur, *Symbolique du mal*, Paris 1960; dt.: *Symbolik des Bösen*, Freiburg i. Br., München 21988.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len, so verstehe ich Ricœur, werden wir an eben der Geschichte bzw. geschichtlicher Gewalt, der wir verhaftet bleiben oder die wir verachten, selbst mitschuldig. Damit rückt ein Begriff wieder in den Vordergrund, der bekanntlich direkt nach 1945 für einen von Ricœurs anfangs wichtigsten geistigen Mentoren, für Karl Jaspers nämlich, zentral sein musste: der Begriff der Schuld, den Ricœur als eine Erscheinungsform menschlicher Endlichkeit bzw. eines aufgrund seiner endlichen Konstitution ›fehlbaren‹ Menschen diskutierte (ohne aber Schuld und Endlichkeit gleichsetzen zu wollen).

Was man dabei (noch in Anbetracht des 1960 veröffentlichten Werkes *Finitude et culpabilité*) vermisst, ist eine Besinnung auf neue Erscheinungsformen der Gewalt, wie sie u.a. bereits in der UN-*Convention on the Prevention and Punishment of the Crime of Genocide* (1948[65]) und wenig später in Hannah Arendts Bericht über die »Banalität des Bösen«[66] zur Sprache kommen, das sich ihres Erachtens nicht mehr *als Versuchung* deuten ließ, da es doch politisch befohlen und mehr oder weniger willig vollstreckt worden war.[67] Sprengten diese Erscheinungsformen nicht den hermeneutischen Horizont, in dem Schuld und Gewalt bis dahin diskutiert worden sind; und zwar bezogen auf den Menschen, also auf eine moralische Anthropologie? Ist eine solche Anthropologie möglich bzw. sinnvoll, ohne zuvor die Gewalt in allen ihren Erscheinungsformen, darunter subtilen und strukturellen, als solchen schwer erkennbaren, untersucht zu haben? Und trägt diese Anthropologie ausreichend dem Verdacht Rechnung, es könne auch a-moralische Gewalttäter geben, die sich vollkommen von ihr emanzipiert zu haben scheinen?[68]

---

65 Am 9. Dezember 1948 beschlossen und am 12. Januar 1951 in Kraft getreten.

66 H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990.

67 Vgl. aber die spätere Besinnung Ricœurs auf den Tod und auf die Trauer im Horizont sog. »Massenvernichtung« in: *Lebendig bis in den Tod. Fragmente aus dem Nachlass* (frz./dt.), Hamburg 2011, 39 ff.

68 Im frühen Aufsatz *La culpabilité allemande* (1949) behauptete Ricœur selbst, »[que] nous n'avons pas encore intégré la terreur à une anthropologie« (in: L1, 143–154, hier: 153). Hat sich daran bis heute etwas geändert? In seinem Vorwort zur frz. Veröffentlichung von H. Arendt, *Condition de l'homme moderne* (Paris 1961/1983, 5–32), wirft Ricœur allerdings das Problem auf, ob man es angesichts des modernen Totalitarismus nicht mit einer »nouveauté radicale« zu tun hat (9), die rückblickend ihr finsteres Licht auf ihre Vorgeschichte und auf das wirft, was sie möglich gemacht hat. Mit Arendt glaubt er, dass wir uns dem entspre-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Davon war der frühe Ricœur selbst nicht überzeugt, verlangte er doch nach einer möglichst umfassenden »Physiologie der Gewalt«, welche zunächst einmal die Aufgabe haben sollte, die »Welt der Gewalt« als Ganze und in ihrer Dichte bzw. Mächtigkeit (*épaisseur*) zu erkunden.[69] Demnach sollte es eine *Philosophie der Gewalt* und ihrer geschichtlichen Erscheinungsformen nur *nach einer solchen Physiologie* und keinesfalls in der Form einer von ihnen ganz unabhängigen Hermeneutik der Gewalt oder gar in der Form einer moralischen *Armchair*-Anthropologie geben können.

Zwar glaubt Ricœur, dass es eine »offensichtliche, unumstrittene und unbedingte Grenze« gibt, die aller Gewalt gesetzt sei, nämlich das alte Gebot: *Du sollst nicht töten*![70] Und er schien anzunehmen, dass die Philosophie davon aus eigener Kraft Rechenschaft ablegen kann, auch wenn sie sich dabei auf Texte stützt, die vielen als heilig gelten. Dieses Gebot kann als moralischer Bezugspunkt jedoch gewiss nicht ausreichen. Denn erstens muss die Gewalt keineswegs gleich auf den Tod des Anderen hinauslaufen. Allzu viele Gewaltphänomene kommen einem derart eng gefassten Gewaltverständnis erst gar nicht zu Gesicht. Und zweitens wird die besagte Grenze unzweifelhaft auf alle erdenklichen Arten und Weisen überschritten bzw. ignoriert, u.a. in Formen der Folter, über die die philosophische Überlieferung jedenfalls so gut wie nichts zu sagen weiß. Insofern bleiben ihr die fraglichen Phänomene der Grenzüberschreitung selbst weitgehend fremd.

Gegen eine weiterhin eminent gewaltsam sich vollziehende Geschichte hilft im Übrigen eine zwar respektable, aber im Grunde weltfremde Ideologie der Gewaltlosigkeit keineswegs, die auch Merleau-Ponty zurückgewiesen hatte (s.o.). Bestenfalls mag sie als ›schlechtes Gewissen der Geschichte‹ fungieren. Aber auch als solches ist sie darauf angewiesen, sich *in* einer vielfach gewaltsam sich vollziehenden Geschichtlichkeit *gegen sie* zu behaupten, um zu bezeugen, dass kein Anderer je in letzterer aufgeht. Unter dieser Voraussetzung zeigt sich, dass der auf Gewalt gegründete und sich durch Gewalt aufrechterhaltende Staat nicht mehr die Substanz der Geschichte repräsentieren kann. Obwohl aber der Staat insofern no-

chend auf die Suche nach Formen des Zusammenlebens »moins vulnérable aux vicissitudes de l'âge moderne« (15) machen müssen (s. a. L1, 16).

69 GW, 220, 222/HV, 266, 269.

70 GW, 242/HV, 287; *Das Selbst als ein Anderer*, 404, 411.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

torisch unter Gewaltverdacht steht, redet Ricœur nicht etwa einem sich prinzipiell über ihn erhaben dünkenden Gewissen das Wort, das sich dazu genötigt sehen kann, angesichts nicht zu rechtfertigender staatlicher Gewalt Verrat an ihm zu üben. Im Gegenteil sieht er die Gefahr, dass es sich in einem selbstherrlichen Zeugnis der Gewaltlosigkeit selbst zu anti-politischer Gewalt ermächtigt – falls es sich nicht voller Verachtung für einen gewaltsamen Staat von jeglicher Politik fernhält und auf diese Weise selbst an deren fortgesetzter Gewalt mitschuldig wird.

Gegen einen anti-politischen Moralismus verteidigt Ricœur die weder auf Ökonomie noch auf selbstherrliche Souveränität reduzierbare »Autonomie des Politischen«, die er jedoch in der ständigen Gefahr sieht, in das »politische Böse« umzuschlagen, das er *en passant* mit Hinweisen auf die Moskauer Prozesse und auf Stalin erläutert, aber auch mit diversen Versuchungen in Verbindung bringt – u.a. mit der Versuchung, sich politische Souveränität zu erschleichen, es dabei auf unumschränkte Macht anzulegen und auf eine totalitäre Synthese abzuzielen.

Vor diesem Hintergrund beschreibt er aporetische Verhältnisse zwischen Gewissen und Staat, Moral und Politik, Gewaltlosigkeit und Schuld, die gerade nicht dialektisch aufzulösen, sondern allenfalls durch Formen der Kontrolle zu entschärfen sind: durch die Kontrolle des Staates, durch Evolution zur Demokratie, durch das Recht auf freie Meinungsäußerung und freie Entfaltung der Persönlichkeit, durch möglichst uneingeschränkten und irreversiblen Zugang aller zu den wichtigsten Grundgütern etc., kurz: durch einen demokratischen Sozialismus, auf dessen ›radikaldemokratische‹, u.a. von Claude Lefort, Jacques Derrida, Miguel Abensour, Jean-Luc Nancy, Nicole Loraux, Jean-François Lyotard, Cornelius Castoriadis, Étienne Balibar, Jacques Rancière und vielen anderen angestoßene Revisionen Ricœur in seinen letzten Lebensjahren nur noch vorübergehend und sehr selektiv Bezug nehmen konnte.[71]

71 Im unter dem Titel *L'histoire comme récit et comme pratique* veröffentlichten Interview mit Peter Kemp aus dem Jahre 1981 erwähnt Ricœur namentlich nur Claude Lefort und Cornelius Castoriadis (in: *Esprit 54*, Nouvelle série, no. 6 [1981], 155–165, hier: 161). Im Spätwerk nimmt Nicole Loraux eine besondere Stellung ein, die man allerdings nicht einfach unter eine inzwischen in Mode gekommene »Radikaldemokratie« subsumieren sollte.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Dabei handelt es sich nicht um einen ›parteipolitischen‹ Begriff, wie er auch in der Politikwissenschaft geläufig ist, sondern um die Anzeige einer durch und durch aporetischen und von Paradoxien geplagten geschichtlichen Existenz, die nur mit Anderen möglich ist – und unter Dritten, anonymen Mitbürger:innen und Zeitgenossen, die heute mehr denn je vor der zentralen Frage stehen, was es heißt, ›sozial‹ zu leben und das Soziale zu denken – so wie es früher hieß: was es heißt, ›geschichtlich‹ zu leben und Geschichte zu denken.

Wie auch immer letztere inzwischen als gnadenloser Gewaltzusammenhang entlarvt worden sein mag, das enthebt uns aus Ricœur'scher Sicht nicht der Verpflichtung, die Gegenwart des Sozialen an zukunftsweisenden Aufgaben (»tâches directrices«[72]) auszurichten, statt sie zu vergleichgültigen oder der Verachtung preiszugeben (GGV, 138 f., 141). Letzteres ist im Grunde gar nicht möglich, wenn aus negativen Erfahrungen des Intolerablen Überzeugungen hervorgehen, die besagen, was künftig unbedingt zu vermeiden ist, und zwar auch im Verhältnis zu Anderen und Fremden.[73] Daraus ergeben sich zukunftsweisende, vor allem der Negativität ›böser‹ Gewalt und empörender Ungerechtigkeit zu verdankende Aufgaben – letztlich für jeden Menschen, allerdings in ständiger Auseinandersetzung mit abweichenden Überzeugungen. Dabei entkommt man der (ausdrücklich auch gegen Éric Weils Hegelianismus gewendeten) Paradoxie nicht, dass jede Institution, die man gegen das schlechterdings zu Verhütende in Stellung bringt, ihrerseits neue Gewalt heraufbeschwört.[74]

Allenfalls dank jener Aufgaben, über die wir uns aufgrund negativer Erfahrungen klar werden und lateral miteinander verständigen, wird Geschichte weiterhin eine gewisse Einheitlichkeit aufweisen. Und zwar auf unvermeidlich paradoxe Art und Weise, wenn die Einheit der Geschichte nur aus geschichtlicher Erfahrung hervorgehen kann und durch sie auch wieder verloren gehen muss, wenn sie stets nur in partikulare, miteinander nicht kompossible Geschichten

72 P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit 16* (1948), 837–848, hier: 838

73 P. Ricœur, *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française*, Paris 1997, 97–105.

74 P. Ricœur, *La philosophie politique d'Eric Weil*, in: *Esprit* (1957), Nouv. série, no. 254 (10), 412–429, hier: 422.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eingehen kann.[75] Zudem lassen sich diese Geschichten nicht durchgängig nur an einer einzigen Aufgabe messen, etwa am Anspruch auf Gerechtigkeit. Längst gilt auch die Gerechtigkeit als pluralisiert. Weil wir diverse Ungerechtigkeiten erfahren, verlangen wir nach unterschiedlichen Gerechtigkeiten[76] – nicht zuletzt für Andere, die uns völlig unbekannt sind und deren Alterität sich unserem Verständnis letztlich radikal entzieht, wie Ricœur mit Levinas annimmt, ohne den Anderen als solchen allerdings einer *absoluten*, schlechterdings nicht dialektisierbaren »Exteriorität« überantwortet sehen zu wollen. Gegen eine solche Exteriorität spricht aus Ricœurs Sicht immerhin, dass wir einander doch »ähnlich« sind.[77] Allemal sind ›Andere‹ als solche doch auf ein menschliches Selbst angewiesen, das allein ihrem Anspruch Rechnung zu tragen versuchen kann, seien es gerechte bzw. berechtigte oder überzogene und letztlich zurückzuweisende. *Wie,* das wird sich allenfalls auf geschichtlichen Wegen zeigen können, für deren Aufklärung Hermeneutik und Historik zuständig sind – in dem Bewusstsein, längst an unüberwindlich scheinende Grenzen des Wissens und Aufklärens, Verstehens, Auslegens und Interpretierens geraten zu sein. Das menschliche Selbst wird sich selbst niemals transparent. Es begegnet ihrerseits intransparenten Anderen, von denen es sich herausgefordert erfährt, ohne die Quelle der darin zum Vorschein kommenden Affizierbarkeit eindeutig ›orten‹ zu können. Handelt es sich um einen Anderen, den ich anschauen und der mich anstarren kann, oder um verinnerlichte Tote, von denen es keinerlei adäquate Vorstellung gibt, um einen abwesenden Gott oder um eine Leerstelle, fragt Ricœur selbst[78] und

75 In einer 1978 veröffentlichten Panel-Diskussion mit Isaiah Berlin, Stuart Hampshire, Max Black, Yirmiahu Yovel, Raymond Polin, Donald Davidson, Nathan Rothenstreich und Charles Taylor sagte Ricœur, man müsse an einer Geschichte festhalten, »otherwise one slips into fascism or a kind of dispersion«; und »each of us must consider himself« – im Wissen darum (?) – »as the end of history«; vgl. I. Berlin et al., *Is a philosophy of history possible?*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action, Dordrecht*, Boston 1978, 219–240, hier: 230 f.

76 Vgl. Vf., *Zwischen dem páthos des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit. Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie 9,* Heft 1 (2018), 89–107.

77 P. Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, no. 76/7 (2003), 127–141, hier: 130.

78 Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer, 426; Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999),* Hamburg 2005, 78.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

gibt zu, mit seinem philosophischen Latein und Griechisch hier am Ende zu sein.

5. Geschichtlicher Sinn und geschichtliche Responsivität

Das hindert ihn freilich nicht, sich und seine Leser zu fragen, was ›im Zeichen des Anderen‹ aus dem Sinn der Geschichte (»sens de l'histoire«) wird, den er 1949 mit Blick auf Husserl untersucht hatte – bezeichnenderweise allerdings, ohne diese Studie seinerzeit in *Histoire et vérité* (1955 oder in späteren Auflagen) aufzunehmen, was wohl darauf schließen lässt, dass er schon damals ernsthafte und nicht auszuräumende Zweifel an der Begründbarkeit einer auf der Höhe der Zeit zu explizierenden Geschichtsphilosophie hegte. In einem zwei Jahre vor seinem Tod veröffentlichten Text über *Responsabilité et fragilité* stellt Ricœur fest, die Frage nach dem Sinn der Geschichte habe viel von ihrem früher geradezu obsessiven Charakter verloren. Muss man diesen ›Sinn‹ überhaupt einer ›sinnlosen‹, ›absurden‹ oder generell vernunftwidrigen geschichtlichen Realität entgegensetzen oder ihn ihr aufoktroyieren? Gewiss nicht, wenn man mit Hans Jonas davon überzeugt ist, dass uns jedes Neugeborene eine unhintergehbare Verantwortung ›gibt‹. »Du seul fait qu'il est là, il oblige. Nous sommes rendus responsables par le fragile.«[79]

Müsste das Gleiche nicht für jede(n) wehr- oder hilflose(n) Andere(n) gelten, die bzw. der auf unsere Hilfe angewiesen ist? Wenn es sich so verhält – Jonas[80] spricht in diesem Zusammenhang von einer »archetypischen Evidenz« der Verantwortung –, gibt es kein ethisch indifferentes Da- bzw. Vorhandensein Anderer auf der Welt.[81] Vielmehr stehen wir von Anfang an in verantwortlichen Verhältnissen zueinander (wie auch immer die konkret zu übernehmende Verantwortung durch wen auch immer dann zu bestimmen ist) –

79 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 129; vgl. dazu im gleichen Sinne die Intervention *Entre la souffrance des victimes et la violence des secours* in der Zeitschrift *Esprit 199*, no. 2 (1994), 154–159, hier: 155.

80 H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. ^{3}1985, 240.

81 Und insofern kein ›nacktes‹ Leben, wie man es Giorgio Agamben (*Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002) beschrieben findet.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bzw. wir ziehen uns die ›Gabe‹ der Verantwortung vom ›fragilen‹ Anderen her – »périssable par faiblesse naturelle et […] menacé sous les coups de la violence historique«[82] – zu, ob wir es wollen oder nicht.

So schließt Ricœur *en passant* Jonas' Buch *Das Prinzip Verantwortung* mit Levinas' Sozialphilosophie der Alterität des Anderen kurz. Dabei ist er der Überzeugung, dass zu übernehmende Verantwortung zunächst in keiner Weise davon abhängt, ob man dabei *geschichtlich orientiert* ist im Sinne der dreifachen Frage: woher kommen wir, wo sind wir, wohin gehen wir? Es genüge, dass die bzw. der »fragile« Andere uns auffordere, für sie bzw. für ihn (und in Zukunft) verantwortlich zu sein, ohne dass man wissen müsste, ob man dem gerecht werden könne und »où va l'histoire«. *Das bedeute aber nicht, »qu'il n'y ait place pour aucun sens historique, là où manque le sens de l'histoire«*[83]. Immerhin bleibe noch die Hoffnung – allerdings »déconnectée d'un prétendu sens de l'histoire« – oder die Liebe im Zeichen einer »inspiration poétique«[84], die möglicherweise koordinierbar sei »de façon aléatoire et improbable aux îlots de sens et d'intelligibilité qui se dessinent comme un archipel au sein de ce que de grands spirituels ont appelé un ›océan d'ignorance‹«[85].

So kommt unter Verweis auf Jonas und Levinas eine radikale, unaufhebbare Alterität des Anderen, jedes und jeder Anderen zur Geltung, die – ethisch – jeglichem praktischen und epistemischen Zugriff entzogen ist, wenn man letzterem folgt. Darin kann man eine Antwort auf jene Gewalt erkennen, die genau darauf hinauslief, beliebige Andere rücksichtslosem Zugriff zu unterwerfen.[86] Die Kritik an dieser Gewalt mündete nach 1945 in eine Vielzahl radikal geschichtskritischer Positionen, die nicht dahin führen müssen, den Begriff der Geschichte defaitistisch zu verwerfen, was darauf hinauslaufen würde, die Geschichte, die man angesichts ihrer eminenten

82 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 128.

83 Ebd., 139.

84 Eine bemerkenswerte Formulierung, wenn man bedenkt, dass Ricœur an anderer Stelle (C&C, 143 f.) jegliches Reden von ›Inspiration‹ einer irreführenden Psychologisierung verdächtigt hatte.

85 Ricœur, *Responsabilité et fragilité*, 141.

86 Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br., München 2018, Kap. VII.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gewaltsamkeit der Verachtung preisgegeben hat, wie bisher weitergehen zu lassen. Vielmehr stellt sich die Frage, wie Geschichte im Zeichen der unverfügbaren Alterität Anderer (neu) – als *›zwischenzeitliche‹,* nicht mehr auf ihren vermuteten Ursprung oder auf ein apokalyptisches Ende Kredit nehmende – zu verstehen wäre, sofern sie versprechen könnte, sich jener Gewalt zu widersetzen.

Vorläufig hat die Philosophie in dieser Hinsicht wenig Besseres zu bieten als die radikale Beunruhigung, die in eben dieser Frage liegt[87] – angesichts einer Geschichte, die in Ricœurs Sicht mit *gebrochenen Versprechen* übersäht ist[88] und wer weiß wie lange noch übersäht bleiben wird, so dass es naheliegt, den Begriff der Geschichte als für die Zukunft unmaßgeblichen ganz und gar preiszugeben. Aber daraus würde sich keine neutrale Haltung ihr gegenüber ergeben. Vielmehr müsste man infolgedessen an der sich bereits anbahnenden Gewalt mitschuldig werden (bzw. bleiben), die sich nicht zu einem natürlichen ›Lauf der Dinge‹ (re-)naturalisieren lässt.[89] Jedenfalls nicht, solange wir uns dem mit guten Gründen widersetzen.[90] Das bedeutet allerdings nicht, dass Gründe *allein* ausschlaggebend sein können. Denn mit Gründen allein wird niemand dazu zu bewegen sein, künftige Geschichte weiterhin auch zu ertragen, selbst dort noch, wo sie in kollektiver Gewalt, in »ethnischen Säuberungen«, in »hybriden« und neo-imperialen Kriegen erneut unerträglich zu werden droht – und zwar derart, dass das jegliche Aussicht, Nachkommen mit ihrer ungefragten, all dem rückhaltlos ausgesetzten irdischen Existenz »zufrieden« zu machen (wie es Kant noch für

87 Was speziell Levinas betrifft, hat Ricœur die geschichtskritischen Implikationen eines fälligen Umdenkens menschlicher Geschichtlichkeit im Zeichen unaufhebbarer Alterität in dem 1997er Aufsatz *L'histoire autrement* (in: S*ynthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris 1998, 293–309) entfaltet, der hier nicht im Einzelnen zu diskutieren ist.

88 F. Dosse, *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 67–82.

89 Vgl. W. G. Sebald, *»Auf ungeheuer dünnem Eis«. Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. [4]2015, 114, 161.

90 Wie solche Gründe ins Spiel kommen, hat auch die Corona-Pandemie gezeigt – im Zeichen der Widersetzlichkeit dagegen, Verstorbene wie ›Müll‹ zu ›entsorgen‹, ohne sie noch würdig betrauern zu können.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

möglich gehalten und als elterliche Pflicht beschrieben hat[91]), von vornherein als verfehlt erscheinen muss.

91 I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten. Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 394; vgl. die Wiederaufnahme dieser Frage bei H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, Kap. IX.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XX

Zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt

1. »Das Böse« – ein Anachronismus? (617) | 2. Zur Praxis der Skandalisierung – zwischen Banalität und *mala in se* (620) | 3. Zwischen aussichtsloser politischer Bewältigung und unmöglichem Vergessen (623) | 4. Vergebung *trotz allem*? (627) | 5. Schluss (633)

Wie können wir uns dem Problem des Bösen auf einem völlig weltlichen Hintergrund annähern?[1]

1. »Das Böse« – ein Anachronismus?

Die zitierte Frage Hannah Arendts setzt offenbar voraus, dass es ein solches ›Problem‹ gibt: ein Problem nicht nur ›mit‹ irgendwelchem Bösem, als ›böse‹ Bezeichnetem und Geltendem, sondern auch *ein ›Problem‹ ›des‹ Bösen als solchen*. Dass vieles, vielleicht allzu vieles mehr oder weniger leichtfertig als ›böse‹ bezeichnet wird, ist eine alltägliche Erfahrung. Aber handelt es sich dabei nicht um schiere Anachronismen, sollte es zutreffen, dass wir nicht nur »den Bösen« (wie Goethe und Hegel meinten), sondern auch »das Böse« im Grunde längst ›los sein‹ müssten, zumindest in politischer Hinsicht? Hat sich nicht längst ein weitestgehend enttheologisiertes und entmoralisiertes Politikverständnis durchgesetzt?[2] Kommt dieses Verständnis demzufolge nicht ganz und gar ohne die ›Kategorie‹ des Bösen aus, auch und gerade dann, wenn man es mit politischen

1 Zit. n. D. R. Villa, *Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke des repräsentativen Täters*, in: G. Smith (Hg.), *Hannah Arendt revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*, Frankfurt/M. 2000, 231–263, hier: 252.

2 Vgl. P. Ricœur, *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique? Entretiens de Robinson* [1992], in: *Études théologiques et religieuses 96,* no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie 80*, Nr. 3 (2020), 169–182.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Erscheinungsformen einer »Verteufelung« und »Verbösung«[3] Anderer zu tun bekommt? Verteufeln kann man offenbar nur, was nicht ohnehin schon ›teuflischer Natur‹ *ist*; und ›verbösen‹ kann man ebenfalls nur, was nicht von sich aus bereits ›böse‹ *ist*. Andernfalls bedürfte es solcher Praktiken gar nicht. Wo es politische Diagnostik und Theorie mit ›Bösem‹ zu tun hat, müsste sie so gesehen starkes Interesse gerade daran haben, was nicht ›immer schon‹, ›von sich aus‹ oder ›von Natur aus‹ böse ist. Und wenn daran etwas ›Problematisches‹ ist, so müsste es sich in politischer Hinsicht um die Frage handeln, warum etwas oder jemand, ganze Gruppen, Ethnien, Nationen oder Staaten für ›böse‹ erklärt werden und was das für Folgen hat – bis hin zur völligen und ›endgültigen‹ Liquidierung, Auslösung, Ausrottung Anderer durch seriellen Mord, Krieg und genozidale Gewalt. Ob es sich dabei jeweils um ›lösbare‹ Probleme handelt, mag man allerdings bezweifeln. Andere als solche für immer vernichten zu wollen, ist nach allem, was die bisherige Diskussion dieser Frage ergeben hat[4], ein ganz und gar aussichtsloses Unterfangen. Dennoch zeigen sich nicht nur Einzelne, sondern auch und gerade politische Kollektive immer wieder geradezu fasziniert von diesem Phantasma, man könne eines Tages ganz ohne zuvor verteufelte, ›böse‹ Andere auskommen und sich ganz von deren Alterität befreit wissen. ›Lebt‹ das Böse demnach wenigstens so, als Phantasma, nach wie vor, obwohl man es vielfach totgesagt hat? ›Lebt‹ es demzufolge keineswegs von sich aus wie eine mythische Macht, der man Subjektivität zuschreiben könnte, sondern allein dank derer, die sich Vernichtungs-Phantasmen hingeben und vernichtende Absichten verfolgen, die die Kategorie des Bösen auf den Plan rufen? Müssten demnach diese Phantasmen und Absichten die eigentliche Herausforderung politischer Theorie sein, sofern sie sich nicht der Naivität hingibt, es heute nur noch mit systemischen Prozessen der Vernetzung von allem und jedem, mit sozialen Funktionen, ökonomischen Marktgesetzen und entmoralisierten Machtbeziehungen zu tun zu haben?

3 D. Losurdo, *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlin 1983, 43, zur »Verbösung« von Klassenfeinden.

4 Vor allem seit Sartres Analyse des Hasses als eines gegen die Existenz des Anderen als solchen gerichteten Phänomens.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jedenfalls stören die seit einigen Jahren wieder aufflackernde Diskussionen über das Böse empfindlich die kühle Nüchternheit, mit der man einer systemisch hyperkomplexen ›globalisierten‹ Welt analytisch-wissenschaftlich glaubte Herr werden zu können. Moderne Gesellschaften, befand Niklas Luhmann, seien moralisch längst nicht mehr integrierbar und folglich auch nicht im Ganzen in moralischen Begriffen zu kritisieren. Insofern müsse man vor einer funktionsunspezifisch gewordenen und (welt-) gesellschaftlich utopischen Moral geradezu »warnen«, wenn sie buchstäblich de-platziert auftrete und dabei nahezu unvermeidlich in politischen Moralismus umschlage.[5] Helmut Willke schlägt scheinbar in die gleiche Kerbe, wenn er im Hinblick auf eine derart funktions- und ortlos gewordene Moral feststellt, das Abendland sei Geschichte.[6] So wird die Moral *generell*, wie es scheint, zum Moralismus reduziert, der, nach der bekannten Diagnose Herrmann Lübbes, ständig Gefahr laufe, die Gesinnung über die Urteilskraft triumphieren zu lassen, statt einer entmoralisierten Politik zu überlassen, was ihr ureigenes Geschäft sei: das Finden von Kompromissen, allgemeine Legitimation von Macht und Herrschaft und eine Technik des Regierens unter Verzicht auf jegliches unbedingtes oder kategorisches Urteil.

So wird jede Form der Moralisierung einer angeblich tatsächlich weitgehend entmoralisierten Realität des Politischen als schlicht »gesellschaftlich inadäquat« eingestuft; zudem erscheint jegliches Moralisieren, das nicht durch politische Klugheit gebändigt wird, als außerordentlich gewaltträchtig. Das gilt besonders für den politischen Gebrauch, den man von der Kategorie des Bösen macht. Systemtheorien des Politischen und Lehren politischer Klugheit (*phronesis*) oder der Regierungskunst bzw. gouvernementaler Techniken haben für sie keine Verwendung mehr.

5 N. Luhmann, *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

6 H. Willke, *Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003, Kap. 5, spez. 319.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

2. Zur Praxis der Skandalisierung – zwischen Banalität und *mala in se*

Politische Rhetorik, die eine *axis of evil* als Ziel einer mit missionarischem Unterton vorgetragenen Politik ausgemacht hatte, erscheint in dieser Sicht bloß als anachronistisch. Man neigt dazu, sie als nicht recht ernst gemeint einzustufen oder als politische Naivität schlicht zu belächeln. Ob *das* politisch klug ist, ist fraglich. Jedenfalls spricht wenig dafür, der nach wie vor beliebte rhetorische Gebrauch, den man von der Kategorie des Bösen macht, werde sich von soziologischen, philosophischen oder anderen Flurbereinigungen nachhaltig beeindrucken lassen, die darauf hinauslaufen, diesen Gebrauch letztlich aus dem Politischen weitestgehend zu verbannen und ihn als anachronistisch oder deplatziert-moralistisch einzustufen.

Zweifellos stellt der politische Gebrauch der Kategorie des Bösen jedoch eine eminente Gefahr dar. Denn verurteilt nicht die Einstufung *als ›böse‹* gewisse Un-Taten[7], die Täter und sogar ganze politische, vor allem totalitäre, diktatorische oder terroristische Gewalt billigende Systeme und Regime, die für ganz und gar verwerfliche *skandala* verantwortlich sind, kompromisslos – bis zur Verdammung ihrer Existenz? Beschwört sie nicht die Perversion des Politischen in einer vernichtenden Politik herauf, die eklatant allem widerspricht, wofür Politik eigentlich stehen sollte? Wenn es in der Tat besser (gewesen) wäre, Andere, deren Tun oder deren Sein man aufgrund ihrer Verantwortlichkeit für jene *skandala* als ›böse‹ gebrandmarkt hat, hätten nie existiert (wie Hannah Arendt mit Blick auf Adolf Eichmann suggerierte[8]), ist es dann nicht nur

7 Vgl. P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 748, Anm. 46 [=GGV].

8 Vgl. H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen*, Leipzig 1986, 425 ff.; *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München ^{4}1985, 236, sowie *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich ^{2}2006, 43 [=ÜB]. Hier heißt es, für solche *skandala* Verantwortliche wären besser »nie geboren worden«. Offen bleibt, ob es *für sie* besser gewesen wäre (ÜB, 98 f.), oder ob Arendt tatsächlich Anderen, die für absolut verwerfliche Un-Taten verantwortlich wurden, eine Art Geburtsfehler attestiert, der sie dazu prädestinierte. Nur in diesem Fall wäre ja das Geborensein der jeweils Verantwortlichen (und zwar nicht nur gewisser Einzeltäter, sondern vieler Tausender anderer) selbst derart anfechtbar. Doch das widerspricht der (von Arendt am Beispiel

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

noch ein Schritt dahin, ihr Leben für verzichtbar zu halten und sie der Vernichtung auszuliefern, sei es durch die Todesstrafe (wie es im Fall Eichmanns denn auch tatsächlich geschehen ist), sei es durch planmäßige Ausrottung? Was könnte diejenigen, die man für ›böse‹ hält, noch vor einer solchen Konsequenz bewahren, die von der Überzeugung getragen scheint, man habe ohnehin *nichts* mit ihnen gemeinsam?[9] Muss sich eine im Zeichen des Bösen konzipierte Politik aber nicht *als Politik* selbst vernichten? Muss demgegenüber nicht jede Politik, die ihren Namen verdient, auf den Gebrauch dieser Kategorie verzichten? Versagen ihre rechtlichen Mittel jedoch nicht überall dort, wo man es mit der Erfahrung zu tun hat, dass Anderen *über jedes Maß hinaus* Übles zugefügt wurde?[10] Stellt nicht

---

Eichmanns belegten) Annahme, ein *neuartig* Böses, das zur systemischen Normalität einer ganzen Gesellschaft geworden sei, habe jene Un-Taten erst möglich gemacht. Wer das glaubt, kann schwerlich schlicht das Geborensein Anderer selbst, die sich in sie verstrickten, nachträglich verwerfen wollen.

9 Genau diese Konsequenz, meine ich, schlägt schließlich auf Arendt selbst zurück, wenn sie am Ende ihres Berichts über die Banalität des Bösen in einem fiktiven Urteilsspruch über Eichmann befindet, »keinem Angehörigen des Menschengeschlechts kann zugemutet werden, mit denen, die solches wollen [nämlich das Recht sich zu nehmen, darüber zu entscheiden, wer die Erde bewohnen soll] und in die Tat umsetzen, die Erde zusammen zu bewohnen. Dies ist der Grund, der einzige Grund, daß Sie sterben müssen.« Nirgends wird deutlicher, wie sich das Recht und die Politik in genau dieselbe Logik der Verfeindung zu verstricken drohen, die man radikalen Feinden zum Vorwurf gemacht hat. Vgl. Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 429.

10 Davon war jedenfalls Hannah Arendt offenbar überzeugt. Sprach sie doch von der Absurdität, mit Mitteln des Rechts Un-Taten bestrafen zu wollen, die jedes Maß überschritten zu haben scheinen und die weder sühnbar noch vergebbar sind, wie sie meinte. Arendt steigert den Eindruck der Absurdität noch dadurch, dass sie Täter wie Eichmann geradezu als Un-Personen beschreibt, denen offenbar die Fähigkeit fehlte, sich (sei es in einem inneren sokratischen Dialog, sei es unter dem Eindruck der Stimme des Gewissens) Rechenschaft von sich abzulegen, um statt dessen in schrecklicher Normalität als nahezu perfekt funktionierende Vollstrecker all dessen aufzutreten, was man ihnen aufgetragen hatte. Umso verwunderlicher ist, dass Arendt gleichwohl für Menschen, die sich anmaßen, darüber zu befinden, wer mit ihnen auf der Erde leben darf, die Todesstrafe als angebracht bezeichnet. So als sei diesen Menschen, die, wie sie meint, besser nie geboren worden wären, von Anfang an das Böse einbeschrieben gewesen und als hätten nicht Millionen Andere (ebenfalls »schrecklich normale« Menschen) unter ihren Prämissen das gleiche Urteil verdient, das überdies durch seine Vollstreckung doch eine effektive, angemessene Bestrafbarkeit suggerieren würde, die Arendt zuvor in Abrede gestellt hatte.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

eben diese Erfahrung auch eine radikale Herausforderung des Politischen dar, der man sich nicht auf dem Weg ihrer Entmoralisierung entziehen kann?

Beides wird sehr deutlich in Hannah Arendts Auseinandersetzung mit jenen neuen Formen des Bösen, die ihrer Meinung nach das 20. Jahrhundert auf europäischem Boden hervorgebracht hat und für die der Name Eichmann exemplarisch und paradigmatisch stehen kann, wie sie meinte. Arendt hat immer wieder die Absurdität der Bestrafung von Subjekten hervorgehoben, die wie Eichmann nur ein jederzeit auswechselbares, »gedankenloses« Rädchen im Getriebe einer exzessiven Vernichtungspolitik gewesen zu sein scheinen.[11] Dachten sie bei dem, was sie taten, überhaupt nach? Erinnerten sie sich überhaupt (selbst-kritisch) an das Getane? Gingen sie je in einem kritischen Gespräch mit sich selbst zu Rate – wie es Arendt selbst für jede menschliche Person für unabdingbar hielt (ÜB, 26 f.)? Am Ende bezweifelte sie sogar, dass es sich bei jenen Subjekten überhaupt um menschliche Personen gehandelt haben kann. War Eichmann nicht bloß eine a-moralische Un-Person, die sich keinerlei Rechenschaft über ihr Tun ablegte, so dass weder ein sokratischer noch ein christlicher oder ein kantischer Begriff der Moral auf ihn passen konnte?[12] Und fügte er sich nicht (wie zahllose Mittäter) nahtlos in ein politisches System, das geradezu dazu aufforderte, zuvor unzweifelhaft als Verbrechen Eingestuftes pflichtschuldigst im Namen des »Führers« oder zur höheren Ehre einer vollkommen fiktiven »Rasse« zu tun? Wenn es sich so verhielt, konnte man das Böse nicht mehr als pathologische Leidenschaft, als Laster oder als Versuchung, die sich vernünftiger Einsicht in das Richtige widersetzt, verstehen. Während die einen scheinbar jegliche Sensibilität für die Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht eingebüßt hatten, setzten sich ihre ideologischen Vordenker souverän, wie es scheint,

11 Im Nachwort zur dt. Veröffentlichung der Vorlesungen Hannah Arendts an der New Yorker *New School for Social Research* wird mit Recht darauf hingewiesen, dass ihr Urteil nicht die dezidiert auf der Linie der NS-Ideologie liegenden Äußerungen Eichmanns berücksichtigt.

12 So gesehen ist Arendts Rede von Pluralität, die besagt, es gebe nur die Menschen, nicht den Menschen (ÜB, 78), keine Harmlosigkeit, schließt sie doch die Möglichkeit ein, dass die Menschen voneinander radikal verschieden und einander ganz und gar fremd sein könnten.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

über jede überlieferte Moral hinweg.[13] Weder für die einen noch für die anderen gab es offenbar *mala in se* (auf deren generelle Einsichtigkeit sich die Rechtsprechung der Nürnberger Prozesse berief) oder eine »evidente Unmenschlichkeit«, die keines positiven Rechts bedurft hätte, um als schlechterdings nicht zu Rechtfertigendes[14] und insofern als Böses sofort erkennbar zu sein.[15]

Seit dem steht in Frage, (a) ob zur menschlichen Gattung auch Un-Personen zählen, die ihrerseits für die Kategorie des Bösen überhaupt kein Verständnis aufbringen; (b) ob dieser Begriff nicht bloß einer historisch variablen und formbaren Angelegenheit namens Moral entspringt, die nicht nur im irreduziblen Plural auftritt, sondern (c) von der man sich auch emanzipieren kann, sei es auch nur im Zeichen eines völkischen Rassismus, der wie im Fall der Nationalsozialisten nur noch das als ›böse‹ gelten ließ, was der »Führer« entsprechend einstufte.

3. Zwischen aussichtsloser politischer Bewältigung und unmöglichem Vergessen

In der Zwischenzeit hat die mediale Globalisierung unser Bild des Bösen bzw. dessen, was als solches ›gebrandmarkt‹ wird, noch erheblich bereichert und differenziert. (Man denke an die von Marc Dutroux verübten Verbrechen, die eng mit den polizeilichen, juristischen und politischen Führungsschichten des belgischen Staates verflochten gewesen zu sein scheinen und bis heute in dem Verdacht stehen, von diesen gedeckt zu werden, an die südamerikanischen Praktiken des »Verschwindenlassens«[16], an den offenbar von einem smarten Intellektuellen aus einem bürgerlichen Vorort Frankfurts heraus gelenkten Genozid in Ruanda oder an fundamentalistischen

13 Vgl. G. Aly, S. Heim, *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die Pläne für eine neue europäische Ordnung,* Frankfurt/M. 1993, 273 ff., 454.

14 Ein Begriff Jean Naberts, an den sich auch Ricœur mehrfach angelehnt hat; vgl. GGV, 707 f., 718.

15 Vgl. A. Fischer-Lescano, *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Weilerswist 2005, 120 ff.

16 H. Verbitsky, *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ,* Wien 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Terror unterschiedlichster Couleur von Tokio über Oklahoma und Oslo bis Gaza.

Die politische Auseinandersetzung mit allen diesen Fällen kommt ganz ohne eine Theologie des Bösen aus. Im Gegensatz zu dieser verlangt sie nach einer Erforschung äußerster Gewalt, die sich so manifestiert, im Rekurs auf die Erfahrung derer, denen sie über jedes Maß hinaus angetan wurde (GGV, 706) – bis hin zur systematischen Folter[17], die auch die Form eines lang anhaltenden Angriffskrieges (wie des vorläufig jüngsten gegen die Ukraine) annehmen kann, unter der nicht nur einzelne Inhaftierte, sondern ganze Bevölkerungen zu leiden haben. So sehr man sich auch darum bemüht, das Politische vom Gebrauch der Kategorie des Bösen frei zu halten, so sehr drängt er sich durch diese Erfahrung immer wieder auf. Wie sollte man es auch vermeiden können, exzessive, extreme und immer wieder und mit voller Absicht gefügte, anscheinend durch nichts zu rechtfertigende und durch nichts zu entschuldigende Gewalt als ›böse‹ erfahren, auffassen und interpretieren zu müssen? Ist das nicht Ausdruck völliger Fassungslosigkeit, die mit allen Versuchen kapitulieren muss, das Anderen Zugefügte irgendwie ›verständlich‹ oder ›erklärbar‹ werden zu lassen?

Als Hermeneutiker, der sich nachhaltig vom Bösen hat faszinieren lassen, das seine Spuren durch viele seiner Schriften zieht, hat Ricœur immer einen irreduziblen Unterschied gemacht zwischen Erfahrung und Interpretation. Zwar weist jede Erfahrung seines Erachtens eine proto-hermeneutische Dimension auf, insofern stets etwas *als* etwas erfahren wird, so dass sich schon auf dieser Ebene gewisse Interpretationsspielräume öffnen. Doch nahm er offenbar an, dass jede explizite Interpretation nahezu unvermeidlich im Horizont einer Interpretationsgeschichte stattfinden muss, die uns bis heute mit einer reichhaltigen Symbolik des Bösen ausstattet, von der Ricœur annimmt, dass sie sich nach wie vor auch angesichts neuer Formen ›des‹ Bösen müsste bewähren können.

Zieht man sein frühes, 1955 in erster Fassung veröffentlichtes Werk *Histoire et vérité* zu Rate, so legt er jedoch nahe, sich nicht ›unvermittelt‹ der Kategorie des Bösen zu bedienen, sondern sie auf die zuvor unabdingbare Erforschung der »Welt der Gewalt« zu gründen, die erst einmal im Ganzen zu erkunden wäre, bevor man

17 D. Di Cesare, *Torture,* Cambridge, Medford 2018.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sie philosophisch auf den Begriff zu bringen versucht. Das Gleiche wäre nun auch von der exzessiven, ›bösen‹ Gewalt der Verletzung anzunehmen, die Anderen angetan wird.

Was an ihr als ›böse‹ *gelten* muss – abgesehen davon, was jeweils entsprechend *erfahren* wird – hat Ricœur in späteren Schriften auf den Begriff des schlechterdings *Intolerablen* gebracht[18], das sich jeglicher Rechtfertigung und darüber hinaus auch jeglicher Wiedergutmachung und Versöhnung zu widersetzen scheint (GGV, 708 ff., 756).[19] Jeder Gedanke an eine Art ausgleichender Gerechtigkeit bzw. an eine Art moralischer Ökonomie, die irgendeine Kompensation für Intolerables versprechen würde, wird schließlich zurückgewiesen.[20] Umso mehr hat sich die philosophische Diskussion auf die *prima facie* evidente Unverzeihlichkeit des moralisch Schlechten verlagert. Mit Derrida zeigt sich Ricœur davon überzeugt, gerade daran nehme eine Praxis der Vergebung Maß, die keine Rechtfertigung oder Entschuldigung und keine vorherige Bitte um Verzeihung erfordere. Weit entfernt, vor dem Bösen ohne Wenn und Aber zu kapitulieren, misst sich die Philosophie scheinbar nun gerade an dessen extremsten Formen und stellt sich offenbar trotz allem in den Dienst eines »gewaltigen Wiederherstellungsprojekts« (GGV, 758).[21] Aus der Not des Scheiterns jeglicher ökonomischen Kompensation des Bösen, die bereits zu einer rigorosen Verurteilung und Verachtung der Gattungsgeschichte geführt hatte, insofern sie dem Nicht-

18 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987), *134*, avril–juin (1988), 435–452; repr. in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990].

19 Mit Blick auf Kants Sorge, gewisse Un-Taten würden niemals mehr Frieden möglich werden lassen, die auch Hannah Arendt beschäftigt hat (*Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ^{3}1993, 704), habe ich die Frage der Versöhnung in kritischer Auseinandersetzung mit Ricœur an anderer Stelle ausführlich behandelt: *Verfehlte Versöhnung? Probleme der Politisierung eines ethischen Begriffs*, in: *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung; epd Dokumentation 31/32* (2011), 36–50.

20 P. Ricœur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* [1985], Paris ^{3}2004, 41, 49, 55.

21 Hier ist das Zitierte auf Kant gemünzt. Aber man gewinnt doch den Eindruck, Ricœur bleibe bis zum Schluss zutiefst der Hoffnung auf eine insgesamt ›regenerierte‹ Geschichte verpflichtet (zum Begriff der Regeneration vgl. GGV, 710).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

wiedergutzumachenden ausgeliefert bleibt und es immer von neuem selbst heraufbeschwört, macht man auf diese Weise die Tugend der Vergebung gerade dessen, was *prima facie* als schlechterdings *unvergebbar* erscheint und jeden Gedanken an Versöhnung vereitelt.[22]

Der Preis dafür ist hoch: man muss zugeben, dass es keine Politik der Vergebung geben kann und dass Versöhnung nicht institutionalisierbar ist (GGV, 751, 770). So zieht man sich auf den Anspruch zurück, Andere wenigstens für die Zukunft vom Bösen zu entbinden; sei es die Täter (nach der Devise: ›du bist besser als deine Taten – wenn du dich nur *daran* erinnerst‹[23]), sei es die nachfolgenden Generationen, die nicht unter einer absolut vergifteten Vergangenheit leiden und sie nicht endlos ›nachtragen‹ sollen. Wie es scheint, bleibt die Versöhnung – aller anders lautenden politischen Rhetorik zum Trotz – ganz und gar einer unsichtbaren moralischen Größe gerade derer vorbehalten, die unter dem Schlimmsten zu leiden hatten. So als hätten vorrangig *sie* das Gebot der Liebe zu denen zu befolgen, die sie hassten[24]; so als laste nun das ganze Gewicht einer Geschichte auf *ihren* Schultern, die in unvergessenen und niemals vergebenen Un-Taten ihren destruktiven Schatten in die Zukunft der nachfolgenden Generationen wirft. Auf diese Weise kann gerade ihr *pardon*, die »Gabe« der Vergebung[25] über alles menschliche Maß hinaus zur letzten Hoffnung derer werden, die durch keinerlei historische Erfahrung das menschliche Handlungsvermögen gelähmt

22 Selbst auf die Gefahr hin, durch die Vergebung des Bösen schlimmste Ungerechtigkeit heraufzubeschwören; GGV, 717.

23 GGV, 758 f. Zweifellos geht jene Devise auf Ricœurs Konfession zurück, die im Kern besagt: »Croire en la possibilité de libérer le fond de bonté en l'homme, c'est pour moi un acte de foi fondamental« (Interview mit D. Bermond in: *Lire. Le magazine des livres 266* [1998], 26–32, hier: 29). Darin kommt eine Religiosität zum Ausdruck, die von der Hoffnung getragen ist, nicht nur derjenige, der Böses zu verantworten hat, sollte sich wieder von ihm trennen lassen, sondern auch die Geschichte aller, die von zahllosen Un-Taten kontaminiert ist. Unverkennbar kommt in Ricœurs später Philosophie allerdings auch der strenge Ton einer Forderung zur Geltung, sich zu versöhnen, statt absoluter Unversöhnlichkeit verhaftet zu bleiben. Denn an der Versöhnungsbereitschaft der Opfer, so scheint es, hängt nun ganz und gar jene Hoffnung.

24 Vgl. zur Feindesliebe in diesem Sinne GGV, 737.

25 Zum *pardon* als Gabe über jegliches Maß hinaus vgl. GGV, 700, 712.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sehen wollen, selbst wenn sie dafür in Kauf nehmen müssen, wie Prediger zur Reue und Umkehr aufzurufen (GGV, 699, 755 ff.).[26]

Nur auf diesem Wege, so scheint es, kann auch Ricœur der *conditio historica* (GGV, 760) buchstäblich den eschatologischen »Erfüllungshorizont« eines glücklichen Gedächtnisses vorschreiben, das nicht damit soll rechnen müssen, die künftige Geschichte der menschlichen Gattung werde ein für allemal mit ›dem Bösen‹ belasten bleiben – sei es auch nur durch ein Un-Taten endlos ›nachtragendes‹ Gedächtnis.

4. Vergebung *trotz allem*?

Man fragt sich allerdings, ob nicht in dieser Wende sowohl von einer aussichtslosen politischen Bewältigung als auch von einem *ebenso aussichtslosen, unmöglichen* ›Vergessen‹ des Bösen hin zur Dekonstruktion einer zunächst a-politischen Moral der Vergebung die Historizität des Bösen unterlaufen wird, bleibt doch das Paradigma der Vergebung an unvertretbare individuelle Opfer und Täter gebunden, für die keine Politik stellvertretend vergebend handeln kann. Das Böse bzw. die Erfahrung des Bösen durch jegliches Maß überschreitende Verletzung lässt sich aber seit langem nicht mehr derart zurechnen, dass es nur als eine Angelegenheit Einzelner begriffen werden könnte. Böses *hat* und *macht* Geschichte – weit über das Maß hinaus, das Goethe und Hegel geahnt haben mögen. Im 20. Jahrhundert nimmt es, Arendt zufolge, *systemische* Formen an und lässt sich nicht mehr auf individuell Angetanes reduzieren.[27]

Hannah Arendt hat mit ihrer skandalös anmutenden und sehr missverständlichen Rede von der Banalität des Bösen, mit der sie vor allem der »Dämonisierung« dieses Begriffs entgegentreten wollte, keineswegs nur auf jene ›Gedankenlosigkeit‹ individueller Mittäter abgestellt, sondern darüber hinaus genau dies gemeint: es könne

26 Um jeglicher *impatience de l'espérance* vorzubeugen, wird schließlich auch die Trauerarbeit in Dienst genommen (Ricœur, *Le mal*, 62 f.), um sie wie üblich das Negative wegarbeiten zu lassen. Vgl. P. Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit*, no. 323 (2006), 20–29, hier: 27.

27 Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, 285 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geradezu *normal* werden, ohne besonders niederträchtiger Absichten zu bedürfen; und es könne dauerhaft *institutionalisierte* Formen annehmen, die nur von ihrer Wirkung auf die Opfer her noch als – neuartige – Formen des Bösen überhaupt erkennbar seien. Darin liegt eine bemerkenswerte Aktualität, wenn man die tödliche Kehrseite der ganz normalen Reproduktion all der reichen Ökonomien bedenkt, die es hinnehmen, dass anderswo nach und nach die wichtigsten Grundlagen einer bewohnbaren, gastlichen Welt zerstört werden. Wird nicht auch hier ›das Schlimmste‹ institutionalisiert und die kollektive Erfahrung des Bösen heraufbeschworen, die eines Tages die für sie Verantwortlichen heimsuchen könnte?[28]

Allzu sehr hat sich die Philosophie auf die Frage nach dem – von Ricœur längst als »unerforschlich« eingestuften – *Ursprung* des Bösen kapriziert.[29] Doch auch die von ihm geforderte Aufmerksamkeit dafür, *warum es getan wird*, genügt nicht, um der Zukunft schlimmster Formen verletzender Gewalt Rechnung zu tragen, die nicht individuell zurechenbar sein müssen, um von ihren Opfern her dennoch als böse erfahren zu werden und auf diese Weise extremen Widerstand zu provozieren, bis hin zum Terrorismus.

Paradoxerweise hat das in system- und globalisierungstheoretischer Perspektive so außerordentlich anachronistisch anmutende Böse gerade dadurch Zukunft, dass es in der andauernden Normalität anonymer welt-gesellschaftlicher und -ökonomischer Prozesse nahezu verschwindet und unkenntlich wird, so dass man sich gedankenlos in es verstrickt, ohne allerdings vor nachträglicher Zurechnung dadurch geschützt zu sein. So kann sich das ›klassische‹, hermeneutisch-symbolisch fassbar gemachte Böse bis zur Unkenntlichkeit wandeln, bis es allenfalls noch als intolerabler Missstand erscheint, für den so leicht niemand verantwortlich zu machen ist und der keine klare Grenze zwischen quasi naturwüchsigem Schicksal und Geschichte mehr zu ziehen erlaubt.

Ob es dabei bleiben kann, wird sich allein von den Opfern von Übeln her entscheiden, die zunächst offen lassen, ob es sich bloß um widrige Widerfahrnisse und Verhältnisse handelt, mit denen

28 Gehen in diese Richtung nicht auch schon Arendts Überlegungen zur Produktion von »Überflüssigen«, die jeglichen rechtlichen Schutzes entbehren, in *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft* (470)?

29 GGV, 710; Ricœur, *Le mal*, 42.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

man leben muss, oder ob Andere zumindest Mitverantwortung für sie tragen. Gedankenlosigkeit oder Indifferenz, darauf hat Hannah Arendt insistiert, bewahrt in keiner Weise vor dem Vorwurf, für das Schlimmste Mitverantwortung zu tragen und insofern zu radikaler Verfeindung Anlass zu geben. Wohl auch deshalb verlangt Susan Neiman in diesem Zusammenhang, den Begriff der Verantwortung neu zu verstehen.[30] Tatsächlich hat man angesichts neuer Formen des Bösen weniger Grund, sich vor dessen Radikalität[31] zu fürchten, als vielmehr vor einem selbstgerechten Verantwortungsdenken, das nur absichtlich Getanes für zurechenbar hält und alles andere buchstäblich ›verantwortungs-los‹ begreift. Dagegen hat schon Levinas (vergeblich, wie es scheint) energisch Einspruch erhoben.

Macht der – zweifellos anfechtbare – Begriff der strukturellen Gewalt nicht seit langem darauf aufmerksam, wie sehr ein derart restringierter Verantwortungsbegriff die Potenziale künftiger Verfeindung verfehlt, die eines Tages auf scheinbar Ahnungslose zurückschlagen könnten? Wenn es dazu kommt, macht »das Böse« wiederum Geschichte, unter Umständen auch triumphal und spektakulär wie im September des Jahres 2001. Die nachträgliche Analyse politischer Prozesse der Verfeindung, die sich daran entzündeten, beweist jedoch, dass die Geschichte des Bösen keineswegs nur eine »lange Fußnote zur griechischen Tragödie« (Terry Eagleton) darstellt, an deren Symbolik wir uns nach wie vor ebenso orientieren könnten wie an biblischen Quellen, auf die sich Ricœur bezieht. Es begegnet zunächst allenfalls in sog. Un-Taten (GGV, 748), die *andere als Manifestationen des Bösen* eingestuft haben, um letzteres zu personifizieren und als zu vernichtendes Objekt ihrer Politik herauszupräparieren, die sich im gleichen Zug als Politik aufzugeben begann, wo sie mit ihren Feinden nichts mehr gemeinsam zu haben behauptete. So sehr sich die Kategorie des Bösen überall dort aufdrängen mag, wo Anderen über jegliches Maß hinaus Gewalt widerfährt (sei es auch die Gewalt des Vergessenwerdens), so sehr scheiden sich die Geister in der Frage, ob sich diese Kategorie *politisieren* lässt, ohne das Politische im gleichen Zug mit zu zerstören.

---

30 S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004, 405 [=BD].

31 So wie Kant sie verstand, nämlich als eine unaustilgbare Neigung, dem als vernünftig Eingesehenen zuwider zu handeln.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

»Die schlimmste Gewalt entsteht nicht aus den Antagonismen der Menschen, sondern aus der Gewißheit, sie für immer davon befreien zu können«, schreibt Alain Finkielkraut in seinen Reflexionen über die vergebliche Erinnerung an die nazistischen Verbrechen gegen die Menschheit. Aus dieser Einsicht ergibt sich für ihn der naheliegende Schluss, »daß die Menschheit aufhört, menschlich zu sein, sobald es für die Vorstellung des Feindes in dem Bild, das sie sich von sich selbst und ihrer Bestimmung macht, keinen Platz mehr gibt«.[32] Erfüllt die Vorstellung, die man sich vom Feind macht, diese Voraussetzung, so entsteht die Versuchung, sich für immer von ihm zu befreien.[33]

Das bedeutet umgekehrt freilich nicht, man könne das im Feind gleichsam repräsentierte Böse einfach als ganz normalen, mit einer Vorstellung von sich selbst letztlich zu vereinbarenden Bestandteil der menschlichen Natur – »inscrit au cœur du sujet humain«[34] – integrieren, um ihm auf diese Weise jegliche Befremdlichkeit zu nehmen.[35] Nicht der (unmögliche) Blick ins »Herz« eines jeden,

32 Vgl. A. Finkielkraut, *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit,* Berlin 1989, 84 f.; Neiman, BD, 351, 384. In diesem Sinne wäre ein unbedingter »Wille zum Unterschied« radikal zu kritisieren – genauso aber die Vorstellung, selbst jene banalen und extremen Formen des Bösen, die Arendt im Blick hatte, in ein menschliches Selbstbild irgendwie integrieren zu können. Das wies Arendt zurück, indem sie feststellte, zu diesen Formen hätte es niemals kommen dürfen, sie versehrten ein für allemal unser Selbstverständnis und insofern sei Versöhnung mit ihnen nicht mehr denkbar (vgl. ÜB, 17; R. Safranski, *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt/M. 1999, 122, 125–9).

33 Vgl. G. Bataille, *Reflexionen über Henker und Opfer* [1947], in: ders., *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 11–20; Vf., *Renaissance des Menschen? Zum anthropologisch-polemologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010.

34 Ricœur, *Le mal*, 14; vgl. P. Ricœur, *Concilier notre devoir de justice avec notre penchant pour le mal* [Interview avec F. Assouline et P. Petit] in: *L'événement du jeudi 578* (1995), 70–73.

35 Wenn man nicht den Preis zahlen will, »einen Teil des Menschen [zu] verbannen und des Lebens [zu] berauben« und »allen Menschen durch krankhaftes Unverständnis das Exil eines Teils ihrer selbst auf[zu]zwingen«, wie G. Bataille meint, der hier seinerseits noch zu sehr in anthropologischen Bahnen denkt, ohne systemische Formen des Bösen in Betracht zu ziehen (*Das obszöne Werk*, Reinbek [17]2001, 174) – wie er es allerdings an anderer Stelle tut, wo er eine als niederträchtig eingestufte, »arbeitende« Gewalt denunziert. Von dieser Gewalt spricht er auch als einem »Abgrund«, den man »in diesem [20.] Jahrhundert bereits erlebt« habe, und schließt ihn lt. Barney Rosset theoretisch mit »jenem unantastbaren Teil« kurz, »der in jedem von uns schlummert« (zit. n. R. Shat-

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sondern nur die Geschichte lehrt, was es mit dem Bösen auf sich hat. Zwar mag es naiv sein, wenn Eagleton fordert, »dem Bösen ins Gesicht schauen« zu sollen (ohne zu versteinern oder in anderer Weise vernichtet zu werden). Mit Neiman ist dagegen anzunehmen, dass es eine Frage des Abstands ist, ob wir die Erfahrung des Bösen überleben, um wenigstens versuchen zu können, es als solches zu begreifen.[36] Abstand aber gestattet nur die Geschichte, so sehr sie andererseits Ungezählte unerhörten Un-Taten hat zum Opfer fallen lassen. Nur im geschichtlichen Abstand ist zu erkennen: das als ›böse‹ Bezeichnete wandelt sich, es passt sich neuen Umständen an und bedient sich modernster Techniken; es erweist sich gewissermaßen als lernfähig, und schließlich wird es nicht nur irreduzibel vielfältig und in gleichen Zug geradezu wesenlos, sondern auch *anonym, systemisch*, so dass es niemandem mehr zurechenbar erscheint.[37] So wird es ›gewöhnlich‹ und zur schlechten Angewohnheit, kaum mehr unterscheidbar vom Üblichen, vom Regulären oder von der Normalität, in der sich heutige Gesellschaften scheinbar in der Form einer »höheren Amoralität« (Luhmann) reproduzieren, um nur noch Dysfunktionales, Unpassendes oder Überschüssiges auszuscheiden. Ob es sich hierbei nur um systemtheoretisch adäquate oder um ihrerseits moralisch fragwürdige Neutralisierungen von Gewalterfahrungen handelt, wird nicht am Grünen Tisch von Soziolog:innen, Politikwissenschaftler:innen und Historiker:innen, sondern zunächst von den jeweils Betroffenen selbst entschieden.

So sehr Gewalt als Quelle des Bösen zu politischem Moralismus und Manichäismus Anlass geben mag, der im Rückgriff auf die Kategorie des Bösen zu radikaler Feindschaft sich versteigt, so weltfremd wäre es, im politischen Leben eine klare Grenze ziehen zu wollen, die das wirksam unterbinden könnte. Das Elend, Opfer fremder

---

tuck, *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens*, München 2003, 358). So wird nebenher unterstellt, über diesen Abgrund könne man im Grunde seit de Sade aufgeklärt sein. Vgl. Vf., *Leidenschaftliche Souveränität und Unannehmbarkeit der Gewalt. Georges Bataille im Kontext politischer Theorie*, in: M. Riekenberg (Hg.), *Die Gewaltsoziologie Georges Batailles*, Leipzig 2012, 123-150.

36 BD, 213.

37 BD, 419. Wie in dieser Lage eine hyperbolische Liebe sollte weiterhelfen können, der Ricœur zutraut, »[de] sortir complètement du cycle de retribution« und jegliche Klage zu überwinden, die Gefahr laufe, erlittener Ungerechtigkeit verhaftet zu bleiben, erklärt uns der Autor nicht (vgl. *Le mal*, 65).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gewalt zu werden, über alles Erträgliche hinaus, wiederholt und mit voller Absicht (wie etwa im Fall eines Angriffskrieges), kann kaum umhin, als schlechterdings unerträglich, unzumutbar, intolerabel und folglich ›böse‹ *erfahren* zu werden; und zwar derart, dass schließlich jedes Vertrauen in eine mit Feinden noch gemeinsam bewohnbare, gastliche Welt ruiniert wird, ohne noch an eine Erneuerbarkeit dieses Vertrauens denken zu lassen.[38] Wer angesichts einer nach wie vor eminent gewaltträchtigen Gattungsgeschichte dennoch das Versprechen einer gastlichen Welt verteidigen möchte, das nicht um den Preis der Vernichtung radikaler, zu personifizierten Inkarnationen des Bösen erklärter Feinde erkauft werden soll, muss eben deshalb das, was Ricœur »die Welt des Bösen« nennt, so weit wie irgend möglich zu erkunden versuchen – von archaischer Symbolik über die klassischen Tragödien, den Marquis de Sade und seine kalte Neugier, Auschwitz[39] mit seinen Todesärzten im System eines gesellschaftlich bis zur Unkenntlichkeit normalisierten Bösen und schließlich bis hin zu den coolen Anführern jener Kinderbanden, die die Geschichte des Bösen dorthin scheinen zurückführen zu wollen, wo sie einst eingesetzt hat: diesseits von Gut und Böse. Denn nur gemessen an der Vielfalt, in der sich diese ›Welt‹ tatsächlich darstellt, wird jenes Versprechen sich als aussichtsreich erweisen können, wenn überhaupt.

Ob die Geschichte der Menschen eines Tages in ein Diesseits aller Moral zurück- oder aber in ein ›Jenseits von Gut und Böse‹ hinausführen wird, steht dahin. Jedenfalls erscheinen Dekrete, die diese Kategorien für überholt erklären, als verfrüht. Mehr denn je speist sich ihr Gebrauch aus abgründigen Erfahrungen, denen kaum mehr die klassische Symbolik des Bösen oder gar geschichtsphilosophische Rechtfertigungen einer Ökonomie von Gut und Böse mit

38 BD, 441 ff. Zum Weltvertrauen als (gebrochenen) Versprechen vgl. Safranski, *Das Böse*, 16, 79, 323. Auch hier scheint jeglicher Gedanke an eine Wiedereinhausung in ein ungebrochenes, re-integriertes Sein, in eine Ökonomie des Guten und des Schlechten oder der ungebrochenen Einheit der menschlichen Gattung verfehlt (ebd., 133). Von einer trotz allem bewohnbaren Welt spricht Ricœur *en passant* in seinem Essay *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 56, ohne an dieser Stelle aber an der Erfahrung des Bösen ausdrücklich Maß zu nehmen. Das Gleiche gilt für seine Theorie des Zusammenhangs von Liebe und Gerechtigkeit.

39 Safranski, *Das Böse*, 268.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der Aussicht auf eine endgültige Versöhnung zu angemessenem Verstehen und Begreifen verhelfen.

5. Schluss

So stehen wir hermeneutisch gewissermaßen mittellos vor der Virulenz des Bösen, das sich jeglicher begrifflichen Handhabung als »Negatives« widersetzt, aus dem sich noch dialektisches Kapital schlagen ließe. Je fassungsloser es in Folge dessen macht, desto dringlicher stellt sich die Frage, wie ihm in spezifischen Analysen seiner Erscheinungs- und Verbreitungsformen praktisch beizukommen wäre. Denn es gestattet niemals, sich indifferent mit ihm zu arrangieren. Im Gegenteil provoziert es, indem es alles überschreitet, was je gerechtfertigt, wieder gut gemacht oder vergeben werden könnte, stets und unvermeidlich die äußerste Dringlichkeit, ihm wirksam, auch präventiv, entgegenzutreten. Geschieht das praktisch aber unter der Prämisse, mit dem als böse Identifizierten nichts gemeinsam zu haben, so dass jegliche menschliche Gemeinschaft aufgekündigt scheint, so ist nicht zu sehen, wie eine Politik, die ihm entgegentritt, davor bewahrt werden könnte, in Vernichtungspolitik umzuschlagen und sich im gleichen Zug selbst als Politik zu ruinieren.[40]

Das Böse mag eine besondere Herausforderung für die Philosophie und für die Theologie sein, wie es der Untertitel der an der Universität Lausanne im Jahre 1985 zu diesem Begriff vorgetragenen Überlegungen Ricœurs unterstellt. Schließlich sind beide Disziplinen denkbar schlecht darauf vorbereitet, es in seiner ganzen Tragweite zu erkunden. Weit mehr noch, meine ich, fordert es aber ein säkulares Verständnis des Politischen heraus, das sich den diversen, vor allem neuartigen Erscheinungsformen des Bösen, so wie es seinen Opfern widerfährt[41], zu stellen hat und sich ultimativ dazu

40 Beides, das Bedenken einer unannehmbaren Gemeinschaft im Zeichen des Bösen als auch jene Konsequenz des Umschlagens von Politik in Vernichtung, hat auch Georges Bataille in seinen *Reflexionen über Opfer und Henker* im Auge.

41 Angesichts der außerordentlichen Disparatheit jener Formen reduziert sich der Begriff ›des‹ Bösen zunächst, lapidar gesagt, auf einen Problemtitel. Keineswegs gelingt es, diese Formen ohne Weiteres unter einen Begriff zu subsumieren. Stets

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

genötigt sieht, ihm entgegen zu treten, und zwar auch dann, wenn niemand es zu verstehen, zu begreifen und zu erklären vermag. Wie wäre, zugespitzt gefragt, heute eine Theorie des Politischen denkbar, die der unausweichlichen Konfrontation mit *keinesfalls* Zumutbarem und in diesem Sinne *absolut* Unannehmbarem, als das sich verschiedene Formen des Bösen (*les maux*; GGV, 708) darstellen, so Rechnung trägt, dass sie nicht in das Ansinnen einer Vernichtung umschlagen muss, das glauben macht, sich selbst oder gar die Welt für immer von ihm befreien zu können?[42]

stellt sich zuerst die Aufgabe, genau zu ermitteln, worum es sich gehandelt hat; und zwar im Ausgang von einem »témoignage d'une ›singularité exemplaire‹«, wie Ricœur in einer Stellungnahme zu den Menschenrechten sagt (ohne in diesem Zusammenhang den Begriff des Bösen zu erwähnen); vgl. *Le respect de la dignité pour tous* [Entretien], in: *Réforme 2796* (1998), 1 f.

42 Die in den Schlusskapiteln von GGV vorherrschende Moralisierung des Bösen und der Herausforderung zu vergeben weicht dieser Frage letztlich aus.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kapitel XXI

Zur Kritik eines glücklichen Vergessens in der politischen Gegenwart. Ricœurs Projekt einer Versöhnung von Gedächtnis und Geschichte

1. Zur *conditio historica* (635) | 2. »Glückliche Geschichte« durch versöhnendes Vergessen – trotz allem? (637) | 3. Maßvoller Gebrauch des Gedächtnisses: ein klinisches Kriterium (639) | 4. Eigene und fremde Geschichte (641) | 5. In der Perspektive politischer Hoffnung (644)

Vergessen als […] Befreiung von der Sorge.
[Um] unseren zukünftigen Tod als einen Verlust hinzunehmen,
mit dem uns im vorhinein zu versöhnen unsere Aufgabe ist.[1]

1. Zur *conditio historica*

Offenbar gänzlich unbekümmert um zahlreiche Diagnosen, in denen das »Ende der Geschichte« festgestellt wird, unternimmt es Ricœur in seinem im Jahre 2000 veröffentlichten Buch *La mémoire, l'histoire, l'oubli,* das Desiderat einer geschichtsphilosophischen Forschung darzulegen, die sich keineswegs in fortgesetzter Exegese der Klassiker dieses Genres erschöpft, sondern das Geschichtsdenken von neuem auf eine *Phänomenologie* geschichtlicher Erfahrung sowie auf eine *Epistemologie* der geschichtlichen Erkenntnis verpflichtet. Erst danach kommt die von Ricœur selbst favorisierte *Hermeneutik* der *conditio historica* ins Spiel, die ihrerseits nicht auf eine direkte Ontologie menschlicher Geschichtlichkeit einschwenkt, welche immer schon gewusst zu haben scheint, wie Menschen geschichtlich existieren. Ricœur zeigt sich davon überzeugt, dass genau das ganz neu zu ermitteln ist und dass das Geschichtsdenken an geschichtlicher Existenz Maß zu nehmen hat, der wir nach wie vor überantwortet scheinen und die unverändert nach geschichtsphilo-

1 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 774, 552 [=GGV].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sophischer, allerdings nicht aufs Ende der Geschichte vorgreifender Reflexion verlangt. Schließlich soll geschichtsphilosophisches Denken geschichtlicher Existenz zur Sprache und zu sinnvoller Orientierung verhelfen, die keiner Metaphysik mehr überzeugend zu entnehmen ist, in der der pathologische Widerfahrnischarakter geschichtlicher Existenz kaum zur Kenntnis genommen oder glatt übersprungen wird. Es soll aber auch tiefgreifend veränderten *Bedingungen* geschichtlicher Existenz Rechnung tragen, die es ausschließen, sich einfach auf eine traditionelle Hermeneutik wie etwa diejenige Diltheys zurückzuziehen.

Die Hermeneutik der *conditio historica* fügt sich in den zeitgemäßen Kontext einer Erinnerungskultur, die ein höchst zwiespältiges Verhältnis zur Vergangenheit hat. Sie verlangt Erinnerung selbst an eine traumatische Vergangenheit, der in maßloser Vergegenwärtigung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer zu fallen droht.[2] Sie bringt Fremdheit im Gegenwartsbezug zur Geltung, die jedes Gedächtnis zu überfordern scheint, das vergangener Wirklichkeit treu zu bleiben sucht. Sie verlangt darüber hinaus, sogar für das Andauern dieser Überforderung zu sorgen, damit die Wahrheit der befremdenden Vergangenheit nicht einem fragwürdigen Vergessen anheimfällt, das gerade mit der Überforderung einer Erinnerungskultur durch die befremdende Vergangenheit zu rechtfertigen wäre. Dem Anspruch eines der Vergangenheit treuen Gedächtnisses sowie einer auf Wahrheit abzielenden Geschichte steht das gleichsam klinische Kriterium der Überlebensfähigkeit der Kultur derer gegenüber, die sich von einer maßlosen Erinnerung zumal dann moralisch überfordert sehen, wenn sie dem Willen entspringt, jedem Anderen wenigstens nachträglich das Seine wiederzugeben[3] und auf diese Weise unbedingt Gerechtigkeit zu üben.

So verstrickt sich die Erinnerung in einen offenbar unaufhebbaren Widerstreit zwischen unbedingter Gerechtigkeit angesichts *des Anderen*, die ihm durch die Erinnerung zuteil werden soll, und

2 Vgl. A. Margalit, *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000, 55.

3 Mit einer entsprechenden Zweideutigkeit der Wieder-Gabe als Repräsentation und Praxis der Gerechtigkeit spielt Ricœur bereits in *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 252, 410; vgl. Vf., *Überlieferung als Versprechen*, in: M. Fischer, H.-D. Gondek, B. Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden*, Frankfurt/M. 2001, 304–344.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

angesichts *anderer* Anderer, denen sie nicht zugleich gerecht werden kann. Das Drama der einen zu erinnern bedeutet, das der anderen zu vergessen (GGV, 689). In der Geschichte kommen darüber hinaus inkommensurable Maßstäbe der Beschreibung und Erklärung zum Tragen, die es aussichtslos erscheinen lassen, noch am Gedanken *einer* Geschichte festzuhalten, die sich als Geometral[4] aller möglichen geschichtlichen Perspektiven auffassen ließe. In der *conditio historica* schließlich widerstreiten einander der Treue-Anspruch des Gedächtnisses, der Wahrheitsanspruch der Geschichte und das teleologische Interesse derer, die sich auch nach allen Katastrophen des vergangenen Jahrhunderts nicht davon abbringen lassen wollen, in ihrer geschichtlichen Existenz an einem eschatologischen Sinn der Geschichte festzuhalten (GGV, 443, 699 ff., 760). Ricœur will diesem Ansinnen mit Nachdruck Geltung verschaffen, ohne in einen *happy endism* zu verfallen, d.h. ohne in der Aussicht auf eine letztlich »glückliche« und »beruhigte« Geschichte deren unannehmbaren Gewaltcharakter im Geringsten zu beschönigen. Diese Aufgabe gleicht freilich dem Problem einer Quadratur des Kreises.

2. »Glückliche Geschichte« durch versöhnendes Vergessen – trotz allem?

Gedächtnis und Geschichte sollen sich zu einer Vergangenheit (treu und wahr) verhalten, die die Zukunft einer »glücklichen« Geschichte, in deren Büchern die entsprechenden Seiten leer bleiben müssten, wenn es nach Hegel geht, völlig in Frage stellt und jede Aussicht auf ein Vergessen zu verbauen droht, in dem man zu einer Versöhnung mit dem Geschehenen gelangen könnte. Der mehrfach auftauchende Begriff der Versöhnung beweist wie auch der dialektische Dreischritt Gedächtnis–Geschichte–Vergessen, der gleichsam den Rhythmus des Buches vorgibt, dass Ricœur ungeachtet aller Beteuerungen, »auf Hegel verzichten« zu wollen und zu können, im Fahrwasser eines teleologischen Denkens manövriert, das die Geschichte so vom Ende her konzipiert, dass jegliche ihm sich widersetzenden Momente als bloß vorläufige Negativität in Betracht kommt.

4 Vgl. P. Veyne, *Geschichtsschreibung – Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990, 41.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zwar nimmt Ricœur ausdrücklich am absolut Nichthinnehmbaren, am Bösen, Maß, das die Erinnerungen nicht nur der europäischen Völker bis heute heimsucht und ihre Vergangenheit daran hindert, zu vergehen, zu verjähren und schließlich derart vergessen zu werden, dass sie keiner künftigen Revanche mehr als Nahrungsquelle dienen kann. Aber der Autor ist von Anfang an bedacht darauf, dass diese Erinnerung nicht jeglichen Respekt vor der Geschichte zerstört, in der es immerhin eine Zukunft zu gestalten gilt, die sich einer Wiederholung des Schlimmsten zu widersetzen verspricht.[5] So sehr ihm darin recht zu geben ist, in diesem Sinne »eine Rückverwandlung des Gedächtnisses in ein [politisches] Projekt« zu verlangen (GGV, 138–141), so sehr muss man sich fragen, ob die Annahme dieser Herausforderung wirklich ein Vergessen der fraglichen Vergangenheit voraussetzt, wie es Ricœur zumindest nahelegt.

Um diese bereits im Titel des Buches sich ankündigende Umdeutung der geforderten Erinnerung zu einem versöhnenden Vergessen richtig zu verstehen, das zugleich die allein geschichtsphilosophisch, niemals empirisch zu ermittelnde Richtung künftiger Geschichte angeben soll (GGV, 242/5), muss man sehen, von welchem Vergessen hier die Rede ist. Gemeint ist nicht etwa ein indifferentes, nachlässiges Vergessen oder ein brutales Vergessen-machen, sondern ein *bewahrendes Vergessen*, das moralisch versöhnt, ohne etwa das Gewesene als solches liquidieren zu wollen. Der dialektische Dreischritt Gedächtnis, Geschichte, Vergessen ist ganz und gar dem Gedanken der *Aufhebung*[6] noch der schlimmsten Vergangenheit in einem glücklichen und »heiteren« Ende verpflichtet (GGV, 633, 442 ff.), was einem fragwürdigen *happy end* nun doch ziemlich nahe kommt. Die Sorge um ein solches Ende beherrscht hier einen unbedingten Willen zur Versöhnung. Während die Juristen nach 1945 gewissen Verbrechen Unverjährbarkeit bescheinigten, um jede Amnes(t)ie für alle Zukunft zu verweigern, und während die Politiker bei passenden

5 Vgl. Vf., *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg i. Br., München 1999, Kap. VI, 219–247, sowie U. Baer (Hg.), *»Niemand zeugt für den Zeugen«. Erinnerungskultur nach der SHOAH*, Frankfurt/M. 2000.

6 Wie ambivalent sich Ricœur zu diesem – früher mit Blick auf die »Existenz« des Einzelnen zurückgewiesenen – Begriff verhält, ist an anderer Stelle deutlich geworden; vgl. Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Zum Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext. Bd. I–IV,* Baden-Baden 2024, 276, 433, 488, 501, 828, 841, 891, 1442, 2783.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gelegenheiten routinemäßig die Unvergesslichkeit des Geschehenen beschwören, plädiert Ricœur unumwunden für eine Bejahung moralischen Vergessens, um der Aussicht auf eine versöhnte Aufhebung der Vergangenheit jede denkbare Chance einzuräumen.[7]

In der gleichen Absicht wendet er sich gegen das angeblich »massiv überwertige Thema des Verlusts« (GGV, 601), das unlängst noch im Zentrum seiner Hermeneutik des Vergangenheitscharakters der Vergangenheit gestanden hatte.[8] Weder aufgrund schlimmsten Verlusts noch infolge exzessivster Trauer soll ein letztes, sie womöglich verfluchendes Urteil über die Geschichte gefällt werden. Was »sich nicht vergisst« (Kant) wie ein unendlicher Verlust oder tiefste Trauer kann auch die Geschichte blockieren. Im Gegensatz zu Kant, der das in seiner Unterscheidung terroristischer, eudämonistischer und abderitischer Geschichtsdeutungen allenfalls nebenher in Betracht zog, sieht sich Ricœur mit der Herausforderung moralischer Unversöhnlichkeit konfrontiert, mit der er hart ins Gericht geht, um sich gegen ein Blockade künftiger Geschichte zu verwahren. Vor allem die Opfer der Geschichte, denen er diese Unversöhnlichkeit zuschreibt, geraten ins Fadenkreuz der Kritik. Kein Opfer dürfe sich aufgrund seiner vermeintlich besonders privilegierten Erfahrung einer »arroganten Hypermoral« befleißigen, um die Geschichte im Ganzen zu verurteilen (GGV, 727).

3. Maßvoller Gebrauch des Gedächtnisses: ein klinisches Kriterium

Mit guten Gründen sucht Ricœur zu verhindern, dass einer maßlosen Erinnerung auch der Sinn des Umgangs mit ihr zum Opfer fällt, der vielmehr nach einer praktischen Zukunfts-Perspektive verlange.[9] Aber wird der Sinn praktischen Handelns aufgrund moralischer

7 Vgl. H. Weinrich, *Privates und öffentliches Vergessen*, in: *ZiF-Mitteilungen 1* (1998), 8–20, hier: 18 f.

8 Vgl. P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998, 27 f.

9 Vgl. in diesem Sinne die Bestandsaufnahme Vf., *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien 98,* Heft 2 (2007), 183–217.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Unversöhnlichkeit der Opfer gefährdet, oder vielmehr deshalb, weil die Geschichte jeden Kredit verspielt zu haben scheint, insofern ihr kein Anspruch auf Gerechtigkeit (auch nicht auf Gerechtigkeit im Modus des Gedächtnisses) mehr ein Gegengewicht hält? Wie soll man noch auf eine bessere geschichtliche Zukunft setzen nach allem, was uns Gedächtnis und Geschichte lehren? Gewiss hilft uns eine düstere Litanei von Allgemeinplätzen wie diesem, dass die Geschichte voller Gewalttaten sei, nicht weiter, spielt sie doch der Preisgabe derer, die nach uns kommen, an eine demgegenüber indifferente, insofern renaturalisierte Geschichte in die Hände.[10] In der Tat steht in der exzessiven, traumatischen Erinnerung die Zukunft derer, die uns nachfolgen, mit auf dem Spiel. Aber wenn hier ein Kampf ausgefochten wird, so nicht gegen die Zeit umwillen ihrer »Humanisierung« (GGV, 60, 78), deren Möglichkeit Ricœur in der Trilogie *Zeit und Erzählung* zu begründen versucht hatte, sondern gegen die Wiederholung des Gleichen, die wir nicht etwa einer zyklischen Zeit, sondern *neuen menschlichen*, möglichst zu verhindernden Un-Taten zu verdanken hätten.

Nun wird in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* der in *Zeit und Erzählung* ausgebreiteten Apologie einer Humanisierung der Zeit wie gesagt ein sozusagen klinisches Kriterium vorgeschaltet. Die Frage, die Ricœur offenbar vorrangig beschäftigt, lautet, wie viel an traumatischer Erinnerung, die Gedächtnis und Geschichte heimsucht, überhaupt zu ertragen ist, wie m. a. W. ein *maßvoller Gebrauch* (GGV, 15) von Gedächtnis und Geschichte zu machen ist, der die als Antwort auf die erinnerte Vergangenheit zu entwerfenden politischen Gestaltungsprojekte nicht geradezu paralysiert. Einer exzessiven, übermäßigen Erinnerung soll energisch ein Riegel vorgeschoben werden. Zwar gibt es, wie Ricœur mit Recht betont, geschichtliche Vergangenheit für uns zunächst nur aufgrund von Zeugnis und Gedächtnis. Aber wird *sind* nicht einfach geschichtliche Wesen, wie es eine Ontologie der Geschichtlichkeit lehrt; die *conditio historica*, der wir uns nach wie vor überantwortet sehen, hängt vielmehr entscheidend davon ab, wie wir uns zum Erinnerten, zu Gedächtnis und Geschichte *verhalten*. Der erklärte Wille, dem Überleben einer Erinnerungskultur den Vorzug zu geben vor einer

10 Vgl. W. G. Sebald, *»Auf ungeheuer dünnem Eis«. Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. ^{4}2015, 161.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lähmenden und traumatisierenden Erinnerung, bestimmt eindeutig den weiteren Weg, den Ricœur nun einschlägt. Insofern affirmiert er einen identitären[11] Sinn kollektiven Gedächtnisses, durch das sich eine Ethnie oder eine Nation gleichsam einhaust in der Zeit, um durch gemeinsame Herkunft exklusiv zu begründen, als *wer* man sich versteht.[12]

4. Eigene und fremde Geschichte

Von Anfang an begegnet uns bei Ricœur das Gedächtnis als *eigenes*, *eigene* Geschichte und ein beides in sich aufhebendes, schließlich glückliches Vergessen, in dem sich die *Sorge um sich* einer eschatologischen Hoffnung hingeben kann – um schließlich von ihr selbst loszukommen. Dabei kommt dem Autor immer wieder die Frage in die Quere, wie sich Gedächtnis, Geschichte und Vergessen zu einer womöglich unaufhebbaren Andersheit und Fremdheit verhalten. Ricœur fragt sich, ob der Ansatz, »mit der Idee des Eigenen zu beginnen, dann die Erfahrung des Anderen [zu] durchlaufen«, um schließlich zur »vergemeinschafteten« Erfahrung eines kollektiven Gedächtnisses und gemeinsamer Geschichte zu gelangen, nicht auch umzukehren ist (GGV, 184). Mehr noch: der Ausgang vom eigenen Gedächtnis erweist sich von Anfang an belastet, da bei Husserl, den Ricœur als Gewährsmann nimmt, kein Bezug des Gedächtnisses auf die Abwesenheit eines »fremden Ich« bzw. eines Anderen gedacht wird (GGV, 177). In einer längeren Anmerkung (GGV, 180 f., Nr. 25) schneidet Ricœur die grundsätzliche Frage an, ob die »Verkennung der ursprünglichen Andersheit des Anderen« sowie seiner eigentlichen »Abwesenheit« alle auf der Phänomenologie des Gedächtnisses

11 Vom politischen Gebrauch dieses durch Autoren wie Alain de Benoist in Verruf geratenen Attributs hält sich Ricœur allerdings betont fern. Vor allem wendet er sich gegen eine »identitäre Abgeschlossenheit«, der die Erzählung dienen kann (siehe dazu Kap. VIII, 1 in diesem Bd.).

12 In diesem Zusammenhang kann hier all das, was die genealogische Kritik am *homo dialecticus* herausgefordert hat – wie die Geister des Ortes, der Verwurzelung, der Herkunft – ein Stelldichein feiern. Foucault wird von Ricœur genauso wie Nietzsches Reflexionen über den »Nutzen und Nachteil der Historie« mit einigen wohlwollenden Bemerkungen bedacht – offenbar vor allem, um ebenfalls »versöhnt« zu werden. Das Gleiche gilt für *prima facie* nicht zu dialektisierende Begriffe wie *dissens* (Rancière), *différend* (Lyotard) und *stasis* (Loraux).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

aufbauenden Analysen deformiert. In Frage steht so nicht nur, ob man vom Ich zum Wir aufsteigt oder umgekehrt von kollektiver Geschichte zu je-meiniger geschichtlicher Existenz absteigt, sondern auch, inwiefern die *conditio historica* von vornherein auf allen Ebenen im Zeichen des Anderen als des Fremden zu denken ist.

Wie kann aber dem *Gedächtnis* von Anfang an unaufhebbare Fremdheit begegnen? Lassen sich noch im Gegenwartsbezug der *Geschichte* Spuren der Fremdheit nachweisen, die sich jeder Bewältigung widersetzen? Und findet sich schließlich auch das *Vergessen* einer Diaspora unaufhebbarer Fremdheit überantwortet? Kein Zweifel: die jeder Verzweifelung und jeder übermäßigen Trauer, welche nicht mit neuer »Heiterkeit« infolge bereitwilligen Verzichts auf verlorene Objekte belohnt würde, von Anfang an sich widersetzende Überzeugung Ricœurs lautet, dass man auf ein versöhntes Vergessen seine ganze Hoffnung setzen muss. Aber ist diese eschatologisch inspirierte Überzeugung nicht dazu verurteilt, sich auf eine persönliche Konfession zu beschränken?[13] Lässt sie sich in eine *Politik des Vergessens* ummünzen?

Sofern ein »verwahrendes« Vergessen auch Vergebung und Versöhnung voraussetzt, scheint es unmöglich, diese Frage ohne Weiteres positiv zu beantworten. Denn selbst dort, wo mehr oder weniger erfolgreich eine solche Politik betrieben worden ist (wie in Argentinien oder in Südafrika[14]) war jeder Akt der Vergebung allemal ein persönlicher, der politisch allenfalls erleichtert, aber niemals direkt ermöglicht werden konnte. Vergeben kann in ganz und gar unvertretbarer Weise nur das Opfer der Gewalt Anderer, die jedes moralisches Recht darauf verwirkt haben. Insofern bezieht sich das Vergeben tatsächlich gerade auf das anscheinend Unvergebbare, wie

13 Wenn nicht, um wen handelt es sich dann bei jenem ›man‹, von dem eben die Rede war? Handelt es sich am Ende doch nur um Christen, die es sich versagen müssen, nicht (und niemals) etwas vergeben zu wollen? Im Kontext der deutschen Nachkriegsgeschichte konnte eine solche Position in eine »frommdreiste[] Mischung aus Vergebungsrhetorik, juristischer Besserwisserei und offener Schuldabwehr« eingehen, wie Christian Staas feststellte in: *Vergeben und Vergessen*, in: *Die Zeit 44*, 22. 10. (2020), 18.

14 Vgl. G. Smith, A. Margalit (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

es auch Derrida beschrieben hat.[15] Zudem darf sich niemand anmaßen, stellvertretend für Andere zu vergeben. »Es gibt keine Politik der Vergebung« (GGV, 751) – und infolge dessen auch keine Politik des Vergessens, *sofern* sie moralische Vergebung voraussetzt.

Tatsächlich sterben die weitaus meisten Opfer unversöhnt. Selbst wenn sie als bis auf Weiteres Überlebende zu vergeben bereit sind, finden sich fast nirgends auch Täter, die diese Gabe anzunehmen bereit sind – was voraussetzen würde, dass sie eingestehen, sich eines schlechterdings nicht Vergebbaren schuldig gemacht zu haben. Das hierzulande noch Jahrzehnte nach 1945 verbreitete Be- oder Verschweigen jeglicher eigenen Verstrickung in die unmittelbar vorangegangene Gewaltgeschichte lässt sich als solches Eingeständnis kaum deuten. So hat jede *Forderung* nach Amnestie bis heute etwas Erpresserisches. Ohne uns, suggerieren diejenigen, die sie fordern, ist keine Rückkehr zur politischen Normalität oder zu einer wenigstens äußerlichen Befriedung des Zusammenlebens möglich. So wird moralisches Vergessen, das Ricœur mit Blick auf das Gebot der Feindesliebe als eine *selbstlose Gabe* darstellt, *abgenötigt*. Verdankt sich der Gegensatz von Wahrheit (der Erinnerung) und Versöhnung, der den Opfern einseitig Vergebung abverlangt, um dadurch Versöhnung mehr oder weniger auf Kosten der Wahrheit möglich zu machen, nicht allzu sehr einer Optik der Täter?[16]

Dem Verdacht, dass die Hoffnung auf moralisches Vergessen einer solchen Komplizenschaft womöglich nicht entgeht, begegnet Ricœur nicht wirklich überzeugend. Dabei geht es weniger um eine fragwürdigerweise suggerierte Unversöhnlichkeit der Opfer, die sich weigern, denen, die ihnen das Schlimmste angetan haben, Absolution zu erteilen. Vielmehr geht es darum, ob *wir* uns als *Dritte* heute zu einer kompromittierenden Amnesie nötigen lassen, die das Schicksal der Opfer nachträglich moralisch liquidiert in einem »glücklichen Vergessen«.

---

15 J. Derrida, *Avowing - The Impossible: ›Returns‹, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18-41; J. Derrida, M. Wieviorka, *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht – unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International 48* (2000), 10–18.

16 Vgl. bspw. mit Blick auf Südafrika A. Krog, *Der Preis der Versöhnung*, in: *Die Zeit,* Nr. 52 (2000), 15; mit Blick auf das Verhältnis zwischen Juden nicht Nichtjuden S. Lenz, *Der unendliche Raum des Gedächtnisses*, in: *Die Zeit,* Nr. 19 (1989), 56.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Es ist schwierig, diesen zentralen Begriff Ricœurs plausibel zu machen. Denn es kann nicht die Aufgabe eines kollektiven Gedächtnisses oder kritischer Geschichtsschreibung sein, uns zu lehren, wie wir trotz allem in der Zeit, die wir narrativ zu einem verständlichen Lebenszusammenhang zu runden versuchen, glücklich sein können. Was als *individuelles* Projekt in der Vorbereitung auf den eigenen Tod seinen (nicht verallgemeinerbaren) Sinn haben mag, würde das kollektive Gedächtnis und die Geschichte doch von vornherein zu einer Beschönigung geschichtlicher Erfahrung anhalten, die nur umstritten sein kann. Die Frage, *wozu* wir Gebrauch von Gedächtnis und Geschichte machen, erweist sich ihrerseits als in Dissens und Streit verstrickt, der sich im Kern darum dreht, inwieweit Gedächtnis und Geschichte für das, was wir zu erwarten haben oder politisch projektieren, maßgeblich bleiben sollen. Ricœurs Antwort lautet: nur insoweit soll das Gewesene als maßgeblich gelten, wie ein eschatologisch inspiriertes Leben nicht gefährdet wird, das auf eine *geheilte* Geschichte hoffen lässt. So beherrscht die *Sorge um sich* die Synthese von Gedächtnis und Geschichte in einem letztlich heilsamen Vergessen zumindest solange, wie dieses Ziel nicht erreicht ist.

5. In der Perspektive politischer Hoffnung

Dabei übersieht Ricœur keineswegs die Frage, wie im Zeichen einer möglichst unverzerrten und schonungslosen Erinnerung, die uns rückhaltlos und unaufhebbar befremdet, politisch die Zukunft zu gestalten ist (GGV, 138 ff.), die – sofern wir sie nicht von vornherein einer bestimmten Theologie unterwerfen – weder eine letzte Hoffnung nährt[17], noch vergangenes Leiden zu einem unabgeschlossenen

17 Man muss nicht so weit gehen, mit Thomas Bernhard zu sagen, *nur* »die Hoffnungslosigkeit [habe] uns Klarheit verschafft über Menschen, Gegenstände, Verhältnisse, Vergangenheit, Zukunft und so fort«; aber sofern Hoffnung überhaupt noch aufrechtzuerhalten ist umwillen einer politisch zu gestaltenden Zukunft, dann gewiss nur im Durchgang durch diese Erfahrung, nicht so, dass man sie umgeht, wie es Apologeten der Hoffnung nicht selten suggerieren; vgl. T. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem*, Salzburg, Wien 1978, 230; Vf., *Zur Zukunft der Zukunft als solcher – im Durchgang durch Hoffnung und Verzweifelung,* in: *Scheidewege. Neue Folge* (2024), i. E.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

macht oder künftiges Glück begründet. Eine solche Verknüpfung von Erinnerung und Politik kann weder vorwärts noch rückwärts die Wunden zu *heilen* versprechen, die die Geschichte schlägt. Ein für allemal lässt sich auch Geschichtsphilosophie nicht mehr heilsgeschichtlich betreiben. Aber nur im Zeichen einer womöglich verzweifelten Erinnerung, die dennoch praktisches Engagement für eine bessere Zukunft – für manche ein unerträgliches Klischee – inspiriert, können wir es wagen, denen, die nach uns folgen, oder die wir ungefragt »in diese Welt hinübergezogen« haben (Kant), unter die Augen zu treten. Unsere eigene Glaubwürdigkeit in dem Ansinnen, Anderen ein geschichtliches Leben zuzumuten, steht hier vor allem auf dem Spiel.

Weder das Erinnern noch das Vergessen lässt sich aber in diesem Sinne einfach auf Dauer stellen, institutionalisieren und politisch garantieren. Wer das Gegenteil glauben macht, befördert ein noch tieferes Vergessen, das die durchgängig als Schrift begriffene Geschichte von Anfang an heraufbeschwört. Die Schrift fixiert Erinnerbares und überantwortet sich im gleichen Zug dem Vergessen. »Was ich zu Papier bringe, nehme ich aus meinem Gedächtnis heraus, und folglich vergesse ich es«, zitiert Harald Weinrich den französischen Schriftsteller Bernhardin de Saint-Pierre.[18] Einem Stück Papier oder einem Ding anderer Art, einem Denkmal, einem Monument oder einem Gedächtnisort das Gedächtnis gleichsam zu delegieren, hat sich als ausgezeichnete »Lethotechnik« (Alexander Lurija) erwiesen. Kein probateres Mittel, die Vergangenheit zu »entsorgen«, als ihr ein Denkmal zu setzen, das alsbald nur noch *übersehen* wird. Es gibt gar nichts, was die Gefahr des Vergessens ausschließen könnte, erst recht nicht eine Erinnerungsmaschine[19], deren ständig wiederholtes Erinnern unweigerlich zur Abstumpfung und insofern zum Vergessen durch Wiederholung führen müsste.

Man muss sich immer neu und anders erinnern, um nicht ironischerweise im Erinnern zu vergessen. Sich aber immer neu und anders zu erinnern, läuft womöglich der Treue des Gedächtnisses zuwider, in der Ricœur dessen ursprünglichen Wahrheitsbezug sieht. Den Gedanken einer einfach abbildenden Repräsentation bzw. Wie-

18 H. Weinrich, *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997, 99.

19 Vor diesem Problem stehen auch die bekannten Video-Archive und alle Versuche, tote Opfer als Avatare ›überleben‹ zu lassen, die man demnächst auch noch wird fragen können, so als ob sie ›selbst‹ weiterhin antworten könnten.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

der-Gabe und eines in diesem Sinne »treuen« Gedächtnisses muss man vergessen. Darüber hinaus geraten Gedächtnis und Vergessen in eine Zone der Ununterscheidbarkeit, wie selbst das treueste, der Schriftlichkeit anvertraute Gedächtnis zeigt. Man muss vergessen bzw. das Vergessen riskieren, um sich erinnern zu können. Und wir können nicht mehr auf eine unvermittelte Erinnerung bauen, um nicht zu vergessen.

Am Ende ist es gerade diese Ununterscheidbarkeit, die das Gedächtnis wie eine unerledigte Aufgabe lebendig hält. Der Zeigarnik-Effekt[20] des Gedächtnisses liegt womöglich darin, dass wir uns niemals dessen sicher sein können, erinnert oder vergessen zu haben (oder beides in einem Zug). Aus dieser Unsicherheit heraus greifen wir zu Hilfsmitteln wie der Fotografie, zu schriftlichen Zeugnissen, Spuren und Dokumenten, die uns an das erinnern, was wir vergessen hatten. Stets erst im Nachhinein zeichnet sich das Vergessen ab und provoziert die Frage, was wir vergessen können und was wir nicht vergessen dürfen. Was im bürokratischen Umgang mit nutzlos gewordenen Akten unvermeidlich ist, der Akt der sog. Kassation nämlich, erscheint im öffentlichen Gebrauch, den man von Gedächtnis und Geschichte macht, unannehmbar: Dass sich irgend jemand anmaßt, diese Frage für Andere mitzuentscheiden. Als Palliativ gegen politische Bevormundung, die sich anmaßt, über das zu Erinnernde und über das zu Vergessende quasi richterlich zu entscheiden und es gegebenenfalls spurlos auszulöschen, brauchen wir eine möglichst nicht manipulierbare Vielfalt von Gedächtnissen und Gegen-Gedächtnissen, Geschichten und Gegen-Geschichten, in deren mehr oder weniger strittiger Auseinandersetzung allein auch Spielräume gerechtfertigten Vergessens zu ermitteln sind.

Gewiss ist politisch Vorsorge zu treffen gegen ein endlos nachtragendes Gedächtnis, das niemals zu begleichende moralische Rechnungen über den Tod hinaus aufmacht und die Erinnerung zur Quelle neuer Gewalt werden lässt. Allzu oft schläft das nicht Vergessene wie ein krank machender Keim in den Schränken und überlebt spielend Jahrhunderte. Aber diese Vorsorge hat ebenso wie jene Auseinandersetzung umwillen eines guten Vergessens ihren Ort allein im öffentlich artikulierten Dissens und Streit, der gewiss nicht

20 In der Psychologie so gennant nach der russischen Psychologin dieses Namens, die zeigte, wie Unerledigtes das Gedächtnis wach hält.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die Hoffnung auf eine letztlich beruhigte *conditio historica* nährt, wohl aber versprechen sollte, es selbst mit der schlimmsten Vergangenheit aufzunehmen, um die Nachfolgenden vor einer fatalen Wiederholung des Gleichen zu bewahren.[21] In diesem – zweifellos übermäßigen, aber unverzichtbaren – Versprechen, nicht in einer letzten Heiterkeit, die allein die Sorge um sich aufheben würde, sehe ich den Sinn der gegenwärtigen *conditio historica*.

Beunruhigt von der Frage, wie ein glückliches Gedächtnis im Modus des Vergessens gerade *diese* Sorge am Ende überwinden könnte, bleibt Ricœur bis zum Schluss ein religiös gestimmter Denker, den vor allem die Frage umtreibt, wie es möglich werden kann, den *eigenen* zukünftigen Tod als einen bevorstehenden Verlust so hinzunehmen, dass die Aufgabe als erfüllbar erscheint, die der Philosoph jeder und jedem immer schon gestellt sieht: sich vorweg mit ihn zu versöhnen.[22] So herrscht die Selbst-Sorge auch dort noch vor, wo man sie endlich loszuwerden trachtet. Aber beherrscht sie uns denn von Anfang an? Erweist sich das menschliche Selbst nicht derart ursprünglich vom fremden und befremdlichen Anderen in Anspruch genommen, dass es nicht mehr genügen kann, mit dem »Eigenen« und mit der ihm verpflichteten Sorge zu beginnen, um irgendwann später zu entdecken, wie man sich aus dessen und deren Fesseln sollte befreien können? Ricœur selbst streift wie gezeigt selbst diese Frage. Aber man hat doch Grund zu der Annahme, dass sie ihm erst spät, vielleicht zu spät in die Quere gekommen ist und dass sie es notwendig gemacht hätte, alle Kategorien und Existenzialien erneut auf den Prüfstand zu stellen, die uns von Søren Kierkegaard und Karl Jaspers, Martin Heidegger und Gabriel Marcel her allzu

21 Auch an dieser Stelle drohen Klischees, derart abgenutzt ist gerade diese Devise. Vgl. P. Farmer, *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), 137-188. Angesichts ihrer enormen, vor allem politischen Tragweite muss man, um sie vor weiterer Abnutzung zu bewahren, die fragliche »Wiederholung« in ein Forschungsproblem ersten Ranges zurückverwandeln. Z.B. mit Rücksicht auf das Problem, wo und wie sie denn anhebt. Das erst in jüngster Zeit wieder viel bedachte Problem der Diskriminierung kommt hier besonders in Betracht. Vgl. Vf., *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.

22 S. o., Anm. 1.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geläufig geworden sind. Wer aber, als geborenes und gebürtiges Wesen, ursprünglich von Anderen her und auf Andere hin, insofern ›zwischenzeitlich‹ lebt, wird überhaupt nur in diesem doppelten Horizont anfänglicher und finaler Fremdheit zur Gestalt eines – verletzbaren und prekären – ›Selbst‹ gelangen können.[23] Die Selbst-Sorge kann nicht am Anfang stehen und ist als auf sich selbst zentrierte möglicherweise nur die reduzierte Form eines dezentrierten Selbstverhältnisses, das *im* und *als* Verhältnis zu Anderen einsetzt und darin auch wieder mündet.

Ganz neu aufzuwerfen wäre vor diesem Hintergrund die Frage, ob wirklich das Verlangen nach Glück, wie es Ricœur mehr voraussetzt als beschreibt, unser vordringlichstes sein muss (vgl. GGV, 760). Andere Grundmotive wären immerhin vorstellbar; nicht zuletzt das Begehren nach intensivstem Realisieren[24] zwischenzeitlicher Weltbezüge selbst, zu denen nicht zuletzt widerfahrene radikale Verluste, sei es durch die Zeit selbst, sei es durch Gewalt, durch die Gewalt der Zeit oder durch Zeiten der Gewalt, zählen. Ohne gleich so weit zu gehen, daraus den Schluss zu ziehen, uns blieben heute ironischerweise nur noch Verluste, muss man sich doch fragen, ob sie uns nicht mehr lehren als nur wie üblich durch »Trauerarbeit« zu Überwindendes. Diesem seit Freud vor allem ausgetretenen Denkweg folgt auch Ricœur über weite Strecken. Doch wer Verluste vor allem überwinden, aufheben oder anders bewältigen will, versperrt sich womöglich eben der Welterfahrung, die nur *durch sie* möglich wird. Davon lässt Ricœurs praktisch-philosophisches Denken vor allem dort etwas ahnen, wo er den Begriff der Verantwortung ähnlich wie Hans Jonas ganz auf das dem Verschwinden Preisgegebene (*le*

23 Dem war Ricœur nahe gekommen, wo er ein »responsive self« als zugleich verletzbares beschrieb, das Krankheit, aber auch für jegliches Widerfahrnis ›aufgeschlossenes‹ Leben möglich werden lässt (*The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry 6*, no. 3 [1986], 437–458, hier: 442, 447).

24 Zum Doppelsinn von ›Realisieren‹ als ›etwas geschehen lassen‹ und zugleich ›sich über etwas klar werden‹ vgl. F. Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, 212; zum fraglichen Weltverhältnis ders., *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens,* Berlin, Zürich 2004, 64. Julliens Apologie einer vorzugsweise oder gar nur in der Intimität sich realisierenden, okkasionellen Intensität schließe ich mich im Übrigen nicht an.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

périssable) bezieht.[25] Was der Zeit nicht ausgesetzt ist und insofern ›substanziell‹ bestehen bleiben kann, bedarf unserer Verantwortung nicht. Alles Andere und alle Anderen aber sind rückhaltlos der Vernichtung durch die Zeit oder die Gewalt ausgesetzt. Nur *im* Verhältnis zu Anderen als solchen, d.h. vorübergehend und *im* – sei es wie von allein geschehenden, sei es gewaltsam beschleunigten – Vorübergehen können auch Gedächtnis, Geschichte und Vergessen ihren historischen Sinn bewahren, mag es um einen nur im Modus des Optativs sich eröffnenden »Erfüllungshorizont« eines darüber hinausgehenden Überlebens bestellt sein, wie es wolle, das sich in einer »mémoire apaisée« standhaft jeglicher Einwilligung in die Traurigkeit (»complaisance à la tristesse«[26]) widersetzt, um den Preis, in seiner finalen Befriedung auch alle Potenziale der Trauer preiszugeben.

Allzu sehr bleibt, wie es scheint, der Gedanke des versöhnenden Vergessens einer letztlich eschatologisch ausgerichteten Sorge um sich selbst verhaftet, so weitgehend, dass auch der Preis nicht zu hoch erscheint, diese Potenziale[27] erst gar nicht auszuloten und die Trauer stattdessen von vornherein »arbeiten« zu lassen, um sich endlich von betrauerter Vergangenheit lösen zu können, wie es die Psychoanalytiker lange Zeit beschrieben haben. Versöhnendes Vergessen mag Einzelnen anheimgestellt bleiben, selbst wenn sie nie um Versöhnung gebeten worden sind und wenn sie es mit schlechterdings ›unversöhnbar‹ Erscheinendem zu tun haben.[28] Trauer dagegen könnte die politische Funktion einer Wachsamkeit übernehmen[29], die es niemandem abverlangt, Unvergebbares zu vergeben und nicht Versöhnbares zu versöhnen – im Verhältnis zu Anderen,

25 P. Ricœur, *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 304–319, hier: 305; *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le Crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* Paris 1998, 23–30, hier: 25.

26 P. Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000, 645. Der Satz, in dem von einem befriedeten Gedächtnis die Rede ist, fehlt in der dt. Übersetzung.

27 Vgl. dazu Vf., *Zahllose Verluste. Zur politischen Dimension der Trauer*, in: *Scheidewege. Jahresschrift für skeptisches Denken 50* (2020/1), 348–365.

28 Siehe dazu V. Jankélévitch, *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004.

29 Ein noch zu wenig bedachter Aspekt, den Maurice Blanchot streift in *Die Schrift des Desasters* [1980], München 2005, 69. Hier heißt es: »In der Trauerarbeit ist es nicht der Schmerz, der arbeitet: er wacht.«

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

die von all dem nie etwas wissen wollten. Nicht zuletzt entzündet sie sich ja auch genau am durch nichts und niemanden ›Wiedergutzumachenden‹ im Verhältnis zu Anderen, die dafür verantwortlich waren, ohne sich je dazu bekannt zu haben oder bekennen zu wollen.[30] Mit ›Subjekten‹ dieser Art hat man weiterhin zu rechnen und mit ihnen wird auch in Zukunft zu rechnen sein. Nur ein trauerndes Gedächtnis, welches das Nichtwiedergutzumachende, aber in menschlicher Verantwortung Liegende, nicht vergisst, wird auch politisches Bewusstsein für die Zukunft an die äußersten Gefahren erinnern können, die jederzeit das menschlich-unmenschliche Zusammenleben radikal zerstören können.

30 Vgl. (bspw.) G. Werle, T. Wandres, *Auschwitz vor Gericht. Völkermord und bundesdeutsche Strafjustiz. Mit einer Dokumentation des Auschwitz-Urteils*, München 1995, 81. »Ein menschliches Wort […] ist nicht gefallen und es wird wohl auch nicht fallen«, steht hier unter der Überschrift »Kein Wort der Reue« zu lesen. Zitiert wurde mit diesen Worten der seinerzeit leitende Staatsanwalt Fritz Bauer.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Epilog

Zwischen ›existierendem‹ Leben, phänomenologischer und hermeneutischer Philosophie

Die Idee ist es gewesen, der Existenz auf die Spur zu kommen,
[…] solange wir existieren.
Wir sind alle diese Existenzen und Existierenden zusammen […],
und sind auf der Suche nach uns und finden uns doch nicht.[1]

Falschmünzer des Existierens.[2]

Leben ohne zu wissen, was Leben ist, ist das leben? – diese dramatische Frage wirft Fernando Pessoa (wie viele vor und nach ihm) in seiner kleinen Schrift *Der See des Besitzens I* auf.[3] Wer so fragt, lebt zwar, weiß aber aus dem bloßen Am-Leben-sein nicht schon abzuleiten, was Leben *als* Leben eigentlich ausmacht. *Darauf hin* nämlich befragt sich, wer *wissen* will, was Leben ist oder bedeutet. Haben aber nicht zahlreiche Philosophien (nicht erst sogenannte Lebensphilosophen) längst konkrete Antworten auf diese Frage zu geben versucht? Und ergibt sich nicht daraus ganz von selbst, warum es sich lohnen könnte, sich mit Philosophie abzugeben? Nach Antworten muss man nicht lange suchen. Die Philosophiegeschichte liefert sie reichlich, in verwirrend großer Zahl und so, dass kaum Aussicht darauf besteht, sie gewissermaßen auf einen Nenner zu bringen. Es wimmelt von Philosophien und Philosophemen, von »Grundlegungen« irgendwelcher philosophischer Systeme, die sich im Rückblick fast sämtlich wie verlassene Baustellen ausnehmen, von gelehrten Abhandlungen, aber auch Essays, Aphorismen und Gedankensplittern, die vielfach wie die der Vorsokratiker gerade wegen ihres fragmentarischen Charakters am meisten zu denken

1 T. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem,* Berlin, Darmstadt, Wien 1978, 229, 239.
2 G.-A. Goldschmidt, *Über die Flüsse. Autobiographie*, Frankfurt/M. [2]2012, 283.
3 F. Pessoa, *Der See des Besitzens I*, in: *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares,* Frankfurt/M. 2006, 474.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

geben – als Bruchstücke, die auf kein Ganzes verweisen[4] und kein Wissen in Aussicht stellen, das uns dessen versichern könnte, wie wir ›wirklich‹ leben oder ›existieren‹ könnten (statt bloß zu leben[5]) – und wer ›wir‹ ist.

Eine der scheinbar einfachsten und unverfänglichsten Antworten auf jene Frage gibt Seneca in seiner Abhandlung über die Kürze des Lebens (*De brevitate vitae*): nur der Philosophie gehe es vorrangig oder sogar ausschließlich um das Lebens-Wissen. Ihr allein sei zu entnehmen, wie zu leben ist. Aus dem bloßen Am-Leben-sein ergebe sich das nämlich keineswegs wie von selbst. Die entscheidende, in ihm selbst schon virulente Frage, *wie* man leben soll, lasse es offen. Die Antwort findet Seneca freilich nicht in einem ausgefeilten theoretischen Gedankengebäude, sondern wiederum in einer Art zu leben, *in einer Lebensform*, in der Lebensform der Muße (*otium*) nämlich.[6]

So kommt Senecas Antwort scheinbar völlig ohne ein System oder das ›Ganze‹ (der Welt, des Kosmos oder des Seins ...) aus und beschränkt sich auf den Autor selbst, um sich mit Empfehlungen zu begnügen, aus denen Leser:innen machen können, was sie wollen. Schließlich ist es *ihr* Leben... Und ihm kommt es gar nicht in den Sinn, buchstäblich vorschreiben zu wollen, was sich für Andere als nützlich, gut, richtig oder fruchtbar erweisen müsste. Das mag jede(r) als interessierte(r) Leser:in mit Blick auf *andere, eigene* Lebensformen selbst beurteilen. Wer nicht lesen und schriftlichen Rat nicht beherzigen will, muss gegebenenfalls fühlen, d. h. durch ein unbelehrtes Leben eventuell schmerzlich erfahren, was er hätten lernen können. Doch das ist jedes Einzelnen eigene Angelegenheit. Und für erwiesen hält es auch Seneca nicht, dass man aus Lesen (oder mündlicher Lehre) ›für das Leben‹ *überhaupt irgendetwas* ›lernen‹ kann. Leben (einschließlich des Sterbens) selbst ist nicht zu

4 Vgl. K. Löwith, *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen 1967; L. Dällenbach, C. L. Hart Nibbrig (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt/M. 1984.

5 Zuletzt hat François Jullien diese Frage energisch wieder aufgeworfen und auf der Irreduzibilität des Existenzbegriffs auf die Rede von ›bloßem‹ Am-Leben-sein bestanden. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

6 Seneca, *De brevitate vitae. Von der Kürze des Lebens* (lat./dt.), Stuttgart 1977.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

lernen.[7] Abgesehen davon, dass es sich niemals als direkt traktierbares Objekt darbietet: jeden Tag wird es doch gleichsam aufgeführt, ohne dass man eine Probe machen könnte. Jeder Versuch ist schon der unwiederholbare ›Ernstfall‹. Das schiere Am-Leben-sein verurteilt sozusagen dazu, da es unvermeidlich, von Anfang an und bis zum Ende, die Form eines irreversiblen Ablaufs annimmt.

Genau hier setzt Seneca an mit seiner Antwort auf die Frage, warum man sich überhaupt mit Philosophie abgeben sollte, nämlich um zu leben – wozu es demnach keineswegs wie von allein kommt. Im Gegenteil: ganz allein die haben Muße, die ihre Zeit der Philosophie widmen. Und »sie allein leben«.[8] Alle Anderen würden sich demnach nur darüber täuschen, dass ihr Leben gar nicht ›Leben‹ genannt zu werden verdient. Es muss jedem darum gehen, ›wirklich‹ zu leben, nicht nur lange auf der Welt ›vorhanden‹ oder nur ›da‹ zu sein, wie Seneca in der erwähnten Schrift fast zynisch anmerkt.

Seneca ist beileibe nicht der einzige, der es sich angemaßt hat, das allgemein vorherrschende Verhältnis von Tod und Leben derart auf den Kopf zu stellen. »Wer weiß, ob nicht das Leben nur ein Sterben ist, das Sterben aber Leben. […] Vielleicht sind wir in der Tat tot« und unsere Körper nur Gräber der Seele, wie man es ähnlich bedacht findet bei Heraklit, Euripides und Sokrates, hier zitiert nach Platons Gespräch mit Kallikles[9], und noch bei Pessoa.[10]

Wie auch immer man solche Fragen beantworten will, ohne Andere anmaßend darüber zu belehren, wie sie ihr Leben ›leben‹ sollten, sie setzen allemal voraus, dass in menschlichem Leben selbst schon eine irritierende Unstimmigkeit liegt, die danach fragen lässt, ob wir ›wirklich‹ leben (können, sollen, müssen...). Im Begriff des

7 Vgl. B. H. F. Taureck zum alten Topos: *Philosophieren: sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben*, Frankfurt/M. 2004, sowie R. Alewyn, *Über Hugo von Hofmannsthal,* Göttingen 1958, 71.

8 Seneca, *De brevitate vitae*, 44 f.

9 Folgen wir Platons *Gorgias*-Dialog, so ›lebt‹ nur ein Leben, das sich der Maßgabe unterwirft, wie es im Sinne des Guten bzw. des Gerechten zu führen ist. Menschliches Leben dürfte sich demnach niemals in schierem Überleben erschöpfen; es findet überhaupt nur statt, wo es vom Verlangen nach gutem bzw. gerechtem Leben inspiriert ist. Wer von einer derartigen Inspiration nichts weiß, dessen Leben ist womöglich bereits tot oder hat nie gelebt. Vgl. Platon, *Gorgias oder Über die Beredsamkeit* (Hg. K. Hildebrandt), Stuttgart 1961, 117.

10 Pessoa, *Das Buch der Unruhe,* 183.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lebens, der hier intuitiv einfließt, hat man es so gesehen mit einer merkwürdigen Ambiguität zu tun. Kann man leben, ohne wirklich zu leben? Würde das womöglich bedeuten, zu leben und doch (in einem spezielleren Sinne) nicht zu leben bzw. sogar gleichsam tot zu sein? Leben im einfachen Sinne des Vorhandenseins als ein menschliches Lebewesen würde so gesehen in keiner Weise von sich aus einschließen oder garantieren, dass man auch wirklich lebt in der zweiten Bedeutung. Aber auf ›menschliche‹ Art am Leben zu sein wäre immanent und vermeidlich schon von der Frage danach beunruhigt, was wirkliches Leben eigentlich ausmacht. Allerdings kann man sich ohne Weiteres ein Leben vorstellen, das nur ›verlebt‹ – und auf diese Weise durch sich selbst als ›wirkliches‹ Leben geradezu ruiniert – wird, ohne dass je diese Frage dringlich und unabweisbar würde. Ein solches Leben wäre, philosophisch gesehen – in den Augen Anderer, die es scheinbar besser wissen –, gleichsam tot, oder es würde in einer fatalen, wenn auch vielleicht bequemen Normalität geradezu »versanden«, wie es François Jullien ausdrückt.[11]

Die gleichen Schwierigkeiten haben sich diejenigen zugezogen, die mit Søren Kierkegaard dazu neigen, den Begriff des Lebens durch den der Existenz wenn nicht geradewegs zu ersetzen, so doch zu spezifizieren. ›Existieren‹ wir aber überhaupt (über bloßes Vorhandensein hinaus)?[12] Wenn ja, unter welchen Voraussetzungen und in welchem Sinne? »Im Grunde ist immer noch nicht erhellt, ob *wir* existieren«, schrieb Imre Kertész noch vor wenigen Jahren, wohl wissend um die Phalanx ›existenzphilosophischer‹ Autoren, die von Karl Jaspers und Gabriel Marcel, Jean-Paul Sartre und Albert Camus an auf von Kierkegaard gebahnten Denkwegen unterwegs waren[13], die noch heute weit bis in sozialontologisches Terrain hineinführen.[14]

---

11 Jullien, *Existierend leben,* Kap. III. So klingen alte Motive einer diesseits des Rheins seinerzeit ›jugendbewegten‹, teils auch reaktionären Kulturkritik an, mit denen Jullien als Sinologe allerdings nichts gemeinsam hat.

12 Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem,* 152.

13 I. Kertész, *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006, 232; J. Judaken, R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism,* New York 2012.

14 E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, 431; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 31; *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007, 32 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Was für eine Anmaßung des Philosophen, wird man einwenden, Urteile darüber, was Existenz und zusammen Existieren in Wahrheit ausmachen müsste, so fällen zu wollen, dass sie auch für Andere gelten müssten! Doch zumindest Seneca führt scheinbar nur eine Art Monolog mit sich selbst und gewährt seinen Lesern Einblick in ein Selbstgespräch, aus dem sie für sich selbst ihren Nutzen ziehen mögen – oder auch nicht. Allerdings spekuliert er mit einer *allgemeinen Bedeutung* seiner Besinnung auf philosophisches Leben, weil er offenbar glaubt, dass im Leben die Frage unabweislich auftaucht, wie es wirkliches Leben sein kann. Als ein in die Differenz dieser Lebensbegriffe verstricktes Leben, könnte man zugespitzt sagen, ist das menschliche Leben, auch das im Sinne Merleau-Pontys und Ricœurs zunächst ›nicht-philosophisch‹ zugebrachte, unvermeidlich einer philosophischen Fraglichkeit überantwortet. Selbst wer noch nie von Philosophie etwas gehört hat oder alles uninspiriert, schlicht langweilig, erfahrungsarm, auf schlechte Weise abstrakt usw. findet, was er unter diesem Namen kennenlernt, wird eine philosophische Fraglichkeit mit sich herumtragen, die aus der Unstimmigkeit des Lebens mit sich selbst keimt.[15]

Wenigstens eine gewisse Beunruhigung durch diese Fraglichkeit setzt Seneca als allgemein, jeden Menschen zutiefst irritierend, voraus. Die Frage, ob eigenes, wie auch immer zu Anderen ins Verhältnis gesetztes Leben überhaupt gelebt wird, kann lange latent bleiben, aber jederzeit virulent werden und unvermutet jegliche Lebenssicherheit unterminieren. Überraschend taucht sie wie ein ungebetener Gast bei den ungünstigsten Anlässen auf – inmitten scheinbar erfüllten Glücks wie auch auf dem Gipfel des Erfolgs, wo alles Erreichte wie auch alle vorherige Mühe augenblicklich zu nichts zerfallen kann.

Seneca hielt auch dagegen ein probates Rezept bereit. Mühe, schreibt er, ist *von vornherein* verschwendete Energie, da es ja allein darauf ankommt, *jetzt, sofort* zu leben und unter allen Umständen jeglichen Aufschub zu vermeiden. Die Meinung, später, in näherer oder fernerer Zukunft immer noch Zeit zu haben, irrt sich nicht etwa nur im Einzelfall, sondern grundsätzlich. Vertagte, aufgescho-

15 Bei Jullien ist von Verstimmung die Rede, die menschliches Leben dazu zwingt, »außerhalb« ›des‹ Lebens zu *ex-sistieren* (so i. Orig.; *Existierend leben*, 9) bzw. sich von ihm loszulösen (ebd., Kap. I) – in einem ›verlassenen‹ Exil, das gleichwohl kein verzweifeltes sein muss, wie Jullien glaubt (ebd., 18, 27).

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

bene Zeit ist *von vornherein verlorene Zeit*. Sollte es sich so verhalten, dass in jedem Augenblick ein Moment des Aufschubs steckt (weil man selbst den einfachsten Ton, der zeitlich dauert, in gewisser Weise abwarten muss, um ihn ganz erklingen zu hören), sollte es also gar keine gleichsam punktuelle Zeiterfahrung geben, so wäre der Zeit-Verlust allerdings allgegenwärtig und es wäre um Senecas Ansinnen schlecht bestellt, das eigene Leben augenblicklich, ohne den geringsten Aufschub auszuschöpfen.

Überlegungen dieser Art: ob in jedem Augenblick, der dauert, ein Moment des Aufschubs, der *diastasis* oder der *différance* steckt, sind freilich erst in der Zeitphilosophie des 20. Jahrhunderts *en détail* entwickelt worden, vor allem ausgehend von William James, Henri Bergson und Edmund Husserl, später dann besonders bei Jacques Derrida und anderen Autoren.[16] Seneca dagegen plagen noch keine radikalen Zweifel, was die Erfüllbarkeit des Lebens im Augenblick angeht. Er hält den Ratschlag, nichts auf später zu verschieben und zu vertagen, tatsächlich für einlösbar; und zwar gerade im philosophischen Leben, das somit möglichst *uneingeschränkte Gegenwärtigkeit* in Aussicht stellt; eine Gegenwärtigkeit, die das Leben wirklich zu leben verspricht – im Gegensatz zum bloßen Dahinleben derer, die die Differenz zwischen ›bloßem‹ Am-Leben-sein und wirklichem Leben gar nicht begriffen haben. Demnach gibt es zwei Formen der Gegenwärtigkeit: eine ungelebte und eine gelebte, die bedeutet, dass das Verb ›leben‹ transitiv zu verwenden ist.

So gerät man in einen Taumel von Zweideutigkeiten, wenn man den Philosophen beim Wort nimmt. Handelt es sich am Ende aber um bloße Sophistereien mit Worten, in deren eingespielte Bedeutung man unter der Hand neue Momente einschmuggelt, um scheinbar raffinierte Thesen zu entwickeln, die schließlich doch nur ratlos machen? (Müsste eine reine, uneingeschränkt gelebte Gegenwärtigkeit nicht ganz und gar leer bleiben, insofern sie keinen Bezug auf Vorheriges oder Späteres mehr aufweisen dürfte?) Oder offenbart der Philosoph tiefgreifende Ambiguitäten von Worten wie Leben oder auch Tod, um anhand ihrer bis zur Austauschbarkeit getriebe-

16 Vgl. Vf., *Leben und Überleben zwischen Hypervitalität und ästhetischer Negativität. Elias Canetti – Fernando Pessoa – Karl Heinz Bohrer,* in: *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. I, 39–70.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nen Subversion vor Augen zu führen, auf wie schwankendem begrifflichen Grund wir uns alltäglich tatsächlich bewegen?

Längst hat sich herumgesprochen, dass weder die Erde noch auch die Welt, die man auf ihr verlässlich einzurichten versucht, einen unverbrüchlichen Boden abgeben können, wie es der von Husserl beschriebene »phänomenologische Ursprung der Räumlichkeit der Natur« zunächst nahelegt.[17] Und die Dinge sind nicht starr und absolut verlässlich den Worten zugeordnet, die ihrerseits, vermittelt über die Dinge, fest gegründet zu denken wären.[18] Die Bedeutungen der Worte spielen vielmehr derart ineinander, dass selbst so zentrale und auf den ersten Blick einander ausschließende Begriffe wie Leben und Tod austauschbar oder ununterscheidbar zu werden drohen.

Wird dies etwa vom Philosophen verursacht, der wie schon Platon fragt[19], ob beispielsweise das (ungerechte) Leben eine Art Tod sei und ob nach dem Tod ein wahres Leben, nämlich das der gerechten Seelen, zu erwarten ist? Oder liegt diese Konfusion ›in der Natur der Sachen‹, die wir alltäglich bedenkenlos Leben und Sprache nennen, wobei wir zugleich gedankenlos voraussetzen, letztere fasse gerade das Leben in Worte – verbürgt durch eine womöglich vor gar nichts haltmachende Sagbarkeit (*speakability, dicibilité*[20]), an die auch Ricœur die längste Zeit geglaubt hat?

Nimmt man den zitierten Satz Senecas beim Wort, so kann nichts dergleichen mehr klar oder selbstverständlich sein. An die Stelle

17 E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York 1975, 307–325.

18 Genau das nimmt im 20. Jahrhundert noch die Theorie der sogenannten starren Designatoren (S. Kripke) wenigstens bzgl. der Namen an. Vgl. I. Kaplow, *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg 2002.

19 Vgl. Vf., *Um Leben und Tod – Gewalt in Sprache und Gerechtigkeit: Platon*, in: *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015, Kap. II.

20 P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75, hier: 52, 57 ff.; *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147; *History and Hermeneutics*, in: Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht 1978, 3–20, hier: 15; *Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action* [Recueil sous la direction de D. Tiffeneau], Paris 1977; zit. n. der vom Fonds Ricœur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung (2014), hier: 7, 67 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

des Selbstverständlichen tritt eine bis auf Weiteres durch nichts zu besänftigende Unruhe, wenn die Bedeutungen der Worte ineinander fließen, wenn sie von ihren Gegenteilen ununterscheidbar zu werden drohen, wenn sie nicht mehr ein-eindeutig Sachverhalten bzw. Dingen zuzuordnen sind – und wenn all das nicht etwa der Sophisterei eines Philosophen zu verdanken ist, die man besser gleich wieder vergisst, sondern wenn wir auf diese subversive Art und Weise entdecken, wie es um menschliches Leben tatsächlich steht.[21] Seneca freilich weiß so wenig von *solcher* Unruhe, dass er keine Bedenken dagegen hegt, die Muße der philosophischen Lebensform als generelles Heilmittel zu empfehlen, das zu einer vom Andrang der Ereignisse nicht mehr bewegten »Meeresstille des Gemüts« führen soll. Kann die Aussicht auf eine solche Flaute heute überhaupt noch überzeugen? Setzt sie nicht reale Rückzugsmöglichkeiten in ein Leben abgeschiedener Muße ebenso voraus wie eine anfechtbare Geringschätzung leidenschaftlicher Bewegtheit des Lebens? Warum sollte es sich in der Abgeschiedenheit einer Eremitage, Rekluse oder Montaignade um Autarkie sorgen, statt sich der Welt auszusetzen und sich dabei möglichst zu verausgaben? Empfiehlt nicht Seneca selbst, nicht auf die schiere Länge des Lebens zu achten, sondern auf dessen gegenwärtige Intensität? Zumal in der drangvollen Enge einer vielerorts überbevölkerten Erbe wird eine Lebensform abgeschiedener Muße kaum als allgemeines Vorbild überzeugen, sondern bestenfalls als Modell für Privilegierte gelten können, die überdies riskieren, im Luxus eines von jeglicher Unruhe befreiten Lebens

21 Nochmals sei, in lediglich exemplarischer Absicht, auf Thomas Bernhard verwiesen, der nicht umsonst schreibt: »Ich lebte, jahrelang war ich schon tot gewesen« (*Die Ursache. Der Keller. Der Atem,* 133). »Auf einmal existierte ich *intensiv, naturgemäß, nützlich*.« Das soll gerade »Abkehr gewesen [sein] von meiner bisherigen Existenz« (ebd., 135). Doch ein Leben in der »intensity of existence«, die anscheinend ein zuvor »tot« anmutendes Dahinleben beendet, bleibt vom Tod überschattet, zumal in Zeiten des Krieges, die alle sprachlichen Ausdrucksmöglichkeiten zu erschöpfen drohen, wie es Joseph Conrad während des Ersten Weltkriegs bezeugte. Nach Jahren »voller Abenteuer« mündet sein Leben schließlich in den »Sklavenhandel« eines literarischen Betriebs und »eintönig grauer Existenz«, gegen die auch eine Rückkehr in die wilde Freiheit der Meere nichts mehr ausrichtet. Auch dort zeichnet sich eine so oder so unüberwindliche *shadow-line* ab. So lässt sich Conrads einschlägige Erzählung im Sinne einer existenzialen Metaphorik deuten. Vgl. J. Conrad, *Die Schattenlinie. Ein Bekenntnis* (übers. v. D. Göske), München 2017, 265, 280, 294, 325, 323, 374.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

vor Langweile umzukommen.[22] Sich von der Welt fern zu halten, bedeutet nicht, sich zu retten[23]: weder vor der inneren Gewalt einer nur noch vergehenden, aber sich nicht mehr in Ereignissen verdichtenden Zeit noch vor dem Andrang äußerer Gewalt, wie sie Seneca in seinem eigenen Schüler Nero vor Augen haben musste.

Als Seneca als alter Mann seinen zum Kaiser aufgestiegenen Schüler darum bat, unter Verzicht auf alle Reichtümer in den Ruhestand entlassen zu werden, soll ihm Nero das mit den von Tacitus überlieferten Worten quittiert haben: »Nicht deine Mäßigung, wenn du dein Vermögen zurückgibst, noch dein Wunsch nach Ruhe, wenn du den Princeps verläßt, sondern meine Habsucht, deine Furcht vor meiner Grausamkeit werden in aller Munde sein.«[24] So verspricht die Gewalt des tyrannischen Herrschers auch die abgeschiedene Lebensform des Philosophen zu überschatten, um ihr letztlich einen völligen Rückzug aus politischem Leben zu verbauen.

In unruhigen Zeiten wie den unsrigen erst, wo sich das Leben der Nächsten als mit dem der Fernsten in mannigfaltiger Art und Weise verflochten erweist, kann die Lebensform der Muße kaum mehr als Rezept autarker Sicherung eigenen Glücks überzeugen. Innere und äußere Gewalt reichen potenziell überall hin. Glück kann zudem nicht nur im Rückzug aus der Welt der Gewalt, sondern auch in der entgegengesetzten Richtung gesucht werden: in der Auslieferung an die Welt, im Exzess, in der Verausgabung, aber auch in einer gleichsam experimentellen Lebensform, die sich immer wieder aufs Spiel setzt.[25]

Auch an dieser Stelle erscheinen allerdings Verallgemeinerungen als fragwürdig. Wenn das Leben der Einen mit dem Leben Anderer verflochten ist, was berechtigt dann dazu, das eigene aufs Spiel zu setzen, wenn dadurch die Existenz Anderer in Mitleidenschaft gezogen wird? Ist nicht auch das Interesse an Intensität oder die Bereitwilligkeit, sich selbst generös zu verschwenden, ein bloß egoistisches bzw. individuelles? Ist nicht die Empfehlung genau einer philosophi-

22 Vgl. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit,* Frankfurt/M. 2002.

23 Seneca, *De tranquilitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele* (lat./dt.), Stuttgart 1989, 32 f.; Alewyn, *Über Hugo von Hofmannsthal*, 68, 158.

24 Vgl. D. Grünbein*, Im Namen der Extreme*, in: ders., *An Seneca. Postscriptum*, Seneca, *Die Kürze des Lebens*, Frankfurt/M. 2004, 59–84, hier: 72.

25 Vgl. Pessoa, *Das Buch der Unruhe*, 131, Nr. 124.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

schen Lebensform, die lediglich auf einen Menschen zugeschnitten scheint, der auch ganz für sich leben könnte, geradezu hoffnungslos unterkomplex? Muss die Philosophie mit Blick auf die anscheinend irreduzible Pluralität sozialer und politischer Lebensformen unvermeidlich ihren Anspruch aufgeben, das Leben im Ganzen (und in seiner Alltäglichkeit) zu prägen? Zwar erfreuen sich Rückbesinnungen auf eine »Kunst« gelebter Philosophie zunehmender Beliebtheit, die geradezu *als Lebensform* definiert werden könnte, aber sie sind kaum geeignet, in sozialer und politischer Hinsicht zu überzeugen. In die Pluralität sozialer und politischer Lebensformen kann Philosophie allenfalls als ein Momentum eingehen. Sie kann aber nicht mehr eine *Identität von Philosophie und ›wirklich‹ gelebtem Leben*[26] in Aussicht stellen, wie es Seneca getan hat. Infolgedessen ist die eingangs aufgeworfene Frage ganz neu zu bedenken. Philosophie stellt sich jetzt als Teil eines kaum je nur für sich gelebten Lebens dar, aus dem sie stammt, das sie aufgreift, gegebenenfalls umgestaltet und auf das sie insofern zurückwirkt. Sie mag weiterhin die uralte Frage artikulieren helfen, wie ›wirklich‹ zu leben sei, aber sie kann unmöglich versprechen, sie auch selbst, in gelebter Form erschöpfend zu beantworten.[27]

Das mag man einerseits als Verlust empfinden. Doch kann darin auch ein Zugewinn an Freiheit liegen: So wird nämlich Philosophie vom Anspruch, *unmittelbar lebbar* zu sein, entlastet; und sie gewinnt zusätzlichen Spielraum für eine Differenzierung der Frage selbst, wie zu leben sei, nicht nur wie *intensiv*[28], sondern womöglich *fruchtbar*,

---

26 Vgl. demgegenüber M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt/M. 2009, 9. und 10. Vorlesung.

27 Was keineswegs ganz von dem Anspruch entbindet, das, was philosophisch bedacht wird, sei auch zu leben bzw. durch das eigene Leben einzulösen. Zumal sozialphilosophisches Denken lässt sich ohne diesen Anspruch nicht überzeugend vorstellen.

28 Nur am Rande sei darauf hingewiesen, wie verfänglich und dehnbar ein reiner Intensitätsbegriff des Lebens ist. Was man sich unter Intensität vorstellt, reicht vom jeden Tag gesuchten »kleinen Abenteuer um die Ecke« bis hin zur politischen Verfeindung, die Carl Schmitt für notwendig gehalten hat, »um nicht im Leeren zu stehen«, d. h. um nicht jegliches Wissen darum einzubüßen, wer er (bzw. eine fragliche politische, souveräne Einheit) in Wahrheit ist. Noch heute wird – angeblich mangels politischer Feinde – an diese Rhetorik vielfach suggestiv angeknüpft, um wenigstens der Saturiertheit des eigenen Lebens zu entkommen, das an sich selbst zu ersticken droht, blasiert, indifferent und

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

sozial und dabei doch getrennt von Anderen, und wie *gut* oder *richtig* zu leben sei; nicht nur solitär, abgeschieden von der Welt und sogar von der Abgeschiedenheit selbst[29], oder auf andere Weise nur ›für sich‹, sondern (bzw. auch) mit und unter Anderen, im Rahmen von Institutionen, die das eigene Leben überdauern, und in weit verzweigten Kontexten mit Anderen doppelsinnig *geteilten Lebens*, mit Anderen, deren Namen wir vielfach nicht einmal kennen, ohne dass sie uns deswegen vollkommen gleichgültig sein könnten.[30] Vor allem Paul Ricœur hat sich zeit seines Lebens in diese Richtung bewegt, ohne je mit einem stoischen Rückzug aus einer ihm oft genug fatal anmutenden Geschichtlichkeit liebäugeln zu wollen. Zwar nährt sich die Geschichte vom Schrecklichen, befand er.[31] Aber als protestantischer Christ, als der er sich verstand, ohne daraus ein Geheimnis oder eine fragwürdige Grundlage seines philosophischen Werkes machen zu wollen, setzte er doch rückhaltlos auf einen eschatologischen »Erfüllungshorizont« seines und unseres Lebens, von dem in seinem großen Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* die Rede ist.[32] Ob das zur Folge hat, dass er ganz und gar im Rahmen ›westlicher‹, sich überwiegend von ›Athen und Jerusalem‹ herleitender Philosophie befangen blieb[33], ohne recht zu ahnen, wie weitgehend

gleichgültig gegenüber fast allem, was Andere angeht. Nicht einmal mehr weltweite Übel stellen sich einem solchen Leben noch als Leiden dar. Es droht zu verkümmern, weil es nichts mehr ›angeht‹ und ›interessiert‹. Selbst zum Interesse sieht es sich genötigt wie zu einer Krankheit: man muss sich ständig für alles Mögliche interessieren, erfährt sich aber nicht als interessiert. Vgl. H. Winkels, *Wege der Feindschaft*, in: H. Malchow, H. Winkels (Hg.), *Feindschaft. Neue deutsche Literatur*, Köln 1989, 280–298; U. Beck, *Die entfeindete Demokratie*, Stuttgart 1995; zu Schmitts Intensitätsbegriff vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, Kap. IV, 4, 184 ff.

29 Siehe Anm. 2 zu Kap. VII in diesem Bd.

30 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, Siebte Abhandlung.

31 P. Ricœur, *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit 17* (1949), 224–234, hier: 229.

32 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 760.

33 Vgl. P. Ricœur, *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

andere Kulturen ohne einen solchen Horizont auskommen, bleibe dahingestellt.[34]

So oder so fächert sich die zunächst so überaus schlicht daherkommende Frage, wie zu leben sei, in vielerlei Hinsichten auf. Sie erschöpft sich nicht in der Suche nach einem ohne Weiteres anwendbaren *Lebens-Wissen*[35] oder *Stil*[36], der durch eine Manier, einen ästhetischen Habitus oder durch bloße Gewohnheit (*hexis*) einzulösen wäre. Vielmehr erstreckt sie sich in der vorgeschlagenen Reformulierung auch darauf, mit wem, unter welchen Umständen wir *etwas* leben – ›etwas‹ d. h. das, worum es im Leben geht, nämlich den Gehalt der mit ihm verbundenen Anliegen. Für Aristoteles war die Gerechtigkeit ein solcher Gehalt, wo er sagte, es gehe (in dem, was wir heute Praktische Philosophie nennen) nicht darum, die Gerechtigkeit raffiniert zu denken, sondern darum, gerecht zu sein.[37] Und wenn das eine soziale oder politische Angelegenheit ist, so müsste sich in institutioneller Form eine Analogie zu diesem ›Gerecht-sein‹ finden lassen – gemäß der Frage: wie können soziale und politische Lebensformen tatsächlich gelebte Gerechtigkeit einlösen? Wie können sie dies ›versprechen‹ – in Anbetracht all jener notorisch gebrochenen Versprechen und leeren Versprechungen, mit denen ›die Politik‹ tagtäglich aufwartet, so dass sie sich durch sie förmlich zu ruinieren droht? Können politische Lebensformen dennoch als praktisch einzulösende Versprechen begriffen werden?

---

34 Zahlreiche Anregungen in dieser Richtung sind dem bislang noch kaum ausreichend gewürdigten philosophisch-sinologischen Werk François Julliens zu entnehmen; u.a. *Les transformations silencieuses. Chantiers 1*, Paris 2009, 26 ff., zum Begriff der Passage.

35 Ist doch das Epistemische als solches gerade mit Blick auf die nachfolgend genannte Herausforderung mit Nachdruck infragegestellt und pathischem Affiziertwerden von der ›Existenz‹ Anderer nachgeordnet worden; besonders, aber keineswegs allein, von Levinas (wie in: *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux u. B. Waldenfels [Hg.], *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55, hier: 53). S. dazu Kap. I, 4 in diesem Bd.

36 Wie ein Gottfried Benn noch glauben machen konnte, wo er schrieb: »Stil trägt in sich den Beweis der Existenz« – wenigstens der eigenen, wie der Autor gewiss meinte, der sich scheinbar ganz und gar selbst genügenden und selbstgerechten (zit. n. Vgl. D. Wellershoff, *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde* [1958], München 1976, 7).

37 Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Stuttgart 1969, Buch II, 34 ff.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das sind nach wie vor virulente Grundfragen, die auch Philosophen wie John Rawls, Michael Walzer und Paul Ricœur bis zum Schluss beschäftigt haben; letzteren vor allem mit Blick auf ein Zusammenleben-wollen (*vouloir vivre ensemble*) im Verhältnis zueinander unaufhebbar Anderer, die sich geradezu ›auf Gedeih und Verderb‹ auch dazu *genötigt* sehen, sind sie doch *nolens volens* »zum Besten und zum Schlimmsten versammelt«[38], ohne je um ihre vorherige Einwilligung dazu gebeten worden zu sein.

Unsere heutige philosophische »Gerechtigkeitsindustrie« (wie Thomas Pogge sie genannt hat) lässt von dieser Herausforderung vielfach nicht mehr viel ahnen. Sie läuft Gefahr, sich auf ein theoretisches Unterfangen ohne praktische Bedeutung zu reduzieren. Das mag auch daran liegen, dass sie über weite Strecken aus dem Auge verliert, wo die Herausforderung zur Gerechtigkeit ihren Sitz hat: in der drängenden Erfahrung der eklatanten oder subtilen Ungerechtigkeit nämlich, worauf auch Ricœur mehrfach hingewiesen hat.[39]

An ihr muss man leiden (oder *mit* leiden), um das Verlangen nach Gerechtigkeit (bzw. nach gerechtem Leben) überhaupt verstehen zu können. Am Anfang steht auch hier nicht eine Philosophie, die sich selbst genügen könnte, sondern ein für Ungerechtigkeit sensibilisiertes, gleichsam pathologisch in sie verstricktes Leben oder die Negativität des Falschen, das die Hoffnung auf Besseres weckt – wenn auch letzteres vielfach nicht versprechen kann, diese Negativität aufzuheben. Eine noch so ausgefeilte Philosophie, die nicht mehr erkennen lässt, wie sie aus solchem nicht- oder vor-philosophischen, ›naiven‹ Quellgrund entsteht, wird früher oder später ihrerseits zu einer hoffnungslosen Angelegenheit. Keineswegs absolut, aber doch ein wenig besser ist davor möglicherweise die Bewegung eines philosophischen Denkens geschützt, das nicht in sich kreist, sondern als

38 Vgl. Anm. 78 zu Kap. IV in diesem Bd., sowie J. Derrida, *Politik der Freundschaft* [1994], Frankfurt/M. 2002, 492; J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, 65; M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87.

39 P. Ricœur, *Tolérance, intolérance, intolérable* (1988), in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français* (1903–2015) *134* (1988), 435–452; repr. in: *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990]; vgl. dazu ausführlich: I. Kaplow, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 38,* Baden-Baden 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Disziplin der Aufmerksamkeit auf all das anhebt, was zu ihr herausfordert und sie insofern durch ein *páthos* und durch eine *compassion* inspiriert, die sie nicht sich selbst verdankt.[40]

Mit dem Begriff des *páthos* ist hier natürlich nicht eine anmaßende Rhetorik, sondern ein leidenschaftliches Affiziertwerden von Anderem gemeint, das uns immer schon zuvor gekommen ist, wenn wir wahrnehmend, denkend oder anders auf es Bezug nehmen, stets nachträglich, verspätet, aber vielleicht doch nicht immer *zu spät*. Dabei versichert uns *a priori* nichts der Möglichkeit, die Herausforderungen philosophischen Fragens denkend aufheben zu können. Anfechtbar ist dieses (hegelianische) Modell eines aufhebenden Denkens nicht etwa nur deshalb, weil es auf eine niemals zu verifizierende Finalität hinausläuft, sondern schon deshalb, weil es nicht einmal angemessen verstehen lässt, wie das Denken (auf nicht-arbiträre Weise) *einsetzt* und warum es immer wieder gewissermaßen auch *aussetzen* muss, um sich zu erneuern.[41] Dazu bemerkte Paul Valéry einmal, die Philosophen verheimlichten uns die *Philosophie im Entstehen*, das aber sei das einzige, was ihn interessiere: d. h. ein Denken, das seine ›Kindheit‹ nie ganz hinter sich lässt und dem anzumerken ist, woher es rührt.[42] Es sucht zunächst nicht nach der Lösung von theoretischen Problemen, die man dann im Gedachten aufheben, anschließend hinter sich lassen und vergessen könnte. Es handelt sich nicht bloß um das Denken, Lehren, Schreiben und Forschen *über etwas*, sondern zunächst um gelebtes, *rückhaltlos der Welt ausgesetztes Denken*, das sich gerade in seinem Herausgefordertsein

40 Auf eine »culture of compassion« hat sich Ricœur nach seinem eigenen Bekunden schließlich mehr und mehr zubewegt, um zugleich Abstand zu gewinnen von seiner früheren Fixierung auf Fragen der Schuld; vgl. das Interview, das G. Martini mit Ricœur geführt hat; posthum veröffentlicht unter dem Titel *Psychoanalysis and Interpretation. A Critical Review*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 31–41, hier: 31, 34.

41 Dessen bedürfte es gar nicht, wenn philosophisches Denken uneingeschränkte Aufhebbarkeit des zu Denkenden in Aussicht stellen könnte. In gewisser Weise wäre es im Vorhinein, nämlich im Ausblick auf eine letzte Aufhebung, dann schon gealtert. Es würde ja vorweg erwarten lassen, dass das Denken am Ende wie eine Pyramide des Geistes alle Vergangenheit, die es hinter sich hat, in seiner Tiefe aufbewahren würde. Es wäre nur vorläufig offen und immer schon abgeschlossen in der Erwartung eines letzten Zu-sich-selbst-kommens.

42 P. Valéry, *Cahiers/Hefte, Bd. 2*, Frankfurt/M. 1988, 82.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

durch andrängende Erfahrung inspiriert weiß. Eine Philosophie, die je ganz darüber hinweg käme, hätte nur noch ihr Ende vor sich.

Dieser Aussicht widerspricht Jean-François Lyotard, indem er die (niemals ganz zu überwindende) ›Philosophie im Entstehen‹ geradezu *als Kindheit des Denkens* beschreibt: »Unter Kindheit verstehe ich nicht nur, wie die Rationalisten, ein Alter bar der Vernunft, vielmehr den Umstand, *betroffen* zu sein, ohne über die Mittel zu verfügen [...], das nennen, identifizieren, wiedergeben und (wieder-) erkennen zu können, was uns betrifft. Ich verstehe unter Kindheit, daß wir schon geboren sind, bevor wir für uns selbst geboren sind. Somit von anderen geboren sind und, obzwar die anderen auch entdeckend, den anderen wehrlos ausgeliefert sind. Ihrem *mancipium* ausgeliefert, das sie selbst nicht ermessen. Denn sie sind selbst, wenn auch Vater oder Mutter, doch Kinder. Sie sind von ihrer Kindheit nicht emanzipiert, weder von ihrer Kindheit als Wunde noch vom Anruf, der daraus entstammt.«[43]

Offensichtlich ist hier mit dem Begriff der Kindheit nicht einfach gemeint, dass man einer gewissen Lebensphase niemals ganz entwächst (was auch nicht falsch ist), sondern dass zeitlebens eine in der *ontogenetischen* Phase der Kindheit tatsächlich vorherrschende bzw. weitgehend ungebändigte Dimension der Affizierbarkeit eines sensiblen, leibhaftigen Lebens im Spiel bleibt, an die das Denken anknüpft, ohne sie sich je völlig verständlich machen zu können.[44] Gerade das, was ihm die Aufhebbarkeit des zu Denkenden verwehrt, sichert ihm womöglich auch neue Inspiration, Heraus- und Überforderung durch Anderes, Fremdes, dessen es nie mächtig wird. So gesehen liegt in der Ohn-Macht eines Denkens, das aussetzt und Anderem Gehör schenkt, gerade das, was es daran hindert, sich wie in einer *splendid isolation* allein zu wähnen, um sich selbst zu genügen.

---

43 J.-F. Lyotard, *Die Beschlagnahme (la mainmise)*, in: ders., E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹*, Düsseldorf, Bonn 1995, 7–25, hier: 9 f.

44 In diesem Sinne ist vor allem Merleau-Ponty ein Denker ›unaufhebbarer‹ Kindheit; vgl. dessen *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, Zweiter Teil, Kap. IV, sowie ders., *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*, München 1994.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zweifellos wirft eine solche Deutung radikale Fragen auf, die kaum als gelöst bezeichnet werden können[45]: Wie kann das Denken sich ins Wort fallen, sich unterbrechen, um auszusetzen, aber so, dass es das nicht wiederum nur aus eigener Machtvollkommenheit tut, sondern sich tatsächlich Anderem und Fremdem aussetzt? Wie kann von diesem Anderen und Fremden die Rede sein, ohne es im Verständnis, das man von ihm gewinnen mag, wiederum aufzuheben? Stellt das – für Lyotard »inkommensurable«[46] – Unaufhebbare nicht bloß Gewalt gegen das Denken dar, an der es scheitert? Kann dem Unaufhebbaren eine nicht nur privative Bedeutung beigelegt werden? Erfüllt es das Denken so mit Leben, dass es sich nicht mit schierer ›Irrationalität‹ wie mit einer Krankheit ansteckt? Wie kann gerade die Unaufhebbarkeit dessen, was zu denken gibt, aber nicht im Gedachten aufgehen wird, dem Denken Leben versprechen?

In dieser Perspektive ist das, wofür bei Valéry das Entstehen, bei Lyotard die Kindheit des Denkens steht, am schwersten zur Sprache zu bringen. Schließlich rühren wir hier an etwas, was originär erst zur Sprache kommt, aber nicht immer schon sprachlich verfasst ist und niemals ganz in ihr aufgeht. Auch für die Vernunft mag gelten, was Georges-Arthur Goldschmidt von der Sprache sagte: ihr Versagen rettet mich; nur weil sie nicht durchgängig Erfolg hat, bleibt etwas zu sagen.[47] Ihr ›restloser‹ Erfolg wäre das Ende jeglichen Neuanfangs, die Vergreisung derer, die als Epigonen nur noch Vorgedachtes nachzudenken hätten. Die – offene – Frage ist, ob Philosophie von ihrem Entstehen her so gedacht werden kann, dass diese düstere Aussicht *von Anfang an* verbaut erscheint. Nur wenn es sich so verhält, verspricht eine Philosophie, nach der menschliches Leben in der besagten Zweideutigkeit selbst verlangt, auf dieses auch wieder zurückzukommen. Und nur in diesem Fall können sich die weit verzweigten Wege, die vom Leben zur Philosophie führen, nicht

45 Vgl. bes. den nicht-chronologischen Begriff der Kindheit bei J. Derrida, der auch die folgenden Fragen im Blick hat, die bis heute, etwa in der von der bei Derrida eindringlich eröffneten Auseinandersetzung mit der Philosophie von Levinas, speziell mit Blick auf Hegel, aktuell geblieben sind (vgl. *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 164).

46 J.-F. Lyotard, *Das Inhumane*, Wien ^{3}2006, 223.

47 G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994, 110; ders., *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nur als Sackgassen, sondern als in verschiedenen Richtungen begehbar erweisen.

Mit Blick auf das so verstandene Verhältnis philosophischer Arbeit zu dem, was Ricœur ähnlich wie schon Merleau-Ponty *non-philosophie* nannte[48], ist hier auch vergegenwärtigt worden, wie die Phänomenologie und Hermeneutik des 20. Jahrhunderts mehr und mehr eine sozialphilosophische Ausrichtung erfährt. Ricœur war gewiss zu keiner Zeit je ›lupenreiner‹ Phänomenologe. Aber hat sich eindeutig dazu bekannt, in die »Schule der Phänomenologie« gegangen zu sein und von ihr gelernt zu haben, wie es denn auch der Buchtitel *A l'école de la phénoménologie* von 1986 besagt. Dabei sparen die in dieser Monografie versammelten Schriften wie auch Ricœurs spätere Auseinandersetzungen mit der Phänomenologie nicht mit Kritik: an der ›Weltfremdheit‹ von Husserls *Krisis*-Schrift, an unzureichend bedachten Begriffen der Erfahrung und des Erscheinens, an einer hermeneutisch unterbelichteten Phänomenologie, an einem transzendentalen Ich, das von der Negativität eines der Welt rückhaltlos ausgesetzten, leibhaftigen Selbst nichts ahnen lässt, am Ansinnen einer (unmöglichen) »direkten Ontologie«, an der Vernachlässigung der aporetisch sich darstellenden Verhältnisse zwischen Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit, an einer Vernachlässigung textuell und epistemologisch vermittelter Weltbezüge, die sich im Rahmen einer dissensuellen politischen Kultur nur in vielfachem, letztlich unüberwindlichen Widerstreit darstellen können, wie Ricœur mit Nicole Loraux und Lyotard annimmt, etc. So legte er, was die Phänomenologie und die Hermeneutik betrifft, weite Wege zurück, die es im Rückblick als außerordentlich reizvoll erscheinen lassen, ihre Anfänge von der Aufmerksamkeit und von der für Andere aufgeschlossenen, ihnen aber auch rückhaltlos ausgesetzten, durch sie radikal zu beschämenden Existenz des Einzelnen her, die um praktische Selbstbestimmung ringt, neu zu bedenken.

Dabei wird man allerdings weder auf die ›klassische‹ Phänomenologie Husserls noch auch etwa auf Heideggers hermeneutische Ontologie oder gar auf eine der seinerzeit populären Existenzphilosophien weiterhin unproblematisch zurückgreifen können. Schließlich ist

48 M. Merleau-Ponty, *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I),* in: *Notes de cours 1959-61,* Paris 1996, 296-352; P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955], Paris ^{3}1967, 22.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

nicht umsonst ein gewisses »Gerede« von Existenz schon früh in Verruf geraten.[49] Während es für einen Philosophen wie Giorgio Agamben bereits ausgemachte Sache ist, dass »die Sinnlosigkeit der individuellen Existenz […] jegliches Pathos verloren hat«[50], *beklagen* jedoch Autoren wie Imre Kertész, unser Leben bzw. unsere Existenz – zwei Begriffe, die inzwischen weitgehend durcheinandergehen[51] – sei paradoxerweise geradezu »existenzlos« geworden.[52] Andere schlagen wie Botho Strauss scheinbar in die gleiche Kerbe und verlangen nach einer »Reexistenzialisierug«[53] unseres Lebens; und zwar offenbar deshalb, weil trotz eines ganzen, inzwischen von Autoren wie Hans Blumenberg scheinbar der ›Vergangenheit‹ überantworteten »Jahrhunderts der Phänomenologie« und der Hermeneutik weniger denn je klar ist, in welchem Sinne wir ›leben‹ bzw. gemeinsam und getrennt ›existieren‹, setzen sich doch mit Macht technizistische, biologistische, bio-politische, ökonomistische, kybernetische und sonstige artifizielle Lebens-Modelle durch, die vielfach nicht einmal verraten, dass es sich bei ihnen allemal um Formen des Auffassens, des Deutens und Interpretierens menschlichen Lebens *als* eines Informationen verarbeitenden, algorithmisch erfassbaren, vermeintlich restlos ökonomischen ›Gesetzlichkeiten‹ unterworfenen Geschehens handelt. Schon mit der allenthalben festzustellenden Unterschlagung dieses winzigen sprachlichen Partikels (dieses ›als‹) hebt eine Repressionsgeschichte an, die dahin führen kann, dass man sich in nicht allzu ferner Zukunft kaum mehr wird vorstellen können, inwiefern bislang noch ›analoges‹ Leben[54] bzw. Existieren nicht in dem aufgeht, was die jeweiligen Modelle selektiv abbilden. So könnten die ursprünglichen Modellbildner ihren eigenen Model-

49 E. Fink, *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, München 1977, 134; M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 42.

50 G. Agamben, *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003, 60.

51 Vgl. bspw. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem,* 14, 24; Goldschmidt, *Über die Flüsse,* 231, 401,

52 I. Kertész, *Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001*, Reinbek 2018, 145.

53 B. Strauss, *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 116.

54 Vgl. Vf., *Rückbesinnung auf ›analoges‹ soziales Dasein?,* in: J. Drerup, G. Schweiger (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020, 14–26; M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

len im Zuge eines Modellismus[55] zum Opfer fallen, der die Differenz zu dem, was er so oder so ›abbildet‹, gar nicht mehr zu erkennen gibt. Würde dagegen kein Einspruch mehr erhoben, wäre das auch das Ende der Phänomenologie und der Hermeneutik. Ob es dahin kommt, wird sich nur zeigen können, wenn man beide Disziplinen der Gegenprobe im Lichte unserer Gegenwart aussetzt, in der sich bereits ankündigt, dass man ganz ohne sie wird auskommen können.

55 Zu diesem Begriff vgl. B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2,* Frankfurt/M. 1998, 27.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Siglenverzeichnis

A	P. Ricœur, *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* [Photokopie des Originalmanuskripts].
AEP	P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.
B	W. Schapp, *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung,* Wiesbaden 1976.
BD	S. Neiman, *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.
BdE	B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik,* Frankfurt/M. 2002.
BM	H. Blumenberg*, Beschreibung des Menschen,* Frankfurt/M. 2006.
C&C	P. Ricœur, *Critique and Conviction*. Conversations with F. Azouvi, M. de Launay New York 1998.
DA	P. Ricœur, *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* (1939), in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2019, 345–381.
DTE	B. Held, F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?,* Heidelberg 2021.
DW	H. Arendt, *Vom Leben des Geistes. Bd. 2. Das Wollen*, München, Zürich ^{2}1989.
DWL	K. Mann, *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942/1952], Reinbek ^{19}2007.
EC3	P. Ricœur, *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,* Paris 2013.
ELH	P. Szondi, *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen, Bd. 5,* Frankfurt/M. 1975.
ES	B. Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse aus phänomenologischer Sicht,* Berlin 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

F	J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.
FÄ	M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989.
GGV	P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004.
GH	P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion,* Freiburg i. Br., München 2008.
Gs	J.-L. Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit* [1997], Freiburg, München 2015.
GW	P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974.
H	P. Ricœur, *Herméneutique.* Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971/2 Éd. electron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée.
HK	F. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik.* Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, Frankfurt/M. ^{6}1995.
HM	J. Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993.
Hua	E. Husserl, *Husserliana*, Den Haag 1950 ff.
HV	P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001.
IA	M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985.
IGV	W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden ^{2}1976.
JI	G. Vattimo, *Jenseits der Interpretation*, Frankfurt/M. 1997.
JS	E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992.
KR	K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989.
L1	P. Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique* [1991], Paris 1999.
ME	R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1/2, Hamburg 1978.
MS	H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997.
ND	E. Fink, *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg i. Br., München 1976.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

PdG	W. Schapp, *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959.
PhW	M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966.
PR	C. Schmitt, *Politische Romantik* [1919], Berlin ^{3}1968.
PS	H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Berlin 2018.
RV	P. Ricœur, *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern – Vergessen – Verzeihen*, Göttingen 1998.
SaA	P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996.
SD	J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976.
SdA	E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ^{2}1987.
SeL	W. Jens, *Statt einer Literaturgeschichte*, Pfullingen ^{7}1978.
SL	H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017.
SN	J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993.
ST	H. Blumenberg, *Schriften zur Technik*, Berlin 2015.
TF	B. Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997.
TP	P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005.
ÜB	H. Arendt, *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich ^{2}2006.
UG	M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion,* Freiburg i. Br., München 2007.
US	F. Schiller, *Universalhistorische Schriften*, Frankfurt/M. 1999.
VI	P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950.
VS	H. Blumenberg*, Die Vollzähligkeit der Sterne,* Frankfurt/M. 2000.
W I/II	F. Hölderlin, *Werke*, Tübingen, Reutlingen, Stuttgart o. J. [=W I]; *Sämtliche Werke und Briefe* [3 Bde.], Darmstadt 1998 [=W II].

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

WdA	P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006.
WiG	W. Schapp, *Wissen in Geschichten* [1965], Wiesbaden ^{2}1976.
WM	H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ^{4}1975.
WV	H. R. Jauß, *Wege des Verstehens*, München 1994.
ZA	E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984.
ZdS	H. Blumenberg *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002/7.
ZEI–III	P. Ricœur, *Zeit und Erzählung. Bd. I–III* [1983–5], München 1988–1991.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Literaturverzeichnis

Abdel-Samad, H., *Der gefährliche Prophet*, in: *Die Zeit,* Nr. 38 (2015), 54 f.

Adorno, T. W., *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. [4]1975.
– et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Neuwied [9]1979.

Agamben, G., *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Frankfurt/M. 2002.
– *Die kommende Gemeinschaft*, Berlin 2003.

Aichinger, I., *Die größere Hoffnung* [1948], Hamburg 1960.

Alewyn, R., *Über Hugo von Hofmannsthal,* Göttingen 1958.

Alvarez, A., *Der grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord*, Frankfurt/M. 1981.

Aly, G., Heim, S., *Vordenker der Vernichtung. Auschwitz und die Pläne für eine neue europäische Ordnung,* Frankfurt/M. 1993.

Anders, G., *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956.

Anderson, C., *The End of Theory*; www.wired.com/2008/06/pb-theory/

Angehrn, E., *Die Überwindung des Chaos*, Frankfurt/M. 1996.
– *Interpretation und Dekonstruktion. Untersuchungen zur Hermeneutik*, Weilerswist [2]2004.
– Küchenhoff, J. (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

Apel, K.-O., *Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 1* (1955), 142–199.

Arendt, H., *Eichmann in Jerusalem. Ein Bericht von der Banalität des Bösen* [1964], Leipzig 1990.
– *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich [4]1985.
– *Wir Flüchtlinge*, in: *Zur Zeit. Politische Essays,* Berlin 1986, 7–21.
– *Vom Leben des Geistes*, *Bd. 1: Das Denken*, München, Zürich [2]1989.
– *Vom Leben des Geistes. Bd. 2. Das Wollen*, München, Zürich [2]1989.
– *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich [3]1993.
– *Über die Revolution*, München [4]1994.
– *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München, Zürich 1994.
– *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der Ethik*, München, Zürich [2]2006.
– *Die Gefahr der Weltlosigkeit*, in: B. Liebsch, M. Staudigl, P. Stoellger (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik*, Weilerswist 2016, 69–114.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Aristoteles, *Metaphysik,* Stuttgart 1984.
– *Politik*, Reinbek 1994.
– *Nikomachische Ethik*, Reinbek [4]2013.

Ast, F., *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik*, Landshut 1808.

Bachelard, G., *Psychoanalyse des Feuers* [1938], München, Wien 1985.
– *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987.
– *Lautréamont* [1939]. Nouvelle édition augmentée, Paris 1965.
– *Poétique de l'espace* [1957], Paris [4]1964; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975.
– *Die Flamme einer Kerze* [1961], München, Wien 1988.

Bachmann, I., *Das dreißigste Jahr. Erzählungen*, München [22]1988.

Badiou, A., *Ethik. Versuch über das Bewusstsein des Bösen*, Wien 2003.

Baer, U. (Hg.), *»Niemand zeugt für den Zeugen«. Erinnerungskultur nach der SHOAH*, Frankfurt/M. 2000.

Balić, S., *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.

Barash, J. A., Bouton, C., Jollivet, S. (Hg.), *Die Vergangenheit im Begriff. Von der Erfahrung der Geschichte zur Geschichtstheorie bei Reinhart Koselleck*, Freiburg i. Br., München 2021.

Bataille, G., *Reflexionen über Henker und Opfer,* in: ders., *Henker und Opfer*, Berlin 2008, 11–20.
– *Das obszöne Werk*, Reinbek [17]2001.
– *Der Zauberlehrling*, in: D. Hollier (Hg.), *Das Collège de Sociologie 1937–1939*, Berlin 2012, 269–287.

Baudrillard, J., *Das Jahr 2000 findet nicht statt*, Berlin 1990.

Bauks, M., Meyer, M. (Hg.), *Zur Kulturgeschichte der Scham. Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 9,* Hamburg, 2011.

Bauman, Z., *Gemeinschaften*, Frankfurt/M. 2009.
– *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. [7]2016.

Beck, U., *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne,* Frankfurt/M. 1986.

Becker, A., Mohr, J. (Hg.), *Alterität als Leitkonzept für historisches Interpretieren*, Berlin 2012.

Behler, E., Hörisch, J. (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987.

Benda, J., *Der Verrat der Intellektuellen. ›La trahison des clercs‹* [1927], München, Wien 1978.

Benjamin, W., *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt/M. 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Über den Begriff der Geschichte*, in: *Illuminationen*, Frankfurt/M. ²1980, 251–261.

Berger, P. L., *Einladung zur Soziologie*, München 1984.

Bergson, H., *Zeit und Freiheit* [1888], Meisenheim a. Glan 1949.
– *Schöpferische Entwicklung*, Jena 1912.
– *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], Hamburg 2019.
– *Denken und schöpferisches Werden*, Frankfurt/M. 1985.

Berlin, I., *Herder and the Enlightenment*, in: ders., *The Proper Study of Mankind*, London 1995, 359–435.
– et al., *Is a philosophy of history possible?,* in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, Dordrecht, Boston 1978, 219–240.

Bernasconi, R., *Die Gewalt des Gesichts: Frieden und Sprache im Denken Levinas'*, in: U. Erzgräber, A. Hirsch (Hg.), *Sprache und Gewalt*, Berlin 2001, 121–140.

Bernet, R., *Einleitung,* in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893–1917)*, Hamburg 1985, XI–LXXIII.
– *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen 18* (1986), 51–112.

Bernhard, T., *Die Ursache. Der Keller. Der Atem,* Salzburg, Berlin, Darmstadt, Wien 1978.

Bertaux, P., *Mutation der Menschheit. Zukunft und Lebenssinn*, Frankfurt/M. 1979.
– *Hölderlin*, Frankfurt/M. 1981.

Betti, E., *Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslehre*, in: W. Kunkel, H. J. Wolff (Hg.), *Festschrift für Ernst Rabel*, Tübingen 1957, 79–168.
– *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967.

Biemel, W., *Heideggers Stellung zur Phänomenologie in der Marburger Zeit*, in: *Phänomenologische Forschungen 6/7* (1978), 141–223.
– *Origin and development of Husserl's phenomenology. Basic principles,* www.britannica.com/topic/phenomenology/Dissemination-of-phenomenology (o. J.).

Bieri, P., *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981.

Blanchot, M., *Der Gesang der Sirenen*, Frankfurt/M. 1988.
– *Das Unzerstörbare*, München, Wien 1991.
– *Die Schrift des Desasters* [1980], München 2005.
– *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007.
– *Der literarische Raum*, Zürich 2012.

Bloch, E., *Spuren*, Frankfurt/M. 1978.

Bloch, M., et al., *Schrift und Materie der Geschichte* (Hg. C. Honegger), Frankfurt/M. 1977.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Antritt und Siegeszug der Wassermühle*, in: *Schrift und Materie der Geschichte*, 171–197.

Blumenberg, H., *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie* [1963], in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54.

– *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1964. *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption,* München 1971, 11–66.
– *Anthropologische Annäherungen an die Rhetorik* [1971], in: *Wirklichkeiten in denen wir leben,* Stuttgart 1981, 104–136.
– *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: H. Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976, 144–207.
– *Aspekte der Epochenschwelle: Nolaner und Cusaner*. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von *Die Legitimität der Neuzeit,* vierter Teil, Frankfurt/M. ^{2}1982.
– *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ^{2}1983.
– *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M. 1987.
– *Die Sorge geht über den Fluß*, Frankfurt/M. 1988.
– *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997.
– *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M. 1998.
– *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt/M. 2000.
– *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M. 2000.
– *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002/7.
– *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006.
– *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009.
– *Quellen, Ströme, Eisberge*, Berlin 2012.
– *Präfiguration. Arbeit am politischen Mythos*, Berlin 2014.
– *Schriften zur Technik,* Berlin 2015.
– *Rigorismus der Wahrheit. »Moses der Ägypter« und weitere Texte zu Freud und Arendt,* Berlin ^{2}2015.
– *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017.
– *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Berlin 2018.
– Taubes, J., *Briefwechsel 1961–1981 und weitere Materialien*, Berlin 2013.

Bode, S., *Kriegsenkel. Die Erben der vergessenen Generation*, Stuttgart ^{13}2014.

Boehlendorff, C. U., *Werke in drei Bänden, Bd. 1*, Frankfurt/M. 2000.

Boelderl, A. R. (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien, Berlin 2015.

Boethius, *Trost der Philosophie*, Stuttgart 1986.

Bohrer, K. H., *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt/M. 1981.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989.
– *Ästhetische Negativität*, München 2002.

Bolz, N., *Der aufgegebene Gott*, in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 75–84.

Borchert, W., *Draußen vor der Tür und Ausgewählte Erzählungen*, Reinbek 1956.

Borsche, T., *Sprachansichten. Der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm v. Humboldts*, Stuttgart 1981.

Borst, A., *Das historische Ereignis*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik, Bd. V*, München 1973, 536 ff.

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

Breyer, T., *Attentionalität und Intentionalität*, München 2011.
– Creutz, D. (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext,* München 2019.

Broch, H., *1903 · Die Esch oder die Anarchie* [1903], in: *Die Schlafwandler,* Frankfurt/M. ^{2}1980, 181–382.
– *Pasenow oder die Romantik* [1931], Frankfurt/M. 1969.
– *Der Tod des Vergil*, Frankfurt/M. ^{3}1968.
– *Die Idee ist ewig. Essays und Briefe*, München 1968.
– *Robert Musil und das Exil*, in: *Schriften zur Literatur 1*, Frankfurt/M. 1975.
– *Das Unmittelbare in Philosophie und Dichtung*, in: ders., *Philosophische Schriften I. Kritik*, Frankfurt/M. 1977, 167–190.

Brunkhorst, H., *Solidarität unter Fremden,* Frankfurt/M. 1997.

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

Bultmann, R., *Das Problem der Hermeneutik*, in: ders., *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2*, Tübingen 1952, 211-235.

Burckhardt, C. J., Hofmannsthal, H. v., *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1966.

Burckhardt, J., *Weltgeschichtliche Betrachtungen*, Stuttgart 1946.

Bürger, P., *›Liberales‹ Ich und fragmentarische Form: Friedrich Schlegel*, in: ders., *Prosa der Moderne*, Frankfurt/M. 1992, Kap. II.

Burgmer, C. (Hg.), *Der Islam in der Diskussion*, Mainz 1996.

Busch, K., Därmann, I. (Hg.), *»Pathos«. Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs,* Bielefeld 2007.

Butler, J., *Precarious Life*, London, New York 2006.
– Athanasiou, A., *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2014.

Buytendijk, F. J. J., *Über den Schmerz*, Bern 1948.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Camus, A., *Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde*, Reinbek 1959.

Canguilhem, G., *Das Normale und das Pathologische* [1942/²1972], München 1974.

– *Zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben seit Darwin*, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, 134–153.

– *Das Lebendige und sein Milieu*, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 233–279.

Čapek, M., *Bergson and Modern Physics*, Dordrecht 1971.

Capurro, R., *Digital Hermeneutics*, in: *AI & Society 35*, no. 1 (2010), 35–42.

Caputo, J. D., Scanlon, M. J. (eds.), *God, the Gift and Postmodernism*, Bloomington 1999.

Carus, F. A., *Geschichte der Psychologie* [1808], Berlin, Heidelberg, New York 1990.

Cassirer, E., *Vom Mythus des Staates*, Hamburg 2002.

Castoriadis, C., *Merleau-Ponty und die Last des ontologischen Erbes*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 111–143.

Changeux, J.-P., Ricœur, P., *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998.

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

Chernavin, G., *Die flimmernde Natur der Doxa. Zwischen Gefangenschaft und Durchbruch der Befangenheit*, in: C. Nielsen, H. R. Sepp, (Hg.), *Wohnen als Weltverhältnis. Eugen Fink über den Menschen und die Physis*, Freiburg, München 2019, 90–101.

Cicero, M. T., *De officiis*, *Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003.

– *Tusculanae disputationes. Gespräche in Tusculum* (lat./dt.), Stuttgart 2008.

Claviez, T., *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.

Cohen-Solal, A., *Sartre 1905-1980*, Reinbek 1991.

Conrad, J., *Die Schattenlinie. Ein Bekenntnis* (übers. v. D. Göske), München 2017.

Copernicus, N., *Das neue Weltbild. Drei Texte. Commentariolus. Brief gegen Werner. De revolutionibus I* (lat./dt.), Hamburg 1990.

Corbin, A., *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 2005.

Cortázar, J., *Himmel und Hölle* [1963], Frankfurt/M. 1981.

Coulmas, P., *Weltbürger*, Reinbek 1990.

Crary, J., *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Croce, B., *Die Geschichte als Gedanke und als Tat* [1939], Hamburg 1944.

Dalferth, I. U., Stoellger, P., Hunziker, A. (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs,* Tübingen 2009.

Dällenbach, L., Hart Nibbrig, C. L. (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt/M. 1984.

Danto, A. C., *Analytische Philosophie der Geschichte* [1965], Frankfurt/M. 1980.

D'Aprile, L.-M., Siebers, W., *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Berlin 2008.

Därmann, I., *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.

– Jamme, C. (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002.

Dawkins, R., *Das egoistische Gen*, Reinbek 1996.

DeGrooyer, S., Hunt, A., Maxwell, L., Moyn, S., *Vom Recht, Rechte zu haben,* Hamburg 2018.

Deleuze, G., *Bergson zur Einführung*, Hamburg 1989.

Delhom, P., *Der Dritte*, München 2000.

Derrida, J., *Das Problem der Genese in Husserls Philosophie* [1953/4/1990], Berlin, Zürich 2013.

– *Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken von Emmanuel Levinas* [1964], in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 121–235.
– *Die Stimme und das Phänomen*, Frankfurt/M. 1979.
– *Der Entzug der Metapher,* in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 317–355.
– *Husserls Weg in die Geschichte am Leitfaden der Geometrie*, München 1987.
– *Mémoires,* Wien 1988.
– *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*, Frankfurt/M. 1992.
– *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993.
– *Den Tod geben*, in: A. Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida Benjamin*, Frankfurt/M. 1994, 331–445.
– *Politik der Freundschaft* [1994], Frankfurt/M. 2002.
– *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Levinas*, München, Wien 1999.
– *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*, Berlin 2003.
– *Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Patočkas Europa*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays*, Berlin 2010, 181–211.
– *Avowing – The Impossible: ›Returns‹, Repentance, and Reconciliation*, in: E. Weber (ed.), *Living Together*, New York 2013, 18–41.
– Wieviorka, M., *Jahrhundert der Vergebung. Verzeihen ohne Macht unbedingt und jenseits der Souveränität*, in: *Lettre International 48* (2000), 10–18.

Descartes, R., *Meditationen über die Erste Philosophie,* Stuttgart 1971.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Di Cesare, D., *Torture*, Cambridge, Medford 2018.

Dijksterhuis, E. J., *Die Mechanisierung des Weltbildes,* Berlin, Heidelberg, New York 1956.

Dilthey, W., *Gesammelte Schriften VII,* Göttingen 1958.
– *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation. Gesammelte Schriften II*, Göttingen ^{6}1960.
– *Die Entstehung der Hermeneutik. Gesammelte Schriften Bd. V,* Göttingen ^{4}1964.
– *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften,* Frankfurt/M. 1981.

Domin, H., *Das Gedicht als Augenblick von Freiheit. Frankfurter Poetik-Vorlesungen 1987/88,* München ^{2}1992.
– *Von der Natur nicht vorgesehen. Autobiographisches*, Frankfurt/M. 1993.

Dosse, F., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913–2005),* Paris ^{2}2008.
– *L'histoire entre la guerre des mémoires et la Justice*, in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 8*, no. 1 (2017), 67–82.

Dostojewski, F., *Die Brüder Karamasow*, München ^{18}2002.

Duerr, H. P., *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1994.

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

Dündar, C., *Dünn ist die Haut im Exil. Berlin muss die Hauptstadt der Exilierten bleiben*, in: DIE ZEIT, Nr. 34 (2019), 43.

Durkheim, É., *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895], Frankfurt/M. 1984.

Düttmann, A. G., *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004.

Eagleton, T., *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*, Chichester 2009.

Ebeling, H. (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976.

Eco, U., Carrière, J.-C., Gould, S. J., Delumeau, J., *Das Ende der Zeiten*, Köln 1999.

Eliade, M., *Kosmos und Geschichte. Der Mythos der ewigen Wiederkehr* [1949], Frankfurt/M. 1986.
– *Im Mittelpunkt. Bruchstücke eines Tagebuchs*, Wien, München, Zürich 1977.

Eliot, T. S., *Notes towards the Definition of Culture*, London 1948.

Elsas, C., *Religionswissenschaftliche Vermittlung gemeinsamer Arbeit von Christen und Muslimen an Texten aus Bibel und Koran*, in: H.-M. Barth, C. Elsas (Hg.), *Hermeneutik in Islam und Christentum. Beiträge zum interreligiösen Dialog,* Hamburg 1997, 180–196.

Engels, E.-M., *Die Teleologie des Lebendigen,* Berlin 1982.

Epiktet, *Handbüchlein der Ethik*, Stuttgart 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Esquirol, J. M., *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021.

Eribon, D., *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, Berlin 2017.
– *Rückkehr nach Reims* [2009], Berlin 2023.

Esposito, R., *Communitas*, Berlin 2007.

Ewald, F., *Der Vorsorgestaat,* Frankfurt/M. 1993.
– Ricœur, P., *Un parcours philosophique* [Interview], in: *Magazine littéraire 390* (2000), 20–26.

Farmer, P., *Never Again? Reflections on Human Values and Human Rights*, in: *The Tanner Lectures on Human Values* (2005), 137-188.

Febvre, L., *Zwischen Ungefähr und strengem Wissen liegt das Hören-Sagen* [1950], in: ders., *Das Gewissen des Historikers*, Berlin 1988, 199–206.

Fehér, I. M., *Gibt es die Hermeneutik? Zur Selbstreflexion und Aktualität der Hermeneutik Gadamerscher Prägung*, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie 2* (1996), 236-259.

Fellmann, F., *Das Ende des Laplaceschen Dämons*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik, Bd. 5*, München 1973, 115–138.

Ferrari, F., Nancy, J.-L., *Die Haut der Bilder*, Berlin, Zürich 2006.

Ferry, L., Renaut, A., *Antihumanistisches Denken*, München, Wien 1987.

Feuer, L. S., *Psychoanalysis and Ethics*, Westport 1973.

Figal, G., *Der Sinn des Verstehens*, Stuttgart 1996.

Fink, E., *Pensées àpropos de la Collaboration politique (honorable!)* [1945], in: *Existenz und Coexistenz*, Freiburg, München 2018, 933–968.
– *Ontologische Probleme der Gemeinschaft* [1953], in: *Existenz und Coexistenz*, Freiburg, München 2018, 787–806.
– *Mensch und Mitwelt in der Industriegesellschaft* [1965], in: *Existenz und Coexistenz*, Freiburg, München 2018, 749–758.
– *Studien zur Phänomenologie 1930–1939*, Den Haag 1966.
– *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg i. Br., München 1976.
– *Hegel, Eine phänomenologische Interpretation der ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt/M. 1977.
– *Sein und Mensch. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, Freiburg, München 1977.
– *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979.
– *Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Existenz*, Würzburg 1987.

Finkielkraut, A., *Die vergebliche Erinnerung. Vom Verbrechen gegen die Menschheit,* Berlin 1989.
– *Die Undankbarkeit,* Berlin 2001.

Fischer, E. P., *Verbotenes Wissen. Geschichte einer Unterdrückung,* Berlin 2019.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Fischer-Barnicol, H., *Anfragen des Islam an Europa*, in: R. Löw (Hg.), *Islam und Christentum in Europa*, Hildesheim 1994, 23-56.

Fischer-Lescano, A., *Globalverfassung. Die Geltungsbegründung der Menschenrechte*, Weilerswist 2005.

Flacius Illyricus, M., *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.

Flashar, H., *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.

Forrestier, V., *Der Terror der Ökonomie,* München 1998.

Foucault, M., *Dispositive der Macht*, Berlin 1978.
- *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?* (Gespräch mit G. Raulet), in: *Spuren 1, 2,* (1983).
- *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt/M. 1987.
- *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/2)*, Frankfurt/M. 2004.
- *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France (1981/2),* Frankfurt/M. 2009.

Franck, G., *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München 2004.

Frank, M., *Die unendliche Fahrt*, Frankfurt/M. 1979.
- *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985.
- *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989.
- *›Unendliche Annäherung‹. Die philosophischen Anfänge der Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997.

Freud, S., *Gesammelte Werke*, *Bd. XI,* London, Frankfurt/M. 1940 ff.

Friedrich, H., *Die Struktur der modernen Lyrik*, Reinbek [8]1977.

Frisch, M., *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M. 1973.

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

Gadamer, H.-G., *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen [4]1975.
- *Die philosophischen Grundlagen des 20. Jahrhunderts*, in: ders., *Kleine Schriften 1,* Tübingen 1967, 140-148.
- *Lob der Theorie*, Frankfurt/M. 1983.
- *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen 1987.
- *Über die Verborgenheit der Gesundheit. Aufsätze und Vorträge,* Frankfurt/M. 1993.

Gamm, G., *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gehlen, A., *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt,* Wiesbaden [13]1986.

Gerhardt, V., *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.

Gide, A. et al., *Ein Gott, der keiner war. Arthur Koestler, André Gide* [et al.] *schildern ihren Weg zum Kommunismus und ihre Abkehr*, Zürich 1950/2, 153–179.

Ginzburg, C., *Die Wahrheit der Geschichte. Rhetorik und Beweis*, Berlin 2001.

Girard, R., *Gewalt und Religion. Ursache oder Wirkung?*, Berlin 2010.

Glacken, C. J., *Zum Wandel der Vorstellungen über den menschlichen Lebensraum,* in: R. P. Sieferle (Hg.), *Fortschritte der Naturzerstörung*, Frankfurt/M. 1988, 158–190.

Gödde, G., *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*, Stuttgart 2023, 265–284.

Goethe, J. W., *West-östlicher Diwan*, Frankfurt/M. 1988.

Goldschmidt, G.-A., *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989.
– *Ein Garten in Deutschland*, Frankfurt/M. 1991.
– *Der bestrafte Narziß,* Zürich 1994.
– *Der unterbrochene Wald*, Frankfurt/M. 1995.
– *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008.
– *Über die Flüsse. Autobiographie*, Frankfurt/M. [2]2012.
– *Vom Nachexil*, Göttingen 2020.

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

Gouldner, A. W., *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt/M. 1984.

Gottlöber, S., *Phänomenologie*, in: K. Joisten, J. Schapp, N. Thiemer (Hg.), *Die Rezeption der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps. Kommentare und Fortsetzungen*, Freiburg, München 2020, 48–64.

Graumann, C. F., *Interpersonale Perspektivität und Kommunikation*, in: E. W. Orth et al. (Hg.), *Studien zur Sprachphänomenologie*, Freiburg i. Br., München 1979, 168–186.
– *Bewußtsein und Verhalten. Gedanken zu Sprachspielen in der Psychologie*, in: H. Lenk (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär. Bd. 3, 2. Halbbd.*, München 1984, 547–573.

Green, A., *Le travail du négatif*, Paris 2011.

Greisch, J., *L'âge herméneutique de la raison*, Paris 1985.
– *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*, München 1993.

Grondin, J., *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt [2]2001.

Grossmann, W., *Leben und Schicksal,* Berlin 2007.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Grünbein, D., *Im Namen der Extreme*, in: ders., *An Seneca. Postscriptum*, Seneca, *Die Kürze des Lebens*, Frankfurt/M. 2004, 59–84.

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

Gurwitsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966.
– Schütz, A., *Briefwechsel 1939-1959*, München 1985.

Gurjewitsch, A. J., *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München ^{3}1986.

Habermas, J., *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus,* Frankfurt/M. 1973.
– *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, in: K.-O. Apel et al., *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt/M. 1973, 120-159.
– *Philosophisch-politische Profile.* Erweiterte Ausgabe, Frankfurt/M. ^{2}1984.
– *Texte und Kontexte*, Frankfurt/M. ^{2}1992.
– *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt/M. ^{2}1997.

Hadot, P., *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit,* Frankfurt/M. 2002.

Hallpike, C. R., *Grundlagen primitiven Denkens,* Stuttgart 1984.

Hamacher, W., *Entferntes Verstehen. Studien zu Philosophie und Literatur von Kant bis Celan*, Frankfurt/M. 1998.

Hamann, B., *Hitlers Wien. Lehrjahre eines Diktators*, München, Zürich ^{5}2002.

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

Hartog, F., *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris 2011.

Hasso Jaeger, H.-E., *Studien zur Frühgeschichte der Hermeneutik*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 18* (1974), 35-84.

Havel, V., *Fernverhör,* Reinbek 1990.

Hayat, P., *Emmanuel Levinas, éthique et société*, Paris 1995.

Hegel, G. W. F., *System der Sittlichkeit*, in: *Frühe politische Systeme* (Hg. G. Göhler), Frankfurt/M., Wien, Berlin 1974, 13–102.
– *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, I*, *Werke Bd. 16* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986.
– *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg 1987.
– *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke B. 12* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1987.
– *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte,* Hamburg 1994.

Heidegger, M., *Sein und Zeit* [1927], Tübingen 1960/^{15}1984.
– *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹*, Bern ^{2}1954.
– *Nietzsche. Bd. 1/2*, Pfullingen 1961; bzw. *Bd. 1. Nietzsches Metaphysik. Bd. 2. Einleitung in die Philosophie. Denken und Dichten*, Frankfurt/M. 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.
– *Anmerkungen zu Karl Jaspers' ›Psychologie der Weltanschauungen‹*, in: *Wegmarken,* Frankfurt/M. 1976, 1-45; auch in: *Gesamtausgabe Bd. 9*, Frankfurt/M. 1976, 1–44.
– *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ^{6}1979.
– *Holzwege*, Frankfurt/M. ^{6}1980.
– *Die Grundprobleme der Phänomenologie. Gesamtausgabe Bd. 24*, Frankfurt/M. ^{2}1989.
– *Kant und das Problem der Metaphysik. Gesamtausgabe*, *Bd. 3*, Frankfurt/M. 1991.
– *Platon: Sophistes. Gesamtausgabe Bd. 19*, Frankfurt/M. 1992.
– *Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/1920), Gesamtausgabe Bd. 58*, Frankfurt/M. 1993.

Heinzmann, J. G., *Über die falsche Empfindsamkeit*, in: G. Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang,* Stuttgart 2003, 71–74.

Held, B., *Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus?,* in: ders., F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?,* Heidelberg 2021, 23–56.

Held, K., *Einleitung*, in: E. Husserl, *Die phänomenologische Methode*, Stuttgart 1985, 5–51.
– *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*, in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler (Hg.), *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 111–139.
– *Husserl und die Griechen*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 137–176.
– *Husserls These von der Europäisierung der Menschheit*, in: C. Jamme, O. Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt/M. 1989, 13–39.

Hénaff, M., *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/M. 2009.
– *Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld 2014.

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

Herzinger, R., Stein, H., *Endzeitpropheten*, Hamburg 1995.

Herzog, M., Graumann, C. F. (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991.

Hess, W., *Dokumente zum Verständnis der modernen Malerei*, Reinbek 1986.

Hiltbrunner, O., *Gastfreundschaft*, in: *Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. VIII*, Stuttgart 1972.

Hirsch, A., Bojanic, P., Radinkovic, Ž. (Hg.), *Vertrauen und Transparenz - Für ein neues Europa*, Institut für Philosophie und Gesellschaftstheorie Belgrad, Belgrad 2014.
– Delhom, P. (Hg.), *Friedensgesellschaften - zwischen Verantwortung und Vertrauen*, Freiburg i. Br., München 2015.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

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

Hobsbawm, E., *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914–1991*, London 1994.

Hofer, M., Rößner, C. (Hg.), *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*, Regensburg 2019.

Hölderlin, F., *Versöhnender, der du nimmer geglaubt* [Dritte Fassung], in: *Werke*, Tübingen, Reutlingen, Stuttgart o. J., 411 f.
– *Der Tod des Empedokles. Erste Fassung*, in: *Werke*, 809–886.
– *Empedokles. Erster Entwurf*, in: *Sämtliche Werke und Briefe* [3 Bände], Darmstadt 1998, 767–837.

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

Hörisch, J., *Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts*, in: B. Lindner, W. M. Lüdke (Hg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M. 1980, 397–414.

Horstmann, A., *Das Fremde und das Eigene - ›Assimilation‹ als hermeneutischer Begriff,* in: *Archiv für Begriffsgeschichte 30* (1986/7), 7-43.

Hottinger, J. J., Sulzer, J. R., *Brelocken an's Allerley der Groß- und Kleinmänner*, in: G. Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang,* Stuttgart 2003*,* 61–70.

Howe, J. N., Wiegandt, K. (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014.

Hübner, K., *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985.

Huch, R., *Die Romantik. Erster Teil: Blütezeit der Romantik* [1902], Leipzig 1924.

Humboldt, W. v., *Gesammelte Schriften*, Bd. 5 u. 6, Berlin 1903–1936.

Husserl, E., *Philosophie als strenge Wissenschaft* [1910/1], Frankfurt/M. 1965.
– *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. I*, Halle a. d. Saale 1913 [unveränderter Nachdruck, Tübingen 1980], 1–130/Hua III, Den Haag 1950.
– *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil. Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in: Hua VII, Den Haag 1956.
– *Analysen zur passiven Synthesis.* Hua XI, Den Haag 1966.
– *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen.* Hua II, Den Haag 1973.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur,* in: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York 1975, 307–325.
– *Cartesianische Meditationen. Einleitung in die Phänomenologie.* Hua I, Den Haag, Dordrecht 1950/Hamburg 1977.
– *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen ^{6}1980.
– *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1982.
– *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985.

Huxley, A., *Entfaltung des Lebens*, Frankfurt/M., Hamburg 1954.

Hyde, L., *The Gift*, Edinburgh 2007.

Ignatieff, M., *Wir Menschen sind über Raum und Zeit hinweg Geschwister*, in: *DIE ZEIT,* Nr. 3 (2020).
– *Über den Trost in dunklen Zeiten*, Berlin 2021.

Irigaray, L., *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010.

Jacob, F., *Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code*, Frankfurt/M. 1972.

Jacques, F., *Über den Dialog. Eine logische Untersuchung*, Berlin, New York 1986.

Jaeger, F., *Neuzeit als kulturelles Sinnkonzept*, in: ders., B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften, Bd. 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, 506–531.

Jakob, M. (Hg.), *Aussichten des Denkens*, München 1994.

James, W., *Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981.
– *The Moral Philosopher and the Moral Life*, in: *International Journal of Ethics 1*, No. 3 (1891), 330–354.

Jamme, C., *Isaac von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration,* Bonn 1988.

Janicaud, D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991; dt.: *Die theologische Wende der französischen Phänomenologie,* Wien, Berlin 2014.
– *La phénoménologie éclatée*, Combas 1997.
– et al., *Phenomenology and the »Theological Turn«. The French Debate*, New York 2000.

Janke, W., *Die Zeit in der Zeit aufheben. Der transzendentale Weg in Schillers Philosophie der Schönheit*, in: J. Bolten (Hg.), *Schillers Briefe über die ästhetische Erziehung*, Frankfurt/M. 1984, 229–260.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Jankélévitch, V., *Bergson*, Paris 1931 (erweitert Paris 1959).
– *Das Verzeihen. Essays zur Moral und Kulturphilosophie*, Frankfurt/M. 2004.

Jaspers, K., *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Zürich [2]1946.

Jauß, H. R., *Zur Analogie von literarischem Werk und historischem Ereignis*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte – Ereignis und Erzählung*, München 1973, 535 f.
– *Versuch einer Ehrenrettung des Ereignisbegriffs*, in: Koselleck, Stempel (Hg.), *Geschichte Ereignis und Erzählung*, 554–559.
– *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1991.
– *Wege des Verstehens*, München 1994.

Jay, M., *Der Historismus und das Ereignis*, in: C. Schmidt (Hg.), *Können wir der Geschichte entkommen? Geschichtsphilosophie am Beginn des 21. Jahrhunderts*, Frankfurt/M. 2013, 183–218.

Jeismann, M., *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792–1918,* Stuttgart 1992.

Jens, W., *Statt einer Literaturgeschichte*, Pfullingen [7]1978.

Joas, H., Knöbl, W., *Sozialtheorie. 20 einführende Vorlesungen,* Frankfurt/M. 2004.

Jonas, H., *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. [3]1985/1992.

Judaken, J., *Sisyphos' Progeny: Existentialism in France*, in: ders., R. Bernasconi (eds.), *Situating Existentialism,* New York 2012, 89–122.
– Bernasconi, R. (eds.), *Situating Existentialism,* New York 2012.

Jullien, F., *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003.
– *Über die »Zeit«. Elemente einer Philosophie des Lebens,* Berlin, Zürich 2004.
– *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005.
– *Les transformations silencieuses. Chantiers 1*, Paris 2009.
– *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013.
– *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021.
– *Il n'y a pas d'identité culturelle,* Paris 2016.
– *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022.

Jüttemann, G. (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn*, Gießen 2023.

Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974.
– *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976.
– *Kritik der Urteilskraft. Werkausgabe Bd. X* (Hg. W. Weischedel). Frankfurt/M. 1976.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* [1775], in: *Werkausgabe Bd. XI*, 9–30.
– *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* [1795], in: *Werkausgabe Bd. XI*, 191-251.
– *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII*, Frankfurt/M. 1977.
– *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Schriften zur Naturphilosophie. Werkausgabe Bd. IX*, 7–135.
– *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Hamburg [7]1994.

Kaplow, I., *Analytik und Ethik der Namen*, Würzburg 2002.
– Lienkamp, C. (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat, Bd. 38,* Baden-Baden 2005.

Kästner, E., *Aufstand der Dinge,* Frankfurt/M. 1979.

Kearney, R., Semonovitch, K. (eds.), *Phenomenologies of the Stranger. Between Hostility and Hospitality*, New York 2011.

Keen, D., *Useful Enemies. When Waging Wars is More Important than Winning Them*, New Haven, London 2012.

Keintzel, B., Liebsch, B. (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

Keller, A., *Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter*, Berlin 2008.

Kertész, I., *Kaddisch für ein nicht geborenes Kind*, Berlin 1992.
– *Roman eines Schicksallosen*, Reinbek 1998.
– *Ich ein anderer*, Reinbek 1999.
– *Die exilierte Sprache*, Frankfurt/M. 2004.
– *Dossier K. Eine Ermittlung*, Reinbek 2006.
– *Letzte Einkehr. Ein Tagebuchroman*, Berlin [2]2016.
– *Der Betrachter. Aufzeichnungen 1991–2001*, Reinbek 2018.

Kettner, M., *Die künstliche und die natürliche Intelligenz der Gesellschaft*, in: B. Held, F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?,* Heidelberg 2021, 198–217.

Kierkegaard, S., *Der Begriff Angst* [1844], Reinbek 1960
– *Die Tagebücher,* Innsbruck 1923.

Kimmerle, H., *Hermeneutische Theorie oder ontologische Hermeneutik*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche 59* (1962), 114-130.

Kittsteiner, H. D., *Geschichtsphilosophie nach der Geschichtsphilosophie. Plädoyer für eine geschichtsphilosophisch angeleitete Kulturgeschichte*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48,* Nr. 1 (2000), 67–77.

Kjellén, R., *Der Staat als Lebensform*, Leipzig 1917.

Kleiser, C., *Autobiografie, Geschichtspolitik und die Pflicht zur Gerechtigkeit. Zur historischen Bedingtheit von Paul Ricœurs Alterswerk ›Gedächtnis, Geschichte, Vergessen‹,* in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010, 333–356.

Klemperer, V., *LTI. Notizbuch eines Philologen*, Stuttgart [26]2015.

Knauss, G., *Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers*, in: A. Cesana, G. J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit,* Würzburg 2008, 21–32.

Knöbl, W., *Abkehr von der totalisierenden Geschichtsbetrachtung. Maurice Merleau-Pontys Denkbewegungen*, in: B. Liebsch (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 373–389.

Kobusch, T., *Entdeckung der Person*, Freiburg i. Br. 1993.
– *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität,* Darmstadt 2006.

Köchy, K., *Biophilosophie*, Hamburg 2008.

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

Kofman, S., *Erstickte Worte*, Wien 1988.
– *Camera obscura. Von der Ideologie*, Wien, Berlin 2014.

Konersmann, R., *Anti-Antihermeneutik,* in: V. Caysa, K.-D. Eichler (Hg.), *Philosophiegeschichte und Hermeneutik*, Leipzig 1996, 159-176.

König, H., *Politik und Gedächtnis*, Weilerswist 2008.

Koselleck, R., *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1989.
– *Zur politischen Ikonologie des gewaltsamen Todes. Ein deutsch-französischer Vergleich*, Basel 1998.
– Jeismann, M. (Hg.), *Der politische Totenkult. Kriegerdenkmäler in der Moderne,* München 1994.
– Stempel, W.-D. (Hg.), *Geschichte Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik V*, München 1973.

Košenina, A., *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin 2008.

Koyré, A., *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Berlin 1988.

Krog, A., *Der Preis der Versöhnung*, in: *Die Zeit,* Nr. 52, www.zeit.de/2000/52/Der_Preis_der_Versoehnung (2000).

Kühn, R., *Was man wörtlich nimmt oder Die Grenzen der Willkür lernt man leichter auswendig, als man denkt*, in: H. Heißenbüttel, *Den Blick öffnen auf das, was offen bleibt. Lesebuch*, München 1986, 103–128.

Kühn, R. (Hg.), *Pathos und Schmerz. Beiträge zur phänomenologisch-therapeutischen Relevanz immanenter Lebensaffektion*, Freiburg i. Br., München 2017.

Kundera, M., *Die Kunst des Romans*, München, Zürich 1987.
– *Der Vorhang*, Frankfurt/M. 2008.
– *Verratene Vermächtnisse. Essay*, Frankfurt/M. 2014.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kurzweil, R., *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*, New York 2005.

LaCocque, A., Ricœur, P., *Penser la Bible*, Paris 1998.

Lacoue-Labarthe, P., Nancy, J.-L., *Das Literarisch-Absolute. Texte und Theorie der Jenaer Frühromantik*, Wien, Berlin 2016.

Landgrebe, L., *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh 1963.

Lange, F. A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Bd. 1, 2* [1866], Frankfurt/M. 1974.

Langthaler, R., Hofer, M. (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019).

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

Lefebvre, W., *Die Entstehung der biologischen Evolutionstheorie*, Frankfurt/M. 2009.

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

Leinkauf, T., *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600), Bd. 1, 2*, Hamburg 2017.

Lenoir, T., *Teleology without regrets. The transformation of physiology in Germany: 1790–1847,* in: *Studies in History and Philosophy of Science* 12 (1981), 293–354.

– *The Strategy of Life*. Dordrecht 1982.

Lenz, S., *Das Doppelgesicht der Aufmerksamkeit* [1961], in: *Beziehungen. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur*, Hamburg ^{2}1970, 68–72.

Levi, P., *Die Untergegangen und die Geretteten*, München 1990.

Lévi-Strauss, C., *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* [1947], Frankfurt/M. ^{2}1984.

Levinas, E., *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935], Freiburg i. Br., München 2005.

– *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité* [1961]; dt.: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987.

– *L'espace n'est pas à une dimension*, in: *Esprit,* no. 370 (4) (1968), 617–623.

– *Gott und die Philosophie*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge,* Freiburg i. Br., München 1981, 81–123.

– *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984.

– *Ethik und Unendliches*, Graz, Wien 1986.

– *Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48–55.

– *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ^{2}1987.

– *Der Untergang der Vorstellung*, in: *Die Spur des Anderen*, Kap. 4.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Hermeneutik und Jenseits*, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, Freiburg i. Br., München ^{2}1988, 132–149.
– *Humanismus des anderen Menschen*, Hamburg 1989.
– *Außer sich*, München, Wien 1991.
– *Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum*, Frankfurt/M. 1992.
– *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992.
– *Stunde der Nationen*, München 1994.
– *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, München, Wien 1995.
– *Gott, der Tod und die Zeit*, Wien 1996.
– *Vom Sein zum Seienden*, Freiburg i. Br., München 1997.
– *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Zürich, Berlin 2007.
– *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1,* Paris 2009.
– *Pouvoirs et Origine. Conférences faites au Collège philosophique les 1er et 3 février 1949*, in: *Parole et silence et autres conférences inédites au Collège philosophique. Œuvres 2*, Paris 2009, 109–150.
– *Eros, littérature et philosophie. Œuvres T. 3,* Paris 2013.

Liebsch, B., *Spuren einer anderen Natur*, München 1992.
– *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte*; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217, Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194.
– *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996.
– *Geschichte – vom Anderen her*, Kap. VII, in: ders., *Vom Anderen her. Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br., München 1997, 229–259.
– *Vom Logos zum Pathos des Lebendigen*, in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997, 13–38.
– *Geschichte als Antwort und Versprechen*, Freiburg, München 1999.
– *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999.
– *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation 10* (1999), 73–98.
– *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ›galileische‹ Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143–177.
– *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit Differenz Gewalt*, Berlin 2001.
– *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: S. Orth, A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, 45–70.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung. Versprechen Vertrauen Verrat*, in: S. Orth, P. Reifenberg (Hg.), *Facettenreiche Anthropologie. Ricœurs Reflexionen auf den Menschen*, Freiburg i. Br., München 2004, 49-78.
- *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005.
- *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 58,* Nr. 3 (2005), 285–307.
- *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven,* Weilerswist 2006.
- *Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida*, in: *Kantstudien 98,* Heft 2 (2007), 183-217.
- *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008.
- *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.
- *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie 2,* Nr. 1 (2008), 113–135.
- *Gegebenes Wort oder Gelebtes Versprechen. Quellen und Brennpunkte der Sozialphilosophie,* Freiburg i. Br., München 2008.
- *Sinn für Ungerechtigkeit und das (gebrochene) Versprechen der Gerechtigkeit in der globalen Krise der Ökonomie. Kritisches zum Vertrauen in transnationale Gerechtigkeit im Anschluss an Jeffrey Sachs und Margaret U. Walker*, in: G. Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis,* Darmstadt 2009, 47–72.
- *Renaissance des Menschen? Zum anthropologisch-polemologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010.
- (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur,* Berlin 2010.
- *Verfehlte Versöhnung? Probleme der Politisierung eines ethischen Begriffs*, in: *Verfolgung und Vertreibung. Zum Streit um Perspektiven der Versöhnung; epd Dokumentation 31/32* (2011), 36–50.
- *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, 181–200.
- *Aktuelle Historisierungen der Zeugenschaft. Zur ›Kritik einer Wissenspraxis‹ und zum ›Recht der Literatur‹ jenseits von Wissen und Recht*, in: *Philosophische Rundschau* 59, Heft 3 (2012), 217–235.
- *Leidenschaftliche Souveränität und Unannehmbarkeit der Gewalt. Georges Bataille im Kontext politischer Theorie*, in: M. Riekenberg (Hg.), *Über Georges Bataille und seinen Beitrag zur Gewaltsoziologie,* Leipzig 2012, 123-150.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.
- *Technologien des Selbst* versus *Passivität als ›das Andere‹* des Technischen. *Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36, autumn - winter* (2012/3), 101-131.
- *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie - Phänomenologie - Kritik*, in: *Philosophische Rundschau 60*, Heft 2 (2013), 91–129.
- *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 1 (2013), 29-59.
- *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – im Rückblick auf Kant*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 38*, Nr. 3 (2013), *Schwerpunkt: Paul Ricœur (1913-2005)*, 299-320.
- *Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen - in historischer Perspektive,* in: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie 99*, Heft 2 (2013), 152-172.
- *Interpretationsmacht. Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen*, in: P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, 151-184.
- *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler,* Zug 2014.
- *Was uns unwiderstehlich antreibt. Eine Standortbestimmung im Rückblick auf Unruhe und Begehren im Diskurs der Moderne*, in: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014, 19-42.
- *Ein und Aussetzen der Arbeit des Negativen. Bestandsaufnahme und Perspektiven phänomenologischer Revision negativistischen Denkens*, in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014, 122-152.
- *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.
- *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.
- *Zu einem ›positiven‹ Verständnis von Nicht-Wissen in sozialphilosophischer Perspektive - am Beispiel des Vertrauens*, in: P. Wehling (Hg.), *Vom Nutzen des Nicht-Wissens. Sozial und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Bielefeld 2015, 171-202.
- *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit in der Philosophie Jacques Rancières*, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft 61*, Nr. 1 (2016), 11-38.
- *Die menschliche Stimme und die Tradition des Expressivismus. Überlegungen zum Sinn und Ursprung menschlicher Sprache*, in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 63,* Nr. 1 (2016), 89-132.
- *Das Soziale im Lichte radikaler Infragestellung. Zwischen uralter Sozialität, liens sociaux und Wiederkehr der ›sozialen Frage‹*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 70*, Nr. 4 (2017), 374-404.
- (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' ›Totalität und Unendlichkeit‹,* Freiburg i. Br., München ^{2}2017.
- *Freiheit im Widerstand gegen sich selbst - zwischen Enttabuisierung und Re-Sakralisierung* [Rez. v. 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. Staatsverständnisse im Existentialismus*, Baden-Baden 2015], in: *Philosophische Rundschau 64*, Heft 3 (2017), 203-219.
- *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.
- *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen; Bd. II: Elemente einer Topografie des Zusammenlebens,* Freiburg i. Br., München 2018.
- *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche*, Berlin, Boston 2018, 259–282.
- *›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.
- *Zwischen dem páthos des Negativen und politischer Selbstgerechtigkeit. Zur zweifelhaften Politisierbarkeit negativer Erfahrungsansprüche*, in: *Zeitschrift für Politische Theorie 9*, Heft 1 (2018), 89–107.
- (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte.* Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* Hamburg 2018.
- *Psychologie und Seele als Anachronismen. Rückfragen an K. v. Stuckrad: ›Die Seele im 20. Jahrhundert‹*; in: *e-Journal Philosophie der Psychologie* (2019), www.jp.philo.at/texte/LiebschB2.pdf
- *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹,* in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129-156.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen*, Hamburg 2019.
- (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.
- (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen,* Berlin 2020.
- *Rückbesinnung auf ›analoges‹ soziales Dasein?,* in: J. Drerup, G. Schweiger (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020, 14–26.
- *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.
- *Religiöse Lebensformen und deren Kritiker*innen in der Kritik*, in: K. Eberlein-Braun, D. Schotte (Hg.), *Gelingen und Misslingen religiöser Praxis,* Berlin 2020, 139–170.
- *Dasein, Bleibe und (kollektive) Identität. Zur Kritik identitärer Revisionen des Politischen – mit Blick auf Hannah Arendts ›Denktagebuch‹*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 46*, Nr. 2 (2021), 159–182.
- *Desillusioniertes Vertrauen – in ontogenetischer und geschichtlicher Perspektive,* in: *Archiv für Rechts und Sozialphilosophie 107*, Nr. 1 (2021), 90–113.
- *Gewalt als Herausforderung des Politischen heute. Mit Blick auf die neueste Politisierung des kindlichen Körpers*, in: *Zeitschrift für Politik 68*, Nr. 1 (2021), 48–68.
- *Kriege und fatale Illusionen der Besiegbarkeit als Bedrohung. Metatheoretische Beobachtungen und Desiderate gegenwärtiger Philosophie kriegerischer Gewalt*, in: *Labyrinth 23,* Nr. 2 (2021), 145–175.
- *Residuale ›Romantik‹ im Vermissen des Fehlenden selbst;* www.praefaktisch.de/romantik/residuale-romantik-im-vermissen-des-fehlenden-selbst/ (20. 1. 2022).
- *Kommunikative Verwerfungen zwischen digital natives und analogen Aborigines*, in: M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022, 48–69.
- *›Trostlose‹ Philosophie sensibilisiert durch Trauer und Melancholie, Abschied und Vergänglichkeit? Zum Respekt vor dem, was Andere leben lässt* [Rez. v. R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018; B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen,* Weilerswist 2019; L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhafte Botschaften*, Berlin 2019; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021; I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019], in: *Philosophische Rundschau* 69, Heft 2, (2022), 138–163.
- Rez. v. R. Rorty, *Pragmatismus als Antiautoritarismus*, Berlin 2023, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 76*, Heft 2 (2023), 125–136.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Zwischen Verbot und Unvermeidlichkeit. Demokratiekritische Überlegungen zum Verhältnis von Differenzierung und Diskriminierung*, in: *Widerspruch. Münchner Zeitschrift für Philosophie 73* (2023), 107–120.
– *Mytho-poetisches Leben. Zwischen mythischer Erbschaft, Narrativität und Entmythologisierung*, in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Paul Ricœurs Werk im historischen Kontext. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 997–1066.
– *Pathische Subjektivität. Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden,* in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Ricœurs Werk im historischen Kontext, Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 477–520.
– *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.
– *Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts. Überkommene und neue* challenges, in: Vf. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext. Bd. II,* Baden-Baden 2024, 809–896.
– *Zur Zukunft der Zukunft als solcher im Durchgang durch Hoffnung und Verzweifelung,* in: *Scheidewege. Neue Folge* (2024), i. E.
– Staudigl, M., Stoellger, P. (Hg.), *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte - Kulturelle Praktiken - Kritik,* Weilerswist 2016.
– Stegmaier, W., *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens,* Hamburg 2022.
– Taureck, B. H. F., *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Jürgen Habermas' Konstellation von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021.

Linschoten, J., *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlin 1961.

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

Losurdo, D., *Zwischen Hegel und Bismarck. Die achtundvierziger Revolution und die Krise der deutschen Kultur*, Berlin 1983.
– *Kampf um die Geschichte. Der historische Revisionismus und seine Mythen - Nolte, Furet und die anderen,* Köln ^{2}2009.

Lovejoy, A. O., *Bergson and Romantic Evolutionism*, Berkeley 1914.

Löw, R., *Philosophie des Lebendigen*, Frankfurt/M. 1980.

Löwith, K., *Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis Nietzsche*, Göttingen 1967.
– *Paul Valéry*, Göttingen 1971.
– *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: ders., *Gesammelte Schriften, Bd. 1,* Stuttgart 1981, 9–197.
– *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht* [1940], Frankfurt/M. 1989.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Lübbe, H., *Bewußtsein in Geschichten*, Freiburg i. Br. 1972.
– *Vorwort*, in: W. Schapp, *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden [2]1976, V–VII.

Luhmann, N., *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. [2]1985.
– *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M. 1990.

Lukács, G., *Theorie des Romans*, Frankfurt/M. [12]1989.

Lyotard, J.-F., *Die Beschlagnahme (la mainmise)*, in: ders., E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹*, Düsseldorf, Bonn 1995, 7–25.
– *Das Inhumane*, Wien [3]2006.

MacIntyre, A., *After virtue*, Notre Dame, Indiana [2]1984.

Mac Leod, R. B., *The phenomenological approach to social psychology*, in: *Psychological Review 54* (1947), 191–210.

Maio, G. (Hg.), *Vertrauen in der Medizin. Annäherungen an ein Grundphänomen menschlicher Existenz*, Freiburg, Basel, Wien 2023.

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

Malinowski, B., *Der Ringtausch von Wertgegenständen auf den Inselgruppen Ost-Neuguineas*, in: F. Kramer, C. Sigrist (Hg.), *Gesellschaften ohne Staat. Gleichheit und Gegenseitigkeit*, Frankfurt/M. 1978, 57–69.

Malka, S., *Emmanuel Levinas*, München 2003.

Mann, K., *Kind dieser Zeit* [1932], Reinbek 1984.
– *Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht* [1942/1952], Reinbek [19]2007.

Mann, M., *Über Kriege*, Hamburg 2023.

Mann, T., *Schicksal und Aufgabe* [1944], in: *Essays. Bd. 2. Politik*, Frankfurt/M. 1977, 245–261.

Márai, S., *Himmel und Erde. Betrachtungen*, München 2002.
– *Das Wunder des San Gennado,* München, Zürich 2004.

Marcel, G., *Das grosse Erbe*, Münster 1952.
– *Metaphysisches Tagebuch*, in: ders., *Sein und Haben*, Paderborn 1953, 7–164.

Marchart, O., *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft,* Berlin 2013.

Margalit, A., *Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung,* Berlin 1997.
– *Ethik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 2000.

Marion, J.-L., Wolmuth, J., *Ruf und Gabe. Zum Verhältnis von Phänomenologie und Theologie,* Bonn 2000.

Marion, J.-L., *Etant donné*, Paris 1997; dt.: *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit,* Freiburg, München 2015.
– *Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung*, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Marions Phänomenologie in der Diskussion, Freiburg i. Br., München 2007, 15–36.
– *Reduktive ›Gegen-Methode‹ und Faltung der Gegebenheit,* in: Gabel, Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, 37–55.
– *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit,* in: Gabel, Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, 56–77.
– *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg i. Br., München 2011.
– *Gegebenheit und Hermeneutik*, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion*, Freiburg, München 2020, 283–305.

Markova, I., *The origin of the social psychology of language in German expressivism*, in: *British Journal of Social Psychology 22* (1983), 315-325.

Marquard, O., *Abschied vom Prinzipiellen*, Stuttgart 1981.
– *Skepsis und Zustimmung. Philosophische Studien*, Stuttgart 1994.
– Stierle, K. (Hg.), *Identität. Poetik und Hermeneutik VIII*, München 1979.

Marx, W., *Gibt es auf Erden ein Maß?,* Frankfurt/M. 1986.

Matt, P. v., *…fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts*, Frankfurt/M. 1989.

Mau, S., *Das metrische Wir. Über die Quantifizierung des Sozialen*, Berlin 2017.

Mauss, M., *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in primitiven Gesellschaften* [1925], Frankfurt/M. ^{3}1984.

Meier, C., *Die Entstehung des Politischen bei den Griechen*, Frankfurt/M. 1983.
– *Die Entstehung der Historie*, in: R. Koselleck, W.-D. Stempel (Hg.), *Geschichte Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik, Bd. V*, München 1973, 251–305.

Meister Eckhart, *Werke in zwei Bänden. Band I* (Hg. N. Largier), Frankfurt/M. 1993.

Merker, B., *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls,* Frankfurt/M. 1988.

Merleau-Ponty, M., *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966.
– *Humanismus und Terror 1/2* [1947], Frankfurt/M. 1966.
– *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974.
– *Signes*, Paris 1960.
– *Résumé de cours*, in: *Bulletin de Psychologie*, no. 236, T. XVIII, 3–6 (1964); dt. Teilübersetzung: *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952,* München 1994.
– *Vorlesungen I*, Berlin, New York 1973.
– *Die Prosa der Welt*, München 1984.
– *Die Wissenschaft und die Erfahrung des Ausdrucks*, in: ders., *Die Prosa der Welt*, 33–68.
– *Der Algorithmus und das Geheimnis der Sprache*, in: ders., *Die Prosa der Welt*, 133–146.
– *Das Auge und der Geist*, Hamburg 1984.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986.
– *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble 1989.
– *Philosophie et non-philosophie depuis Hegel (I),* in: *Notes de cours 1959-61,* Paris 1996, 296-352.
– *Die Natur. Vorlesungen am Collège de France 1956–1960*, München 2000.

Mersch, D., *Posthermeneutik*, Berlin 2010.

Metscher, T., *Anthropologie, Kultur, Kunstprozeß. Fragmente zu einer Ontologie der Künste*, in: T. Greven, O. Jarasch (Hg.), *Für eine lebendige Wissenschaft des Politischen*, Frankfurt/M. 1999, 411-426.

Momigliano, A., *Zeit in der antiken Geschichtsschreibung*, in: ders., *Wege in die alte Welt*, Frankfurt/M. 1995, 49–82.

Moravia, S., *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977.

Most, G. W., *Rhetorik und Hermeneutik: Zur Konstitution der Neuzeitlichkeit*, in: *Antike und Abendland* 30 (1984), 62-79.

Moyn, S., *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005.

Muhlack, U., *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991.

Müller, A. H., *Elemente der Staatskunst*, Berlin 1809.

Müller, K. E., Rüsen, J. (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997.

Münkler, H., *Kriegssplitter. Die Evolution der Gewalt im 20. und 21. Jahrhundert*, Reinbek 2015.
– *Was macht den Feind zum Feind? Und was den Freund zum Freund? Eine kleine Typologiereise*, in: *Kursbuch 214* (2024), 52–68.

Musil, R., *Der Mann ohne Eigenschaften. Bd. 1/2*, Hamburg 1978; Reinbek 1983.

Nancy, J.-L., *Das Vergessen der Philosophie*, Wien 1987.
– *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003.
– *singulär plural sein*, Berlin 2004.
– *Die herausgeforderte Gemeinschaft*, Berlin 2007.
– *Corpus* (frz./amerikan.), New York 2008.

Negel, J., *Zweite Naivität. Begriffsgeschichtliche und systematische Erwägungen zu einem vielbemühten, aber selten verstandenen Konzept*, in: ders., *Welt als Gabe. Hermeneutische Grenzgänge zwischen Theologie und Phänomenologie*, Münster 2013, 259–288.

Neiman, S., *Das Böse denken. Eine andere Geschichte der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.

Neuber, W., *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nietzsche, F., *Sämtliche Werke. Bd. 1. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980.

Novalis, *Briefe und Werke, Bd. 3*, Hg. P. Kluckhohn, Berlin 1943.

Oberprantacher, A., Siclodi, A. (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.

Oelmüller, W., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/M. 1979.

Ohashi, R., *Phänomenologie der Compassion. Pathos des Mitseins mit den Anderen,* Freiburg, München 2018.

Ortega y Gasset, J., *Der Mensch und die Leute*, München 1961.

Ott, M., *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*, Wien, Berlin 2018.

Palaver, W., *Blut, Schwerter, Barmherzigkeit*, in: *Die Zeit 42* (2010), 64.

Pape, I., *Von den ›möglichen Welten‹ zur ›Welt des Möglichen‹,* in: K. Müller, W. Totok (Hg.), *Akten d. Int. Leibniz-Kongresses. Hannover 1966. Studia Leibnitiana. Supplementa, Vol. 1*, Wiesbaden 1968, 266–287.

Pavese, C., *Das Handwerk des Lebens*, München 1963.

Patočka, J., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991.
– *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988/Mit Texten v. P. Ricœur u. J. Derrida, Berlin 2010.
– *Ist die technische Zivilisation zum Verfall bestimmt?,* in: ders., *Ketzerische Essais zur Philosophie der Geschichte,* Berlin 2010, 116–140.

Peeters, B., *Jacques Derrida. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 2013.

Peperzak, A., *»Daß ein Gespräch wir sind«,* in: B. Waldenfels, I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik*, München 1998, 17–34.

Pessoa, F., *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006.
– *Der See des Besitzens I*, in: *Das Buch der Unruhe,* 474.

Peter, K., *Friedrich Schlegel und Adorno. Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute*, in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 219–235.

Pfänder, A., *Philosophie auf phänomenologischer Grundlage*, München 1973.

Picardi, R., *Le lieu de la dialectique hégélienne dans la pensée de Paul Ricœur*, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques 99*, no. 4 (2015), 599–639.

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

Platon, *Ion,* in: *Sämtliche Werke Bd. 1* (Übers. F. Schleiermacher u. H. u. F. Müller), Reinbek ^{30}2007, 65–82.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Gorgias*, ebd., 337–452.
– *Politeia*, in: *Sämtliche Werke Bd. 2*, Reinbek [32]2008, 195–538.
– *Sophistes,* in: *Sämtliche Werke, Bd. 3,* Reinbek [35]2007, 253–335.
– *Kratylos*, ebd., 11–90.
– *Politikos,* ebd., 337–418.

Plessner, H., *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie,* Frankfurt/M. 1976.
– *Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht*, in: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979, 276–363.

Plotin, *Enneaden,* zit. n. *Ausgewählte Schriften* (übers. v. R. Harder, überarb. v. W. Theiler; Hg. W. Marg) Stuttgart 1986.

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

Pöggeler, O., *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in: H. F. Fulda, D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹,* Frankfurt/M. 1973, 329–390.
– *Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs*, in: *Phänomenologische Forschungen 9* (1980), 124–162.
– *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Freiburg i. Br., München 1983.

Pohlen, M., Bautz-Holzherr, M., *Psychoanalyse – das Ende einer Deutungsmacht*, Reinbek 1995.

Ponge, F., *Le Parti Pris des Choses*, Paris 1942; dt.: *Im Namen der Dinge*, Frankfurt/M. 1973.

Rahwan, I. et al., *Machine Behaviour*, in: *Nature 568* (2019), 477–486; doi.org/10.1038/s41586–019–1138-y

Rakusa, I., *In diesem schönen Lager*, in: *Die Zeit,* Nr. 14 (1996), 9.

Rancière, J., *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002.
– *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007.
– *Moments politiques. Interventionen 1977–2009*, Zürich 2011.

Raynova, Y., Ricœur, P., *Der Philosoph und sein Glaube*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52*, Nr. 1 (2004), 85–112.

Rentsch, T., *Die Konstitution der Moralität. Transzendentale Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1999.

Richir, M., *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹,* in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken,* München 1986, 86–110.

Ricœur, P., *Note sur la personne*, in: *Le Semeur 38,* no. 7, mai (1936), 437–444.
– *Nécessité de Karl Marx*, in: *Être 2* (1937/8), mars, 6–11.
– *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest 4*, no. 15, janv.-mars (1940); repr. in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3,*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Paris 2013, 51–94; dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 345–382.
– *Le Chrétien et la civilisation occidentale*, in: *Le Christianisme Social. Revue Sociale et Internationale pour un Monde Chrétien*, no. 5 (1946), 423–436.
– *La question coloniale*, in: *[La] Réforme*, no. 131 (1947) Hebdomadaire 3, 20 sept.; repr. in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 12*, no. 1 (2021), 16–20.
– *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe,* Paris 1947.
– *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit 16* (1948), 837–848.
– *La Pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit 16* (1948), 911–916.
– *L'expérience psychologique de la liberté*, in: *Le Semeur,* no. 6–7, avril-mai (1948), 444–451.
– *La culpabilité allemande* [1949], in: L1, 143–154.
– *L'homme non violent et sa présence à l'histoire*, in: *Esprit 17* (1949), 224–234.
– *Husserl et le sens de l'histoire*, in: *Revue de métaphysique et de morale 54* (1949), 280–316; dt.: *Husserl und der Sinn der Geschichte*, in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276; frz. in: AEP, 21–58.
– *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.
– *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 ^{3}1967, 153–185.
– *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016.
– *Compte rendu de thèse*, in: *Annales de l'Université de Paris 21* (1951), 633 ff.
– *L'Essai sur l'expérience de la mort de P.-L. Landsberg* [1951], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 191–194.
– *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie 45*, no. 1–2 (1951), 3–29; dt.: *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext,* München 2019, 1–35.
– *Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté,* in: H. L. Van Breda (éd.), *Problèmes actuelles de la phénoménologie. Actes du colloque international de phénoménologie*, Paris 1951, 110–140.
– *L'homme révolté* [1952], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 121–136.
– *Conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix*, in: *Christianisme social*, no. 6–7 (1953), 297–307.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21 (1953), 821–839, hier: 836; repr. in: AEP, 141–160.
- *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), 380–397; repr. in: AEP, 266–284.
- *Sartre's Lucifer and The Lord*, in: *Yale French Studies* (1954), no. 14, 85–93.
- *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien 46,* Nr. 1 (1954/5), 44–67; repr. in: AEP, 227–250.
- *Vrai et fausse paix*, in: *Christianisme social*, no. 9–10 (1955), 467–479.
- *Retour à Hegel (Jean Hyppolite)* [1955], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 173–187.
- *Histoire et vérité* [1955/^{3}1967], Paris 2001; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974.
- *Certitudes et incertitudes de la révolution chinoise* [1956], in: L1, 315–340.
- *Négativité et affirmation originaire*, in: *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie. T. II,* Paris 1956, 101–124; repr. in: HV, ^{3}1967, 378–405; sowie dt. in: GW, 335–365.
- *Que signifie ›Humanisme‹?,* in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92.
- *Les Grecs et le péché,* in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des* péchés [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance* 3, no. 1–2 (1957), 17–32.
- *La philosophie politique d'Eric Weil*, in: *Esprit* (1957), Nouvelle série, no. 254 (10), 412–429.
- *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie Française. T. XIX*, Paris 1957, 19.16–15 bis 19.18–3.
- *L'Homme et son mystère*, in: *Le Mystère.* Semaine des intellectuels catholiques (18 au 25 Nov. 1959), Paris 1959, 119–130.
- *Le sentiment,* in: *E. Husserl 1859–1959. Recueil commémoratif*, La Haye 1959, 260–274; repr. in: AEP, 251–265.
- *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit 27*, no. 275 (7/8) (1959), 60–76.
- *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome I: L'homme faillible*, Paris 1960; dt.: *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I,* Freiburg i. Br., München ^{2}1989.
- *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Tome II: La symbolique du mal*, Paris 1960; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II*, München, Freiburg i. Br. 1971.
- *La merveille, l'errance, l'énigme*, in: *Esprit. Nouvelle Série*, no. 289 (11) (1960), 1665–1676.
- *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960, 47–64.
- *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale 15* (1962), 309–323.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.
- *De l'interprétation. Essai sur Freud,* Paris 1965; dt.: *Die Interpretation*, Frankfurt/M. 1974.
- *La philosophie à l'âge des sciences humaines*, in: *Cahiers de philosophie 1*, no. 2–3 (1966), 93–99.
- *Appendice. Quelques figures contemporaines. [I. Husserl V. Heidegger]*, in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris ^{3}1967, 181–258.
- *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165.
- *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I* [1969], München 1973.
- *Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism. Bampton Lectures in America, Nr. 18*, New York, London 1969, 59–98.
- *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2017.
- *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295.
- *The Problem of the will and philosophical discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273–289.
- *Le Discours de l'action.* Cours professé à l'Université Catholique de Louvain, sur la chair Franqui 1970/1. Éd. Électron. établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod. Fonds Ricœur 2015.
- *Herméneutique.* Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971/2 Éd. electron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée.
- *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild 25,* Nr. 4 (1972), 254–260.
- *Remarques sur la communication du professeur Karl Löwith*, in: *Truth and Historicity. Vérité et Historicité,* La Haye 1972, 22–28.
- *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102.
- *Hermeneutik und Strukturalismus. Der Konflikt der Interpretationen I*, München 1973.
- *Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue,* in: *Philosophy Today 17*, no. 2–4 (1973), 153–165.
- *Préface*, in: G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, 9–14.
- *Hegel aujourd'hui*, in: *Etudes théologiques et religieuses 49*, no. 3 (1974), 335–355.
- *Introduction,* in: *Au Carrefour des cultures. Les Cultures et le temps*, Paris 1975, 19–41.
- *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75.
- *Objectivation et aliénation dans l'expérience historique*, in: *Archivio di Filosofia 45*, no. 2–3 (1975), 27–38; dt.: *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* (1977), 1–12.
- *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiator (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124; repr. in: EC3, 147–171.
- *Entretien avec P. Ricœur* in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23.
- *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: H. van Camp (éd.), *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1,* Bruxelles 1976, 207–228.
- *Ideology and utopia as cultural imagination*, in: *Philosophic Exchange 7,* no. 1 (1976), 17–28.
- *Entre Gabriel Marcel et Jean Wahl,* in: J. Hersch (présent.), *Jean Wahl et Gabriel Marcel*, Paris 1976, 57–87.
- *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159.
- *Le discours de l'action. Première partie. La sémantique de l'action* [Recueil sous la direction de D. Tiffeneau], Paris 1977; zit. n. der vom Fonds Ricœur auf dessen Webseite veröffentlichten Fassung (2014).
- *Der Text als Modell*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften,* Frankfurt/M. 1978, 83–118.
- *History and hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20.
- *Die Schrift als Problem der Literaturkritik und der philosophischen Hermeneutik*, in: J. Zimmermann (Hg.), *Sprache und Welterfahrung*, München 1978, 67–88.
- *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1978/9.
- *Hegel and Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger (ed.), *Reason, Action and Experience*, Hamburg 1979, 13–29.
- *The Human Experience of Time and Narrative*, in: *Research in Phenomenology IX* (1979), 17–34.
- *La fonction narrative et l'expérience humain du temps*, in: *Archivio di Filosofia 50*, no. 1 (1980), 345–367.
- *The Contribution of French Historiography to the Theory of History. The Zaharoff Lecture for 1978–9,* Oxford 1980.
- *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79.
- *›Logique herméneutique?‹,* in: G. Fløistad (ed.), *Contemporary Philosophy. Vol. 1,* The Hague 1981, 179–223.
- *L'histoire comme récit et comme pratique*, in: *Esprit 54*, Nouvelle série, no. 6 (1981), 155–165.
- *Préface aux ›Essais hérétiques‹* (J. Patočka) [1981], in: L1, 74–83.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320.
- *L'éclipse de l'événement dans l'historiographie française*, in: Université de Ottawa (éd.), *La philosophie de l'histoire et la pratique historienne d'aujourd'hui,* Ottawa 1982, 159–177.
- *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1983, 5–32.
- *On Interpretation*, in: A. Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge/Mass. 1983, 175–197.
- *Temps et récit. Tome I–III*, Paris 1983–5; dt.: *Zeit und Erzählung I*, München 1988; *Zeit und Erzählung. Bd. II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989; *Zeit und Erzählung. Bd. III: Die erzählte Zeit*, München 1991.
- *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* [1985], Paris ^{3}2004.
- *Du texte à l'action: Essais d'herméneutique II*, Paris 1986.
- *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, in: *Du texte à l'action*, 379–302.
- *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986.
- *Ist ›die Krise‹ ein spezifisch modernes Phänomen?,* in: R. Klibanski (Hg.), *Über die Krise. Castelgandolfo-Gespräche*, Stuttgart 1986, 38–63.
- *Ipséité/Altérité/Socialité*, in: *Archivio di Filosofia 54*, no. 1–3 (1986), 17–33.
- *Zufall und Vernunft in der Geschichte*, Tübingen 1986.
- *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986. *The Self in Psychoanalysis and in Phenomenological Philosophy*, in: *Psychoanalytic Inquiry 6*, no. 3 (1986), 437–458.
- *Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung*, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 45–79.
- *Individu et identité personelle*, in: *Sur l'individu*, Paris 1987, 54–72.
- *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion, Vol. 10*, New York, London 1988, 273–282.
- *L'Identité narrative*, in: *Esprit 7/8* (1988), 295–304.
- *The Human being as subject matter of philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism 14,* no. 2 (1988), 203–215.
- *Tolérance, intolérance, intolérable*, in: *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français (1903–2015). Actes des Journées d'étude sur l'Édit de 1787* (Paris, 9 et 10 oct. 1987) *134*, avril-juin (1988), 435–452; repr. in: L1, 295–312 [dort mit der Jahreszahl 1990].
- Préface à J. Barash, *Heidegger et le problème de l'histoire*, Dordrecht 1988, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303.
- *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris 1989, 63–71.
- *Pouvoir et violence*, in: M. Abensour (éd.), *Ontologie et politique*, Paris 1989, 141–153.
- *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200.
- *Soi-même comme un autre*, Paris 1990; dt.: *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996.
- *Éthique et morale* [1990], in: L1, 258–270.
- *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen 1990.
- *Le vulnérable et le responsable*, in: *La Croix III* (1991), 17 et 18 nov.
- *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 304–319.
- *L'attestation: entre phénoménologie et herméneutique*, in: J. Greisch, R. Kearney (eds.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Paris 1991, 381–403.
- *Événement et sens*, in: *Raisons Pratiques 2* (1991), 41–56; auch in: J.-L. Petit (éd.), *Raisons pratiques. L'événement en perspective*, Paris 1991, 41–56.
- *Le Juste 2,* Paris 1991.
- *Éthique et philosophie de la biologie chez Hans Jonas* [1991], in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 304–319.
- *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999.
- *Le retour de l'événement*, in: *Mélanges de l'École française de Rome [...] Italie et Méditerrannée modernes et contemporaines: MEFRIM 104*, no. 1 (1992), 29–35.
- *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120.
- *Le pouvoir politique: fin du théologico-politique?* Entretiens de Robinson [1992], in: *Études théologiques et religieuses 96,* no. 4 (2021), 419–437; dt. in: *Evangelische Theologie 80*, Nr. 3 (2020), 169–182.
- *Le ›soi‹, digne d'estime et de respect*, in: *Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite*, Paris 1993, 88–99.
- *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 4 (1993), 455–477.
- *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17.
- *Philosophies critiques de l'histoire: Recherche, explication écriture*, in: G. Fløistad (ed.), *Philosophical Problems Today. Vol. 1.,* Dordrecht, Boston, London 1994, 139–201.
- *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006.
- *Entre la souffrance des victimes et la violence des secours*, in: *Esprit 199*, no. 2 (1994), 154–159.
- *Réflexions d'un philosophe de la volonté, Paul Ricœur: réconcilier notre devoir de justice*, in: *Événement du Jeudi 578*, nov./déc. (1995), 70–73.
- *Memory Forgetfulness History*, in: *ZiF-Mitteilungen 2* (1995), 3–12.
- *Concilier notre devoir de justice avec notre penchant pour le mal* [Interview mit F. Assouline und P. Petit], in: *L'événement du jeudi 578* (1995), 70–73.
- *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux,* no. 3, mars (1996), 201–206.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

- *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.
- *À la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, in: J.-Y. Château (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Ethique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22.
- *Le dialogue des cultures. La confrontation des héritages culturels*, in: D. Lecourt et al., *Aux sources de la culture française,* Paris 1997, 97–105.
- *Autrement. Lecture d'›Autrement qu'être ou au-delà de l'essence‹ de Emmanuel Levinas*, Paris 1997; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.
- *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] (verfügbar auf www.fondsricoeur.fr).
- *Responsabilité: limitée ou illimitée?,* in: *Le Crime contre l'humanité: mésure de la responsabilité?,* Paris 1998, 23–30.
- *La crise de la conscience historique et l'Europe*, in: *Etica e o futuro da Democracia*, Lissabon 1998, 29–35 (verfügbar auf: www.fondsricoeur.fr).
- *Das Rätsel der Vergangenheit. Erinnern Vergessen Verzeihen*, Göttingen 1998.
- *Die Geschichte ist kein Friedhof*, in: *Die Zeit,* Nr. 42 (1998), 68 ff.
- *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale,* no. 1 (1998), 7–31.
- *Le respect de la dignité pour tous*, in: *Réforme*, no. 2796 (1998), 1 f.
- *Moral, Fundamentalethik und Bereichsethiken*, in: *Jahrbuch 1998/1999 des Kulturwissenschaftlichen Instituts im Wissenschaftszentrum Nordrhein-Westfalen*, Essen 1998/9, 336–349.
- *L'histoire autrement*, in: *Synthèse. L'histoire autrement. Emmanuel Levinas et l'histoire,* Paris 1998, 293–309.
- *Critique and Conviction*. Conversations with F. Azouvi and M. de Launay, New York 1998.
- *La Mémoire politique*, in: *Divinatio 6* (1998), 27–37; dt.: *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.
- *Vielfältige Fremdheit*, in: *Andersheit – Fremdheit Toleranz*, Ulm 1999, 11–30.
- *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.
- *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000; dt.: *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.
- *Le Juste 2*, Paris 2001.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Responsabilité et fragilité*, in: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique,* no. 76–77 (2003), 127–141.
– *La mémoire saisie par l'histoire*, in: *Revista de letras 43*, no. 2 (2003), 15–25, sowie in: *Présence de Paul Ricœur*, Paris 2003, 77–90.
– *Erinnerung und Vergessen. Das eigenwillige Überleben der Bilder*, in: *der blaue reiter. Journal für Philosophie*, Nr. 18 (2003), 40–45.
– *Parcours de le Reconnaissance. Trois Études*, Paris 2004; dt.: *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006.
– *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005.
– *Mémoire, Histoire, Oubli*, in: *Esprit,* no. 323 (3/4) (2006), 20–29.
– *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008.
– *Die Hermeneutik des Zeugnisses*, in: *An den Grenzen der Hermeneutik,* 7–40.
– *Hommage an Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17.
– *Lebendig bis in den Tod.* Fragmente aus dem Nachlass (frz./dt.), Hamburg 2011.
– *La souffrance n'est pas la douleur*, in: C. Marin, N. Zaccaï-Reyners (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013, 13–33.
– *Vers la grèce antique. De la nostalgie au deuil*, in: *Esprit*, no. 399 (11) (2013), 22–41.
– *Psychoanalysis and Interpretation. A Critical Review* [Interview m. G. Martini], in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies 7*, no. 1 (2016), 31–41.
– *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens,* Berlin 2016.
– *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Avant-propos de P. Capelle-Dumont, préf. de J. Greisch, Paris 2017.
– *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences 4,* Paris 2019.
– Marcel, G., *Entretiens,* Paris 1968.

Riedel, M., *Studien zur Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969.
– (Hg.), *Rehabilitierung der Praktischen Philosophie. 2 Bde.*, Freiburg 1972/4.
– *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: O. Brunner et al. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Bd. 2.,* Stuttgart 1975, 801–862.
– *Verstehen oder Erklären? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*, Stuttgart 1978.
– *Für eine zweite Philosophie*, Frankfurt/M. 1988.
– *Erster und anderer Anfang. Hegel und das Problem des Ursprungs der griechischen Philosophie*, in: *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1990, 303–329.

Riedl, R., *Die Strategie der Genesis. Naturgeschichte der realen Welt*, München [3]1984.

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt/M. 1991.

Rosa, H., *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin [4]2020.

Röttgers, K., *Romantische Psychologie*, in: *Psychologie und Geschichte 3* (1991), 24–64.

Safranski, R., *Das Böse oder Das Drama der Freiheit*, Frankfurt/M. 1999.

Sahl, H., *Die Wenigen und die Vielen. Roman einer Zeit,* Frankfurt/M. 1991.
– *Memoiren eines Moralisten. Das Exil im Exil*, München 2008.

Sarkowicz, H. (Hg.), *»Als der Krieg zu Ende war.« Erinnerungen an den 8. Mai 1945*, Frankfurt/M. 2005.

Sarraute, N., *Zeitalter des Mißtrauens*, Frankfurt/M. 1975.

Sartre, J.-P., *Skizze einer Theorie der Emotionen* [1939], in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Aufsätze 1931–1939,* Reinbek 1982, 255–321.
– *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993.
– *Situations I*, Paris 1947.
– *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857,* Reinbek 1980.
– *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005.

Sauder, G. (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang,* Stuttgart 2003.

Savigny, E. v., *Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt/M. 1974.

Schäfer, A. (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit,* Paderborn 2007.

Schapp, J., *Eine Einführung: Wilhelm Schapps Geschichtenphilosophie*, in: K. Joisten, J. Schapp, N. Thiemer (Hg.), *Die Rezeption der Geschichtenphilosophie Wilhelm Schapps. Kommentare und Fortsetzungen*, Freiburg, München 2020, 15–38.
– *Zugänge zu Geschichtenwelten*, Baden-Baden 2022.

Schapp, W., *Die neue Wissenschaft vom Recht*, Berlin 1930.
– *In Geschichten verstrickt. Zum Sein von Mensch und Ding* [1953], Wiesbaden [2]1976.
– *Philosophie der Geschichten*, Leer 1959.
– *Zur Metaphysik des Muttertums*, Den Haag 1965.
– *Wissen in Geschichten* [1965], Wiesbaden [2]1976.
– *Beiträge zur Phänomenologie der Wahrnehmung*, Wiesbaden 1976.

Schauer, A., *Mensch ohne Welt. Eine Soziologie spätmoderner Vergesellschaftung*, Berlin [2]2023.

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

Schelling, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg 1962.

Schelkshorn, H., *Religio triplex. Eine Auseinandersetzung mit Jan Assmann über den ›Ort‹ der Religion in der globalen Moderne*, in: J. H. Tück (Hg.),

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Monotheismus unter Gewaltverdacht. Zum Gespräch mit Jan Assmann, Freiburg et al. 2015, 148-177.

Schelsky, H., *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Köln ^{3}1967.

[S]Chestow, L., *Kierkegaard et la philosophie de l'existence,* Paris 1936.

Schiller, F., *Universalhistorische Schriften*, Frankfurt/M. 1999.

Schimmel, A., *Der Islam. Eine Einführung*, Stuttgart 1991.

Schipperges, H., *Homo patiens*, München, Zürich 1985.

Schlegel, F., *Neue philosophische Schriften*, Frankfurt/M. 1935.
– *›Athenäums‹-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005.
– *Georg Forster*, in: *›Athenäums‹-Fragmente und andere Schriften*, 21–45.

Schleiermacher, F., *Über die Religion*, Stuttgart 1969.
– *Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch*, in: H.-G. Gadamer, G. Boehm (Hg.), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Frankfurt/M. 1976, 131-165.
– *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers,* Frankfurt/M. ^{6}1995.

Schlette, M., *Beitrag Digitale Selbstwirksamkeit. Zum Entwicklungspotenzial der Neuen Medien für die demokratische Öffentlichkeit,* in: B. Held, F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?,* Heidelberg 2021, 73–104.

Schmidt, B., Schwenger, H. (Hg.), *Die Stunde Eins. Erzählungen, Reportagen, Essays aus der Nachkriegszeit,* München 1982.

Schmidt, T. E., *Ihr werdet schon sehen!,* in: *Die Zeit*, Nr. 13 (2021), 50.

Schmitt, C., *Politische Romantik* [1919], Berlin ^{3}1968.

Schmitt, H.-J. (Hg.), *Die deutsche Literatur. Ein Abriß in Text und Darstellung, Bd. 8: Romantik I*, Stuttgart 2003.
– (Hg.)*, Die deutsche Literatur. Ein Abriß in Text und Darstellung, Bd. 9: Romantik II,* Stuttgart 2008.

Schmitt, P., *Postdigital. Medienkritik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 2021.

Schneider, U. J., *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 1990.

Schnell, M. W., Nehlsen L. (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022.

Schockenhoff, E., *Kein Ende der Gewalt? Friedensethik für eine globalisierte Welt,* Freiburg i. Br., Basel, Wien 2018.

Schödlbauer, M., *Wahnbegegnungen. Zugänge zur Paranoia*, Köln 2016.

Scholl, I., *Die Weiße Rose*, Frankfurt/M. 1993.

Scholz, A.-L.*, Wer sieht hier ein Muster?,* in: *Die Zeit,* Nr. 27 (2021).

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

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung II* [1844], *Sämtliche Werke Bd. II*, Frankfurt/M. 1986.

Schües, C., Rehmann-Sutter, C. (Hg.), *Rettende Geschwister. Ethische Aspekte der Einwilligung in der pädiatrischen Stammzelltransplantation*, Münster 2015.

Schuhmann, K., *›Phänomenologie‹. Eine begriffsgeschichtliche Reflexion*, in: *Husserl Studies 1* (1984), 31–68.

Schürmann, R., *Heidegger on Being and Acting. From Principles to Anarchy*, Bloomington 1986.

Schütt, H.-P., *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«. Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte,* Frankfurt/M. 1998.

Schütz, A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* [1932], Frankfurt/M. 1974.

– Gurwitsch, A., *Briefwechsel 1939–1959*, München 1985.

– Luckmann, T., *Strukturen der Lebenswelt, Bd. 2*, Frankfurt/M. 1984.

Searle, J. R., *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010.

Sebald, W. G., *»Auf ungeheuer dünnem Eis«. Gespräche 1971 bis 2001*, Frankfurt/M. ^{4}2015.

Sen, A., *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values,* March, 11/2 1985.

Seneca, *De brevitate vitae. Von der Kürze des Lebens* (lat./dt.), Stuttgart 1977.

– *De tranquilitate animi. Über die Ausgeglichenheit der Seele* (lat./dt.), Stuttgart 1989.

Serres, M., *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, Berlin 2013.

Seyfert, R., Roberge, J. (Hg.), *Algorithmuskulturen: Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit,* Bielefeld 2017.

Shattuck, R., *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens*, München 2003.

Shchyttsova, T. (Hg.), *In statu nascendi. Geborensein und intergenerative Dimension des menschlichen Miteinanderseins,* Nordhausen 2012.

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

– *Political Thought and Political Thinkers*, Chicago, London 1998.

Sikora, O., *The Quest for Meaning: Patočka against Kant,* in: ders., J. Sirovátka (Hg.), *Kant and the Phenomenological Tradition. Kant und die phänomenologische Tradition*, Baden-Baden 2023, 133–152.

Simmel, G., *Dankbarkeit. Ein soziologischer Versuch*, in: *Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur 1*, Nr. 19, 18. Oktober (1907), 593–598.

– *Soziologie,* Frankfurt/M. 1992.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sirovátka, J., *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg, München 2006.

Skinner, Q., *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M. 2009.

Sloterdijk, P., *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne,* Berlin [3]2014.

Smith, G., Margalit, A. (Hg.), *Amnestie oder Die Politik der Erinnerung*, Frankfurt/M. 1997.

Snowden, E., *Permanent Record*, Frankfurt/M. 2019.

Sommer, M., *Evidenz im Augenblick,* Frankfurt/M. 1980.

Sontag, S., *Regarding the Pain of Others*, New York 2003.
– *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt/M. [6]2003.

Spaemann, R., *Reflexion und Spontaneität. Studien über Fénelon*, Stuttgart 1963.
– *Personen. Versuche über den Unterschied von ›etwas‹ und ›jemand‹,* Stuttgart 1996.
– Löw, R., *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*, München, Zürich [2]1985.

Spengler, O., *Der Untergang des Abendlandes*, München [17]2006.

Srubar, I., *Religion and Violence. Paradoxes of Religious Communication*, in: *Human Studies 40,* nr. 4 (2017), 501-518.

Staas, C., *Vergeben und Vergessen*, in: *Die Zeit 44*, 22. 10. (2020), 18.

Starobinski, J., *Montaigne. Denken und Existenz,* Frankfurt/M. 1989.
– *Grundlinien für eine Geschichte des Begriffs der Einbildungskraft*, in: *Psychoanalyse und Literatur*, Frankfurt/M. 1990, 3–23.
– *Gute Gaben. Schlimme Gaben. Die Ambivalenz sozialer Gesten*, Frankfurt/M. 1994.

Staudigl, M., *On Seizing the Source: Toward a Phenomenology of Religious Violence*, in: *International Journal for Philosophical Studies 24,* nr. 5 (2016); http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09672559.2016.128478.
– (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion,* Freiburg, München 2020.

Stegmaier, W., *Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers*, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 202–210.
– *Philosophie der Orientierung,* Berlin 2008.
– *Nietzsches Befreiung der Philosophie,* Berlin 2012.
– *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.

Steinmetz, M., *Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst. Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie.*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation, Baden-Baden 2024, 1159–1194.
– et al., *Gemeinschaft und Erzählung Kollektive Identitäten bei Paul Ricœur* (unveröff. Exposé), Trier 2022.

Steinthal, H., *Arten und Formen der Interpretation,* in: ders., *Kleine sprachtheoretische Schriften*, Hildesheim 1970, 532-542.

Stelzenmüller, C., *Die Wiederkehr des Feindes. Die Debatte um einen ukrainischen Kompromissfrieden und die Denklücken der Sicherheitspolitik*, in: *Kursbuch 214* (2024), 117–130.

Sternberger, D., *Drei Wurzeln der Politik*, Frankfurt/M. 1984.

Stobbe, H.-G., *Hermeneutik*, in: P. Eicher (Hg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2*, München 1991, 319-329.

Stoellger, P., *Bild, Pathos und Vergebung. Ricœurs Phänomenologie der Erinnerung und ihr bildtheoretischer Untergrund (mit Blick auf G. Didi-Huberman)*, in: B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Berlin 2010, 179–213.
– (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014.
– (Hg.), *Figurationen des Menschen. Studien zur Medienanthropologie*, Würzburg 2019.
– *Was bedeutet Digitalisierung für die Schrift als Schrift?,* in: B. Held, F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik –neue Ethik?*, Heidelberg 2021, 105–142.
– Kumlehn, M. (Hg.), *Wortmacht / Machtwort. Deutungsmachtkonflikte in und um Religion. Interpretation Interdisziplinär, Bd. 16*, Würzburg 2017.

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

Strauss, B., *Die Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997.
– *Vom Aufenthalt*, München 2009.
– *Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014.
– *Der Fortführer,* Reinbek 2018.

Strawson, P. F., *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals),* Stuttgart 1995.

Streeck, W., *Lieber den Deckel draufhalten,* in: DIE ZEIT, Nr. 14 (2019), 39.
– *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus,* Berlin ^{2}2021.

Ströker, E., *Einleitung*, in: E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, Hamburg 1982, IX–XXXIII.

Szondi, P., *Einführung in die literarische Hermeneutik. Studienausgabe der Vorlesungen, Bd. 5,* Frankfurt/M. 1975.

Tardivel, É., *Welt und Gegebenheit. Eine Revision des vierten Prinzips der Phänomenologie*, in: M. Staudigl (Hg.), *Der Primat der Gegebenheit. Zur*

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Transformation der Phänomenologie nach Jean-Luc Marion, Freiburg, München 2020, 332–351.

Taureck, B. H. F., *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.
– *Philosophieren: sterben lernen? Versuch einer ikonologischen Modernisierung unserer Kommunikation über Tod und Sterben*, Frankfurt/M. 2004.
– *Drei Wurzeln des Krieges*, Zug 2019.
– Liebsch, B., *Drohung Krieg. Sechs philosophische Dialoge zur Gewalt der Gegenwart*, Wien, Berlin 2020.

Taylor, C., *Hegel*, Frankfurt/M. 1978.
– *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge 1985.
– *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995.
– *Quellen des Selbst*, Frankfurt/M. 1996.
– *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin 2012.

Taylor, G. H., *Editor's Introduction*, in: P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, ix–xxxvi.

t'Hart, M., *Das Wüten der ganzen Welt*, München 1999.

Ther, P., *Die Außenseiter. Flucht, Flüchtlinge und Integration im modernen Europa*, Berlin 2017.

Theunissen, M., *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [1965], Berlin ^{2}1977.
– *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.
– *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung*, in: *›Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache‹*. Hommage an H.-G. Gadamer, Frankfurt/M. 2001, 61–88.

Thibaudet, A., *Le Bergsonisme*, Paris 1924.

Tibi, B., *Vom Gottesreich zum Nationalstaat. Islam und panarabischer Nationalismus*, Frankfurt/M. 1987.

Todorov, T., *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen,* Frankfurt/M. 1985.
– *Face à l'extrème*, Paris 1991; dt.: *Angesichts des Äußersten*, München 1993.
– *Kritik und Ethik. Zu Maurice Blanchot*, in: M. Gutjahr, J. Hock (Hg.), *Im Raum der Kritik. Maurice Blanchot und die Literatur*, Würzburg 2023, 141–152.

Topitsch, E., *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, München 1972.

Trabant, J., *Traditionen Humboldts*, Frankfurt/M. 1990.

Trautmann, F., *Nichtmitmachen. Zur Negativität der Gemeinschaft*, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium,* Berlin 2011, 55–76.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tugendhat, E., *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. ²1981.
– *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M. 1993.

Uerlings, H. (Hg.), *Theorie der Romantik*, Stuttgart 2000.

Unterthurner, G., Kadi, U. (Hg.), *Wahn. Philosophische, psychoanalytische und kulturwissenschaftliche Perspektiven,* Wien, Berlin 2012.

Ustorf, A.-E., *Wir Kinder der Kriegskinder. Die Generation im Schatten des Zweiten Weltkriegs*, Freiburg, Basel, Wien ²2009.

Vaget, H. R., *»Wehvolles Erbe«. Richard Wagner in Deutschland. Hitler, Knappertsbusch, Mann*, Frankfurt/M. 2017.

Valéry, P., *Herr Teste*, Frankfurt/M. 1984.
– *Cahiers/Hefte, Bd. 2*, Frankfurt/M. 1988.
– *Werke. Bd. 7. Zur Zeitgeschichte und Politik*, Frankfurt/M., Leipzig 1995.
– *Die Freiheit des Geistes*, in: *Werke, Bd. 7*, 349–374.

Vargas Llosa, M., *Das Gespräch in der ›Kathedrale‹* [1969], Frankfurt/M. 1984.

Vattimo, G., *Jenseits der Interpretation*, Frankfurt/M. 1997.
– *Vom naturalistischen Fehlschluss zur Ethik der Endlichkeit*, in: M. G. Weiß (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit*, Frankfurt/M. 2009, 179–190.

Verbitsky, H., *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ,* Wien 2016.

Veyne, P., *Die Originalität des Unbekannten*, Frankfurt/M. 1988.
– *Geschichtsschreibung Und was sie nicht ist*, Frankfurt/M. 1990.

Villa, D. R., *Das Gewissen, die Banalität des Bösen und der Gedanke des repräsentativen Täters*, in: G. Smith (Hg.), *Hannah Arendt revisited: ›Eichmann in Jerusalem‹ und die Folgen*, Frankfurt/M. 2000, 231–263.

Virilio, P., *Dialektische Variationen*, Ostfildern-Ruit 1996.
– *Fluchtgeschwindigkeit. Essay*, Frankfurt/M. 1999.

Vogt, E., *Zugänge zur politischen Ästhetik. Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Žižek, Sartre, Agamben*, Wien 2003.

Wach, J., *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert. I. Die großen Systeme,* Hildesheim 1966.

Wackenroder, W. H., *Ein Brief Joseph Berglingers* [1799], in: H. Uerlings (Hg.), *Theorie der Romantik*, Stuttgart 2000, 109–113.

Wahl, J., *Vom Nichts, vom Sein und von unserer Existenz*, Augsburg, Basel 1954.

Waldenfels, B., *Das Zwischenreich des Dialogs,* Berlin 1971.
– *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.
– *Einleitung zur deutschen Ausgabe*, in: M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt* [1969], München 1984, 7–14.
– *Das Zerspringen des Seins*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 144–161.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987.
– *Phänomenologie in Frankreich*, Frankfurt/M. 1987.
– *Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität*, in: *Husserl Studies 5* (1988), 143–167.
– *Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen 22* (1989), 39–62.
– *Phänomenologie, Existenzphilosophie und Seinsdenken*, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 7*, Basel 1989, 742–752.
– *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991, 65–85.
– *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992.
– *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994.
– *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1*, Frankfurt/M. 1997.
– *Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie*, in: ders., I. Därmann (Hg.), *Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik,* München 1998, 35–49.
– *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2,* Frankfurt/M. 1998.
– *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik,* Frankfurt/M. 2002.
– *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004.
– *Edmund Husserl. Zwischen Sagen und Zeigen*, in: ders., *Idiome des Denkens*, Frankfurt/M. 2005, Kap. 3.
– *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010.
– *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung,* Berlin 2012.
– *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung,* Berlin 2015.
– *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019.
– *Das Fremde interdisziplinär betrachtet,* in: B. Schellhammer (Hg.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels*, Baden-Baden 2021, 195–208.

Wandruszka, B., *Philosophie des Leidens. Zur Seinsstruktur des pathischen Lebens*, Baden-Baden 2023.

Weber, M., *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981.

Wehling, P. (Hg.), *Kulturelle Deutungen des Nichtwissens im Wandel?,* Bielefeld 2015.
– (Hg.), *Vom Nutzen des Nicht-Wissens*, Bielefeld 2015.

Weil, É., *Logique de la philosophie*, Paris 1951.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Weinrich, H., *Lethe. Kunst und Kritik des Vergessens*, München 1997.
– *Privates und öffentliches Vergessen*, in: *ZiF-Mitteilungen 1* (1998), 8–20.
Weiss, P., *Fluchtpunkt,* Frankfurt/M. 1965.
– *Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt/M. 2005.
Weiß, M. G. (Hg.), *Bios und Zoë. Die menschliche Natur im Zeitalter ihrer technischen Reproduzierbarkeit,* Frankfurt/M. 2009.
Weizenbaum, J., *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt/M. 1978.
Wellershoff, D., *Gottfried Benn. Phänotyp dieser Stunde* [1958], München 1976.
Werle, G., Wandres, T., *Auschwitz vor Gericht. Völkermord und bundesdeutsche Strafjustiz. Mit einer Dokumentation des Auschwitz-Urteils*, München 1995
Wertheimer, H., *Digitaler Humanismus*, in: *IWMpost*, no. 129 (2022), 22.
Wiener, N., *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn ^{3}1966.
Wille, K., *Die Praxis des Unterscheidens. Historische und systematische Perspektiven*, Freiburg, München 2018.
Willke, H., *Heterotopia. Studien zur Krisis der Ordnung moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 2003.
Wilson, E. O., *Sociobiology. The New Synthesis,* Cambridge 1975.
Winkels, H., *Wege der Feindschaft*, in: H. Malchow, H. Winkels (Hg.), *Feindschaft. Neue deutsche Literatur*, Köln 1989, 280–298.
Winter, J., Sivan, E. (eds.), *War and Remembrance in the Twentieth Century,* Cambridge 1999.
Wittgenstein, L., *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977.
– *Tractatus logico-philosophicus. Logisch-philosophische Abhandlung*, Frankfurt/M. ^{14}1979.
– *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, *Werke Bd. 7,* Frankfurt/M. 1984.
Wolf, C., *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1979.
Wrangham, R., *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat. Eine neue Geschichte der Menschwerdung*, München 2019.
Wurgaft, B. A., *Thinking in Public. Strauss, Levinas, Arendt,* Philadelphia 2016.
Yalom, I. D., *Und Nietzsche weinte. Roman*, Berlin 1996.
Young, A., *Hospitality and the Other*, New York 2008.
Zambon, N., *Zwischen Husserl und Heidegger: Der Weg zu einer Beschreibung des Menschen*, in: A. Fragio, M. Philppi, J. Ros Velasco (Hg.), *Metaphorologie, Anthropologie, Phänomenologie. Neuere Forschungen zum Nachlass Hans Blumenbergs*, Freiburg, München 2019, 73–90.
Zeltner, E., *Sándor Márai. Ein Leben in Bildern*, München 2005.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Zimmermann, S., *Vorgängige Gemeinsamkeit. Studie zur Ontologie des Sozialen*, Freiburg, München 2021.

Zuboff, S., *The Age of Surveillance Capitalism,* London 2019.

Zusätzliche Internetquellen:

de.wikipedia.org/wiki/Alain_de_Benoist.

wikipedia.org/wiki/N%C3%BCrnberger_Gesetze#cite_note-9.

bmdv.bund.de/SharedDocs/DE/Video/Youtube/republica-2022-das-momentum-nutzen.htm

hwww.wortbedeutung.info/analog/

arte.tv/de/videos/113627–000-A/kinderschaender-im-visier/

en.wikipedia.org/wiki/Exile

hessischer-landtag.de/sites/default/files/dateien/2023–10/Schriftenreihe_Heft_15_Friedenspreis2010.pdf

www.fondsricoeur.fr

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nachweise

Kap. I geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Wozu Phänomenologie?* am 8. Juni 1998 in Wuppertal im Rahmen der Ringvorlesung zum gleichen Thema, die das seinerzeit an den Philosophischen Instituten der Universitäten Bochum und Wuppertal angesiedelte Graduiertenkolleg ›Phänomenologie und Hermeneutik‹ abgeschlossen hat. Eine frühere, hier stark revidiert vorliegende Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Disziplinierte Naivität und Grenzen der Erfahrung. Marginalien zu aktuellen Problemen der Phänomenologie*, in: *Phänomenologische Forschungen NF 4*, Nr. 2 (1999), 213–237.

Kap. II geht zurück auf einen früheren, hier in stark revidierter Form eingegangenen Beitrag zum Thema *Das Gegebene in seiner Zweideutigkeit. Begründung, Beschreibung und Bezeugung an den Grenzen der Erfahrung*; zuerst veröffentlicht in: S. Gottlöber, R. Kaufmann (Hg.), *Gabe – Schuld – Vergebung, FS für H.-B. Gerl-Falkovitz*, Dresden 2011, 97–118.

Kap. III: stark überarbeitete Fassung des Beitrags *Zum Dank – oder nicht? Phänomenologische Überlegungen zur ›Ökonomie‹ der Gabe in intergenerationeller Hinsicht. Ausgehend von Jean-Luc Marion, Lewis Hyde und Jacques Derrida,* in: *Journal für Religionsphilosophie*, Nr. 2 (2013), 26–40.

Kap. IV basiert auf einer früheren Rezension von Hans Blumenberg, *Schriften zur Technik,* Berlin 2015; *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017; *Phänomenologische Schriften 1981–1988*, Berlin 2018, in: *Phänomenologische Forschungen,* Nr. 1 (2019), 209–225. Der Exkurs geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Bewegt von dem, was übrig bleibt? Zwischen Musil und (frühem) Blumenberg*; gehalten am 16. April 2021 im Rahmen der von Artur Boelderl initiierten internationalen Tagung *Musil und die Phänomenologie* in Verbindung mit der Alpen-Adria-Universität Klagenfurt, dem Institut für Literaturforschung/Kärntner Literaturarchiv und dem Musilinstitut Klagenfurt, 15.-17. April 2021; www.youtube.com/watch?

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

v=QqFKGpofw74. Eine frühere Fassung wurde veröffentlicht im *Journal Phänomenologie 56. Schwerpunkt Robert Musil und die Phänomenologie* (2021), 70–82.

Kap. V geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Aussichten einer Pathologie der Technik – Digitalisierung als (anti-)pathische Herausforderung* auf Einladung der Heidelberger Forschungsstätte der Evangelischen Studiengemeinschaft (FEST) im Rahmen des dortigen Jour fixe, 15. November 2022; youtu.be/VefIWCyucrI; er wurde zudem angeregt der von Matthias Kettner u.a. veranstalteten Konferenz *Philosophische Perspektiven der Digitalisierungsforschung* am Center for Advanced Internet Studies (CAIS) Bochum, 28.-30. März 2022. Erstveröffentlichung in schriftlicher Form.

Kap. VI ist eine revidierte Fassung eines Beitrags zum Thema *›Entzugsverlust‹. Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des radikal Fremden*, in: Barbara Schellhammer (Hg.), *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels*, Baden-Baden 2021, 89–104.

Kap. VII basiert auf dem Eröffnungsfestvortrag anlässlich der Tagung *Alterität und Devianz. Figuren des Anderen und Abwegigen in Literatur und Philosophie um 1800* im Rahmen der Doktorandenschule Laboratorium Aufklärung (DSLA) an der Friedrich-Schiller-Universität Jena, am 11. November 2009. Einige Materialien sind zuvor zusammengetragen worden in dem Beitrag *Eine allzu vertraute Vergangenheit? Zur zwiespältigen Aktualität des literarisch-philosophischen Milieus um 1800,* in: Elisabeth Johanna Koehn, Daniela Schmidt, Johannes-Georg Schülein, Johannes Weiß, Paula Wojcik (Hg.), *Andersheit um 1800. Figuren – Theorien – Darstellungsformen,* München 2011, 25–49. Daraus ist allerdings ein ganz neuer Text entstanden. Erstveröffentlichung in der vorliegenden Form.

Kap. VIII basiert auf dem Beitrag *Zeigen, Sagen und Verstehen. Paul Ricœurs hermeneutische Wege durch die Phänomenologie – von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen*, in: *On the Proper Use of Phenomenology. Paul Ricœur Centenary* (O. Abel, P. Marinescu, eds.): *Studia Phaenomenologica. Romanian Journal for Phenomenology XIII* (2013), 117–142.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kap. IX geht zurück auf den entsprechenden Beitrag zu Thiemo Breyer, Daniel Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden, Boston, Singapur, Paderborn 2019, 39–68.

Kap. X basiert auf meiner früheren Rezension von Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*. Aus dem Nachlaß herausgegeben v. M. Sommer, Frankfurt/M. 2006; *Zu den Sachen und zurück*. Aus dem Nachlaß herausgegeben v. M. Sommer, Frankfurt/M. 2002/7 unter dem Titel *Von den Sachen zurück zu den Menschen. Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger 61,* Heft 1 (2008), 87–101. Der Text war auch Grundlage eines Seminars über Blumenbergs *Beschreibung des Menschen* an der Universität Bochum im WS 2005/6.

Kap. XI geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen des Workshops *Temporalität, Leiblichkeit, Technik. Hans Blumenberg und die Phänomenologie* des Projekts *Temporal Communities. Doing Literature in Global Perspective* der FU Berlin, Villa Engler, Berlin 2.–4. Februar 2023; eine frühere Fassung wurde veröffentlicht unter dem Titel *Sichtbarkeit – Aufmerksamkeit – Scham. Sozialphilosophische Folgen von Hans Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie*, in: Robert Buch, Nikola Zambon (Hg.), *Blumenberg und die Phänomenologie. Phänomenologische Forschungen 2023,* Heft 2 (2024), 119–142.

Kap. XII wurde 2021 geschrieben für einen bislang nicht veröffentlichten Sammelband von Claudia Peter, Marc Strotmann und Moritz von Stetten zu Sozialität und Affektivität. Erstveröffentlichung in der vorliegenden Form.

Kap. XIII stark revidierte Form eines früheren Beitrags zu Stefan Alkier, Christfried Böttrich, unter Mitarbeit von Michael Rydryck (Hg.), *Neutestamentliche Wissenschaft in gesellschaftlicher Verantwortung. Studien im Anschluss an Eckart Reinmuth*, Leipzig 2017, 35–60.

Kap. XIV geht zurück auf eine Keynote Adress zum Thema *Wie wäre kollektive Identität auf nicht-identitäre Weise zu denken?* anlässlich der internationalen Konferenz *Ricœur on Collective Identities,* veranstaltet vom Philosophischen Forschungsinstitut für Medien und

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kultur der Universität Trier vom 16.-19. November 2021, am 17. 11. 2021. Erstveröffentlichung.

Kap. XV geht zurück auf einen Vortrag zum Thema *Exil – Welt – Faktizität. Eine Übung in hermeneutischer Zirkularität* anlässlich der Internationalen Konferenz *Faktum – Faktizität – Wirklichkeit. Phänomenologische Perspektiven* der Deutschen Gesellschaft für phänomenologische Forschung in Kooperation mit der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Universität Wien, vom 18.-21. 9. 2019, am 20. September 2019. Eine frühere Fassung wurde veröffentlicht in: Inga Römer, Georg Stenger (Hg.), *Faktum, Faktizität, Wirklichkeit. Phänomenologische Perspektiven. Phänomenologische Forschungen. Beiheft 5*, Hamburg 2023, 263–282.

Kap. XVI basiert auf einem Vortrag zum Thema *Hermeneutik in der Gegenwart einer politischen Kultur des Dissenses. Überlegungen zu der Frage, was man sich von hermeneutischen Regeln in interreligiösen Interpretationskonflikten erwarten kann* in 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. Eine frühere Kurzfassung wurde veröffentlicht in: Vivien Neugebauer (Hg.), *Heilige Schriften im Deutungsstreit. Wie legen Christen und Muslime sie heute aus?, Loccumer Protokolle 60/2017*, Rehburg-Loccum 2018, 43-64; eine ausführliche, hier wiederum überarbeitet vorliegende Fassung ist erschienen im *Internationalen Jahrbuch für Hermeneutik 17* (2018), 185-215.

Kap. XVII ist die weitgehend überarbeitete Fassung eines Essays über *Ereignis – Erfahrung – Erzählung. Spuren einer anderen Ereignis-Geschichte: Henri Bergson, Emmanuel Levinas, Paul Ricœur,* in: Marc Rölli (Hg.), *Ereignis auf Französisch. Von Bergson bis Deleuze,* München 2004, 183-207.

Kap. XVIII beruht auf einem Vortrag zum Thema »Die Idee der Phänomenologie« auf Einladung der Wilhelm-Schapp-Forschungsstelle der Universität Mainz anlässlich der Konferenz *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Erbacher Hof, Mainz, 28., 29. November 2008; eine frühere, hier stark überarbeitet eingegangene Fassung wurde veröffentlicht in: Karen Joisten, Nicole

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Thiemer (Hg.), *Das Denken Wilhelm Schapps – Perspektiven für unsere Zeit*, Freiburg i. Br., München 2010, 22–48.

Kap. XIX geht zurück auf einen Vortrag im Rahmen der vom Forschungsinstitut für Philosophie Hannover veranstaltete Reihe *45 Minuten weiter denken*, am 6. Juli 2021 in Hannover; es ist in einer früheren Fassung eingegangen in den vom Vf. herausgegebenen, von der DFG geförderten Sammelband *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023.

Kap. XX stark erweiterte und überarbeitete Fassung eines Beitrags zum Thema *Neue Formen des Bösen als Herausforderung des Politischen. Kritische Überlegungen zu Paul Ricœurs Projekt einer regenerativen Geschichte – mit Blick auf Hannah Arendt*, in: *Journal Phänomenologie 37* (2012), 45–56.

Kap. XXI beruht auf einer früheren Fassung, die im *Journal Phänomenologie 23* (2005), 52–59, veröffentlicht worden ist.

Epilog: Erstveröffentlichung.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Namenregister

Abdel-Samad, H. 500
Abensour, M. 535, 610
Abu Zaid, N. H. 500
Adorno, T. W. 181, 230, 371
Agamben, G. 443, 613, 668
Aichinger, I. 151, 309
Aischylos 171, 277, 607
Allen, D. 165
Althusser, L. 595
Anders, G. 333, 371 f., 377, 454, 573
Anderson, C. 155
Angehrn, E. 479, 493
Anscombe, G. E. M. 291
Anzieu, D. 188
Appiah, K. A. 165
Arendt, H. 13, 29, 33, 124 f., 144, 187, 241, 247, 286, 374, 386–391, 394, 407 f., 411 f., 443, 446, 452, 454, 457, 466, 608 f., 620 ff., 625, 627, 629 f.
Aristipp 463
Aristoteles 198, 243, 266, 316, 319, 361, 373, 385 f., 406, 413, 486, 504, 516, 524, 532, 538, 541, 662
Arndt, E. M. 434
Aron, R. 538
Ast, F. 492
Augustinus 266, 486, 488
Austin, J. L. 257, 291, 342,
Avenarius, R. 87, 138

Baader, F. v. 145
Bachelard, G. 20 f., 50, 55, 87 f., 125, 204 f., 229 f.
Bachmann, I. 332
Bacon, F. 268
Badiou, A. 503
Baldwin, J. M. 278
Balibar, É. 610
Balić, S. 480
Ball, H. 223
Barash, J. 24
Barbaras, R. 59
Barthes, R. 332
Bataille, G. 113, 363, 384, 430, 439, 630, 633
Baudrillard, J. 546
Bauer, F. 650
Baumann, Z. 190, 443
Bayle, P. 195
Beck, U. 369
Benda, J. 374, 588
Benedict, R. 355, 377
Benjamin, W. 150, 202, 449 f., 597, 601
Benn, G. 148, 573, 586, 662
Benoist, A. de 426 f., 641
Berdjajew, N. 594
Berger, P. L. 348, 353
Bergson, H. 184, 514–523, 525 f., 538, 545 f., 656
Berlin, I. 433, 612
Bermond, D. 626
Bernasconi, R. 464, 546

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Bernet, R. 567
Bernhard, T. 187, 644, 651, 658, 668
Bertaux, P. 164
Black, M. 612
Blanchot, M. 110, 113, 144, 181, 191, 200 f., 208, 361, 430, 439, 442, 467 f., 522, 649
Bloch, E. 467, 518
Blum, L. 593, 602
Blumenberg, H. 12 f., 115–136, 140–149, 153, 223, 236 f., 270, 297–329, 331 f., 334, 338–342, 365 ff., 367, 377, 561, 569, 571, 582 ff., 616, 668
Boerhaave, H. 281
Boethius 176, 189
Böhme, G. 216
Böhme, H. 216
Bohrer, K. H. 202 f., 206 f., 209, 533
Borchert, W. 463 f., 472
Bourdieu, P. 348, 353
Brague, R. 38
Braudel, F. 539
Broch, H. 138 f., 144, 147 ff., 358, 436
Brontë, C. 138
Bruno, G. 117
Brunschvicg, L. 117
Buber, M. 124, 128, 146, 161
Bultmann, R., 490 ff.
Burckhardt, C. J. 433, 573
Burckhardt, J. 552, 606
Burdach, K. F. 385
Butler, J. 125, 179, 374
Buytendijk, F. J. J. 35

Caesar 196
Caillois, R. 603
Callié, A. 419
Calvino, I. 530
Camus, A. 464, 592, 654
Canguilhem, G. 35, 175, 180, 216, 284, 607
Capurro, R. 158
Carossa, H. 118, 120, 133, 140, 183
Carrière, J.-C. 413
Carus, F. A. 137
Cassirer, E. 117, 134, 157
Castoriadis, C. 50, 184, 610
Chargaff, E. 425
Chernavin, G. 20
Chladenius, J. M. 488, 529
Cicero, M. T. 463
Cicourel, A. V. 353
Claudel, P. 268
Comte, A. 347 f.
Condillac, E. B. de 87, 200
Condorcet 604
Conrad, J. 658
Corbin, A. 358
Cortázar, J. 143, 530
Crary, J. 301

Dagognet, F. 263
d'Alembert, J. 195
d'Holbach, P. T. 195
Dannhauer, J. C. 484
Dante Alighieri 178, 463, 555
Danto, A. C. 541
Därmann, I. 493
Davidson, D. 230, 524, 612
Dedecius, K. 586
Deleuze, G. 372, 520
Derrida, J. 36 f., 46, 72, 86, 90, 99–103, 105 f., 112 ff., 132, 189 f., 201, 208, 216, 235, 256, 261, 328, 346, 373, 393, 402, 419, 468, 472, 527,

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

538, 546, 590, 593 ff., 610, 625, 643, 656, 666
Descartes, R. 20, 28, 125, 136, 139, 145, 243, 318 f., 341, 567
Di Cesare, D. 26
Diderot, D. 195
Dilthey, W. 43, 73, 144, 241, 432, 482 f., 487 ff., 493, 495 f., 530
Diogenes v. Sinope 463
Doctorow, C. 156
Domin, H. 451, 453, 457, 600
Dostojewski, F. 138, 383
Droysen, J. G. 42, 591
Duerr, H. P. 344, 368
Dufourmantelle, A. 445, 458
Dündar, C. 455
Durkheim, É. 27, 370
Dutroux, M. 623

Eagleton, T. 469, 629, 631
Eichmann, A. 62**0** ff.
Eliade, M. 425, 472, 536, 603
Elias, N. 358
Eliot, T. S. 118 f., 146
Epiktet 267
Epikur 463
Eribon, D. 345
Ernaux, A. 345
Esposito, R. 443
Esquirol, J. M. 372
Euripides 653
Ewald, F. 173, 181

Faulkner, W. 118, 121, 143
Febvre, L. 21
Fechner, G. T. 138, 184
Fehér, I. 478, 508
Fénelon 20
Ferguson, A. 603
Ferrari, F. 368, 378
Ferry, L. 527
Feuchtwanger, L. 456
Feuer, L. 347
Feyerabend, P. 58
Fichte, J. G. 220, 434
Figal, G. 483
Fink, E. 19, 34, 47 f., 57, 59 f., 120, 233, 241, 248, 283, 565, 567, 579, 582, 584
Finkielkraut, A. 82, 197, 445, 458, 630
Flacius Illyricus, M. 486
Foucault, M. 116, 181, 211 ff., 216, 273, 411, 525, 549, 598, 641, 660
Franck, D. 214
Frank, M. 200, 213, 219 f.
Freud, S. 132, 181, 188, 213, 648
Friedrich, H. 466
Frisch, M. 333
Fukuyama, F. 183, 597
Füssli, J. H. 216
Fustel de Coulanges, N. D. 431

Gadamer, H.-G. 24, 198, 210 ff., 215, 217, 226, 483, 488, 490 f., 494, 508, 529, 595
Galilei, G. 117, 139, 159
Gatterer, J. C. 195
Gedeck, M. 332
Geertz, C. 353
Gehlen, A. 374, 385
Gibbon, E. 462
Ginzburg, C. 557
Giordano, R. 586
Glucksmann, A. 598
Godelier, M. 419

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Goethe, J. W. 138, 222, 433, 497, 617, 627
Goffmann, E. 358
Goldschmidt, G.-A. 137, 142, 345, 439, 451, 459, 469, 651, 666
Goldstein, K. 175, 284
Gosewinkel, D. 428
Gouhier, H. 20
Gouldner, A. W. 348
Goya, F. de 216
Grass, G. 455
Graumann, C. F. 47, 184
Greenblatt, S. 194
Greene, G. 118 f.
Greisch, J. 261, 483, 556, 589
Grimm, J. 433
Grimm, W. 433
Grondin, J. 483
Grossman, W. 309
Günderrode, K. v. 179
Gurjewitsch, A. J. 321
Gurwitsch, A. 230, 301, 339, 455 f., 458

Habermas, J. 190, 255, 353, 394, 600, 604
Hallpike, C. R. 58
Hamacher, W. 484
Hamsphire, S. 291, 612
Hardt, M. 445
Harré, R. 353
Hartog, F. 323
Hasso Jaeger, H.-E. 484
Hauser, K. 469
Hegel, G. W. F. 33, 59, 79, 82, 85 f., 101, 178, 189, 195, 198, 200 ff., 208 f., 217, 221, 223, 230, 243, 247, 260, 319, 348, 351, 413 f., 416, 418 f., 422, 430, 435, 461, 495, 517, 536, 555, 594, 596 ff., 602 f., 606, 617, 627, 637, 666
Heidegger, M. 16, 26, 30, 32, 36, 42 f., 47, 55, 64, 69, 71, 74, 78, 93, 116, 126, 150, 183, 187, 213, 235, 241, 243 f., 255, 259, 262, 268 f., 272 ff., 278, 283, 291, 293, 299, 328, 338, 422, 452 f., 460 f., 466, 471, 473, 479, 483, 490, 504 f., 515, 521, 523, 544 f., 560, 578, 582, 595, 647, 667
Heinemann, F. 116
Held, K. 31, 33, 565, 568
Hemingway, E. 118, 143
Hénaff, M. 102, 185, 198 f., 348
Hentschel, C. 430
Heraklit 475, 588, 653
Herbart, F. J. 137
Herder, J. G. 195, 200, 220, 433, 529
Hermlin, S. 586
Himmler, H. 577
Hiob 35, 178
Hirsch, E. 200
Hitler, A. 604
Hobbes, T. 136, 306, 319, 384, 386, 416, 418, 422, 571
Hobsbawm, E. 587 f.
Hoffmann, E. T. A. 209, 220
Hofmannsthal, H. v. 433, 573
Hogarth, W. 216
Hölderlin, F. 127, 181, 191, 193, 207 f., 220, 484, 505
Homer 555
Honneth, A. 88
Hubble, E. 542
Hübner, K. 58, 433
Huch, R. 204, 209
Hugo, V. 453

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Humboldt, W. v. 200, 213, 220, 433, 504
Hume, D. 130
Husserl, E. 13, 22, 25, 28–34, 49 ff., 55, 59, 63 f., 71, 78 ff., 85 ff., 93, 97, 115 f., 122 ff., 126, 128, 159, 162, 184, 199, 213, 232 f., 240 f., 243 f., 252, 255, 277, 283, 298–301 f., 312, 318–324, 340 f., 345, 349, 355, 395 f., 400, 409, 430, 456, 497, 500, 548, 558 ff., 563–567, 570 f., 574 ff., 584 ff., 593 f., 613, 641, 657, 667
Hutcheson, F. 199
Huxley, A. 147, 170
Hyde, L. 103, 111

Ibn Taimiyya 480
Irigaray, L. 165
Iselin, I. 195

James, W. 230, 265, 279, 339, 446, 518, 656
Janicaud, D. 69, 235, 560
Jankélévitch, V. 55, 220, 521, 649
Jaspers, K. 183, 210, 243, 258 f., 273, 275, 280, 357, 454, 554, 593 ff., 606, 608, 647, 654
Jauß, H. R. 477, 492 f., 499
Jens, W. 148
Jonas, H. 169, 356, 399, 421, 448, 613 f., 648
Joyce, J. 143
Judaken, J. 464
Jullien, F. 153, 161, 166, 168, 174, 177, 179 f., 186, 224, 265, 271, 293, 409, 448, 513, 525 f., 533 f., 537, 561, 648, 652, 654 f., 662
Jünger, E. 118, 131, 146
Junilius 486

Kafka, F. 118, 144 f., 148, 150, 464, 472
Kain 580
Kallikles 653
Kant, I. 28, 34, 40, 107, 117, 121 f., 135, 139, 159, 177, 190, 195, 202, 211, 217 f., 238, 249 f., 254, 280, 285, 292, 311, 319, 375, 395 ff., 403, 407, 413, 499, 505, 527, 553, 556, 602 f., 605, 607, 615, 625, 629, 639, 645
Kästner, E. 50, 567
Keen, D. 605
Kemp, P. 611
Kepler, J. 117
Kern, A. B. 473
Kertész, I. 436–443, 459, 603, 654, 668
Khatib, I. 103
Khoury, A. T. 480
Kierkegaard, S. 73, 78, 242 f., 259, 273, 275, 280, 285, 357, 432, 438, 465, 521, 552, 594, 647, 654
Kittler, F. 158
Klee, P. 302
Kleist, H. v. 179, 434
Koestler, A. 438, 442, 595 f.
Kohl, K.-H. 194
Kojève, A. 421, 597
Konersmann, R. 495
Kopernikus, N. 117, 121
Koronis 433
Koselleck, R. 223, 553, 591
Košenina, A. 216
Koyré, A. 117, 131, 193 f., 203
Kracauer, S. 143, 530
Krämer, G. 500
Krasmann, S. 430
Kripke, S. 657

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kuhn, T. 117, 236
Kundera, M. 144, 147, 149 ff.
Kurzweil, R. 157

Lacan, J. 132, 181 f.
Lachelier, J. 281
Lacoue-Labarthe, P. 211, 535
Lagneau, J. 281
Lamarck, J.-B. de 347, 385
Landgrebe, L. 28, 32
Landmann, M. 157
Lange, F. A. 183
Laplace, P.-S. 518 f.
Las Casas, B. de 178
Latour, B. 445, 456
Lefort, C. 527, 610
Leibniz, G. W. 145, 160, 489, 517, 529
Lenz, S. 265, 643
Leopardi, G. 207
Levi, P. 603
Levinas, E. 13, 30, 35–42, 45 f., 51 f., 54, 59 ff., 68, 70, 72 ff., 77 ff., 83, 91, 100, 104, 113, 118, 124, 128, 146, 161, 165, 181, 188, 198, 201, 208, 211, 231, 235, 238, 244 f., 248, 250 ff., 255 f., 258 ff., 274, 283, 288 ff., 294, 314, 332, 336, 345, 354 ff., 362, 367 f., 377, 393–404, 407 f., 410 ff., 416, 452, 457 ff., 467 f., 485, 503, 515, 521 ff., 526, 544 ff., 580, 595, 600, 612, 614 f., 629, 662, 666
Lévi-Strauss, C. 348
Lewin, K. 278
Lichtenberg, G. C. 139
Linschoten, J. 339
Linné, C. v. 195
Lipps, H. 483
Lipps, T. 349
Locke, J. 87, 136, 169, 268
Loraux, N. 496, 610 **f.**, 641, 667
Losurdo, D. 618
Lovejoy, A. O. 131, 517
Löwith, K. 255, 454 f., 458
Lübbe, H. 579, 619
Luhmann, N. 169, 619, 631
Lukács, G. 201, 220, 555
Lurija, A. 645
Lyotard, J.-F. 151, 406, 546, 610, 641, 665 ff.

Mac Leod, R. B. 47
Mach, E. 87, 138
MacIntyre, A. 353, 394
Maine de Biran, M.-F.-P. G. 281, 446
Malabou, C. 468, 472
Malinowski, B. 90
Malka, S. 73
Mallarmé, S. 204
Malraux, A. 263
Mann, H. 469
Mann, K. 436 ff., 440, 442, 444
Mann, M. 539
Mann, T. 146, 223, 434, 436, 444
Mannheim, K. 206, 288
Márai, S. 357, 470
Marcel, G. 78, 85, 89, 99, 102, 106, 116, 238, 243, 250, 265, 280, 294, 348, 419, 422, 554, 570, 593 ff., 647, 654
Marcion 130
Margalit, A. 371
Marion, J.-L. 21, 68, 83, 86, 88–98, 100, 103 f., 107, 112, 182, 234, 256, 559 f., 569
Marquard, O. 498 f.
Marsilius v. Padua 176

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Martini, G. 664
Marx, K. 555, 596
Matisse, H. 140
Matt, P. v. 317, 339
Maupertuis, P. L. M. de 200
Mauss, M. 89, 99, 102, 106, 235, 348, 419
Meier, C. 33
Meier, G. F. 488
Meister Eckhart 111
Merleau-Ponty, M. 15, 19, 48 ff., 60 f., 64, 67 f., 70, 72 f., 83, 90, 92, 96 f., 116, 179, 183, 205, 230, 236 f., 243 f., 246, 248 f., 266, 277 f., 282, 286 f., 303, 340, 350, 438, 452, 518 ff., 526, 561, 567, 569, 582 f., 595 f., 610, 655, 665, 667
Métraux, A. 47
Mirandola, G. P. della 123, 268
Mohammed 500
Montaigne, M. de 127, 131, 277, 446, 494
Moravia, S. 137
Morin, E. 473, 535
Moritz, K. P. 138, 184, 347, 469
Most, G. 487 f.
Mounier, E. 423, 593
Moyn, S. 561
Müller, A. 221
Müller, K. E. 23
Müller, W. 220
Münkler, H. 605
Musil, R. 135, 137 ff., 141 ff., 146 ff., 162 ff., 189, 205, 311, 530, 576

Nancy, J.-L. 148, 161, 179 f., 211, 241, 368, 378, 430, 439, 461, 473, 535, 610
Negel, J. 54
Negri, A. 445
Neiman, S. 629, 631
Nero 659
Neuber, W. 194
Newton, I. 347
Nietzsche, F. 106, 130, 132, 203, 222, 236, 268 f., 272 f., 278, 291, 338, 373 f., 500, 508, 578, 641,
Noiriel, G. 428
Novalis 199, 201, 203, 209, 212, 215 ff., 220 ff., 493

Odysseus 290
Origines 266, 486
Orpheus 220, 594
Orwell, G. 147
Ott, M. 177

Palaver, W. 506,
Parham, A. 165
Patočka, J. 34 f., 53, 59, 248, 254, 401, 551, 558, 588 ff., 607
Patterson, O. 188
Pavese, C. 142
Peeters, B. 373
Peirce, C. S. 518
Peperzak, A. 38
Perse, S.-J. 468
Pessoa, F. 127, 142, 441, 446, 651, 653
Pfänder, A. 271
Piaget, J. 117, 132
Picard, M. 332
Picardi, R. 594
Pindar 433
Pinkers, S. 606

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Pinthus, K. 467
Platon 26, 35, 208, 211, 214, 259, 266, 268, 283, 318 f., 456 f., 484, 486, 491, 517, 572, 653, 657
Plessner, H. 157, 212, 439
Plinius 125
Plotin 175, 181
Plouvier, E. 589
Plutarch 463
Podak, K. 425
Pogge, T. 663
Pöggeler, O. 209, 568
Polin, R. 612
Ponge, F. 50, 567
Probst, C. 105
Proust, M. 126, 138
Pufendorf, S. 306
Putin, V. 605

Quine, W. v. O. 230

Rancière, J. 125, 392, 499, 503, 610, 641,
Ranke, L. v. 528
Ravaisson, F. 517
Rawls, J. 663
Raynova, Y. 592
Reinach, A. 563
Renaut. A. 527
Richir, M. 39
Ricœur, P. 13 ff., 19, 21, 23 f., 29 f., 39 f., 43 ff., 48 f., 54 f., 58, 69, 72–79, 83, 90, 105 f., 112, 116, 128, 150, 157 f., 161, 169 f., 179, 183, 185, 190, 198, 204 ff., 208, 210 ff., 218, 222, 229 ff., 236–263, 265 f., 271, 274–94, 309 f., 315, 340, 342, 353, 355 f., 363, 367, 374, 388 f., 392–413, 415–423, 425, 428 ff., 438, 441, 446 ff., 452 f., 461, 483, 485, 496, 505, 515, 522 ff., 529, 531–44, 546, 548 f., 552 ff., 560, 568, 570, 576, 577, 580, 587, 589–604, 606–15, 623–645, 647 ff., 655, 657, 661, 663 f., 667
Riedel, M. 31, 33
Rilke, R. M. 191, 465, 594
Rimbaud, A. 127, 441
Robbe-Grillet, A. 140
Roberge, J. 163
Rorty, R. 132, 376, 475, 507
Rosa, H. 190
Rosenzweig, F. 146, 543
Roth, P. 357
Rothenstreich, N. 612
Rousseau, J.-J. 20, 65, 199, 268, 306, 420
Rousset, D. 384, 603
Rosset, B. 630
Rüsen, J. 23

Sachs, N. 603
Sade, de M. 631 f.
Safranski, R. 209, 632
Sahl, H. 437
Sahlins, M. 194
Saint-Pierre, B. de 645
Sarraute, N. 530
Sartre, J.-P. 13, 72 ff., 78, 91, 116, 118, 132, 173, 185, 244, 274, 292, 299, 309, 318, 333–340, 343, 345, 354, 363 ff., 377, 446, 452, 461, 465 f., 618, 654,
Savigny, E. v. 240
Schapp, J. 554 f. 563
Schapp, W. 553 ff., 560 ff., 567–585
Scheler, M. 349, 395
Schelling, F. W. J. 215, 225, 319, 517
Schelsky, H. 369

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

[S]Chestow, L. 33
Schiller, F. 195 ff., 202, 217
Schimmel, A. 480
Schlegel, A. W. 203
Schlegel, F. 137, 177, 200, 202 f., 204 f., 209, 216, 219
Schleiermacher, F. 183, 483, 488 ff., 490 ff., 498 f.
Schlette, M. 161, 165
Schlözer, A. L. 195, 197
Schmitt, C. 201 ff., 206, 217 f., 306, 434, 660
Schockenhoff, E. 604
Schödlbauer, M. 365
Scholl, H. 105
Schopenhauer, A. 268 f., 308, 319
Schubert, F. 220
Schuhmann, K. 22
Schürmann, R. 58
Schütt, H.-P. 319
Schütz, A. 349 f., 408 f., 455 f.
Schwarz, E. 454
Sebald, W. G. 586
Sellars, W. 230
Sen, A. 287
Seneca 652–660

Serres, M. 166 f.
Seyfert, R. 163
Shaftesbury, A. A.-C. 199
Shakespeare, W. 371
Shattuck, R. 185
Shklar, J. N. 462 f.
Simmel, G. 102, 348, 387, 530
Sirovátka, J. 82
Skinner, B. F. 184
Skinner, Q. 224
Sloterdijk, P. 107, 148
Snowden, E. 153
Sokrates 653
Sommer, M. 302
Sontag, S. 372, 376
Spaemann, R. 20, 169, 399, 566
Spengler, O. 265
Spinoza, B. de 136, 285, 386, 517
Spranger, E. 454
Staas, C. 642
Stalin, J. 595, 602, 604, 610
Starobinski, J. 204, 419
Stegmaier, W. 37
Stein, L. v. 348
Stelzenmüller, C. 605
Stern, G. 454
Sternberger, D. 33
Strauss, B. 153, 167, 170 f., 173, 668
Stobbe, H.-G. 488
Strawson, P. F. 169
Streeck, W. 159, 161
Ströker, E. 593

Tacitus 659
Taimiyya, I. 480
Tardivel, É. 94
Taubes, J. 131
Taureck, B. H. F. 588, 653
Taylor, C. 158, 190, 291, 353, 389, 433, 446, 479, 506, 604, 612
Tertullian 286
t'Hart, M. 542
Ther, P. 457
Theunissen, M. 124
Thibaudet, A. 517
Ticonius 486
Tieck, L. 203
Todorov, T. 36, 194, 204, 357, 587 f.,
Tolman, E. C. 277

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Tönnies, F. 443
Topitsch, E. 58
Trabert, L. 16
Trakl, G. 467
Treviranus, G. R. 385
Turgot, A. R. J. 603
Valéry, P. 62, 147, 372, 590, 664, 666
Vargas Llosa, M. 530
Vattimo, G. 499
Vergil 178
Veyne, P. 529, 540, 549
Villa, D. R. 617
Virilio, P. 167,
Voltaire 195, 308, 602 f.

Wackenroder, W. H. 221
Waelhens, A. de 52
Wahl, J. 21, 116
Waldenfels, B. 12, 15, 41, 51, 124, 161, 173–190, 198 f., 205, 214 f., 255, 394, 485, 571
Wallon, H. 567
Walzer, M. 410, 663
Wartenburg, Y. v. 43
Watson, J. 184
Waugh, E. 147
Webb, J. 542
Weber, E. H. 138, 184
Weber, M. 348, 350, 409, 443, 555
Wegner, M. 454
Weil, É. 596, 611
Weinrich, H. 645
Weiss, P. 351, 383, 472
Weizenbaum, J. 154
Welleck, R. 209
Wiechert, E. 586
Wiener, N. 168
Wille, K. 37
Williams, B. 371
Willke, H. 619
Wilson, E. O. 385
Winch, P. 353
Wittgenstein, L. 60, 66 f., 115, 124, 126, 180, 258, 312, 327, 342 f., 376, 451, 453, 557, 561, 569
Wolf, C. 179
Wolfe, T. 119, 146
Wolfson, H. A. 495
Wundt, W. 137 f., 184
Wurgaft, B. A. 458

Xi Jinping 605

Yalom, I. D. 368
Yovel, Y. 612

Zambon, N. 19
Zeigarnik, B. W. 646
Zimmermann, S. 27
Zuboff, S. 164 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Sachregister

Abschied 113, 168, 470, 472
Affizierbarkeit 81, 176, 203, 214, 292, 302, 350, 404, 481, 543 f., 606 f., 613, 665
Agape 420
Algorithmen/-misch 147, 158 f., 163, 167, 170, 172, 185, 366, 668
Alteritätskomponente 429, 441, 448
Alteritätsvergessenheit (*oubli de l'autre*) 185, 187, 198
Ambiguität 59, 86, 95, 109, 140, 257, 268, 277, 560, 654
Analoge, d./analoges Leben 153 f., 156, 163 f., 166, 169 ff., 668
Aneignung 15, 216 ff., 222, 224, 439
Anerkennung, singularisierende 418
Ankunft (*avènement*) 96, 220, 248, 286, 543
Annulliert/-rung d. Gabe 86, 101–105, 110, 112
Anökonomisch 85
Ansehen 331, 356 ff., 378, 420
Anspruch d. Anderen 41 f., 75, 244, 252, 261, 292 ff., 349, 391, 399, 410 ff., 448, 485, 494, 545
– seinsimmanenter ~ 421
Arbeit d. Negativen 260, 276, 596
Asymmetrie 105 f., 260, 334 f., 399 f., 416 f., 419, 421 f.
Aufgefordert/-gerufensein 41, 245, 250
Aufnahme, gastliche 109, 161, 196, 229, 336, 338, 419, 421, 423, 462, 505 f., 580
Ausgesetztsein 40, 119, 123, 176, 187, 356, 472 f.
Außer-Ordentlichkeit 410, 546

Beschämbarkeit 13, 331, 352, 356, 358, 362 ff., 369, 378 f.
Bevölkerung 390, 434 f.
Bewähren 14, 29, 111 f., 312, 327, 506
Bewahrendes Vergessen 638
Bewahrheitung 31, 44, 201, 261, 520, 547, 578
Bezeugen/Bezeugung (*attestation*) 30 f., 40–46, 53, 70, 76, 78 f., 81 f., 189, 245, 259, 309, 404, 413 f., 504, 531
Big Other (Zuboff) 164 f.
Bleibe (*demeure*) 165, 191, 448, 473
Bleiben 148, 191, 207, 465, 472

Conatus essendi 136
Conditio historica 76, 241, 253, 275, 290, 627, 635 ff., 640, 642, 647
Corona-Pandemie 155, 165, 616
Crise identitaire 428

Dank 102–108, 110 ff., 114, 256
Desaster 131, 145, 467, 596
Des-Identifikation 439
Deteleologisierung/-isiert 121, 128
Dezentrierung 122, 132, 212 f.
Diachron(ie) 104, 113 f., 129, 261

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Diaspora/diasporisch 187, 390, 449, 536, 642
Diastase/diastatisch 153, 168, 171 f., 261, 576
Diskretion 166, 331, 336, 339, 358, 364, 370, 372, 378
Displaced persons 392, 457
Disponibilité 250, 549
Dissens 478, 483, 489, 498 f., 503, 507, 644, 646

Eidetisch 48, 64, 570, 583
– -e u. transzendentale Reduktion 64, 232, 299, 303, 320, 560, 571
Emigration 437, 442, 454 f.
Empfänger 91 f., 109, 111
Entblößung 434, 356 ff., 378 f.
Ent-Faltung 95, 232
Entgegenwärtigung 61, 70
Entzug im Bezug 70, 75
Entzugsverlust 168, 173, 177, 186
Epistemologie d. Zeugnisses 44
Ereignis-Geschichte 14, 514, 521, 538, 545, 547 ff.
Erfahrung
– als solche 11, 53, 55, 66, 565
– d. Anderen 40, 218, 641
– *par excellence* 40, 55, 88
– ruinante ~ 145
Erfüllungshorizont 253, 627, 649, 661
Erscheinungsraum 390 f.
Erste Philosophie 26, 28, 31, 53, 248, 318, 559 ff., 585 f.
Erwiderung 92, 100 ff., 129, 135, 190, 341, 349, 400, 494, 504 f., 509
Es gibt *(il y a)* 59 ff., 235
Eschatologie/-logisch 119, 243, 253, 464, 547

Être affecté 40, 292
Europa 322, 455, 457, 470, 481, 500, 589 ff.
Exiliertsein 445, 459, 469, 472
Existenzial 43, 187, 220, 245, 466, 471
Existieren 24, 45, 65, 77, 107, 110, 143, 166, 174, 183, 205, 241 f., 251, 258, 276, 285, 338, 467, 501, 504, 531 f., 534, 536, 594 f., 606 f., 635, 651 f., 655, 668
Expressivismus/-vistisch 220, 433
Exteriorität d. Anderen 41, 54, 181, 191, 208, 211, 251, 262, 399 f., 403, 461, 522, 561, 595, 612

Face à l'extrème (Todorov) 36, 587
Faktizität 13 ff., 28, 31 f., 335, 452 f., 460, 471, 473, 508
Feind 197, 298, 305–309, 312, 324, 332, 630
Feindschaft 66, 196 f., 307, 314, 416, 581, 631
Formen d. Bleibens 133
Fremderhaltung 130, 149, 298
Fremdgeschichte 577, 581, 585
Frühromantik 197, 200 ff., 217, 223 f., 494
Fürsorge 107–114, 181, 188, 401 ff.

Gabe
– d. Fürsorge 108 ff.
– d. Verantwortung 53, 60 f., 74 f., 81, 256, 291 f., 401, 403, 410, 419, 522, 614
– reine ~ 91, 101
– zweite erste ~ 105
Geben (*donation; donner*) 69, 91 ff., 96 f., 104, 108, 112, 114, 231, 234, 277, 294
Geber 91, 93, 256, 560

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Gebung (*donation*) 67 ff., 75, 82, 95, 99, 234 ff., 568
Geburtsort-, Orts-, Territorialprinzip (*jus soli*) 431
Gedächtnis, glückliches 14, 253, 641, 647
Gegen-Geschichten 143, 646
Gegenwart/-wärtig (*présence/-t*) 96, 166, 256, 560, 589
Gegenwartsbezug 213 ff., 222, 224 f., 636, 642
Gegenwärtigkeit 168, 172, 552, 656
Gemeinschaft ohne Gemeinschaft 430, 440
Generationen 109, 114, 166, 270, 472, 626
Generative Zeiterfahrung 109, 129, 311
Gesagte, d. 44 ff., 263 f., 486, 505, 544, 548
Geschenk (*présent*) 61, 96, 107
Geschichtliche Welt 44, 144, 555
Geschichtlicher ›Sinn‹ 548
Geschichtskritik 593, 595
Gesehenwerdenkönnen 366
Gesellschaft 102, 170, 181, 196, 260, 348 f., 369 ff., 448, 470, 482, 619, 621, 631
Gesetz 275, 390 f., 397 f., 403
Gewissheit 30, 36, 53, 80, 125, 141, 378, 382, 585
Griechisches Erbe/gr. Philosophie 33, 37, 201, 392
Grundlosigkeit 135
Güte 420, 422

Hermeneutik
– d. Alterität 491 f.
– singularisierende/pluralisierende ~ 498
Herrschaft über d. Erde 121, 155
Heteronomie d. Hörens 495
Historik 24, 43, 591, 593, 612
Hospitalität/hospitabel 121, 590
Humanisierung d. Zeit 244, 252, 313, 536, 541, 640
Humanität 122, 306
Hyperbolik/-lisch 352, 371, 373, 393, 594, 631
Hyperphänomenalität 39
Hypersensibilität 207

Identitär/-e 13, 133, 425, 426 ff., 431, 433, 435, 440, 442, 444, 447 ff., 457, 460, 449 f.
Identität
– kollektive ~ 13, 429, 433, 439, 447 f.
– narrative ~ 23, 142, 429
Indiskrete Philosophie 45
Inkompossibilität 529
Integration 78, 179, 332, 439, 472, 564
Inter-esse 387, 407 f.
Irrealisierung 204 ff.

Jahrhundert d. Phänomenologie 12, 115, 668
Jenseits d. Seins 36, 53
Judentum 13, 459
Jus sanguinis 431

Kindheit 45, 141, 151, 437, 469, 664 ff.
Koexistenz/-existieren 120, 123 f., 149, 241, 386, 405, 408, 412, 414, 502
Kontingenz 25, 33, 37, 53, 97, 129 f., 134, 143, 205, 268, 338, 376, 447, 530, 532 f., 538, 573, 601

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Kosmologie/-isch 121, 125, 131, 133 ff., 298, 314, 417, 419, 542
Krieg (*pólemos*) 36, 119, 131, 197, 207, 266, 388, 433, 472, 475, 500, 506, 588 f., 602 ff., 658
Kritik d. Erscheinens 40, 42, 238, 396, 407

Lebbarkeit (*livability*) 13, 15, 125 f., 145 f., 179, 374 f., 438, 456, 465
Leben (*zoé*/*bíos*) 266, 347, 385, 389, 533
Lebensformen (*bíoi*) 67, 120, 126, 145, 158, 181, 188, 190, 218, 273, 306, 311 ff., 385, 387, 406 ff., 412 f., 420, 433 f., 462, 539, 573, 582 f., 597, 607, 652, 660, 662
Lebens-Kunst 206, 600
Lebenswelt 11, 46, 124, 126 f., 145, 159, 323
Lebenszusammenhang 144, 189, 282, 432, 471, 530 f., 644
Literatur u. Philosophie 118, 121, 134, 138, 145, 149 ff., 439, 442 f., 445, 449, 466
Logos d. praktischen Welt 237, 310, 315, 535
Lógos 167, 208, 393, 406, 486, 607
Longue durée 538, 540

Maßlosigkeit 261, 373, 375
Mathematisierung 146, 159, 162 f.
Misstrauen 29, 305
Moderne 121, 189 f., 195, 202, 220, 223, 269, 288, 293, 431, 480, 517, 556
Mögliche, d. 57, 132, 194 f., 203, 206, 375, 516 ff., 520 f., 535
Moralisch Schlechtes 625, 632
Mytho-poetisch 85, 204, 276, 286
Mythos 220, 237, 317, 319, 411

– d. Gegebenen 12, 21, 229 f.
– *plot*, *story, intrigue* 525, 532, 581

Nachbarschaft 166
Nächste(r) 239, 252, 254, 312 f., 403, 408, 582, 595, 659
Nachträglichkeit 41 f., 94, 223, 293, 326, 528, 575, 586
Nacktheit 317, 343, 354–358, 362, 365, 377 f.
Naivität 11, 15, 19 f., 34, 47 ff., 55, 60, 87 f., 201, 204, 229, 283, 319, 539, 566, 570
– disziplinierte ~ (Mac Leod) 47, 117
– Überwindung d. ~ (Fink) 47 f., 60, 233, 565
– zweite ~ 19, 54
Narrative Rekapitulierbarkeit (*followability*) 532
Natürliche Einstellung 35, 47–51, 87, 182, 233, 565, 568
Negativität 129, 178, 208, 242, 253 f., 260, 269, 273, 277, 285, 418, 551, 594, 611, 637, 663, 667
Neugeborene 125, 188, 317, 333, 336, 343, 356 f., 364, 378, 419, 613
Neuzeit 117, 122, 125, 128, 134 ff., 193 ff., 201, 223, 268, 291, 309, 319, 322, 484, 556
Nicht-Indifferenz 75, 79, 251, 292, 393, 412, 416
Nicht-Phänomenalität 37 ff., 41
Nichtwiedergutzumachendes 178, 650
Normale Sprache 63, 67, 205, 240, 257 f., 263, 342
Normalität 112, 126, 127, 175, 204 f., 258, 371, 376, 462, 466, 621, 628, 631, 643, 654
Notwendigkeit d. Kampfes 418

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Nullpunkt ›1945‹ 118

Occasionalistisch/-nell 201, 203, 206, 215

Odyssee 213, 260, 290, 418, 461, 472

Öffentlichkeit 161, 170, 330, 345, 390, 407

Ökonomie 86, 90, 98, 102, 104 ff., 112 ff., 294, 387, 420, 422, 583, 610, 635, 632

– d. Gabe 105, 256 f.

– vs. anökonomisch 85, 92

Ontologie 30, 32, 49 f., 75, 99, 100, 193 f., 244 f., 255, 259, 262, 266, 274 f., 286 f., 293, 299, 377, 416, 422, 448, 453, 514, 518, 520 ff., 534, 544, 573

– d. Bezeugung 44

– d. Faktizität 460, 473

– d. Geschichtlichkeit 24, 595, 635, 640

– direkte ~ 367, 667

Ordnung 201, 203, 205, 520, 521 f., 545, 547

– narrative ~ 598, 532 f.

– politische ~ 205, 386, 388 f., 391, 395, 410, 414

– umfassende ~ 131, 176 f., 181, 195, 297

Originäre Zeitigung 321, 447, 518 f., 559

Passionierte Zugehörigkeit *(appartenance passionné)* 14, 606

Páthei mathos 171

Pathologie d. Technik 12, 153 f., 171

Pathologische, d. 175, 181, 204, 607

Páthos 167, 175 f., 189, 289, 396, 438, 485, 552, 607, 664, 668

Phänomenalität 90, 94, 100 f., 108, 113, 174, 232, 234, 257, 346, 369, 379, 571

Phänomenologisierung 49, 94

Pluralität 135, 239 ff., 242, 250, 398, 401, 406, 408 f., 418, 435 f., 439, 499, 622, 660

Politik d. Vergebung 626, 643

Politische Kultur d. Dissenses 14, 481, 502, 507 ff.

Politische, d. 136, 251, 390, 407, 411 f., 463, 480 f., 497, 503, 508, 596, 535, 610, 619 f., 622, 624, 629, 633 f.

Polysemie 214, 258, 415, 418

Präsentes 12, 86

Präsentistisch 218, 224

Preisgegeben/-e, d. (*le périssable*) 146, 648

Psyche 137, 139 f., 183

Psychoanalyse 140, 182

Psychologie 50, 137–141, 144, 162, 184, 232, 271, 347, 574

Recht, Rechte zu haben 391

Rechtsquelle (*source* de *droit*)/ Quelle d. Rechts (*source* du *droit*) 94, 233, 564

Referenz 39, 204, 423, 486

Reidentifizierbar/-keit 428, 579

Religio/religatio 102, 261

Renaissance 104, 203, 223

Responsivität 189, 250, 485

Rest 12, 37, 147, 150 f., 153, 162, 166, 172

Rettung (*résurrection*) 143, 219, 329 f., 465, 591, 601

Roman 149

Romantik 199–209, 211, 213, 216 f., 221, 224

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

– politische ~ 427
Rückkehrlosigkeit 100 ff.

Sachverhalte 86, 193, 451 f., 555, 557, 568, 574, 658
Sagbarkeit (*dicibilité; speakability*) 46, 237, 241, 246, 515, 657
Schamlosigkeit 329, 331, 339, 352, 362, 367 ff., 376, 378 ff.
Schuld 68, 104, 106 ff., 110, 176, 204, 314, 355, 578, 608 ff., 664
– schuldlose ~ (*dette sans faute*) 106, 251
Seele 138 ff., 148, 162 f., 167 f., 176 f., 183 ff., 289, 347, 383, 438, 489, 574, 653
Sekundarität Europas (Brague) 38, 457
Selbigkeit (*mêmeté*) 114, 221, 243, 266, 393, 428 f., 522, 579
Selbstbehauptung 119 f., 123, 125, 127, 132 ff., 447, 605
Selbst-Bezeugung 30, 42 f., 46, 53, 189, 245, 259, 309
Selbst-Fremdheit 205, 207, 219 f., 308
Selbst-Gebung 236
Selbststeigerung 132, 290
Selbstverständnis, technisches 134
Sensibilität 12 f., 80, 118, 131, 133, 146, 199, 203, 206, 209, 218, 221, 280, 294 f., 314, 329, 341 f., 351, 438, 489, 584, 622
Sichtbarkeit 303–309, 318, 323, 325, 329–336, 339, 344, 350, 353 f., 358, 362–367, 371, 390, 407, 529
Sich-zeigen 66, 569
Signifikative Differenz 69, 99, 175, 182, 236
Singularität 210, 241 f., 247 f., 254, 401 ff., 408, 418, 538
Sorge 73 f., 127, 186, 244 ff., 273, 278, 314, 421, 625, 641, 644, 647 ff.
– um d. Welt 144
Sozialphilosophisch 27, 79, 117, 123, 135, 312, 356, 373, 394, 427, 430, 667
Stásis 266, 388
Sujet(s) capable(s) 161, 259

Tatsache 96, 193, 452 f., 508
Technik/Technizität 12, 134, 153 ff., 170 f.
– d. Auslegung 489
– d. Regierens 619
Technisierung 12, 153 ff.
Tertialität 409, 503
Tod d. Anderen 543, 609
Transphänomenalität 39
Trauer 141, 167, 169, 277, 574, 599, 601, 608, 639, 642, 649
Trauerarbeit 627, 648 f.
Trost 178, 437, 592, 598, 600
Trostlosigkeit 598, 600

Übermaß 267, 282, 294, 372
Überreste u. Quellen (Droysen) 42
Übertreibung 370 ff.
Umsonst 12, 15, 111 f., 256, 437 f.
Unverzeihlichkeit 625
Unvordenkliche, d. *(l'immémorial)* 545
Unwirtlichkeit 122
Ursprüngliches Geben 91

Verandert/-erung 128, 446
Verbergen 328, 356, 360 f., 377
Verbrechen 210, 286, 546, 602, 608, 622 f., 630, 638
Verdacht 102 f., 217

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY

Vergessen 34, 198, 254, 311, 539, 602, 608, 627, 635–646, 649
– d. Gabe 90
– glückliches ~ 14
Vergleichgültigung 74, 275, 292 f.
Verkennen 20, 416, 558
Verlassenheit 119, 134, 146, 454, 466 ff., 471, 473
Verletzbarkeit 176, 288
Verletzlichkeit d. Anderen 416, 423
Verschiedenheit 197 f., 208, 214 f., 218, 255, 397, 403
Versöhnung (*réconciliation*) 208, 592, 598, 600 f., 607, 625 f., 630, 637 f., 642 f., 649
Versprechen 80, 147, 190, 208, 293, 336, 340, 350, 387, 425, 446 f., 546 ff., 563, 590 ff., 601, 615, 632, 647, 662
Verstoßen-sein/-werden 464, 466, 468
Vertrauen 29, 123, 125, 130 ff., 312, 421, 632
Verzeitlichung 157, 219, 446, 521
Verzweifelung 438, 465, 601, 642
Visibilität 304 f., 308, 310, 318, 325, 332 f., 365, 367, 377
Vitalitas 125, 145
Volk (*demos; populos*) 196, 426, 433 ff., 457 f.
Volksgemeinschaft 435
Vorfälle (*occurences*) 525 f., 531 f.
Vorgängigkeit 399, 401
Vorstellung (*représentation*) 39, 52, 191, 203, 234 f., 242, 249, 260, 333, 337, 411, 422, 613, 630
Vox populi; *voces populi* 435 f.

Wahrheitsmodus d. Bezeugung 29, 31, 44 f., 53, 78, 259
Wechsel- u. Gegenseitigkeit 105, 113, 260, 401 f., 404, 416, 419
Weitergabe 86, 101 f., 105, 111 f.
Weltfremdheit 438 ff., 444, 468, 667
Weltbedürftig 12, 133
Weltkriege 72, 232, 434 f., 470, 590
Weltlosigkeit 125, 144, 146, 467, 573
Weltverlust 134 f., 573
Weltzugehörigkeit 149, 506
Wer-Frage 29 ff., 243, 309, 341, 423, 432
Widerfahrnis 38, 96, 168 f., 203, 396, 485, 495, 549, 607, 648
Widerstand 45, 52, 167, 172, 278, 288 f., 292, 332, 394, 493
– intimer ~ 372
Wiederholung 33, 129, 213, 461, 638, 640, 645, 647
Wirklichkeit 82, 118 f., 145 f., 148, 163, 201, 204 f., 272, 430, 520, 523, 529, 554, 636
Würde 119, 238, 396, 417

Zerbrechlichkeit 80, 131, 305, 423
Zeugenschaft 43
Zeugnis (*témoignage*) 42–46, 53, 79, 210, 245, 249, 466, 603, 607, 610, 640
Zugänglichkeit d. Anderen 52, 128, 408
Zuhören u. Hören 81, 161, 170, 294
Zusammenleben(-wollen) (*vouloir vivre ensemble*) 13, 33, 72, 78, 114, 166, 310, 386 ff., 412, 423, 446, 582, 650, 663
Zuverlässigkeit 131, 309 f.
Zwischenzeitlich 212, 253, 281, 615, 648
– -e Unbestimmtheit 93, 98, 109, 111 f.

https://doi.org/10.5771/9783495992180 https://www.inlibra.com/de/page/agb - Open Access - (cc) BY