

# Menschliche Subjektivität im Horizont einer Ontologie der Gelassenheit

## Zu Ricœurs Hermeneutik des Selbst

1. Anfragen an Paul Ricœur (1675) | 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst« (1675) | 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff (1678) | 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität (1682) | 2. Das Konzept der Gelassenheit (1689) | 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss (1689) | 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit (1694) | 2.3 Subjektivität als Tat (1698) | 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik (1701) | 2.5 Das Wesen der Gelassenheit (1706) | 2.6 Die Funktion der Gelassenheit (1711) | 3. Der Rahmen der Ontologie (1714) | 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie (1714) | 3.2 Selbst und Relation (1719) | 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie (1722)

## 1. Anfragen an Paul Ricœur

### 1.1 Die »Hermeneutik des Selbst«

Das Stichwort der »Hermeneutik des Selbst«<sup>1</sup> kann als Schlüsselbegriff zur Beschreibung eines großen Feldes der Philosophie von Ricœur insgesamt gelten. Es fasst ganz unterschiedliche Facetten und Aspekte seiner ontologischen, phänomenologischen und hermeneutischen Analysen zusammen. Ich nehme es hier in einem engeren Sinne als Ausdruck für die Suche nach der Bedeutung dessen, was Ricœur unter Subjektivität versteht. Dabei beziehe ich mich relativ strikt auf die Konzeption, wie sie Ricœur in seinem Werk *Das Selbst als ein Anderer* entwickelt hat. Im Hintergrund einer solchen Bestimmung von Subjektivität spielt immer der Anspruch eine ganz entscheidende Rolle, dass die Bestimmung dessen, was Subjektivität heißt, einen Beitrag zu einer Antwort auf eine der klassischen Fragen in der Philosophie leisten soll: Was ist der Mensch?

---

1 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 26 [=SaA].

Die Bezeichnung der »Hermeneutik des Selbst« ist ein Ausdruck, mit dem Ricœur seinen eigenen Denkweg zu beschreiben sucht. Dabei unternimmt es Ricœur, den Ausgangspunkt des Selbst in drei Dimensionen zu erschließen. Es geht erstens um das Thema des Selbst in seinem Bezug auf das Sein, zweitens um das Thema des Selbst in seinem Bezug auf sich selbst, d.h. auf die Identität des Selbst, und drittens um das Thema des Selbst in seinem Bezug auf die Andersheit, d.h. auf die Alterität des Selbst. Ricœurs Motiv zu einer Hermeneutik des Selbst liegt darin, »es dem Selbst zu verbieten, die Stelle des Grundes einzunehmen« (SaA, 383). Anders ausgedrückt, Ricœur wendet sich damit gegen die Annahme eines ontologischen Systems mit einer absoluten Subjektivität als Mittelpunkt, wie es beispielsweise Hegel einforderte mit seinem Vorschlag, »das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken«.<sup>2</sup> Im Unterschied dazu spricht sich Ricœur für eine Auffassung aus, in welcher das existentielle Moment sein Recht behält, weil es, bildlich gesprochen, das Auge darstellt, von dem her alle Vermittlungen erst ihre Bedeutung erhalten. Ricœur optiert für ein Zueinander von Denken und Existieren: »Die Frage nach der menschlichen Existenz bedeutet nicht den Tod der Sprache und der Logik; im Gegenteil, sie erfordert einen Zuwachs an Klarheit und Schärfe. Die Frage: Was bedeutet das, zu existieren? kann nicht von dieser anderen Frage losgelöst werden: Was bedeutet das, zu denken? Die Philosophie lebt aus der Einheit dieser beiden Fragen und stirbt an ihrer Trennung.«<sup>3</sup>

Ricœurs Hermeneutik des Selbst nimmt ihren Weg über eine indirekte Erschließung des Selbst. Dabei stellt Ricœur in epistemologischer Hinsicht den Begriff der Bezeugung in den Mittelpunkt seines Entwurfes. Der zentrale Satz dazu lautet: »Die Bezeugung [...] ist das Gegenteil des Verdachts« (SaA, 365). In seiner Zeugenschaft ist das Selbst aufgefordert, für die Wahrheit einzutreten. Mit dem Begriff der Bezeugung übernimmt Ricœur die Geltung des Anspruchs auf Wahrheit insofern, als in der Hermeneutik des Selbst eine Orientierung auf Wahrheit hin unterstellt wird. Eine solche Orientierung auf Wahrheit hin unterliegt aber nicht einem Anspruch auf Letzt-

2 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 41980, 23.

3 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–597, hier: 597.

begründung. Insofern bleibt zwar eine »Schwäche der Bezeugung gegenüber jedem Anspruch auf Letztbegründung« zu konstatieren, denn es gibt keinen wahren Zeugen ohne einen falschen Zeugen (vgl. dazu: SaA, 33 f.). Die Gefahr des Irrtums ist stets gegeben, und die Ambivalenzen des Denkens sind nur approximativ auflösbar, immerhin sind sie das. Ohne diese Schwäche der Bezeugung aber würden alle Theorieformen einem ontologischen Anspruch untergeordnet, welcher ja seinerseits auch immer schon geschichtlichem Wandel ausgesetzt ist. Dass auf der anderen Seite ontologische Theorieformen dennoch ihre Berechtigung haben, hat seinen Grund darin, dass es in allen Antworten auf die Frage nach der Bestimmung der Subjektivität immer auch um die Frage geht, was wir für wirklich halten. Die Pointe eines ontologischen Zugangs liegt darin, die systematische Dimension der Beziehungen des Selbst zur Andersheit, zur Welt, zum Sein im Sinne eines Entwurfes zu erschließen. Es geht hier um die Bezeugung als Existenzvollzug, denn nach Ricœur »[...] ist die Bezeugung die Sicherheit – das Trauen und das Vertrauen –, in der Weise der Selbstheit zu existieren« (SaA, 365).

Die in der Hermeneutik des Selbst gegebene ontologische Erschließung des Selbst im Durchgang durch die Dialektik von Selbstheit und Selbigkeit einerseits sowie von Selbstheit und Andersheit andererseits mündet bei Ricœur in einen Begriff der Tat. Dieser Handlungsbegriff bildet das zentrale Element in seiner Bestimmung von Subjektivität und damit letztlich auch in den Antworten, welche die Hermeneutik des Selbst liefert. Der Darstellung dieses Handlungsbegriffes ist das zweite Kapitel meiner direkten Auseinandersetzung mit Ricœur gewidmet. Ich beschließe diese Auseinandersetzung im dritten Kapitel mit einer Reflexion auf die Differenzen, welche den Ricœur'schen Begriff von Subjektivität gegenüber dem Ansatz von Emmanuel Levinas kennzeichnen. Ausgehend von diesem direkten Bezug auf Ricœurs Hermeneutik des Selbst werde ich im weiteren Verlauf dieses Aufsatzes den bei Ricœur festgestellten Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität über den Ausweg eines Konzepts von Gelassenheit zu entkommen versuchen.<sup>4</sup> Dabei dient das Konzept der Gelassenheit als Titel für eine ontologi-

4 Vgl. P. Penner, *Versuch über Gelassenheit, Postcartesianische Meditationen*, Baden-Baden 2022.

sche Theorie des Verzichts auf Selbstbehauptung, welche wiederum abschließend in einem ontologischen Rahmen verortet wird.

Weil es in einem solchen Konzept von Gelassenheit um eine philosophische Theorie zur Bestimmung des Wesens des Menschen in seinem Verhältnis zur Wirklichkeit geht, handelt es sich um eine ontologische Theorie. Das entscheidende Merkmal dieses Ansatzes folgt der Auffassung, dass das Sein des Menschen in der Tat liege. Die Tat wiederum artikuliert sich zwiefältig als Sorge und Gelassenheit. Diese doppelte Bestimmtheit der Tat lässt sich ihrerseits davon ableiten, dass sich das Selbst des Menschen in einer Abhängigkeit vom Sein vorfindet, welche bewirkt, dass es in der Subjektivität eine Geben-Empfangen-Dialektik gibt. Eine solche ontologische Handlungstheorie beruht letztlich auf der Einsicht, der Levinas Ausdruck verliehen hat, wenn er mit seiner Bestimmung von Alterität der Subjektivität eine Grenze gezogen hat. Weil der Mensch in seiner Abhängigkeit immer zugleich als Geber und Empfänger auftritt, ist Tun Produktivität und Rezeptivität zugleich, beides aber sind Formen von Aktivität, also Ausdruck eines Wollens, allerdings auf je unterschiedliche Art und Weise. Wie die Produktivität gekennzeichnet ist durch das Streben, so die Rezeptivität durch das Lassen. In diesem Sinne muss man deshalb zwingend von einer dialogischen Struktur der Subjektivität sprechen.

## 1.2 Ricœurs Handlungsbegriff

Um den Ricœur'schen Handlungsbegriff rekonstruieren zu können, empfiehlt es sich, zuerst den Ort zu bestimmen, den dieser Handlungsbegriff in Ricœurs Hermeneutik einnimmt. Dem Handlungsbegriff kommt insofern eine zentrale Rolle zu, als das Selbst der »Hermeneutik des Selbst« ein Selbst in einem Kontext ist, welcher in und aus Handlungszusammenhängen existiert. Die Einheit von Selbstheit und Sein wird durch das Handeln hergestellt. Oder, andersherum ausgedrückt, das Handeln bezeichnet die »Schaltstelle« (SaA, 380) zwischen Selbst und Sein. Für Ricœur sind nun mehrere Kandidaten denkbar, welche die Rolle des Handlungsbegriffes besetzen könnten. Diese sind zum einen der Begriff der Praxis bei Aristoteles, dann der Begriff der Sorge bei Heidegger und der Begriff des *conatus* von Spinoza.

Nach Ricœur sieht Aristoteles Praxis als Ausdruck für den Vollzug des Daseins. Aristoteles wendet sich damit gegen den platonischen Vorrang der Theorie und optiert für den Lebensvollzug als Ausgangspunkt. Ein solcher Praxisbegriff vertritt die Seite des gesellschaftlichen oder gemeinschaftlichen Lebens, abgegrenzt gegen die Schau der Theorie und das Machen der Poiesis. Mit der Poiesis und im Unterschied zur Theorie verbindet Praxis das Merkmal des Tätigseins, mit der Theorie und gegen die Poiesis verbindet Praxis das Merkmal des intrinsischen Charakters ihres Zieles. Die Verwirklichung des gesellschaftlichen Lebens stellt einen Wert an sich dar und damit nichts, was erst nach oder hinter diesem Vollzug zu erreichen wäre. Der Handlungsbegriff der Praxis ist für Aristoteles sozusagen ein *Primus inter Pares*, welcher unser verstehendes Denken erdet.

Ontologisch gesehen, und das ist in den Augen Ricœurs jetzt die entscheidende Funktion des aristotelischen Handlungsbegriffes, leistet der aristotelische Begriff der Praxis den Übergang von der Möglichkeit (*dynamis, potentia*) in die Wirklichkeit (*energeia, actualitas*). Praxis ist der Lebensvollzug, in welchem sich das Sein als ein Werden realisiert. Für Ricœur ein wichtiger Punkt, denn: »Weil die Potenz eine echte Seinsweise ist, gehören Veränderung und Bewegung mit vollem Recht zum Sein« (SaA, 368). Aber, und das ist jetzt eine ganz entscheidende Einschränkung, Ricœur sieht dennoch erhebliche Mängel in der aristotelischen Auffassung. Er kritisiert in einem ersten Schritt verschiedene Interpretationen zu Aristoteles, insofern sie die Vorstellung von Wirklichkeit auf eine Vorstellung von »Faktizität« (SaA, 379) verengen. Wirklichkeit ist aber nicht das, was einfach als gegeben gelten mag. Wirklichkeit ist, das galt auch schon für die klassische Ontologie, Aktualität und nicht nur Realität. In einem zweiten Schritt macht Ricœur geltend, dass auch das weitergehend konzipierte aristotelische Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit letztlich den Eigenwert des menschlichen Handelns ausblenden würde. Das aristotelische Schema würde eine deduktive Vorstellung implizieren, der zufolge das Handeln auf einen Nachvollzug des Seins reduziert würde.

Ricœur besteht darüber hinausgehend darauf, dass das Handeln einerseits zwar ein solcher Nachvollzug des Seins sei, andererseits aber als solches Handeln gleichzeitig immer auch schon mehr als dieser Nachvollzug. »Die zentrale Position des Handelns und die

Dezentrierung auf einen Grund von Akt und Potenz hin, diese beiden Merkmale sind in gleicher Weise und zusammen genommen konstitutiv für eine Ontologie der Selbstheit in der Begrifflichkeit von Akt und Potenz. Dieses scheinbare Paradox bezeugt, daß, wenn es ein Sein des Selbst gibt, mit anderen Worten: wenn eine Ontologie der Selbstheit möglich ist, dann in Verbindung mit einem Grund, von dem aus gesagt werden kann, daß das Selbst ein handelndes ist« (SaA, 372). Menschlichem Handeln kommt sozusagen ein Doppelcharakter zu. Es ist ein Nachvollzug des Seinsgrundes, und es besitzt einen Eigenwert, welcher in seiner Existenzialität verankert ist. Es ist letztlich diese Einsicht in den eigenständigen Charakter menschlichen Handelns, auf deren Grund Ricœur den aristotelischen Handlungsbegriff als unzureichend aussortiert.

Was das Verhältnis zu Heideggers Handlungsbegriff angeht, verlaufen Heideggers und Ricœurs Überlegungen zu einem guten Teil parallel. Heideggers Auffassung hat nach Ricœur ihren Ausgangspunkt darin, dass ein »Abhängigkeitsverhältnis zwischen der Selbstheit und der Seinsweise, die wir jeweils sind, insofern es diesem Sein um sein eigenes Sein geht, nämlich dem Dasein«, vorliegt (SaA, 373). Das Seiende der Selbstheit verhält sich zum Dasein wie anderes Seiendes zu dessen Vorhandenheit. Eine entscheidende Rolle kommt dem Handlungsbegriff deshalb zu, weil er Selbstheit und Dasein verbindet. Diesen Handlungsbegriff identifiziert Heidegger als die Sorge. Nach Heidegger, so Ricœur, ist es die Sorge, die unser In-der-Welt-Sein kennzeichnet. Denn: »Nur ein Seiendes, das ein Selbst ist, ist in der Welt« (SaA, 374). Das heißt, das Handeln des Selbst wiederum findet sich immer schon in einem Zusammenhang wieder. Seine Voraussetzung ist die Welt des Selbst: »Das Sein des Selbst setzt die Ganzheit einer Welt voraus, die den Horizont seines Denkens, seines Tuns, seines Fühlens, kurz, seiner Sorge, bildet« (ebd.).

Insofern scheint Ricœur mit Heideggers Auffassung von Handlung einen entscheidenden Schritt über die Konzeption bei Aristoteles hinausgekommen zu sein. Ricœurs Vorbehalte gegenüber Heideggers Auffassung beziehen sich auf einen ganz anderen Punkt, auf das Gewissen nämlich. Sie bilden den Grund dafür, warum Ricœur die Heidegger'sche Konzeption von Sorge als Handlungsbegriff ablehnt. Nach Ricœur folgt Heideggers Auffassung von Gewissen der Leitlinie einer »De-Moralisierung« (SaA, 417). Dieses

Stichwort bringt zum Ausdruck, dass für Heidegger das Gewissen etwas ist, was unserer alltäglichen Auffassung vom Gewissen als der über Gut und Böse urteilenden Instanz vorangeht. Heidegger sieht diese alltägliche Auffassung dadurch belastet, dass in ihr das »Man« herrsche. Demgegenüber will Heidegger das seiner Meinung nach eigentliche Moment des Gewissens herausarbeiten, den Bezug des Gewissens auf das Seinkönnen. Das führt zu der Bestimmung: »Der Ruf kommt aus mir und doch über mich« (SaA, 418). Etwas vereinfacht ausgedrückt: Für Heidegger ist das Gewissen die Stimme des Daseins.

Diese Bestimmung des Gewissens aber hält Ricoeur mit Recht für unzureichend, weil der Bezug des Gewissens auf das Seinkönnen leer sei: »[...] das Gewissen sagt nichts [...]« (ebd.). Es sagt nichts, was sich nicht vorher schon aus dem Seinkönnen ergeben hätte. Demgegenüber beharrt Ricoeur auf einer Auffassung des Gewissens, welche ein wirkliches Aufgefordertsein bedeutet. Für das Gewissen käme es ganz entscheidend an auf »die Passivität des Aufgefordertseins in der Situation des Hörens, die in der zweiten Person an es gerichtet ist« (SaA, 423). Mit diesen Überlegungen, in denen Ricoeur der Konzeption von Levinas zur Andersheit des Anderen folgt, überschreitet er auch Heideggers Verständnis von Sorge als dem umfassenden Horizont der Selbstheit.

Der dritte Kandidat zum Handlungsbegriff, an dessen Auffassung sich Ricoeur mit seiner Auffassung anschließt, ist Spinozas Begriff des *conatus*. Nach Ricoeur ist »die Idee des *conatus* [...] die eines Bestrebens, im Sein zu verharren – im Sein, das die Einheit des Menschen wie eines jeden Individuums ausmacht« (SaA, 381). Der *conatus* zielt auf die Förderung des Lebens, er ist eine »Produktivität« (SaA, 380), welche dem Erhalt des Lebens dient. Deshalb lässt sich der Ausdruck *conatus*, der oftmals als »Trieb« übersetzt wird, im Deutschen vielleicht am besten als »Selbsterhaltungsstreben« wiedergeben. Oder, so Ricoeur in Spinozas Worten: »Das Streben, mit dem jedes Ding in seinem Sein zu beharren strebt, ist weiter nichts als die wirkliche Wesenheit des Dinges selbst« (SaA, 381).<sup>5</sup> Einerseits liegt in diesem Handlungsbegriff des Selbsterhaltungsstrebens ein »Schwund der [...] Passivität«, andererseits eine Steigerung der

5 B. de Spinoza, *Die Ethik nach geometrischer Methode dargestellt*, Hamburg 1994, 118.

»Seinsmächtigkeit« (ebd.) menschlichen Handelns und damit auch menschlichen Seins. In diesem Sinne bedeutet Spinozas Handlungsbegriff eine »Eroberung der Tätigkeit« (ebd.), welche das menschliche Handeln in den Mittelpunkt aller ontologischen Überlegungen stellt.

Es ist der Handlungsbegriff eines Selbsterhaltungstrebens, mit dem Ricœur die Schaltstelle zwischen Selbstheit und Sein besetzt. Dieser Handlungsbegriff erlaubt es Ricœur, die angezielte Doppelfunktion menschlichen Handelns als Seinsgrund und als Eigenwert in einer Einheit zu verbinden. Die entscheidende Pointe für Ricœurs Spinoza-Rezeption liegt aber vielleicht weiter noch in der Bedeutung dieses Handlungsbegriffes für die Auffassung von Selbstbewusstsein als dem Bewusstsein des Selbst von sich selbst. (Vgl. dazu SaA, 382.) Denn mit der Option für das Selbsterhaltungstreiben erlangt die Eigentätigkeit des Selbst ihre Unabhängigkeit von der Auffassung des Bewusstseins, wie sie im Sinne einer Reflexionstheorie von Bewusstsein vorliegt, bspw. in der Konzeption des *cogito* bei Descartes. Ricœur zufolge bildet das Selbstbewusstsein der Selbstheit nicht den Ausgangspunkt oder den Grund allen Denkens, vielmehr kommt das Bewusstsein der Subjektivität erst am Ende des Denkweges zu sich selbst.

### 1.3 Aporien im Verhältnis von Subjektivität und Alterität

Weil für das Ricœur'sche Verständnis von Subjektivität und Alterität die Auseinandersetzung mit Levinas ganz entscheidend ist, möchte ich kurz den Ansatz von Levinas umreißen, wie er vor allem in seiner Schrift *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* dargeboten wird. Levinas' Anliegen findet sich gebündelt in dem Roman *Leben und Schicksal* von Wassili Grossman wieder. In diesen Roman sind Reflexionen zum Thema der Bestimmung des Guten eingefügt<sup>6</sup>, in denen zwei Formen des Guten einander gegenübergestellt werden: »Neben dem fürchterlichen Großen Guten gibt es also die schlichte menschliche Güte. Es ist die Güte der Greisin, die dem Gefangenen ein Stück Brot zusteckt, die Güte des Soldaten, der einem verwundeten Feind seine Feldflasche reicht, die Güte der Jugend

---

6 Vgl. W. Grossman, *Leben und Schicksal*, Berlin 2007, 493 ff.

gegenüber dem Alter, die Güte des Bauern, der einen alten Juden in der Scheune versteckt« (ebd., 498). Und weiter: »Sie, diese törichte Güte, ist das Menschliche im Menschen. Sie zeichnet den Menschen aus, sie ist das Höchste, was der menschliche Geist erreicht hat. Das Leben ist nicht böse, sagt sie« (ebd., 500). Das Gute als ordnendes Prinzip überbietend, spricht sich Levinas für die Güte des Außerordentlichen aus. Er optiert sozusagen für eine Form des Guten als einer »Seinsschwäche zweiten Grades«, einer Art universalistischer Nachsicht gegenüber allen Menschen. Eine solche Form des Guten impliziert auch eine Kritik an allen ontologischen Grundlegungsversuchen.

Dem Geheimnis der Güte nachgehend unternimmt Levinas eine Deutung des Phänomens der Subjektivität, welche die Subjektivität aus ihrer Abhängigkeit heraus zu verstehen sucht. Sensibilität, Fremdheit und Verantwortlichkeit, das sind die drei Momente des Levinas'schen Begriffs von Subjektivität. Die Schwierigkeit mit diesem Begriff von Subjektivität besteht darin, dass die Einheit des Subjekts als ortlos, also utopisch gedacht wird. Anders ausgedrückt, die Ipseität des Subjekts besitzt eine »an-archische Identität«<sup>7</sup>, welche als Außerordentliches jeder Ordnung prinzipiell entzogen sei. Die Identität eines Subjekts ist eine flüchtige, vorläufige, gefährdete Einheit, deren Kern ein »Sich-selbst-Entrissenwerden« darstellt (JS, 303). Eine solche utopische Subjektivität bedeutet demzufolge nach Levinas primär Offenheit: »Die Offenheit des Raumes als Offenheit des Sich – ohne Welt, ortlos, die U-topie, das Nichteingemauertsein, die Inspiration bis zum Ende, bis zum Aushauchen – genau das ist die Nähe des Anderen, die nur möglich ist als Verantwortung für den Anderen, welche wiederum nur möglich ist als Stellvertretung für ihn« (JS, 388). Mit seinem utopischen Begriff von Subjektivität überschreitet Levinas die Alternative von stoischer *versus* epikureischer Anthropologie. Subjektivität bildet sich weder durch Pflicht noch durch Lust. Subjektivität bildet sich vielmehr durch Geduld, durch ein »selbst geduldig sein, ohne die Geduld von den Anderen zu verlangen« (JS, 378). Nach Levinas ist die Menschlichkeit des Menschen eine »Passivität, die ganz und gar ein Ertragen ist« (JS, 384).

7 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, 318 [=JS].

In der Aufarbeitung dessen, was Levinas uns nahelegt, möchte ich auf drei Punkte hinweisen, in denen sich die Positionen von Ricœur und Levinas unterscheiden. Den ersten Punkt sehe ich darin, dass Ricœur auf dem Recht der Ontologie gegenüber der Ethik beharrt. Ricœur ist bereit, Levinas sehr weit entgegenzukommen, wenn er sagt, dass die Aufgabe, die sich uns mit der Lektüre von Levinas stellt, lautet, wie man Ethik und Ontologie verbinden könne, also »das Sagen aufseiten der Ethik, das Gesagte aufseiten der Ontologie«.<sup>8</sup> Nach Ricœur geht es Levinas um die Entdeckung und Bewahrung dessen, was die bekannte Formel der Alterität mit ihrer Bestimmung »des Anderen als anderen« beinhaltet. Die Pointe dieser Formel zielt darauf ab, das zu erfassen, was die »Irreduzierbarkeit des Sagens auf das Gesagte« (ebd., 29) darstellt. Den Kern des Anliegens von Levinas formuliert Ricœur folgendermaßen: »Die Unabsichtlichkeit der Geiselhaft bedeutet die extreme Passivität der Aufforderung« (ebd., 33). Burkhard Liebsch bringt in seinen Erläuterungen zu Ricœur denselben Sachverhalt folgendermaßen zum Ausdruck: »In Wahrheit leben wir nicht, weil wir ›am Leben‹ sind; und wir existieren nicht nach Maßgabe eines Daseins, das um sich selbst oder um das Sein besorgt ist; wir leben und existieren nur als vom Anderen ansprechbare, vorausgesetzt, der Andere kommt ›anders‹ zur Geltung als nur durch uns. Radikal ›anders‹ ist er aber nur dann, wenn sein Anspruch uns auf unverfügbare Art und Weise entzogen ist«.<sup>9</sup> Nochmals anders ausgedrückt, es ist »ein absoluter Entzug des Anderen«, der »uns zu ›passiven‹ Empfängern einer Gabe macht« (ebd., 102). Das, was bei Levinas mit dem Geiselsein bezeichnet wird, ist unsere ursprüngliche Passivität, und eben das ist der Gehalt der Irreduzibilität des Sagens. Anders ausgedrückt bedeutet das, Sagen ist Angesprochensein.

Das Verständnis von Subjektivität bei Levinas muss hier nochmals auf den Prüfstand. Dabei geht es genauerhin um die Selbsterfahrung, die Levinas mit dem Begriff der »Rekurrenz« eines Subjekts bezeichnet. Nach Levinas ist das Ich primär ein Sich: »Das Wort ich bedeutet: hier, sieh mich, verantwortlich für alles und für alle« (JS, 253). Die Selbsterfahrung eines Subjekts beginnt mit seiner

---

8 P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins und anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015, 9.

9 B. Liebsch, *Anders (als) anders – ein Adverb auf Irrwegen? Zum Verhältnis zwischen Emmanuel Levinas und Paul Ricœur*, in: Ricœur, *Anders*, 59–110, hier: 103.

Betroffenheit durch den Anderen. In grammatikalischen Termini ausgedrückt hieße das, dass sich ein Subjekt im Akkusativ erfährt. »Im Akkusativ – der nicht Abwandlung irgendeines Nominativs ist – im Anklagefall, in dem ich auf den Nächsten treffe, für den ich, ohne es gewollt zu haben, verantwortlich bin, wird der Unersetzbare angeklagt« (JS, 276). Die Selbsterfahrung der Betroffenheit wird von Levinas radikalisiert bis hin zum Anklagefall, weil die Individualität eines Subjekts darin besteht, dass es in seiner Verantwortlichkeit für die Anderen unvertretbar und deshalb unersetzbar ist.

So einleuchtend der Aufweis der Betroffenheit als Ausgangspunkt einer Selbsterfahrung des Subjekts sein mag, so problematisch scheint die Annahme, mit dieser Bestimmung sei die Selbsterfahrung eines Subjekts ausgeschöpft. Ricœurs Position lässt sich in diesem Punkt über die Einwände verständlich machen, wie sie Bernhard Waldenfels gegen Levinas vorbringt. Nach Waldenfels »bedeutet es eine Einseitigkeit, wenn Levinas in seiner Revision der Zentrierung auf das Ich den Akkusativ als ›Anklagefall‹ an den Anfang des Sprechens setzt. Jemand kann nur ›angeklagt‹, das heißt zur Verantwortung gezogen werden, wenn ihm das Wort gegönnt und ihm eine Verantwortung zugeschrieben wird, die er übernimmt«. <sup>10</sup> Grammatikalisch gesprochen tritt neben den Akkusativ der Dativ, wenn ich einem Anderen eine Antwort gebe. Würde das Auf-sich-selbst-Zurückgehen des Subjekts, welches Levinas als Rekurrenz bezeichnet, aus allen anderen Bezügen herausgelöst und damit verabsolutiert, würde der Begriff der Verantwortung entleert. Denn einer Verantwortung, vor welche ich nicht nur geladen würde, sondern für die ich in keiner Weise aufkommen könnte, würde es an der Dimension des Antwort-Gebens mangeln, die konstitutiv zur Verantwortung gehört. Verantwortlich sein heißt immer auch Verantwortung übernommen haben oder Verantwortung übernehmen und damit auch übernehmen können.

In Bezug auf die Auffassung von der Rekurrenz der Subjektivität geht es nach Waldenfels darum, dass Levinas in Gefahr steht, »den Unterschied zwischen Widerfahrnis und Anruf, zwischen Affektion und Appell, zwischen dem ›Patienten‹, dem Adressaten einer Auf-

10 B. Waldenfels, *Antwortregister*, Frankfurt/M. 1994, 591 f.

forderung und dem Respondenten zu verwischen«.<sup>11</sup> Denn: »Als ›Patient‹ ist das Selbst kein Adressat, es wird zum Adressaten im Antworten auf das, was es zum eigenen Tun auffordert und in der Aufforderung sein Gewicht erhält« (ebd., 110). Hinter diesen Differenzierungen steht auf eine andere Art und Weise letztlich die Unterscheidung zwischen dem Anderen und dem Fremden. Fremd ist, was mir als fremd begegnet, während der Andere ein anderes Selbst außerhalb meines Selbst ist. Dieser Andere, der sich außerhalb meines Selbst befindet, begegnet mir als Fremder. Fremdheit aber stellt ein Problem meines Zugangs zum Anderen dar. Das Besondere an der Fremderfahrung besteht darin, dass der Fremde da ist, indem er sich entzieht. Oder, wie Levinas schreibt: »Die Abwesenheit des anderen ist seine Anwesenheit als des anderen.«<sup>12</sup>

Der Ertrag der Levinas'schen Konzeption der Subjektivität als Rekurrenz wäre also dahingehend zu interpretieren, dass die Individualität in ihrer Verantwortlichkeit als asymmetrisches Verhältnis angelegt ist. Es geht um eine Asymmetrie, in welcher sich das Selbst in einer Passivität vorfindet. Der Andere ist ebenso wenig ein ideales Subjekt wie ich selbst. Als Fremder ist er für mich unzugänglich, weil er der Kontingenz unterworfen ist wie ich selbst. Diese primäre Unzugänglichkeit ist die Jedinigkeit des Anderen als Exteriorität. Denn mit Waldenfels gilt: »Der ›Jemeinigkeit‹ entspricht eine ›Jedeinigkeit‹, die nicht zu meinen Möglichkeiten zählt.«<sup>13</sup> Die Radikalität der Grenze zum Anderen, der Bruch im Verhältnis zu seiner Exteriorität, das heißt, die Asymmetrie des Verhältnisses, bedeutet aber deshalb noch nicht die Aufhebung des Verhältnisses als Verhältnis.

Der zweite Punkt der Differenzen von Ricœur und Levinas bildet sozusagen den Hintergrund, auf dem die Konfrontation von Ontologie und Ethik ausgefochten wird. Dieser zweite Punkt besteht in der Einschätzung des Handlungsbegriffes bei Ricœur, welcher einer von Spinoza begründeten Tradition angehört. Ricœur folgt Spinoza, wie gezeigt, in seiner Bestimmung der Subjektivität über die Idee des *conatus* als Idee eines Selbsterhaltungsstrebens. Levinas seinerseits spricht sich ausdrücklich gegen die Annahme des *conatus* aus, denn

---

11 B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 147.

12 E. Levinas, *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 2003, 65; vgl. dazu auch: B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1997, 208.

13 Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, 227.

sein Anliegen besteht darin, mit der absolutistischen Herrschaft der Teleologie einer strebenden Subjektivität zu brechen: »Das Subjekt ist also nicht von der Intentionalität der vorstellenden Aktivität, der Objektivierung, der Freiheit und des Wollens her zu beschreiben. Es ist zu beschreiben von der Passivität der Zeit her. [...] Die Zeitigung der Zeit ist das ›Gegenteil‹ der Intentionalität aufgrund der Passivität ihrer Geduld; [...] eine Subjektivität [...] ohne Identität, aber einzig in der unabweisbaren Verpflichtung zur Verantwortung, Verpflichtung, die als unabweisbar bedeutet wird anstelle des eigenen *conatus essendi*, dessen Anstrengung ein Erleiden ist« (JS, 128 f.), Levinas zählt stattdessen auf die Hinwendung zum Anderen in Geduld: »[...] Passivität, die ganz und gar ein Ertragen ist« (JS, 384). Die Notwendigkeit dieses Bruchs mit der Teleologie ist letztlich in der immer schon gegebenen Bestimmtheit der Subjektivität durch die Alterität der Andersheit des Anderen begründet.

Der dritte Punkt der Differenzen von Levinas und Ricœur bezieht sich auf das Verständnis der Alterität. Ricœur hält fest: »So möchte ich mir erlauben, stärker wohl als jener es möchte, die Notwendigkeit zu unterstreichen, auf rein philosophischer Ebene eine gewisse Äquivokität des Status des Anderen [*Autre*] beizubehalten – insbesondere, wenn die Andersheit des Gewissens als irreduzibel auf die Andersheit des Anderen [*autrui*] gelten soll. Zwar weist E. Levinas immer wieder darauf hin, daß das Angesicht die Spur des Anderen ist. Somit scheint die Kategorie der Spur diejenige der Epiphanie zugleich zu korrigieren und zu ergänzen. Vielleicht muß der Philosoph als Philosoph zugeben, daß er nicht weiß und nicht sagen kann, ob dieses Andere, als Quelle der Aufforderung, ein Anderer ist, dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder meine Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt, sosehr konstituiert mich meine Schuld ihnen gegenüber, oder Gott – der lebendige Gott, der abwesende Gott – oder eine Leerstelle. Bei dieser Aporie des Anderen bleibt der philosophische Diskurs stehen« (SaA, 426).

Ziehen wir Bilanz. Erstens ist einerseits der Einwand von Ricœur gegen Levinas sehr ernst zu nehmen, dass es keine Ethik ohne Ontologie geben kann. Zweitens ist es andererseits gut nachvollziehbar, wenn Levinas alles unternimmt, um mit der Teleologie der Subjektivität zu brechen, damit die Grenze der Subjektivität freigelegt wird. Und drittens muss wohl eine gewisse Ambivalenz im Verhältnis der Subjektivität zur Alterität stehenbleiben, so wie

sie das Ricœur'sche Resümee vorsieht. Angesichts dieser Lage mit ihren unterschiedlichen Aporien, welche obendrein zueinander im Widerspruch stehen, möchte ich mit den folgenden Überlegungen versuchen, einen Ausweg aus dieser Lage zu erschließen.

Dabei beginne ich mit einem Hinweis darauf, dass es zwar eine Vorordnung der Alterität in Bezug auf die Subjektivität geben kann, welche aber nicht bedeuten muss, dass damit die Eigenständigkeit der Subjektivität vollkommen aufgehoben würde. Das heißt, auch wenn eine univoke Bestimmung der Alterität in ihrem Verhältnis zur Subjektivität nicht möglich sein sollte, können die Wirkungen der Alterität auf die Subjektivität weiter gefasst werden, als dies bei Ricœur der Fall ist. Jean-Luc Marion würde an dieser Stelle von einem »Effekt«<sup>14</sup> sprechen, den etwas in der Subjektivität auslöst oder ausgelöst hat, ein Etwas, das für die Subjektivität aber in einem gewissen Maß unbestimmt bleibt.

Ich möchte hier nochmals an die Überlegungen von Waldenfels zur Jemeinigkeit und Jedeinigkeit anknüpfen. Denn wenn wir einem Subjekt die Eigenschaft einer schöpferischen Dimension seiner Aktivität zusprechen, und ich denke, das tun wir mit vollem Recht, dann ist es notwendig, diese Eigenschaft auch hinsichtlich der uns begegnenden Alterität zu unterstellen, insofern diese als eine andere Subjektivität anzusprechen ist. Diese aus der Alterität als einer anderen Subjektivität herrührende schöpferische Dimension von Aktivität bezeichnet aber genau das, was uns in unserer Subjektivität als Fremdheit erscheint. Denn die Alterität des Anderen insgesamt und speziell deren schöpferische Aktivität stellen für uns eine Äußerlichkeit dar, welche auf uns zukommt, eine Äußerlichkeit, welche wir manchmal kennen, manchmal erahnen und die uns dennoch häufig überrascht. Es ist diese Äußerlichkeit, die uns in dem begegnet, was wir »Widerfahrnis« nennen. Wollten wir dieser Äußerlichkeit in ihrer Fremdheit Gerechtigkeit zukommen lassen, dann bedürfte es auf Seiten unserer Subjektivität einer Aktivität, welche diese Andersheit des Anderen als anderer in ihrer Fremdheit anzunehmen in der Lage wäre. Das aber wäre eine Haltung, wie sie dem Existenzial der Gelassenheit entspräche.

---

14 J.-L. Marion, *Gegeben sei. Entwurf einer Phänomenologie der Gegebenheit*, Freiburg i. Br., München 2015, 102.

## 2. Das Konzept der Gelassenheit

### 2.1 Das Modell der Gelassenheit im Aufriss

Im stoisch orientierten Standardmodell wird Gelassenheit als Ruhe, Ausgeglichenheit, Unberührtheit und Unberührbarkeit gedeutet. Es geht um die Figur der Ataraxia, der unerschütterlichen Seelenruhe, welche einem Selbst zukommen solle, damit es die Stürme des Lebens unbeschadet überstehen könne. Im Anschluss an die Traditionen griechischer Philosophie entwirft beispielsweise Wilhelm Schmid einen solchen Begriff von Gelassenheit als »Gleichmütigkeit« der Seele.<sup>15</sup> Gleichmütigkeit bedeutet dann ein »Freisein von Unruhe« im Sinne der stoischen, aber auch der epikureischen Lehre von der Ataraxia. Die Gleichmütigkeit, die in Gegensatz gebracht wird zum unruhigen und unschlüssigen Hin und Her der Seele, verdanke sich einer umfassenden Selbstkompetenz, einer gesteigerten Selbstaneignung und Selbstmächtigkeit, wie Schmid es benennt. Deren Basis wiederum liege in der Selbstfreundschaft, in der freundschaftlichen Beziehung des Selbst zu sich selbst, in welcher ein Selbst sozusagen mit sich selbst ins Reine gekommen sei. Ist eine derartige Seelenruhe aber wirklich auf einem Wege zu gewinnen, auf welchem sich das Selbst von allen äußerlichen Einflüssen abzulösen sucht, um dadurch zu einer Innerlichkeit gesteigerter Selbstmächtigkeit zu gelangen?

Es verhält sich nun so, dass der Andere in einem derartigen Modell von Gelassenheit nicht vorkommt. Das heißt, genauer gesagt, der Andere kommt in diesem Modell schon vor, aber entweder nur als ein Objekt des Selbst oder als ein anderes Subjekt des Selbst, sozusagen unter denselben Bedingungen existierend wie ich selbst. Der Andere kommt nicht vor als ein Anderer, das heißt als ein Gegenüber des Selbst. Das Verständnis des Anderen bleibt einem instrumentalisierten Denken verhaftet. Die Thematik der Fremdheit und damit letztlich die Thematik der Individualität wird ausgeblendet.

Bei Schmid selbst findet sich ein erster Hinweis auf Nietzsche, der uns die Einseitigkeiten dieser Vorstellung aufzeigen kann. So

---

15 W. Schmid, *Philosophie der Lebenskunst. Eine Grundlegung*, Frankfurt/M. <sup>5</sup>1999, 393.

verweist Schmid auf die Einsicht Nietzsches: »Mit einer ungeheuren und stolzen Gelassenheit leben; immer jenseits...« (ebd.). Mir kommt es auf den Schluss dieses Satzes an, auf das »immer jenseits«. Levinas hätte es nicht besser schreiben können: »immer jenseits«. In diesem »immer jenseits« lese ich einen starken Hinweis auf den Anderen, welcher als das primäre Jenseits unseres Selbst erscheint und der all unsere Selbstsicherheit und Selbstgewissheit, und damit auch unsere Selbstfreundschaft, beständig in Frage stellt. Es gibt keine Freundschaft des Selbst mit sich selbst ohne den Anderen.

Ein auf den Absatz zu Nietzsche folgender zweiter Hinweis bei Schmid ist von Heidegger inspiriert: »Gelassenheit entsteht überall dort, wo wir lernen zu ›warten‹, ohne etwas Bestimmtes zu erwarten; das Warten ist ›einfach die Ruhe‹ und erlaubt die Offenheit des Denkens im Unterschied zu einem bestimmten Vorstellen« (ebd.). An dieser Stelle möchte ich einen zweiten Widerspruch anmelden. Das uns stets irritierende und provozierende Jenseits liegt nicht in einem Unbestimmten, auch nicht in einem unbestimmten Anderen oder einer abstrakten Andersheit eines Anderen, sondern in der Herausforderung durch den uns begegnenden je konkreten Anderen, also in einer bestimmten oder wenigstens bestimmbareren Wirklichkeit. Unbestimmtes ist allerdings immer in Bestimmtem enthalten und für uns nur über letzteres zugänglich. Es ist diese Wirklichkeit des Anderen als anderen, in welcher wir unsere immer schon gegebene Abhängigkeit erfahren und auf die wir einzig mit einer Haltung von Gelassenheit als Selbstaufgabe angemessen zu antworten in der Lage sind.

Von diesem Einwand ausgehend richtet sich mein Interesse darauf, was der Andere in seiner Andersheit für das Selbst bedeutet. Oder präziser noch, was die Abhängigkeit von der Alterität für die Konstitution der Subjektivität bedeutet. Allgemein gefragt: Was bedeutet die Alterität für die Subjektivität? Es geht mir um den Entwurf eines alternativen Konzepts von Gelassenheit, alternativ im Vergleich zur gängigen, stoisch inspirierten Version. Denn die Frage nach der Bedeutung von Gelassenheit zielt immer auf das Thema der Selbstbestimmung als einer Selbstbegrenzung von Subjektivität. Solche Selbstbegrenzung aber wird sich doch zuallererst mit der Herausforderung der Subjektivität durch die Alterität befassen müssen, denn es ist der Andere, welcher eine elementare, wenn nicht die elementare Grenze des Selbst bildet. Diese Grenze, welche der

Andere dem Selbst zieht oder, genauer gesagt, immer schon gezogen hat, zeigt sich darin, dass das Selbst in dem Anderen der Fremdheit begegnet – der Fremdheit einer anderen Subjektivität, einer anderen Gestalt von Freiheit. Das Anliegen der Selbstbegrenzung von Subjektivität findet seinen Ausdruck letztlich, wie durch ein Brennglas gebündelt, in dem aus der Französischen Revolution stammenden Satz, den ich hier in der Kant zugeschriebenen Version wiedergebe: »Die Freiheit des Einzelnen endet dort, wo die Freiheit des Anderen beginnt.« Diesen Grundsatz als Aufgabe für unser Verständnis von Subjektivität zu begreifen, das ist mein Anliegen in der Auseinandersetzung mit dem Thema der Gelassenheit.

Das Konzept der Gelassenheit als ontologischer Theorie des Verzichts stellt die Frage in den Mittelpunkt: Was bedeutet die Alterität für die Subjektivität? Dabei wird diese Frage nicht anthropologisch, sondern ontologisch verstanden, weil es nicht nur um eine Bestimmung des Menschen, sondern um die Stellung des Menschen in der Wirklichkeit geht. Die spezifische These des Konzepts der Gelassenheit lautet: Keine Selbstbestimmung ohne Verzicht. Diese These nimmt ihren Ausgang von der klassischen Frage nach dem Wesen des Menschen, worauf üblicherweise geantwortet wird, die Selbstbestimmung sei das Wesen des Menschen, weil Autonomie die Gestalt der Freiheit sei. Warum und in welcher Form aber der Gedanke des Verzichts unabdingbar notwendig sei für das Verständnis der Autonomie, wird über das Konzept der Gelassenheit erschlossen.

Der Gedankengang verläuft grob folgendermaßen. Die Selbstbestimmung als Selbstverwirklichung beruht auf der Teilnehmerperspektive des Selbst. Das Selbst ist durch eine Perspektivität strukturiert, das bedeutet, das Selbst ist durch Kontextgebundenheit und Horizontverwiesenheit gekennzeichnet. Seine Selbstverwirklichung vollzieht sich in Selbsttranszendenz. Selbsttranszendenz meint Selbstüberschreitung oder Selbstüberbietung, das heißt, die Identität des Selbst ist dynamisch, sie befindet sich im Werden. Eben deswegen impliziert die Selbstbestimmung in ihrer Selbsttranszendenz die Selbstaufgabe. Die These zur Notwendigkeit des Verzichts lässt sich in der Figur eines Syllogismus folgendermaßen formulieren: Selbstbestimmung vollzieht sich als Selbsttranszendenz. Selbsttranszendenz beruht auf Selbstaufgabe. Also bedarf Selbstbestimmung der Selbstaufgabe.

Mit der These, keine Selbstbestimmung ohne Selbstaufgabe, versuche ich darauf hinzuweisen, dass Verzicht ein integraler Bestandteil von Autonomie ist. Mit dem Stichwort des Verzichts wird auf eine Thematisierung von Erfahrungen zurückgegriffen, wie sie vorliegen, wenn wir etwas aufgeben, wenn wir etwas bleiben lassen, wenn wir von etwas ablassen, wenn wir etwas zulassen, oder wenn wir etwas seinlassen. Kurz gesprochen, es geht um die Anforderungen der Passivität, die auf uns einwirken und zu denen wir uns verhalten. Sozusagen die Frage: Wie gehen wir mit dem um, was uns widerfährt?

Eine erste Schwierigkeit mit dieser These liegt darin, die Vorstellung von der Abgegrenztheit der Individualität und damit von ihrer Abhängigkeit einerseits mit der Vorstellung von einer Aktivität der Individualität und damit von ihrer Freiheit andererseits zu vereinbaren. Eine zweite Schwierigkeit besteht darin, diese Vereinbarkeit weder über eine objektivistische Theorie noch über eine skeptizistische und damit letztlich relativistische Theorie herzustellen zu suchen. Die Eigenart der Individualität als Subjektivität in Selbstbestimmung soll ungeschmälert gewahrt bleiben.

Mit dem Begriff der Individualität ist ein Basiswert der modernen Welt angesprochen, dessen Eigenart Charles Taylor im Rückgriff auf seine Entstehung in der Zeit der Romantik heraus präpariert hat: »Der Begriff des Unterschieds zwischen den Individuen ist als solcher natürlich nichts Neues. Nichts ist einleuchtender oder banaler. Neu ist dagegen die Vorstellung, daß das wirklich einen Unterschied ausmacht im Hinblick darauf, wie wir leben sollten. Solche Unterschiede sind nicht bloß belanglose Variationen ein und derselben menschlichen Grundnatur bzw. moralische Verschiedenheiten zwischen guten und bösen Individuen, sondern sie ziehen die Konsequenz nach sich, dass jeder von uns seinen eigenen Weg hat, den er gehen soll. Die Unterschiede erlegen jedem von uns die Pflicht auf, der eigenen Originalität im Leben gerecht zu werden. Herder formuliert diese Vorstellung mit einem vielsagenden Bild: ›Jeder Mensch hat ein eigenes Maß, gleichsam seine eigene Stimme aller seiner sinnlichen Gefühle zueinander.‹ Jeder muß mit einem ganz anderen Maßstab gemessen werden; mit einem Maßstab, der ihm

ganz und gar entspricht.«<sup>16</sup> In dieser Auffassung von Individualität geht es also nicht nur um die Benennung irgendwelcher Unterschiede zwischen Personen, so wichtig diese Unterschiede sein mögen. Vielmehr geht es ganz zentral um das Vermögen einer Person, für sich selbst und durch sich selbst ein eigenes Projekt zu entwickeln, in welchem die spezifischen Wertvorstellungen dieser Person zu einem angemessenen Ausdruck finden. Das ist es, was Herder mit seiner Formel »Jeder Mensch hat ein eigenes Maß« zum Ausdruck bringt.

Den Horizont von Selbstbestimmung bildet die Alterität als die Andersheit des Anderen als eines anderen. Denn nur wenn die Bewahrung und Entfaltung der Individualität einschließlich ihrer Unbestimmtheit für alle, und das heißt für jeden Einzelnen, zu gelten vermag, bleibt der Eigensinn der Individualität gewahrt. Daraus folgt, dass die Selbstverwirklichung des Individuums gezwungen ist, sich auf irgendeine Art und Weise auf die Alterität einstellen, welcher das Individuum in der Individualität der Anderen begegnet. Es ist diese Art und Weise der Einstellung des Selbst auf den Anderen, welche durch die Bestimmung der Gelassenheit als Resignativität erschlossen wird.

Auf einige Merkmale des Begriffs der Gelassenheit als Resignativität möchte ich vorab hinweisen. Erstens meint Gelassenheit eine Aktivität. Gelassenheit ist etwas, was wir tun, nicht etwas, was wir erleiden. Diese Bestimmung ist unabdingbar notwendig, wenn Gelassenheit ein Thema von Selbstbestimmung bleiben soll. Zweitens bezeichnet Gelassenheit aber eine andersartige Aktivität im Vergleich zum Machen, Produzieren, Herstellen etc., kurzgefasst, im Vergleich zum Streben oder zur Sorge. Gelassenheit ist die Tätigkeit des Lassens, welche sich auf das bezieht, was von außen auf uns zukommt, was wir als Subjekte empfangen. Und drittens gilt Gelassenheit nicht als die einzige Art von Aktivität. Sie ersetzt das Machen nicht, sie existiert neben dem Machen. Anders ausgedrückt, das Empfangen hebt das Geben nicht auf. Es geht um das Empfangen neben dem Geben. Lassen und Streben sind die beiden Formen der Geben-Empfangen-Dialektik. Ihr Ziel findet die Auffassung von der Gelassenheit als Resignativität in der Bestimmung des Wesens der

16 C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt/M. 1994, 653 f.

Gelassenheit als Selbstaufgabe. Selbstaufgabe meint die Abdankung des Selbst um des Anderen willen. Es ist dieser Sachverhalt, den ich mit dem Begriff der Resignativität auszudrücken versuche. In der Resignativität geht es um die Gewinnung der Unmittelbarkeit im Verhältnis von Subjektivität und Alterität auf einem indirekten Weg. Die Funktion solcher Gelassenheit liegt in dem epistemologischen Bruch mit einer Vorstellung monologischer Subjektivität, denn eine Subjektivität existiert dadurch, dass sie sich auf die Alterität ausrichtet, im Absehen von sich selbst und im Hinsehen auf den Anderen.

## 2.2 Der Ausgangspunkt: Subjektivität in Abhängigkeit

In der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Alterität für die Subjektivität gehe ich den ersten Schritt, indem ich Levinas mit den Augen Friedrich Schleiermachers zu lesen versuche. Diese Lektüre wird zu einem Begriff relativer Freiheit führen, welcher gekennzeichnet ist durch einen Vorrang der Abhängigkeit der Subjektivität bei einem gleichzeitigen Beharren auf der Freiheit der Subjektivität.

In der Aufarbeitung dessen, was Levinas uns nahelegt, wäre das Verdienst von Levinas' Theorie darin zu sehen, dass Levinas unserem Verständnis von Subjektivität die Unhintergebarkeit der Dimension des Aufgefordertseins durch den Anderen und damit der Verantwortlichkeit für den Anderen aufgezeigt hat. Inhaltlich gesehen leistet das Levinas' Theorie, indem sie den Ort der Alterität in der Exteriorität, also in der Äußerlichkeit des Seins des Seienden bestimmt. Von daher gewinnt die These ihre Prägnanz: Die Alterität bildet die Grenze der Subjektivität. In der Annahme, gerade dies sei das Verdienst des Anspruchs einer konsequenten Ethik nach Levinas, müsste man den Einwand bedenken, dass eine Ethik ohne Ontologie sprachlos werden würde. In dieser Frage nach der Vereinbarkeit von Ontologie und Ethik geht es letztlich um die Frage nach der Vereinbarkeit von Abhängigkeit und Freiheit. Wäre es also möglich, Levinas' Theorie so zu interpretieren, dass Subjektivität und damit Ontologie in ihr ihren entscheidenden Platz behalten können, ohne die gewonnene Dimension der Verantwortlichkeit aufzugeben?

Einen ersten Fingerzeig für eine Antwort auf diese Frage könnte Levinas' Formulierung bieten, dass es für eine Subjektivität vor aller Verantwortung um den Genuss gehe. »[...] Passivität des Seins-für-

den-Anderen, die allein möglich ist, wo ich selbst noch das Brot gebe, das ich esse. Doch dazu muß man zuvor sein Brot genießen, nicht um sich so verdient zu machen, wenn man es gibt, sondern um darin sein Herz zu geben – um sich zu geben, wenn man gibt« (JS, 164). Demzufolge gäbe es zwar eine absolute Abhängigkeit der Subjektivität, auf deren Basis aber würde sich der Subjektivität die Aufgabe der Verantwortlichkeit stellen, mit der sie dauerhaft gefordert und überfordert sei. Technischer ausgedrückt und abweichend von Levinas' Terminologie: In unserer Subjektivität sind wir Seiende und als solche Seiende abhängig vom Sein. Weil der Andere aber immer schon in dem uns begründenden Sein mitgegeben ist, ist die Konfrontation mit ihm unvermeidlich, anders als es der Fall wäre, wenn der Andere einfach ein uns beegnendes anderes Seiendes wäre. Dieses Interpretationsmodell einer jeder Subjektivität vorgegebenen absoluten Abhängigkeit folgt Schleiermachers Ansatz. Nach Andreas Arndt entwirft Schleiermacher das Konzept einer »verdankten Subjektivität«. Es handelt sich bei Schleiermacher »[...] um eine bedingte Subjektivität, die sich nicht durch einen Akt der Selbstsetzung oder Selbstermächtigung konstituiert, sondern sich – als Subjektivität – einem sie Bedingenden verdankt«.<sup>17</sup> Schleiermachers Grundgedanke ist der, dass es zwar relative Freiheit verbunden mit absoluter Abhängigkeit geben könne, nicht aber absolute Freiheit verbunden mit relativer Abhängigkeit. In dieser Überlegung sind zwei Aspekte enthalten. Zum einen geht es um den Primat der Abhängigkeit, zum anderen um die Dialektik von Abhängigkeit und Freiheit.

Dass wir immer schon zugleich frei und abhängig sind, belegen unsere Erfahrungen des Wandels, unser »Irgendwiegewordensein«, wie Schleiermacher sagt. »Das Ich an sich kann gegenständlich vorgestellt werden; aber jedes Selbstbewußtsein ist zugleich das eines veränderlichen Soseins. In diesem Unterscheiden des letzteren von dem ersten liegt aber schon, daß das veränderliche nicht aus dem sich selbst gleichen allein hervorgeht, in welchem Falle es nicht von ihm zu unterscheiden wäre. In jedem Selbstbewußtsein also sind zwei Elemente, ein – um es so zu sagen – Sichselbstsetzen und ein Sichselbstnichtsogesezthaben, oder ein Sein, und ein Irgend-

17 A. Arndt, *Schleiermachers Philosophie*, Hamburg 2021, 67.

wiegewordensein; [...].«<sup>18</sup> Schleiermacher formuliert das Verhältnis von Freiheit und Abhängigkeit als Erfahrungen des Wandels in den Begriffen des Sichselbstsetzens und eines Sichselbstnichtsogestzthabens. Etwas vereinfacht ausgedrückt lautet die dahinterstehende, meines Erachtens unwiderlegbare Einsicht, dass unser Leben nicht feststellbar ist. Demzufolge wäre die Abhängigkeit und nicht die Freiheit die vorgängige Größe, die alle unsere Schritte prägte. Als frei könnten wir dann in dem Maß bezeichnet werden, in dem wir unsere Eigenbewegung gestalteten.

Nach Schleiermacher gibt es eine Vereinbarkeit von Abhängigkeit und Freiheit, aber nur auf der Basis eines Primats der Abhängigkeit. Diese absolute, oder wie Schleiermacher sagt, schlechthinnige Abhängigkeit ist mit der Freiheit kompatibel: »Allein eben das unsere gesamte Selbstthätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein, daß unsere ganze Selbstthätigkeit so von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten. Ohne alles Freiheitsgefühl aber wäre ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl nicht möglich« (ebd., 38). Absolute Abhängigkeit beinhaltet auch, wie Schleiermacher aufzeigt, relative Freiheit, denn der Gedanke relativer Freiheit impliziert ein »Ich«, ein Subjekt in seiner Einheit von Denken, Fühlen und Tun. Wir sind in unserer Subjektivität abhängig vom Sein, welches uns ein stetiger Begleiter ist, den wir niemals abschütteln können. Dieses Sein, so Schleiermacher, hält für uns mehr bereit als das, wofür wir aufkommen könnten. Insofern sind wir vom Sein abhängig. Aber gleichzeitig gilt, dass eben wir es sind, die vom Sein abhängig sind. Und insofern ist der Zugang zum Sein der Zugang einer Subjektivität. An dieser Stelle möchte ich auch darauf hinweisen, wie Schleiermacher das Zueinander von Abhängigkeit und Freiheit im Subjekt weiterdenkt. »Diesen zwei Elementen [erg.: dem Sichselbstsetzen und dem Sichselbstnichtsogestzthaben], wie sie in dem zeitlichen Selbstbewußtsein zusammen sind, entsprechen nun in dem Subject dessen Empfänglichkeit und Selbstthätigkeit«

---

18 F. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* [21830/31]. Teilband 1, hg. v. R. Schäfer, Berlin, New York 2003, 33.

(ebd., 34). Da ist die Spur gelegt, welche zum Existenzial der Gelassenheit führt. Wir sind also abhängig vom Sein, sagt Schleiermacher, und damit vom Anderen, würde Levinas ergänzen. Schleiermacher spricht ja wie Levinas von einer schlechthinnigen oder absoluten Abhängigkeit. Absolut heißt in diesem Fall nicht nur, dass wir dieser Abhängigkeit nicht entkommen können. Mit Levinas bedeutet diese Abhängigkeit auch, dass die Abhängigkeit für uns eine Verpflichtung bereithält, deren Tilgung gegenüber wir immer schon im Rückstand sind, bevor wir überhaupt unsere Subjektivität zu gestalten in der Lage sind. In dem Sein kommt etwas auf uns zu, was uns fordert und zugleich überfordert. Das ist das entscheidende Moment des Absoluten an der Abhängigkeit.

Diese Abhängigkeit, von Levinas als Exteriorität bezeichnet, ist als die Äußerlichkeit des Seins von der Subjektivität aus gesehen ein Riss, eine Lücke im Sein, durch welche sichtbar wird, was sich jenseits des Seins, so wie wir es wahrnehmen, befindet, der Andere nämlich. Trotzdem sind wir es in unserer Subjektivität, die da abhängig sind. Es gibt ein irreduzibles Etwas, das sich »Ich« nennt. Dessen Eigengesetzlichkeit, dessen Eigenbewegung, also das, was Kant Autonomie nennen würde, erfahren wir in einer Teilnehmerperspektive, deren Kern das präreflexive Selbstbewusstsein darstellt. Das bedeutet aber, dass Abhängigkeit und Individualität zusammenhängen. Denn unsere Aktivitäten erhalten »Gestalt und Farbe« (ebd., 34) eben durch die in allen vorgegebenen Abhängigkeiten enthaltene Individualität. Es gibt so etwas wie eine Verbindung von der Exteriorität über die Abhängigkeit zur Individualität, weil unsere Individualität aus einer Beschränktheit hervorgeht, welche einerseits eine Konsequenz ihrer Abhängigkeit, andererseits Ausdruck ihrer selbst als Individualität darstellt. Anders ausgedrückt, wir sind nicht frei, ob wir unsere Verantwortlichkeit gestalten, aber wir sind frei darin, wie wir das tun. Insofern handelt es sich hier um den Begriff einer relativen Freiheit, relativ im Sinne einer »bezogenen Freiheit« oder einer »sich beziehenden Freiheit« als »bedingter Freiheit« oder »begrenzter Freiheit«.

So gesehen stellte Levinas' Beschreibung der Rekurrenz nichts anderes dar als eine dialogische oder kommunikative Interpretation von Ipseität und damit von Individualität. Dieser Lesart zufolge wäre Levinas' Theorie letztlich eine Präzisierung oder Ergänzung oder Erweiterung dessen, was Schleiermacher unter dem Titel der

schlechthinnigen Abhängigkeit verhandelt. Insofern ließe sich resümieren, es gibt keine Ethik ohne Ontologie, weil die Individualität des Ich unhintergebar ist. Jede Ontologie aber enthält von vornherein eine Ethik, weil das Sein immer schon ethisch aufgeladen ist. Das heißt, es gilt festzuhalten, dass es so etwas wie eine doppelte Asymmetrie im Verhältnis der Subjektivität zur Alterität gibt. Einerseits ist die Alterität der Subjektivität vorgeordnet: Die Alterität bildet den Horizont oder die Grenze der Subjektivität. Andererseits ist die Alterität nur über die Subjektivität zugänglich: Jedes Fremdverstehen ist und bleibt eine subjektive Leistung. Von diesem Befund ausgehend stellt sich zwangsläufig die Frage, wie diese Aspekte einer doppelten Asymmetrie in der Subjektivität zusammen gedacht werden können.

### 2.3 Subjektivität als Tat

In der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Alterität für die Subjektivität gehe ich den zweiten und den dritten Schritt mit Maurice Blondel. Der zweite Schritt bezieht sich auf das Freiheitspotential im Begriff der relativen Freiheit, nämlich auf die Deutung der Tat als Selbsttranszendenz. Der dritte Schritt wird sich auf die Entfaltung der Struktur der Tat in einer Geben-Empfangen-Dialektik beziehen.

Freiheit erweist sich immer als Tat, dies gilt auch für einen Begriff relativer Freiheit. Diese Einsicht bezieht sich auf Blondels Bestimmung der Subjektivität als Tat, das heißt als Selbsttranszendenz. Der Ausdruck der Selbsttranszendenz wird auch als Selbstüberschreitung oder »Selbstüberbietung«<sup>19</sup> wiedergegeben. Blondels Gedanken haben ihren philosophiehistorischen Niederschlag vor allem in der Theologie Karl Rahners gefunden. In Rahners Theologie dient der Begriff der Selbsttranszendenz als entscheidendes Merkmal zur Bestimmung des Menschen, welches den Ausgangspunkt bildet, von dem aus er seine »anthropologische Theologie« entwirft. Rahners Theologie greift damit auf die philosophische Theorie von Blondel zurück, in deren Zentrum der Begriff der »action« steht, welcher in der aktuellen deutschen Übersetzung von Blondels Hauptwerk

---

19 B. Weissmahr, *Ontologie. Grundkurs Philosophie. Band 3*, Stuttgart 1985, 143.

als »Tat« wiedergegeben wird. In anderen Schriften wird der französische Ausdruck im Deutschen auch mit »Handlung« oder, im Anklang an Fichte, mit »Tathandlung« übersetzt. Den Terminus der Tat finde ich sehr angemessen, weil er die Blondel'sche Bestimmung des Handelns als Lebensvollzug des Menschen treffend widerspiegelt.

Blondels Theorie erhebt den metaphysischen Anspruch, mit der Bestimmung der Tat das Zwischenglied in der Gleichung des Parmenides zu bestimmen, welches Denken und Sein miteinander verbindet. Nach Blondel ist es das Handeln, welches das Denken mit dem Sein verknüpft. Auch wenn dadurch die Aktivität und in eins damit Historizität und Sozialität zu entscheidenden Merkmalen des Menschen erklärt werden, bleibt Blondels Theorie einem essentialistischen Ansatz verhaftet und kann nicht dem existenzialistischen Denken zugeordnet werden. Denn Blondel spricht sich mit seiner Ontologie strikt für die Annahme des Seins und die Ablehnung des Nichts als Basis der Philosophie aus. »Damit das, was ist, sei, sein kann und zu sein verdient, muss dann nicht in der Tat das, was ist, das, was sieht, und das, was will, das Gute sein, sehen und lieben? Kurz: Müssen dann nicht die Wirklichkeit, um vollkommen intelligibel zu sein, und die Wahrheit, um vollkommen wirklich zu sein, liebenswert oder liebend sein?«<sup>20</sup> Mein spezifisches Interesse geht dahin, Blondels Theorie der Tat als Muster dafür zu interpretieren, wie sich aus einem aktiven Verständnis von Subjektivität eine Dialektik von Geben und Empfangen entwickeln lässt, welche die Basis für die Unterscheidung des Handelns als Sorgen und Lassen darstellt. Es geht mir um die Entdeckung der Spuren des Lassens im Handlungsbegriff. In dieser Perspektive stechen zwei Aspekte bei Blondel hervor. Zum einen schlägt Blondel in seiner metaphysischen Theorie den Bogen vom Willen des Selbst zur Hingabe des Selbst. Zum anderen taucht in Blondels Darstellung der Koaktion explizit die Dialektik von Geben und Empfangen als Merkmal der gesellschaftlichen Bestimmtheit der Tat auf. In Blondels Zentralbegriff der Tat wird das Handeln als die Seinsweise des Menschen gefasst, sie ist sozusagen sein *modus vivendi*, sein Lebensvollzug. Ein solches Handeln meint ein natürliches Streben eines Willens, welcher sich selbst in seinen Zielen verwirklichen möchte. Der Wille ist aber

20 M. Blondel, *Der philosophische Weg. Gesammelte Betrachtungen*, hg. v. F. Lefevre, Freiburg i. Br., München 2010, 135.

nicht einfach ein Trieb, eine blinde Kraft, sein Handeln beinhaltet vielmehr immer auch geistiges Leben, weil Handeln Erkenntnis impliziert.

Blondels Gedankengang setzt mit der Sinnfrage ein. Was ist der Sinn des Lebens? Die Antwort auf diese Frage lautet nach Blondel, dass der Mensch auf sein Gewissen hören soll.<sup>21</sup> So schlicht und einfach diese Antwort daherkommt, ihre Entfaltung hat es in sich. Die erste Voraussetzung, welche in dieser Antwort steckt, erfordert die Widerlegung des Nihilismus und damit die Affirmation einer Ontologie. Denn der Nihilismus als Option für das Nichts sei nach Blondel erstens inkonsequent, weil seine Annahme den Menschen jeder Möglichkeit eines erfüllten Handelns berauben würde. In dieser umfassenden Relativierung, die dem Nihilismus zu eigen sei, verberge sich aber zweitens nichts anderes als der Egoismus, welcher dasjenige Glück für sich selbst zu erreichen beanspruche, was er den Anderen verweigere. Insofern stellt dann, von der anderen Seite aus betrachtet, erst die Affirmation des Seins den unhintergehbaren Ausgangspunkt des Handelns dar.

Blondel artikuliert diesen Ausgangspunkt einer Affirmation des Seins in der Formel: »Es gibt etwas.« (ebd., 95). Von dieser Einsicht in das Gegebene, welches eine relative Notwendigkeit beinhaltet, schließt Blondel auf eine absolute Notwendigkeit. Denn auf welche Art und Weise kommen wir überhaupt zu so etwas wie einem Weltbild, anders ausgedrückt zu einer Option, wie sie ein »Es gibt etwas« impliziert? Erstens schließt Blondel die Sinneswahrnehmungen als ungenügend, weil unzuverlässig aus. Zweitens führt nach Blondel auch das die Sinneswahrnehmungen überwindende Projekt einer objektiven Wissenschaft nicht zum Ziel. Denn weder erreicht die Erfahrung der Sinne von sich aus das Abstrakte des Denkens noch umgekehrt das Kalkül des Denkens das Konkrete der Sinne. Beide Ansätze sind und bleiben jeweils aus sich heraus unvollständig und setzen deshalb ein subjektives Bewusstsein als einigendes Moment voraus.

Dieses subjektive Bewusstsein identifiziert Blondel als den Willen, wie er sich in der Tat realisiert. Wichtigstes Merkmal in der Bestimmung der Tat ist ihr Charakter als der eines »Darüber-hi-

---

21 Vgl. dazu M. Blondel, *L'Action... Die Tat. Versuch einer Kritik des Lebens und einer Wissenschaft der Praxis* [1893], Freiburg i. Br., München 2018, 610.

naus« (ebd., 192). Denn es gibt eine Widersprüchlichkeit im Willen selbst, welche Blondel als »Antibolie« (ebd., 425) bezeichnet, ein Ausdruck, welcher dem der »Antinomie« nachgebildet ist. Einerseits will der Wille immer mehr, als er erreichen kann. Andererseits muss der Wille, um das zu erreichen, was er will, vielerlei in Anspruch nehmen, wofür er als Wille in keiner Weise aufkommen kann. Diesen Widerspruch fasst Blondel in die Formel, dass der Wille, in dem, was er sich als Wille setzt, sich selbst überschreitet, anders ausgedrückt, der Wille transzendiert sich notwendigerweise selbst. Der Mensch ist deshalb nicht Herr seiner selbst, er muss das wollen, was das Leben aus ihm macht. Und insofern ließe sich dann die Gottesidee als notwendige Ergänzung der Tat (vgl. dazu ebd., 459) beschreiben. Das Moment des Übernatürlichen hängt mit dem Handeln in der Weise zusammen, dass aus dem Bedürfnis nach einer zu empfangenden Gabe (vgl. dazu ebd., 514), wie es dem Willen als Willen entspricht, die Notwendigkeit einer »Hingabe an die göttliche Weisung« (ebd., 610) folgt. Eben dies aber wäre das Hören auf die Stimme des Gewissens.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Blondels Begriff der Tat drei Momente in sich vereinigt. Erstens gibt es so etwas wie den Primat einer Option oder einer Wahl, denn es liegt ein strebender Wille als Ausgangspunkt vor. Freiheit ist so gewendet immer Freiheit im Vollzug, also Befreiung. Zweitens enthält dieser Ansatz die Notwendigkeit einer Option für das Sein als verbindendes Element aller relativen Notwendigkeiten. Und drittens steckt in dieser Option für das Sein ein absolutes Moment, weil die Option in dem Sinne der Vergänglichkeit unterliegt, dass sie unumgänglich und nicht revidierbar ist. Das Faszinierende an diesem Ansatz sehe ich darin, dass hier die menschliche Subjektivität als eine Aktivität gefasst wird, welche in all ihrer Abhängigkeit und Widersprüchlichkeit dennoch als prinzipiell dazu fähig gedacht wird, ihre Identität in Freiheit und Selbstbestimmung zu gestalten.

## 2.4 Die Geben-Empfangen-Dialektik

In der Beantwortung der Frage nach der Bedeutung der Alterität für die Subjektivität gehe ich den dritten Schritt ebenfalls mit Blondel. Jetzt geht es um den Aspekt der Relativität der Freiheit, anders

ausgedrückt, es geht um die Bezogenheit der Freiheit und damit um die der Freiheit vorgängige Abhängigkeit, aus welcher die Begrenztheit der Freiheit folgt. Diese Begrenztheit der Freiheit zeigt sich in der Struktur der Geben-Empfangen-Dialektik, welche wiederum Ausdruck des Umstands eines abhängigen Subjekts ist.

Eine kurze Reflexion des Böhmerwald-Schriftstellers Karel Klostermann mag uns zu der Dialektik von Geben und Empfangen hinführen. Klostermann streicht in dieser Reflexion sein Festhalten am Altruismus heraus. »Die Menschen sind keine Engel. [...] Von dieser Tatsache leite ich keinerlei Folgerungen ab, außer der einen, daß jeder Mensch so viel Rücksicht verdient hat, daß sein Nächster sich an seine Stelle und in ihn hineinversetzen und sich fragen sollte, was er selbst unter jenen gegebenen Umständen tun würde und wie sich die anderen ihm gegenüber verhalten sollten. Altruismus ist angeblich eine überholte Einstellung; die Sorge um das eigene Ich soll der einzige vernünftige Maßstab sein. Ich bin kein solcher Übermensch, daß ich es wagen würde, allen Erwartungen auf Hilfe von seiten meiner Nächsten zu entsagen und auf ein freundschaftliches Zusammenleben mit ihnen zu verzichten. Folglich: wenn ich etwas annehmen will, so muß ich dafür auch etwas geben.«<sup>22</sup> Das für uns Heutige Überraschende an dieser Reflexion scheint mir, dass Klostermann die Notwendigkeit des Altruismus nicht damit begründet, dass Altruismus zur Verbesserung der Lebensverhältnisse meines konkreten Gegenübers oder der Gesellschaft im Allgemeinen beitragen würde, sondern damit, dass ich mich um die Anderen sorgen müsse, weil ich an sie Ansprüche habe und von ihnen Zuwendung erwarte. Damit wird das individuelle Selbst von vornherein als ein gebendes und empfangendes Subjekt in Beziehung zu den Anderen wahrgenommen.

Ausgehend von dieser Überlegung zur Bestimmtheit der Subjektivität als einer konkreten Individualität in Beziehungen rückt auch der Sachverhalt wieder stärker ins Bewusstsein, dass es Aktivitäten gibt, die ein Subjekt nicht vollständig allein unternehmen kann. Ich denke hier an solche Formen wie das Sich-Entschuldigen, das Verzeihen usw. Mit diesen Überlegungen gewinnt die Struktur einer Geben-Empfangen-Dialektik in der Subjektivität an Plausibilität. Damit wird jetzt die soziale Dimension der Aktivität offensichtlich,

---

22 K. Klostermann, *Die Erben des Böhmerwald-Paradieses*, Amberg 2002, 7.

zumindest in dem Sinne, dass die Alterität der Tat einer Subjektivität immer schon eingeschrieben ist, und wenn sie auch nur im Horizont der handelnden Subjektivität anwesend sein sollte.

Geben und Empfangen sind grundsätzlich unterschiedliche Handlungsformen, denen aber gemeinsam ist, dass beide Formen, Geben und Empfangen, Formen eines Aktivs darstellen im Gegensatz zum Passiv, bei dem etwas mit dem Subjekt gemacht wird, das Subjekt also etwas erleidet. Beim Geben geht es darum, dass ein Subjekt etwas an einen Anderen übermittelt. Geben ist deshalb immer so etwas wie Weggeben oder Abgeben. Beim Empfangen geht es darum, dass ein Subjekt etwas von einem Anderen übermittelt bekommt und jetzt das Übermittelte aufnimmt. Empfangen bedeutet deshalb so viel wie Aufnehmen oder Annehmen. Von einer Geben-Empfangen-Dialektik kann man deshalb sprechen, weil es ein Wechselspiel von Geben und Empfangen gibt. Es ist eine Situation, in der die gemeinschaftliche Struktur der Subjektivität deutlich wird, denn es geht um einen einzigen Vorgang, in welchem der eine gibt und der andere empfängt.

Erst auf der Grundlage dieser Unterscheidung von Geben und Empfangen kann das Phänomen der Gabe bzw. des Geschenks angemessen gedeutet werden. Andernfalls wären die Vorgänge des Schenkens und des Beschenktwerdens als identisch anzusehen. Würde man einerseits den Unterschied zwischen Geben und Empfangen vernachlässigen, das aktive Moment aber ausschließlich als Geben deuten und das Empfangen auf ein Geben reduzieren, dann würden wir Handeln letztlich immer nur als eine Art von Herstellen interpretieren. Wir gerieten in die Logik dessen, was bei Jürgen Habermas als »Produktionsparadigma« bezeichnet und der Kritik unterzogen wird. Die Schwäche des Produktionsparadigmas besteht demzufolge darin, Handeln als solipsistische Aktionsform zu sehen, in welcher der jeweils Andere als Gegenüber des handelnden Subjektes nur eine marginale Rolle spielt. Würde man nun andererseits den Unterschied zwischen Geben und Empfangen in dem Sinne radikalisieren, dass Geben als aktives Handeln und Empfangen als passives Erleiden gegeneinander stünden, dann würde damit die Einheit des Subjekts in Frage gestellt werden. Denn ein unvermitteltes Nebeneinander von Aktiv und Passiv im Subjekt würde bedeuten, dass ein Subjekt nicht mehr in der Lage wäre, eine grundsätzliche Option im Sinne eines Entwurfes zu verfolgen. Um dem zu entgehen,

könnte man entweder das passive Moment ausblenden und geriete dann durch die gesteigerte Form des Produktionsparadigmas mit Jean-Paul Sartre in die Aporien eines absoluten Verständnisses von Freiheit, gemäß dem einem Subjekt sämtliche Vorkommnisse als zurechenbare Handlungen erscheinen. Oder man könnte umgekehrt das aktive Moment ausblenden und befände sich dann mit Marion<sup>23</sup> in den Aporien eines Begriffes vom Subjekt als Zuweisungsempfänger.

Nochmals anders angesetzt, ist es sinnvoll, das Subjekt ausschließlich entweder als aktiv oder als passiv zu verstehen? Wenn ein Subjekt nur als aktiv verstanden würde, dann würden die Möglichkeiten des Subjekts überschätzt. Wenn es aber nur als passiv gesehen würde, dann würden die Möglichkeiten des Subjekts unterboten. Demzufolge bleibt nur die Möglichkeit, ein Subjekt sowohl als aktiv als auch als passiv zu verstehen. Wenn aber das Subjekt sowohl als aktiv als auch als passiv zu sehen ist, dann bedarf das Subjekt um seiner Einheit willen einer Form der Aktivität, welche mit dem passiven Anteil umzugehen in der Lage ist, damit das Subjekt als Herr seiner selbst seinen Selbststand bewahren und bewahren kann. Die Unterscheidung von Geben und Empfangen als aktiven Handlungsformen ermöglicht dann einerseits, an der Einheit des Subjekts als eines individuellen Selbststandes festzuhalten, und andererseits gleichzeitig die Anerkennung einer Gegebenheit der Wirklichkeit durch das Subjekt mitzudenken.

Aus diesen Überlegungen möchte ich folgern, dass es eine Zwiefalt des Handelns als Sorgen und Lassen gibt. Sowohl Egoismus als auch Altruismus sind notwendige Bedingungen des Handelns, denn im Willen steckt mehr als Selbstbewahrung. Handeln ist immer ein Handeln mit Ziel, weshalb das Handeln üblicherweise auch immer als Streben bezeichnet wird. Aber im Streben auf ein Ziel hin ist immer die Annahme eines Zieles als Ziel dieses Selbst enthalten. Um gegen den Egoismus des Selbst dem Altruismus überhaupt eine Chance geben zu können, bedarf es nicht des vollständigen Verzichts auf Ziele, was letztlich undenkbar wäre, denn wer anders als das Subjekt selbst sollte ein Ziel setzen, wenn Streben ein Vorgang in Freiheit und Selbstbestimmung sein soll? Es bedarf vielmehr des Verzichts auf ausschließlich nur durch das Subjekt vorgegebene Zie-

---

23 Vgl. dazu Marion, *Gegeben sei*, 413 ff.

le. Ein solches nicht vom Selbst gesetztes Ziel kommt erst durch das Wahrnehmen des Anderen und des Empfangens seiner Ziele in den Blick. Diese alternative Form des Handelns stellt aber kein Streben dar, sondern ein Lassen. Wenn die Tat eines Subjektes, und an dieser Stelle kommt jetzt Blondel wieder ins Spiel, immer durch ein »Darüber-hinaus«<sup>24</sup> gekennzeichnet ist, dann ist Handeln stets gleichzeitig Sorgen und Lassen. Die Tat ist Sorgen, weil ein Handeln des ganzen Einsatzes mit Voraussicht bedarf; die Tat ist Lassen, weil ein Handeln den Verzicht auf das Berechenbare, das Sich-Einstellen auf das Undurchdringliche und Unklare erfordert. Die Verknüpfung der beiden Momente liegt darin, dass ich als Subjekt ohne das Zulassen des Unbekannten überhaupt nicht erreichen könnte, was ich durch meine Sorge zu erreichen trachte. »Wir sind dazu gezwungen zu geben, weil wir auch gezwungenermaßen empfangen müssen« (ebd., 283).

Die Struktur der Subjektivität ist durch eine Geben-Empfangen-Dialektik bestimmt. Jedes Subjekt ist immer zugleich Geber und Empfänger. Das ist der Boden für die Zwiefalt der Tat. In der Geben-Empfangen-Dialektik geht es um die Entdeckung der Alterität. Das Geben ist die Sorge als (Sich-)Weggeben an den Anderen. Das Empfangen ist die Gelassenheit als Annehmen des Anderen. Das heißt, es gibt eine doppelte Verwiesenheit auf den Anderen. Wir brauchen den Anderen im Geben und im Nehmen, im Geben zur Vervollständigung unseres Tuns, im Nehmen zum eigenen Überleben. Die Alterität des Anderen ist das Woraufhin des Gebens und das Wovonher des Nehmens. Jede Seite lebt von einem Überschuss: Das Geben vollzieht sich in der Hoffnung auf das Gelingen bzw. auf das Mitwirken des Anderen. Das Empfangen bedarf der Initiative des Anderen.

Ich fasse zusammen: Erstens gilt es für die Subjektivität einen Primat der Abhängigkeit festzustellen. Die Subjektivität findet sich immer schon in bestimmten Verhältnissen vor. Das ist die Situation der Kontingenz, welche der Subjektivität ihren Stempel aufdrückt. Zweitens findet diese Abhängigkeit in einer dialogischen Struktur von Subjektivität ihren Niederschlag. Die Gemeinschaftlichkeit der Subjekte bedeutet, dass die eine Subjektivität im Vollzug ihrer Existenz immer auf die andere Subjektivität verwiesen ist, wie das bei-

24 Blondel, *L'Action*, 192.

spielsweise im Phänomen der Gabe deutlich wird, in der die Subjektivität etwas empfängt. Und drittens kommt es darauf an, wie die Subjektivität mit der Gabe umgeht, sprich wie sie das Empfangen gestaltet. Das ist das Moment des Lassens im Unterschied zum Streben oder Sorgen.

## 2.5 Das Wesen der Gelassenheit

Die Geben-Empfangen-Dialektik beruht auf den zwei Strukturprinzipien Sorge und Gelassenheit. So wie die Sorge für das Geben maßgebend ist, so stellt die Gelassenheit das Strukturprinzip des Empfangens dar. Das heißt, das Empfangen muss als ein Lassen gedacht werden. Im Ausgang von einer Haltung der Geduld oder des Wartens vollzieht sich Gelassenheit als ein Nachgeben. Zur Begründung der Notwendigkeit eines solchen Begriffes möchte ich aufzeigen, welchen Sinn die Idee der Gelassenheit und in eins damit der Gedanke des Verzichts aufweisen.

Mit Hilfe der Lehre der Gelassenheit von Meister Eckhart und ihrem Verständnis von Tun und Lassen kann eine neue Dimension in der Struktur von Aktivität sichtbar gemacht werden. Neben das Konzept der Intentionalität mit der Absicht tritt das Konzept der Resignativität des Verzichts. Dabei wird der Begriff der Resignativität abweichend vom üblichen Sprachgebrauch verwendet, in welchem Resignation so etwas meint wie ein Sichfügen in das unabänderlich Scheinende, oftmals in Verbindung gesehen mit einem Scheitern. Resignativität zielt demgegenüber hier auf ein Aufgeben im Sinne eines Lassens, das die Beschreibung all der Formen von Aktivität erlaubt, welche nicht im Konzept der Intentionalität aufgehen, die aber unabdingbar sind für das Verständnis dessen, was ideale Akzeptabilität heißt. Bei Thomas von Kempen, der das aus der mittelalterlichen Philosophie Meister Eckharts stammende Stichwort der Gelassenheit mit *resignatio* übersetzt hat, lesen wir die bekannte Maxime des Mönchtums, dass es darauf ankomme, »sich selbst richtig zu erkennen und geringzuschätzen«.<sup>25</sup> Die Aufforderung zur Selbsterkenntnis ist eine Forderung, welche die Philosophie seit ihren Anfängen begleitet, wo sie irgendetwas mit Aufklärung zu

---

25 T. v. Kempen, *Die Nachfolge Christi*, Kevelaer <sup>2</sup>2010, 12.

tun haben sollte. Eine besondere Färbung gewinnt die Forderung zur Selbsterkenntnis dann, wenn sie mit der Forderung zur eigenen Geringschätzung verbunden wird. Wörtlich übersetzt bedeutet der Ausdruck des *pro nihil reputari*, der hier als Geringschätzung wiedergegeben ist, so viel wie »sich für nichts zu halten«. Warum aber soll sich das Selbst, das sich erkennen will, für nichts halten? Eine Antwort auf diese Frage gibt eine andere Textstelle bei Thomas von Kempen, welche lautet: »Denn sobald sich die Gnade Gottes dem Menschen mitteilt, vermag er alles« (ebd., 59). Das heißt, das Selbst solle sich für nichts halten, damit Gott in ihm, mit ihm und durch es wirken kann. Es geht nicht um eine Abwertung des Selbst in dem Sinne, dass es als Selbst überhaupt zu nichts taugen würde. Vielmehr geht es darum, dass das Selbst allein aus sich heraus nicht zu mehr taugt, als es immer schon mitbringt. Ist das Selbst aber auf mehr angewiesen, als es aus sich heraus aufzubringen vermag, so taugt es genau dann zu etwas, wenn es die empfangene Gnade Gottes zum Ausdruck bringt. Insofern bedeutet die Aufforderung an das Selbst zur Geringschätzung seiner selbst so viel wie die Aufforderung zur Öffnung seiner selbst. Das heißt, Demut wird als Bedingung zur Offenheit gedacht. Am Beginn der Selbsterkenntnis steht der Verzicht auf Selbstbehauptung, der Verzicht, welcher diese Öffnung auf den Anderen hin darstellt. In dieser Bewegung des Verzichts als Offenheit für den Anderen besteht das Moment der Resignativität.

Der Intentionalität ist eine teleologische Struktur eigen. Das heißt, in allem Handeln gibt es eine Finalität, ein »um zu« oder ein »um willen«. Die Idee der Gelassenheit, welche Eckhart eingeführt hat, meint Abgeschiedenheit, also das von sich selbst Absehen. Der Gerechte, in Eckharts Beispiel, kümmert sich ausschließlich um die Gerechtigkeit. Dadurch sieht er von sich ab, er lässt sich sein und kommt zu sich, indem er sich in der Gerechtigkeit findet. Damit tritt eine andere Form von Aktivität neben die Intentionalität. Die Struktur des Bewusstseins ist eben nicht immer eine der Intentionalität. Dass es noch eine andere Art von Aktivität neben der Intentionalität gibt, darauf hat Husserl bereits hingewiesen, indem er Vorgänge wie die passive Synthesis thematisierte. Diese andere Form der Aktivität neben der Intentionalität benenne ich als Resignativität. Mit Resignativität sind beispielsweise solche Vorgänge gemeint wie: etwas abziehen, von etwas wegsehen, etwas freigeben oder freisetzen, auf etwas verzichten, loslassen. Der Ausdruck des *re-signare* bedeutet ur-

sprünglich so viel wie Abdankung oder Thronverzicht. Die Zeichen der Macht werden zurückgegeben. Genau darum geht es in der Beschreibung der gelassenen Subjektivität. Das Subjekt verzichtet auf seine Selbsterhaltung, um dem fremden Gegenüber gerecht zu werden. In diesem Fall ginge es um das Gegenteil eines Hinsehens auf etwas, es ginge um ein Absehen von etwas, um ein Ausklammern, ein Weglassen, ein Preisgeben oder ein Verzichten. Auch in diesem Falle liegt eine inhaltliche Bestimmtheit vor. Der Umgang mit der inhaltlichen Bestimmtheit ist aber ein gänzlich anderer als der im Falle der Zielgerichtetheit. Dieser Vorgang ist auf eine Art immer noch ein Tun, also eine Aktivität. Aber er stellt kein Tun im Sinne eines Herstellens oder Hervorbringens dar, vielmehr geht es um ein Tun als Lassen.

Im Lichte dieser Bestimmungen lässt sich Resignativität als »Selbstaufgabe« deuten. Kurt Flasch bestimmt Gelassenheit in seiner Auslegung zu Eckharts Schriften als »wollende Aufgabe des Willens«.<sup>26</sup> Dies scheint mir eine glückliche Umschreibung dessen zu sein, was mit Gelassenheit als Verzicht gemeint ist. Im Zentrum steht der Terminus der »Aufgabe«, hier erst einmal nicht als zu realisierendes Vorhaben gedacht, sondern als Loslassen, als Abstand nehmen von etwas, als Sich-Zurücknehmen. Aufgabe meint hier präzise das, was Resignativität als Abdankung bezeichnet. Jemand gibt etwas auf, indem er es sein lässt. Er verzichtet auf eigene Einflussnahme, das heißt auf die Ausübung des eigenen Willens in Bezug auf diese Sache, die »intendierte« Sache. Aber dieses Aufgeben ist eben keine Passivität, sondern höchste Aktivität. Es ist eine »wollende« Aufgabe, weil sie eine Leistung des ausübenden Subjekts darstellt. Diese wollende Aufgabe des Willens ist die vom Willen gewollte Aufgabe seiner selbst. Das entspricht dann dem, was wir »Selbstaufgabe« nennen können, Selbstaufgabe jetzt im doppelten Sinn des Wortes als Leistung des Selbst und als Abdankung des Selbst, nämlich als Leistung der Preisgabe des Selbst.

In einem ersten Schritt lässt sich sagen, der Sinn der Idee der Gelassenheit liege in der Gewinnung dessen, was wir Intrinsezität nennen können. Mit dem Ausdruck der Intrinsezität möchte ich den Eigenwert des Intrinsischen erfassen, einen Zustand der Suisuffizienz, in dem eine Sache um ihrer selbst willen getan wird. Etwas

---

26 K. Flasch, *Meister Eckhart. Philosoph des Christentums*, München 2010, 75.

trägt seinen Zweck in sich selbst, so wie dies bereits in den aristotelischen Formen der theoretischen Kontemplation und der praktischen Kommunikation aufscheint. Das Angekommensein in der Sache selbst erweist sich dann darin, dass sich das in der Auseinandersetzung mit den Sachen befindliche Selbst nicht als Urheber dieses Ankommens erfährt, sondern als ein von der Sache Angezogenes, als ein von der Sache Geleitetes. Diese Erfahrung spiegelt sich in den Äußerungen vieler Künstler wider, wenn diese festhalten, dass nicht der Künstler sein Kunstwerk finde, sondern dass der Künstler vom Kunstwerk gefunden werde.

In einem zweiten Schritt geht es um die Suisuffizienz des Intrinsischen, welche ich nur durch ein Absehen von mir selbst erreiche. Anstelle des Strebens bedarf es der Abgeschiedenheit oder Gelassenheit im Sinne Meister Eckharts, also des Lassens. Ich muss von mir selbst absehen und damit von meiner Sorge um etwas, welche der Sache wiederum einen Zweck vorschreiben würde. Das würde aber bedeuten, es ginge um die Notwendigkeit eines Perspektivenwechsels. Das Umdenken liegt darin, dass eine Sache an sich nicht nur für mich, sondern auch für den Anderen da ist. Selbstverständlich bedarf es dazu der Empathie, des Sich-in-den-Anderen-Einfühlens oder Sich-in-den-Anderen-Hineindenkens. Aber hier gilt es festzuhalten, dass eine Grenze bleibt, denn der Andere ist mir äußerlich, er ist und bleibt eine Exteriorität für mich. Perspektivenwechsel an dieser Stelle heißt dann nicht, dass ich die Perspektiven tausche, indem ich die Perspektive des Anderen einnehme. Streng genommen kann ich die Perspektive des Anderen nämlich überhaupt nicht einnehmen, ich kann mich nur mutmaßend und näherungsweise in die Perspektive eines Anderen hineinversetzen. Bei aller Distanz zum eigenen Selbst, das Sich-Hineinversetzen bleibt mein Unterfangen und damit meine Aktivität. Ein Perspektivenwechsel muss dann vielmehr besagen, dass ich meine eigene Perspektive verändere. Das aber würde bedeuten, dass an die Stelle des Sorgens das Lassen tritt, das heißt, ich sehe von mir ab, um auf den Anderen hinzusehen. Es geht um das Wahrnehmen des Anderen, das Aufnehmen und letztlich das Annehmen, also um das Zulassen des Anderen, einen Anderen als anderen seinlassen.

Dritter Schritt: Wenn ich von mir absehe, wie es der Grundgedanke des Verzichts ist, wo schaue ich dann hin? Kann ich auf das Konkrete verzichten, um auf das Abstrakte zu schauen, wie es

sich Meister Eckhart vorstellt, wenn er den Rückgriff auf das ideale Gute als Mittel gegen die Bindung an sich selbst empfiehlt? Eine Antwort auf diese Frage wird meines Erachtens von dem Gedanken der Nicht-Gegenständlichkeit des Absoluten ausgehen müssen. Demzufolge hat die Erkenntnis der Abhängigkeit der Subjektivität von einem Absoluten ihren Preis in der Einsicht in die Nicht-Gegenständlichkeit dieses Absoluten, eben weil das Absolute dauerhaft als Horizont präsent ist. Auch der Verzicht kennt sehr wohl ein solches »um willen«, einen Horizont, von dem her und auf den hin der Verzicht geübt wird. Dieser Horizont ist der Andere, um dessentwillen der Verzicht geübt wird, denn wenn jedes Hinsehen auf etwas ein Absehen von etwas einschließt, dann setzt das Hinsehen auf den Anderen ein Absehen des Subjekts von sich selbst voraus. Das heißt anders ausgedrückt, das Absehen von sich selbst ist die notwendige Bedingung dafür, auf einen Anderen hinsehen zu können. Eine Öffnung des Selbst zum Unbestimmten hin muss sich aber in der aufnehmenden und annehmenden Hinwendung zum konkreten Anderen vollziehen, denn wenn wir von uns selbst absehen, dann schauen wir nicht auf einen idealen Anderen, sondern auf einen konkreten Anderen hin. Den ganz Anderen können wir nicht schauen, es gibt nur den indirekten Weg über den konkreten Anderen, in dem sich der absolute Andere zeigt. Dieser Einsicht folgt ja auch Bubers Intention, den Zugang zu Gott im Zugang zum konkreten Du zu verankern. Oder im Sinne von Novalis: »Wir suchen überall das Unbedingte, und finden immer nur Dinge.«<sup>27</sup> Warum aber gibt es nur diesen indirekten Weg? Dies verhält sich deshalb so, weil sich ein Verzicht immer auf etwas bezieht. Verzicht gestaltet sich stets in einem konkreten Zusammenhang. Im Sinne eines phänomenologischen Konzeptes von Intentionalität ist ein Verzicht ein Verzicht auf etwas, ein Verzicht auf etwas Bestimmtes. Ein leerer Verzicht ist unmöglich vorstellbar. So wie ein Bild immer ein Bild von etwas ist, so besitzt auch jeder Verzicht einen Inhalt. Wie die Gerichtetheit der Intentionalität, so führt die Gelassenheit der Resignativität stets einen Gegenstand mit sich, und wenn es ein Gegenstand in Abwesenheit ist. Das heißt, die Gelassenheit besitzt wie die Gerichtetheit eine Materialität, auch wenn sie sich strikt der Finalität verweigert.

---

27 Novalis, *Aphorismen*, Frankfurt/M. 1992, 11.

Von hier aus kann eine Phänomenologie der Gelassenheit drei Ebenen des Lassens unterscheiden. In einer ersten Ebene ist Lassen ein Ablassen, ein Weglassen, ein Nicht-Tun, ein Unterlassen, ein Bleibenlassen. Es geht um den Gedanken des Absehens von etwas, eine Idee, wie sie häufig unter dem Stichwort des Loslassens verhandelt wird. In einer zweiten Ebene meint Lassen ein Freilassen, ein Einräumen, ein Zugeben, ein Tolerieren. Es geht um ein konzessives Lassen, welches einen Raum eröffnet, in dem nicht das zählt, was ich tue, sondern in dem ein anderer etwas tun kann. Es geht sozusagen um eine Erlaubnis oder ein Zugeständnis meinerseits an einen anderen. Indem ich etwas sein lasse, lasse ich etwas anderes zu. Ich gebe etwas anderem Raum, ich mache Platz für ein anderes. In der dritten Ebene gilt Lassen als ein Zulassen im Sinne eines Akzeptierens, als ein Annehmen oder ein Übernehmen. Wenn ich etwas zugelassen habe, wenn ich einem anderen ein Zugeständnis gemacht habe, dann heißt das, dass jetzt etwas geschieht oder geschehen kann, was in irgendeiner Art und Weise Auswirkungen auf mich hat, und insofern erhalte ich etwas, wenn ich etwas zulasse. Zusammenfassend gesagt, in der Gelassenheit geht es darum, den Anderen sein zu lassen.

Resignativität ist Verzicht als Selbstaufgabe um der Gewinnung der Intrinseizität willen. Solche Resignativität entfaltet Gelassenheit in den Ebenen von Ablassen, Freilassen und Zulassen. Ihre Funktion liegt in der Bewahrung »der Sache selbst« gegenüber dem Subjekt, das heißt in einer Bewahrung der Intrinseizität, in welche auch der Altruismus eingeschlossen ist. Dass solche Gelassenheit immer einen Ausdruck der Autonomie einer Subjektivität darstellt, ist keine neue Einsicht. Schon bei Eckhart ersetzt das Konzept der Gelassenheit den Gehorsam. Gelassenheit wird zur Figur einer selbstgesteuerten und selbstbestimmten, also autonomen Version einer Einordnung des Einzelnen in die Gemeinschaft, welche auf dem Recht der Intrinseizität fußt.

## 2.6 Die Funktion der Gelassenheit

Die entscheidende Funktion der Einstellung der Gelassenheit sehe ich in der Ermöglichung von Selbstbestimmung durch den Verzicht auf Selbstbehauptung, oder anders gesagt, in der Selbstverständi-

gung durch Selbstbegrenzung. Das heißt, das kritische Potential der Gelassenheit liegt in ihrer Funktion als transzendentaler Bedingung der Möglichkeit von Selbstkritik. Alles selbsttranszendente Wirken impliziert eine ontologische Bezugnahme jenseits aller ontischen Zuschreibungen. Diese ontologische Bezugnahme erfolgt als Intentionalität und Resignativität, das heißt als Absicht und Verzicht. Die Stimme des Anderen erschließt sich mir dann, wenn ich mich mit der Anwesenheit des abwesenden Anderen befasse, welche sich mir in den Erfahrungen des Eigenleibs, der Fremdheit und des Gewissens eröffnet. Wenn der Überstieg von der Subjektivität zur Objektivität, von der Teilnehmerperspektive eines Ich zur Beobachterperspektive eines Er möglich ist, genauer, zumindest insofern ein solcher Überstieg möglich ist, dann und insofern ist ebenso auch ein Überstieg von der Subjektivität einer Teilnehmerperspektive zur Subjektivität einer anderen Teilnehmerperspektive möglich. Denn die Bedingung dafür ist in beiden Fällen gleichermaßen die Kunst, von sich selbst absehen zu können, das heißt, der Verzicht auf die Absicht der Intentionalität, anders ausgedrückt, das Vermögen zur Resignativität.

Damit wird die Gelassenheit als Resignativität zur Bedingung der Möglichkeit eines »epistemologischen Bruchs«. Demzufolge wäre die Beobachterperspektive als Unterfall der Resignativität anzusehen, denn die auf der Teilnehmerperspektive beruhende Intentionalität heißt abgekürzt »mit mir«, Resignativität heißt »ohne mich«. Der epistemologische Bruch besteht darin, dass das Subjekt die eigene Perspektive überschreitet und einen Gesichtspunkt der Objektivität oder des Altruismus einzunehmen versucht, das heißt zulässt. Es ist und bleibt eine Bewegung des Ich, das Andere zuzulassen. Aber es ist diese Bewegung, in welcher sich das Ich zugleich überschreitet. Die Thematisierung der Gelassenheit erschließt also entschieden mehr, als die Bestimmungen der Gelassenheit als Haltung hergeben, wenn beispielsweise die Gelassenheit als Lebenskunst interpretiert wird. Gelassenheit ist eben nicht nur das Sich-Einfügen in den Gang der Dinge, um nach Art der Stoiker oder Epikureer gelingend den Lauf des Lebens bestehen zu können. Vielmehr steckt in der Gelassenheit der durchaus kämpferisch zu nennende Versuch, im Sinne der Selbsttranszendenz die Beschränkungen der Subjektivität zu übersteigen, um das Ganze zu gewinnen, das auf dem Spiel steht.

Wenn Resignativität als ontologisches Existenzial bestimmt wird, dann wird damit auf deren Bedeutung für die Konstitution des Menschseins hingewiesen. So ist Gelassenheit zwar eine elementare Weise, in der die Komunitarität für den Menschen existiert. Dies gilt aber in der Weise, dass nicht der Mensch die Gelassenheit ergreift, sondern vielmehr ergreift die Gelassenheit den Menschen. Der Mensch kann die Gelassenheit nicht ablegen, sie gehört zu seiner Grundausstattung. Was also ist, so gedeutet, die Gelassenheit? Wichtig ist erst mal, was sie nicht ist. Sie ist vor allem kein psychischer Zustand, keine seelische Verfassung, die durch eine andere abgelöst werden könnte. Die Gelassenheit ist Teil der subjektiv transformierten Wirklichkeit des Menschen. Durch seine Existenz, die Aktivität ist, auch wenn sie sich in der Form völliger Untätigkeit und Abstinenz zeigen kann, ist der Mensch immer schon in bestimmte Zusammenhänge und Beziehungen verwickelt. Dieses Verknüpftsein, genauer noch dieses Verknüpftwordensein des Individuums in ein Netz von Beziehungen, die ihm gegenüber als die praktische, als die komunitäre Welt auftreten, ist gebildet aus Sorge und Gelassenheit.

Das Verhältnis von Sorge und Gelassenheit bildet die Wurzel der Geben-Empfangen-Dialektik. Es liefert sozusagen die Strukturformel für deren Verständnis in seiner Einheit und Vielheit. Beide Momente zusammen bezeichnen eine Art des subjektiven In-der-Welt-Seins, sie gehören zur ontologischen Dimension der Subjektivität. Sie entscheiden damit über Solidarität und Toleranz. Gelassenheit kann deshalb als Existenzial angesprochen werden, als ein Seinscharakter des Daseins, eine ontologische Grundkategorie, welche das Verhältnis von Mensch und Welt auszeichnet.

Der Mehrwert der Resignativität liegt damit primär in einer neuen Bestimmung dessen, was Handeln heißt. Selbstverständlich ist auch diese Bestimmung ambivalent in dem Sinne, dass sie zum Gelingen menschlichen Seins führen oder scheitern kann. Resignativität erzeugt nicht *a priori* gute Menschen, glückliche Menschen, freie Menschen. Aber mit der Annahme des Existenzials der Resignativität wird die Dominanz des Produktionsparadigmas destruiert und zugleich eine Perspektive dafür geöffnet, dass Geben nicht alles ist und was wir dem Empfangen verdanken. Das Empfangen ist ebenso eine aktive Leistung eines Subjekts wie das Geben, allerdings eine von einer ganz anderen Art. Steht beim Geben dasjenige im

Mittelpunkt, was das Subjekt aus sich selbst hervorgebracht hat, geht es beim Empfangen entscheidend um das, was ein anderes Subjekt hervorgebracht hat und was das Subjekt jetzt aufnimmt. Das Empfangen geht mit dem um, was auf das Subjekt zukommt, und nicht mit dem, was aus ihm kommt. Die Art und Weise dieses Umgangs ist nicht festgelegt, der Umgang kann glücken oder scheitern. Aber, und das ist der entscheidende Punkt, Geben und Empfangen als subjektive Handlungsformen, ebenso wie Reden und Hören u.a., verweisen darauf, dass wir Menschen als Subjekte solche Handlungsformen nicht allein, sondern nur mit einem Gegenüber vollziehen können. Eben weil sich das aber so verhält, bedarf es beim Subjekt der Unterscheidung, von welcher Seite aus wir diese Handlungsform angehen, ob als (ab-)gebendes oder als aufnehmendes Subjekt.

### 3. Der Rahmen der Ontologie

#### 3.1 Zur Notwendigkeit der Ontologie

Begeben wir uns nochmals auf den Ausgangspunkt zurück. Das Selbst findet sich immer schon in einer Abhängigkeit vor, welche durch die Verantwortlichkeit gekennzeichnet ist, zu der das Selbst von allem Anfang an aufgerufen und damit bestimmt ist. Insofern ist jede Ontologie auf eine Ethik verwiesen. Weil aber das Gerufen-Sein in die Verantwortlichkeit auch die Möglichkeit einer Übernahme von Verantwortung impliziert, bedarf jede Ethik einer Ontologie. Die Ontologie entwickelt einen Handlungsbegriff, welcher das Selbst der Subjektivität mit dem Sein verbindet. Es ist das Existenzial der Gelassenheit, welches die Wahrnehmung der Spur des Anderen ermöglicht und damit den Handlungsbegriff mit seiner Dialektik von Geben und Empfangen aus den Zwängen der Teleologie befreit. Weil das Existenzial der Gelassenheit ein ontologisches Theorem darstellt, muss auch die Theorie, welche dieses Existenzial entfaltet und begründet, eine ontologische Theorie sein. Diese nimmt die Form einer exzentrischen Ontologie an.

Eine ontologische Theorie geht von der Notwendigkeit einer Idee des Seins aus, denn Subjektivität und Alterität bedürfen eines Gemeinsamen, eines *vinculum substantiale* (Blondel), welches die Bedingung der Möglichkeit sowohl der Verpflichtetheit der Subjektivität

tät durch die Alterität als auch des Engagements der Subjektivität für die Alterität aufzeigt. Dieses Gemeinsame ist das Sein als allgemeine Anschauungs- und Vorstellungsform. Die durch das Sein hergestellte Verbindung darf aber nicht als eine den zu verbindenden Dingen gegenüber äußerliche Verbindung gedacht werden. Vielmehr geht es um den inneren Zusammenhang dessen, was ist. Denn Verschiedenheit ist nur erkennbar vor der Annahme eines Hintergrunds von Gleichheit. Verschieden-sein heißt, die Dinge können unterschieden werden, aber sie sind nicht *nur* verschieden, sonst könnten wir nicht sehen, was an ihnen verschieden ist, weil sie unvergleichbar wären. Verschiedenheit sehen wir nur, wenn auch etwas gleich ist. Das heißt, die Feststellung der Verschiedenheit setzt bereits die Möglichkeit von Gleichheit und Verschiedenheit und in eins damit so etwas wie die Vorstellung des Wesens einer Sache als einer inneren Einheit voraus.

Die Rede vom Sein entfaltet die Voraussetzung, die wir machen, wenn wir davon ausgehen, dass es Sinn und damit auch Urteile mit Ja oder Nein geben kann. Indem wir Urteilen die Möglichkeit unbedingter Gültigkeit zusprechen, legen wir einen impliziten Anspruch auf Wahrheit hinein. Der Begriff des Seins bewahrt die Vorstellung eines unsichtbaren Bandes aller Dinge, auf welches wir in unseren Urteilen Bezug nehmen. Und deshalb vermag die Idee des Seins auch als notwendige Voraussetzung einer Begegnung von Subjektivität und Alterität zu gelten.

Die Bestimmung des Seins als notwendiger Voraussetzung von Subjektivität und Alterität führt zur Frage nach der Transzendentalität des Seins. Der Rede von der Transzendentalität des Seins ist eine doppelte Bedeutung zu eigen. Zum einen geht es im Anschluss an Kants Begriff des Transzendentalen um die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Erkenntnis. Wissen entstünde demnach aus zwei Quellen, der Erfahrung als der sinnlichen Wahrnehmung und dem die Erfahrung im Denken verarbeitenden Verstand bzw. der auf den Verstand reflektierenden Vernunft. Die Frage nach dem Transzendentalen würde dann zur Frage nach dem, was der Erfahrung vorangeht, also der Frage nach einem synthetischen Apriori der Erkenntnis in der Vernunft. Der kantische Ansatz, Erfahrung auf sinnliche Wahrnehmungen zu beschränken, scheint an diesem Punkt unzureichend, denn es gibt sehr wohl Erfahrungen nicht-sinnlicher Art, das heißt geistige Erfahrungen. Diese stellen aber

als solche keine irgendwie gearteten exklusiven Erfahrungen dar, sondern sie sind, wie Weissmahr zeigt, als inklusive Erfahrungen in anderen Erfahrungen mit enthalten. So kann das Sein als Apriori des Wissens gelten, weil es in seiner Vorgängigkeit dieses umfassende geistige Moment mit repräsentiert. Transzendental in diesem Sinne würde dann so etwas wie unmittelbar bedeuten, im Gegensatz zum Kategorialen als dem Vermittelten.

Zum anderen bezieht sich die Rede von der Transzendentalität des Seins aber auch auf die thematisierte Zweischichtigkeit des Wissens in seiner Unterscheidung von Sagen und Gesagtem. Der Ausdruck des Transzendentalen benennt in diesem Zusammenhang den Verweis auf eine Transzendenz als ein »Jenseits«, also einen Hinweis darauf, dass es um etwas geht, was die reflektierende Vernunft übersteigt und ihr deshalb nur indirekt zugänglich ist. Wenn es zutrifft, dass uns das Sagen nur in und mit dem Gesagten gegeben ist, dann ist auch nur eine indirekte Darstellung des Sagens möglich, denn in der Thematisierung des Sagens tritt das Sagen selbst wiederum immer nur als Gesagtes auf. Der Befund, um den es hier geht, lässt sich anhand eines Beispiels verdeutlichen, nämlich der Frage, wie man Wind malen kann. Wind lässt sich malenderweise überhaupt nicht direkt darstellen, weil das Malen nur die Darstellung von Gegenständen, Symbolen, Flächen, Körpern usw. in Form und Farbe erlaubt. Wind lässt sich aber sehr wohl indirekt darstellen, indem die vom Wind verursachte Bewegung an den Formen der Gegenstände gezeigt wird. Diese indirekte Art und Weise einer Darstellung, die von Aristoteles auch als eine Darstellung »nebenbei« charakterisiert wird, entspricht dem, was eine transzendente Theorie leisten soll. Weissmahr resümiert diese Bestimmung von Erfahrung in der Form, dass »der Erkennende zunächst seinen sich auf einen anderen Gegenstand richtenden Erkenntnisakt erfasst und erst anhand dieses Aktes sich selbst«.<sup>28</sup> Transzendental hieße eine Darstellung demzufolge dann, wenn in ihr das Unmittelbare als mitgegeben, indirekt, unthematisch zugänglich gedacht werde.

Der Gedanke einer Transzendentalität des Seins nimmt Bezug auf das Apriori des »unthematischen Moments« des Vorgriffs, wie es

---

28 B. Weissmahr, *Die Wirklichkeit des Geistes. Eine philosophische Hinführung*, Stuttgart 2006, Anm. 146.

Rahner ausdrückt.<sup>29</sup> Was ist mit diesem unthematischen Moment gemeint? Jeder Erkenntnisakt findet in einem Rahmen, also vor einem Horizont, statt. Um den Horizont als Horizont seinerseits zu verstehen, muss man den Horizont zum Thema machen. Macht man einen Horizont zum Thema, geschieht dies wiederum vor einem Horizont. Um jetzt nicht in die Problematik eines unendlichen Regresses zu geraten, ist man gezwungen anzunehmen, dass es ein Moment an jeder Erkenntnis gibt, was der Thematisierung entzogen ist. Dieses Moment ist das, was als »unthematisches Moment« bezeichnet wird. Es steht für die Kontextbezogenheit der Erkenntnis und damit auch gleichzeitig für die Subjektabhängigkeit der Erkenntnis. Diese Überlegung kann durch ein Bild erläutert werden, welches Weissmahr bei Arno Anzenbacher, diesen zitierend, entlehnt: »Es ist das Bild von Auge und Gesichtsfeld. Das Auge kommt in seinem Gesichtsfeld niemals vor. Das Auge ist vielmehr als Bedingung und Grenze des Gesichtsfeldes etwas, was selbst niemals Gegenstand innerhalb des Gesichtsfeldes ist. Die Gegenstände gehören zum Gesichtsfeld, weil sie vom Auge gesehen werden, aber das Auge selbst ist keiner dieser Gegenstände, sondern eben deren Voraussetzung, Bedingung und Grenze. Im Sinne dieses Bildes können wir einen zentralen Gedanken der [...] Transzendentalphilosophie verdeutlichen: Wie das Auge Voraussetzung, Bedingung und Grenze alles dessen ist, was im Gesichtsfeld vorkommt, so setzen alle empirischen Gegenstände, alle Erfahrungsobjekte unserer gesamten Erkenntnis ein Erkenntnissubjekt voraus, dem sie gegeben sind, das aber selbst im Inbegriff des empirisch-objektiv Gegebenen schlechthin nicht vorkommt. Wie das Gesichtsfeld das Auge voraussetzt, so setzt der Inbegriff alles dessen, was Gegenstand unserer Erfahrung, was also empirisch-objektiv gegeben ist, ein Subjekt voraus, dem es gegeben ist, und für das es Objekt wird. Und dieses Subjekt unserer objektiven Erfahrungswelt kommt in dieser objektiven Erfahrungswelt ebensowenig vor wie das Auge im Gesichtsfeld. Das erkennende Subjekt ist vielmehr die Voraussetzung, die Bedingung und Grenze des Inbegriffs der objektiven Erfahrungswelt.«<sup>30</sup>

29 Vgl. dazu: K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Studien zum Begriff des Christentums. Sämtliche Werke. Bd. 26*, Zürich u.a. 1999, 37 f.

30 Weissmahr, *Wirklichkeit des Geistes*, 104 f., Anm. III.

Diese Einsicht bedeutet, dass ich darauf verzichten muss, das Absolute auf eine gegenständliche Art und Weise zu denken. Schleiermacher drückt es so aus, dass die schlechthinnige Abhängigkeit »nicht gegenständlich«<sup>31</sup> vorgestellt werden kann. Sie taucht in unseren konkreten Situationen und Akten immer nur »vermittelt« (ebd., 48) auf. Wenn aber die absolute Abhängigkeit nicht gegenständlich vorgestellt werden kann, dann funktioniert sie als Horizont unserer Subjektivität. Die absolute Abhängigkeit bildet in dieser Sicht eine Art Rahmen, innerhalb dessen relative Freiheit möglich wird. Anders ausgedrückt, die absolute Abhängigkeit ist der Hintergrund, auf dem die relative Freiheit der Subjektivität sichtbar wird. Das Absolute wird in einem solchen Verständnis nur greifbar als eine Art Hintergrund oder Horizont, welcher thematisch in den konkreten Bestimmungen mitläuft, selbst aber nicht als eine Größe neben anderen benennbar ist. Wäre das Absolute benennbar, ließe sich ergänzen, verlöre das Absolute den Charakter des Unbedingten, weil es dann in eine Reihe von Bedingtem eingeordnet würde. Und umgekehrt gilt, dass das Unthematische des Horizonts nichts anderes darstellt als die Einsetzung der Perspektivität des Selbst.

Wie wird das Sein als Band in seiner Transzendentalität für uns als Subjekte präsent? Ein Subjekt findet sich immer schon in einer Welt vor. Welt heißt, das Subjekt bewegt sich in einem Rahmen, es ist mit einem Horizont ausgestattet. Diese Welt ist dem Subjekt entzogen, denn ein Horizont ist einem Subjekt nicht nur vorgegeben, er ist auch nicht wie ein Objekt gegeben, er ist vielmehr ungegenständlich. Insofern laufen alle Inhalte des Horizonts in der Aktualität des Subjekts sozusagen unthematisch mit und sind damit der Verfügung des Subjekts entzogen. Der Andere als Anderer ist in der Welt des Subjektes präsent. Das heißt, die Alterität des Anderen als anderer ist die Exteriorität der Subjektivität, welche als solche in den Horizont der Subjektivität mit eingelassen ist. Sie hat Anteil an der dem Subjekt entzogenen Vorgängigkeit, radikaler noch, das Subjekt findet sich immer schon in Verantwortlichkeit gegenüber der Alterität vor. Von allem Anfang an ist das Subjekt dem Anderen verpflichtet. Diese Beziehung von der Subjektivität zur Alterität, das Eingelassensein der Exteriorität in die Subjektivität, kann nur sinnvoll gedacht werden, wenn es etwas Verbindendes zwischen Subjekt und Alterität

---

31 Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 33.

gibt. Das Sein mag als die Basis dieser Verbindung des Subjekts zur Alterität gelten.

Wenn also das Sein in seiner Transzendentalität derart einerseits ein Apriori unseres Wissens darstellt, es sich uns andererseits aber nur indirekt erschließt, dann kommt es ganz entscheidend auf den Zugang des Subjekts zum Sein, also auf die Subjektivität, an. Zum einen gilt in einer exzentrischen Ontologie das Sein als unhintergehbare Voraussetzung. Ohne Sein keine Allgemeinheit, ohne Sein keine Bindung. Zum anderen hält eine exzentrische Ontologie daran fest, dass der Standpunkt des Seins nur gebrochen zugänglich ist, über den Zugang eines Subjekts. Diese subjektive Perspektivität, welche einen Bruch gegenüber dem Sein darstellt, bezieht sich auch auf den Zugang zur Alterität. Es ist diese Doppelstruktur der Subjektivität, welche im Terminus ›exzentrische Ontologie‹ ihren Ausdruck findet.

### 3.2 Selbstand und Relation

Die Ontologie ist methodisch gesehen eine Metatheorie von Phänomenologie und Hermeneutik. Sie liefert eine Bestimmung der Subjektivität, die mehr ist als eine Anthropologie, weil sie das Subjekt als »Subjekt in Wirklichkeit« fasst. Indem die Ontologie das Recht der »Erlebnisperspektive« verteidigt<sup>32</sup>, das heißt das Recht der Subjektivität, in der ersten Person zu sprechen, bewahrt sie ein existentielles Moment angesichts der Allgemeinheit des Seins. Soll der Zugang zur Subjektivität nicht verkürzt werden, darf dieser Mehrwert der Erlebnisperspektive nicht in einer allgemeinen Beobachterperspektive aufgelöst werden. Vielmehr muss es darum gehen, einen Zugang zur Erlebnisperspektive in der Form zu entfalten, dass die Ontologie eine Art Grammatik für die Artikulation der Individualität bereitstellt.

Von dieser Einsicht ausgehend möchte ich die Interpretation einer Konzeption dialogischer Subjektivität durch eine Überlegung zur Verknüpfung des Individuellen mit dem Allgemeinen in der Struktur der Subjektivität ergänzen, indem ich einen Gedanken von Béla Weissmahr zur Begründung der Individualität aufnehme.

---

32 Vgl. dazu: M. Frank, *Über Motivation oder den ›Zusammenhalt der geistigen Welt‹*, Stuttgart 2022, 89 ff.

Weissmahrs Ausführungen werden von dem Motiv geleitet, das Sein als ein dynamisches Sein zu interpretieren. Es geht ihm in seiner ontologischen Theorie um eine Erklärung des Seins als Werden. Das bedeutet, dass das Sein als ein Wirken aufgefasst werden muss. Mit der Auffassung des Seins als Wirken rückt die Individualität in den Mittelpunkt. »Denn das Sein ist zwar das, was allem zukommt, zugleich aber auch das, was jedem anders zukommt.«<sup>33</sup> Ein solches Seiendes ist nach Weissmahr immer ein Wirkendes. »Wirken ist also die aktive Inbesitznahme des einen Seins, der Vollzug der Identität des Seienden mit sich selbst als Seiendem. Das Wirken ist eine transzendente Vollkommenheit des Seins: ›omne ens est agens‹« (ebd., 149). Die Deutung der Individualität eines Subjekts geschieht im Lichte des Seins, das heißt, es ist eine Deutung der Individualität im Ausgang von der Einsicht in die Vorrangigkeit des Seins und die Nachrangigkeit des Subjekts. Weissmahr begründet diesen Schritt folgendermaßen: »Es gibt nichts Individuelles, was nicht als in eine Allgemeinheit Hineingebundenes existiert« (ebd., 167). Die Allgemeinheit des Seins aber ist die einer prozessualen Einheit, denn Einheit differenziert sich nach den Momenten der Substantialität und Relationalität. Das Moment der Substantialität bezieht sich auf die Substanz, welche »das ›Selbstand‹-Habende« (ebd., 159) ist, das heißt der Träger von Veränderung. Das Moment der Relationalität bezieht sich auf die Relation oder Beziehung, welche »die Einheit oder Identität der Verschiedenen« (ebd., 134) bezeichnet.

Einheit und Vielheit des Seins bestimmen das Seiende. Das Moment der Einheit ist notwendig, denn »[...] jede Unterscheidung setzt Gemeinsamkeit, Einheit voraus« (ebd., 66). Ebenso notwendig ist aber das Moment der Vielheit, weil »[...] also jedes Seiende dasselbe Sein verwirklicht auf die ihm je eigene, von anderen Seienden verschiedene Weise« (ebd., 112). Für ein Seiendes gilt daher, dass jedes Seiende mit sich selbst identisch ist aufgrund der selbständigen Verwirklichung des Seins. Ebenso gilt aber auch, dass jedes Seiende mit anderen identisch ist aufgrund der im Sein begründeten Gemeinsamkeit. Weissmahr folgert daraus: »Jedes Seiende ist, insofern es mit sich selbst identisch ist, eine bezogene Substanz [...], und jedes Seiende ist, insofern es mit anderen identisch ist, eine Selbstand habende, d.h. subsistente Beziehung [...]« (ebd., 169). Weil jedes

33 Weissmahr, *Ontologie*, 57.

Seiende immer zugleich Substanz und Relation ist, kann das Seiende als eine »bezogene Substanz« oder als eine »subsistente Beziehung« bezeichnet werden, als ein »Selbstand in Relation«.

Auf diesem Hintergrund der ontologischen Bestimmung des Seienden wird jetzt die Tragweite der Rede von einem Existenzial der Gelassenheit ersichtlich, denn die Idee der »bezogenen Substanz« (oder der »subsistenten Beziehung«) ist die Wurzel des Begriffes der »relativen Freiheit«. Der von Weissmahr zur Erläuterung des Wirkens an dieser Stelle verwendete Ausdruck der »Inbesitznahme« wäre aber als durchaus interpretationsbedürftig anzusehen, insofern hier eine Ausgrenzung der Alterität ausgeschlossen werden soll. Im Interesse einer Einbeziehung des Anderen lese ich diese »Inbesitznahme« als Formel für den Vollzug einer prozessual vorgestellten Identität in der Zwiefältigkeit von Geben und Empfangen, von Streben und Lassen, einer Zwiefältigkeit, welche auf der doppelten Bestimmtheit des Seienden als Substanz und Relation beruht.

Ausgehend von dem Anspruch einer exzentrischen Ontologie, das Sein nach dem Modell der Gabe zu denken, wird damit die Vorstellung von der Selbsttranszendenz neu gefasst. Mit der Bestimmung des Subjekts als »Selbstand in Relation« gewinnt die Figur relativer Freiheit, wie wir sie von Schleiermachers Ansatz in seiner Erörterung der Frage der Vereinbarkeit von Abhängigkeit und Freiheit kennen, an Prägnanz. Das Subjekt findet sich als Subjekt in der Geben-Empfangen-Dialektik vor; das heißt, das Subjekt findet sich auf eine doppelte Art und Weise vor, einmal als Subjekt des Gebens und einmal als Subjekt des Empfangens. Relative Freiheit heißt dann, dass das Subjekt Subjekt ist, weil es sich immer schon in einer dieser vorgegebenen Dimensionen der doppelten Bestimmtheit des Tuns vorfindet.

Eben dieser Umstand aber ist es, woraus die Notwendigkeit der Übernahme des Subjektseins in der Zwiefalt der Tat als Sorge und Gelassenheit folgt. Der seinstheoretischen Struktur der Subjektivität als der einer exzentrischen Subjektivität in Abhängigkeit entspricht deshalb eine Zwiefältigkeit ihrer handlungstheoretischen Struktur in der Geben-Empfangen-Dialektik mit der Unterscheidung des selbsttranszendenten Wirkens in Sorge und Gelassenheit. So wie das menschliche Wesen als Seiendes durch eine unhintergehbare Zweipoligkeit von bezogener Substanz und subsistenter Relation gekennzeichnet ist, so ist die Selbsttranszendenz des Wirkens im

Geben und Empfangen zwiefältig als Sorgen und Lassen. Die Unhintergebarkeit dieser Doppelstruktur ist der Preis, welchen eine ontologische Theorie dafür zahlen muss, dass sie Individualität und Sein miteinander verbindet. Denn jeder Perspektive ist es eigentümlich, dass sie mit der Annahme ihrer Sichtweise zugleich das eine in den Blick nimmt und mit demselben Zug ein anderes ausblendet oder abschattet. Das heißt, das menschliche Wesen realisiert sich in seiner Eigenschaft als »Selbstand-in-Relation« nicht nur in einem Handeln auf den Anderen hin, sondern immer auch in einem Handeln von dem Anderen her, in einem Handeln, welches den Anderen in seiner Eigenart zum Zuge kommen lässt, weil es auf die Stimme des Anderen hört. Das Existenzial der Gelassenheit ist der Ausdruck dieser Andersheit des Anderen als Anderer im Sein der Subjektivität. Wenn der Subjektivität eine konstitutive Rolle in Bezug auf das Sein zukommt und wenn die Subjektivität in ihrem Horizont auf die Exteriorität verwiesen ist, dann bedarf das Wirken dieser Zwiefalt des Strebens und Lassens. Das heißt, das Vermögen der Resignativität artikuliert die Andersheit des Anderen im Sein der Subjektivität.

### 3.3 Die Figur einer exzentrischen Ontologie

Mit dem Begriff des Exzentrischen versuche ich die Positionalität der Subjektivität in Bezug auf das Sein zu beschreiben. Der Begriff des Exzentrischen hat seine Wurzeln in Helmuth Plessners Anthropologie, derzufolge der Mensch nicht nur ein sich außerhalb des Mittelpunkts der natürlichen Ordnung befindendes Wesen ist, sondern dies vor allem deshalb ist, weil das menschliche Wesen nicht in sich selbst ruht. Weil dies so ist, muss der Mensch sich zu sich selbst verhalten, das heißt, der Mensch hat sein Wesen nicht, es ist ihm nicht von vornherein gegeben, er muss vielmehr handelnd sein Wesen erst gestalten. Das ist das erste Moment des Exzentrischen, das Moment des Sich-Selbst-Gestaltens und Sich-Selbst-Entwerfens, verbunden mit der Fähigkeit zur Reflexion auf die eigene Situation. Das zweite Moment im Ausdruck des Exzentrischen bezieht sich auf die Unvollständigkeit dieser Reflexion. Weil jede Reflexion stets innerhalb eines bestimmten Horizonts geschieht, bleibt sie notwendigerweise unvollständig. Es gibt sozusagen immer einen »blinden Fleck« bei uns selbst, den wir nicht durchschauen. Unsere Reflexion

bleibt unabgeschlossen. Dem Subjekt kommt demnach eine Rolle zu, die von Felix P. Ingold mit dem Begriff des Mediums beschrieben wird. Das Subjekt, bei Ingold konkret der Autor, fungiert »[...] als ein Medium, das die Entstehung der Welt ermöglicht [...]«.<sup>34</sup> Den Ausdruck »Medium« empfinde ich in diesem Zusammenhang als problematisch, weil der Eigenanteil dessen, was ein Medium darstellt, auch sehr instrumentalistisch aufgefasst werden könnte. Die Leistung des Mediums aber, wie sie Ingold beschreibt, entspricht genau dem, was Ricœur unter dem Begriff des Zeugen verhandelt, dem Titel, den das Selbst erhält, wenn es als »absolutes Selbst« abgedankt hat. Der Subjektivität eignet durch die Fähigkeit zur, wenn auch unvollständigen, Reflexion, ein Vermögen zur Tat, in welcher das Subjektsein seinen Ausdruck findet. Die Subjektivität kann in einer exzentrischen Ontologie zwar als Dreh- und Angelpunkt der Ordnung des Seins gelten, weil sie ein schöpferisches bzw. gestalten-des Element darstellt, die Subjektivität ist aber keinesfalls die Mitte oder das Zentrum der Ordnung des Seins. Der Grund dafür liegt in der Abhängigkeit der Subjektivität. In der Sprache einer klassischen Ontologie ausgedrückt, die Subjektivität ist nicht damit identisch, was traditionellerweise in der Ontologie als Substanz bezeichnet wird, vielmehr stellt sie eine spezielle Entität dar, welche im Feld der Kategorien unterhalb des Substantiellen, aber oberhalb des Akzidentiellen anzusiedeln wäre.

Der Begriff einer exzentrischen Ontologie tritt grob gefasst als ein alternativer Ausdruck für eine Variante dessen auf, was üblicherweise auch Existenzialontologie, existenziale Ontologie oder existenziale Hermeneutik genannt wird. Spezifisch bedeutet das dann zweierlei. Als exzentrisch wäre sowohl der Standpunkt des Subjekts in Bezug auf das ontologische Gesamtsystem als auch der Zugang des Subjekts zu demselben zu bezeichnen. Der Standpunkt des Subjekts ist exzentrisch, weil es das Sein ist, welches die Mitte des ontologischen Systems bildet. Das Subjekt wird dadurch bestimmt, dass es sich zu dem ihm vorgegebenen Sein verhält. Der Zugang des Subjekts ist exzentrisch, weil sich das Sein dem Subjekt nur indirekt erschließt. Das Sein ist dem Subjekt nur zugänglich als innere Transzendentalität in der Form des Horizonts oder Rahmens, innerhalb dessen

34 F. P. Ingold, *Gegengabe zusammengetragen aus kritischen, poetischen und privaten Feldern*, Basel, Weil am Rhein 2009, 426.

sich das Subjekt bewegt. Der Begriff einer exzentrischen Ontologie bezeichnet damit eine transzendental-philosophische Version einer Existenzialontologie, deren Eigenart allerdings darin liegt, dass in ihr die Temporalität als ein mit der Alterität verwobenes Moment des Horizonts der Subjektivität gilt.

Dieses Verständnis des Absoluten findet seinen Niederschlag in den ontologischen Bestimmungen zum Primat des Seins, der Einheit und der Vielheit des Seins sowie der Zwiefalt der Tat. Wenn es sich denn so verhält, dass sich uns das Wesen der Dinge nur über unsere Sinnggebung erschließt, dann sind wir als Subjekte in unserer Individualität als Ausgangspunkt von Verstehen und Verständigung unhintergebar. Ebenso gilt aber, dass sich unsere Subjektivität immer schon in einer Lage von Abhängigkeiten und Verantwortlichkeiten befindet, unsere Situation ist durch eine grundlegende Kontingenz geprägt. Demzufolge zeichnet sich unsere Subjektivität durch eine grundlegende Passivität aus. Die Rede vom Primat des Seins besagt, dass das Sein als dem Menschen vorgeordnet anzusehen ist, weil sich der Mensch in der Wirklichkeit als abhängig vorfindet. Die Alterität des Anderen stellt für uns eine ebenso unhintergebare Voraussetzung dar wie unsere eigene Subjektivität. In die Abhängigkeit der Subjektivität ist ein Vorrang der Alterität eingeschrieben, der sich in der Passivität der Betroffenheit der Subjektivität zeigt. Die Betroffenheit der Subjektivität durch den Anspruch der Alterität aber setzt die Vorstellung von der Einheit und der Vielheit des Seins voraus. Ohne die Annahme einer Vielheit des Seins wäre die Fremdheit der Alterität für die Subjektivität nicht denkbar, und ohne die Annahme einer Einheit des Seins wären weder die Betroffenheit der Subjektivität durch die Alterität noch die Verantwortlichkeit der Subjektivität für die Alterität denkbar. Diese Einsicht in die Einheit und die Vielheit des Seins findet ihre Konsequenz in der Bestimmung der Zwiefalt der Tat, welche die Geben-Empfangen-Dialektik mit ihren Strukturprinzipien Sorge und Gelassenheit thematisiert. Weil das Sein in seiner Einheit und Vielheit der Verfügung des Subjekts entzogen ist, muss das dem Sein korrespondierende Wirken des Subjekts als zwiefältig vorgestellt werden. Die Differenz von Subjektivität und Alterität spiegelt sich in der Struktur der Subjektivität als Differenz von Geber und Empfänger. Dies erfordert von uns Subjekten ein Handeln als Streben und Lassen, eine Disposition sowohl zur Intentionalität als auch zur Resignativität. Das Wirken folgt dem Sein,

und das Wirken ist zwiefältig als Sorge und Gelassenheit. Wie die Sorge der Ort des Selbst, so ist die Gelassenheit der Ort des Anderen im Selbst.

