

Teil B

Leitfäden der Interpretation

Aufmerksamkeit, Sichtbarkeit und Scham

Von der Aufmerksamkeit zur Sensibilität für den Anderen als solchen

Ricœurs hermeneutische Wege über die Phänomenologie hinaus

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

Die Naivität des Blicks, seine Unschuld, die Aufnahme des Anderen als Anderer [macht] die Aufmerksamkeit aus.¹

Irgendetwas muss auf irgendeine Art und Weise ›da‹ sein, empfindbar, wahrnehmbar, irgendwie zugänglich, sei es auch nur im Modus des Imaginativen oder des Fiktiven; andernfalls hätten wir rein gar nichts, worauf wir uns – zunächst wenigstens naiverweise – beziehen und woran wir anknüpfen könnten. Wir würden in uns selbst eingeschlossen bleiben. Am Ende wäre *nur das* gewiss und in diesem Sinne ›gegeben‹. Lässt sich darüber wirklich streiten? Anscheinend ja, und mit Verve bis heute, wird doch immer wieder behauptet, *es gebe gar nichts*, jedenfalls nicht in dem hier suggerierten schlichten Sinne. »Nichts ist gegeben«, behauptete Gaston Bachelard.² Alles sei konstruiert, ergänzen seit langem Vertreter eines Konstruktivismus, für den es auf dieser Basis anscheinend nur noch Konstruktionen von Konstruktionen geben kann. So meint man, mit dem »Mythos des Gegebenen« ein für allemal aufgeräumt zu haben, mögen naive Geister auch noch so sehr verblüfft, erstaunt oder auch erschreckt sein angesichts dessen, was ihnen *anscheinend ganz ohne ihr Zutun*

1 »La naïveté du regard, l'innocence du regard, l'accueil de l'autre en tant qu'autre [...]«; vgl. P. Ricœur, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 147 [=VI]; dt.: *Das Willentliche und das Unwillentliche*, Paderborn 2016, 191.

2 Vgl. Kap. I,1, Anm.11 in diesem Bd., sowie G. Bachelard, *Die Bildung des wissenschaftlichen Geistes. Beitrag zu einer Psychoanalyse der objektiven Erkenntnis* [1938], Frankfurt/M. 1987, 47.

als etwas begegnet oder zustößt, was »es gibt«, wenn auch möglicherweise nur als mehr oder weniger Unbestimmtes, Unheimliches oder auch radikal Fremdes, das sich *prima facie* am allerwenigsten als schlicht ›Gegebenes‹ präsentiert.³ Auch diese von Hegel über Bachelard bis hin zu Donald Davidson und Wilfried Sellars mit unterschiedlichen Argumenten vertretenen radikalen Positionen – denen von phänomenologischer Seite unter Hinweis auf ein »Faktum der Erfahrung« widersprochen wurde, das durchaus ohne einen »Mythos des Gegebenen« auskommen kann⁴ –, setzen voraus, dass man auf die Frage der ›Gegebenheit‹ dessen, was es – wirklich oder vermeintlich, imaginiert oder fingiert oder wie auch immer sonst – ›gibt‹, eigens aufmerksam geworden ist. Sollte das nicht *die* Angelegenheit einer phänomenologisch disziplinierten Aufmerksamkeit sein, uns genau für diese Frage zu sensibilisieren: was und wer uns wie begegnet, d.h. im weitesten Sinne erfahrungsmäßig ›gegeben‹ ist? So nahe das liegt, so erstaunlich mutet an, wie spät die Aufmerksamkeit als solche Aufmerksamkeit auf sich gezogen hat, vorzugsweise bei Autoren wie William James⁵, die der Phänomenologie zweifellos nahestanden⁶, später dann auch bei Edmund Husserl⁷, Aron Gurwitsch⁸, Maurice Merleau-Ponty⁹ und Paul Ricœur¹⁰, des-

3 P. Bieri, *Analytische Philosophie des Geistes*, Königstein/Ts. 1981, 23; G. Gamm, *Nicht nichts. Studien zu einer Semantik des Unbestimmten*, Frankfurt/M. 2000, 160 ff., 170 zu W. v. O. Quine und D. Davidson; H. Blumenberg, *Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotenzial des Mythos*, in: M. Fuhrmann (Hg.), *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, 11–66, hier: 38, zu T. W. Adorno.

4 B. Waldenfels, *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, Berlin 2010, 11, 109.

5 W. James, *Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 424.

6 J. Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlin 1961.

7 E. Husserl, *Logische Untersuchungen II/1. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Tübingen 1980, 163 (§ 23); *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg 1985, §18.

8 A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, 179 f., 213 f., 218 ff., 265 ff.

9 M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 47–58 [=PhW].

10 P. Ricœur, *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques*, in: *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* 4, no. 15, janv.–mars (1940), 1–28; repr. in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3,

sen erste, lange unbeachtet gebliebene philosophische Arbeit genau diesem ›Phänomen‹: der Aufmerksamkeit sowie der Frage galt, wie es zu verstehen ist. Im Folgenden knüpfte ich an diese frühe Studie an, um anschließend der Frage nachzugehen, wie sich Ricœur auf seinen weiterführenden Denkwegen zum zentralen Anspruch der klassischen Phänomenologie verhalten hat, die zeitweise ganz allein davon Rechenschaft schien ablegen zu können, was sich uns von sich aus ›gibt‹ bzw. zeigt und wie dieses *Sich-Geben* bzw. *–Zeigen als solches* zu verstehen ist, das neuerdings auch *als Gabe* beschrieben wird; auch und gerade dann, wenn sie auf die Spur dessen führt, was sich uns *unaufhebbar entzieht*. Dafür steht bei anderen Autoren phänomenologischer Provenienz, vor allem bei Emmanuel Levinas, *die Alterität des Anderen*. An der Frage, wie diese ins Spiel kommt und ob sie sich ungeachtet ihrer Unaufhebbarkeit ›zeigt‹, scheiden sich bis heute die Geister. Speziell Ricœur bringt an dieser Stelle hermeneutische Vorbehalte zur Geltung, indem er nicht zuletzt sprachkritisch die Aufmerksamkeit auf das Problem lenkt, wie wir vom Anderen reden.

1. Phänomenologische Wegmarken: von der Theorie der Aufmerksamkeit zur Kritik des Gegebenen

Aus dem 1941 unter dem Titel *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* in der Nr. 15 des *Bulletin du Cercle Philosophique de l'Ouest* erschienenen Entwurf einer Philosophie der Aufmerksamkeit geht hervor, dass Ricœur nicht nur wesentlich über dieses Thema in die Phänomenologie gefunden, sondern dass er darüber hinaus die Phänomenologie selbst als eine Schule der Aufmerksamkeit aufgefasst hat. Nachdem bis dahin nur verstreute Ansätze zu einer Theorie dieses Phänomens vorgelegen hatten, lenkt der junge Ricœur nun seinerseits die theoretische Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit selbst und gewinnt

Paris 2013, 51–94 [=EC 3]; dt.: *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* [1940], in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Paderborn 2019, 345–382.

ihr unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg die entscheidende Basis für seine 1950 veröffentlichte *Philosophie de la volonté* ab, in der die phänomenologische Deskription des Willentlichen und des Unwillentlichen zunächst allerdings kaum von einer psychologischen Beschreibung abgehoben wird, die zu einer Eidetik und Poetik des Willens hatte führen sollen.

Seitdem aber hat nicht nur Ricœur selbst, sondern auch die Phänomenologie mannigfaltige Entwicklungen durchlaufen, die er frühzeitig, nicht ohne eine gewisse Ironie, als Häresien, also als ›ketzerische‹ Abweichungen einstufte, ohne aber den Versuch zu unternehmen, sie auf den ›richtigen Pfad‹ jener universalen Wissenschaft zurückzuführen, der für Husserl vom *Logos*-Aufsatz von 1910/1 bis hin zu seiner Arbeit an der *Krisis*-Schrift in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts letztlich der einzig legitime sein konnte.¹¹

In der Zwischenzeit hat sich die Phänomenologie, angefangen bei Husserl selbst, nicht nur dezidiert von jeglicher Psychologie abgesetzt, um ihre eigenen Verfahren der eidetischen und transzendentalen Reduktion zu erproben.¹² Sie hat auch alle ihre Grundbegriffe – von der Intentionalität über das Bewusstsein bis hin zum Gegebenen, das sich ihm anschaulich darbieten sollte – rigoros revidiert und scheinbar sogar ganz neue Dimensionen der Phänomenalität entdeckt – von der Ent-Faltung des phänomenal Gegebenen, das Verborgenes in sich birgt, über sogenannte gesättigte Phänomene, die einen Überschuss an Anschauungsgehalt aufweisen, bis hin zu jenen Hyperphänomenen, die an den Grenzen des Erscheinens über sich selbst hinausweisen, wo sich uns Fremdes aufgibt, ohne sich als ›etwas‹ zu zeigen.¹³ Längst kann keine Rede mehr davon sein, die Phänomenologie könne direkt zu den viel zitierten »Sachen« vordringen, ohne mühsame destruktive Arbeit der Abtragung all dessen zu erfordern, was den ›Blick‹ auf sie verstellt.¹⁴ Diese Sachen zeigen sich zunächst und zumeist gerade nicht als solche, wie immer wieder

11 Vgl. P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21 (1953), 821–839, hier: 836; repr. in: *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 141–160 [=AEP].

12 Vgl. das Kap. I in diesem Band.

13 J.-L. Marion, *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg i. Br., München 2011, 143; B. Waldenfels, *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, Berlin 2012, 178 ff.

14 B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland*, in: *Husserl Studies* 5 (1988), 143–167, hier: 146.

betont wird.¹⁵ Und zwar deshalb – das hatte schon Husserl gelehrt –, weil die Naivität der sogenannten »natürlichen Einstellung« die Welt und alles, was innerweltlich zum Vorschein kommen kann, für schlicht »gegeben« hält, ohne zu entdecken, dass das Bewusstsein selbst »gebendes, sinngebendes Bewußtsein ist.«¹⁶ Wie auch immer man in dieser Einstellung staunen oder auch erschrecken mag über das, was es gibt, was sich wie zeigt, darbietet oder offenbart, ihre Naivität ist philosophisch scheinbar nicht zu retten, wenn sie gar keinen Sinn für das hat, was das Sich-Geben, –Zeigen, –Darbieten und –Offenbaren von was auch immer überhaupt erst ermöglicht und insofern – aus phänomenologischer Sicht – seinerseits das eigentlich Erstaunliche sein müsste. Das sollte deutlich werden im Zuge einer programmatischen »Überwindung der Naivität«, von der etwa bei Eugen Fink wie gezeigt ausdrücklich die Rede ist.¹⁷

Die die Sachen »originär gebende Anschauung« als Rechtsquelle (*source de droit*) bzw. als Quelle des Rechts (*source du droit*)¹⁸ phänomenologischer Erfahrung müsste demnach mühsam erkämpft werden. Wenn es kein »unvermitteltes« Phänomen gibt, dann muss die anfangs angeblich stumme Erfahrung erst methodisch »zur [reinen] Aussprache ihres eigenen Sinns« gebracht werden, wie es Husserl in den *Cartesianischen Meditationen* (§ 16) verlangt hatte.¹⁹

15 B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 50. Ich knüpfe hier an die vorangegangenen Ausführungen der Kap. II und III in diesem Bd. an.

16 P. Ricoeur, *Husserl und der Sinn der Geschichte* [1949], in: H. Noack (Hg.), *Husserl*, Darmstadt 1973, 231–276, hier: 236; frz. in: AEP, 21–58.

17 Siehe wiederum Kap. I in diesem Bd. Zur letztlich undurchführbaren Programmatik einer Überwindung der Naivität vgl. E. Fink, *Hegel, Eine phänomenologische Interpretation der »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt/M. 1977, 40, 45 ff.

18 Zu dieser Unterscheidung vgl. J.-L. Marion, *Aspekte der Religionsphänomenologie: Grund, Horizont und Offenbarung*, in: M. Gabel, H. Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe. Jean-Luc Marions Phänomenologie in der Diskussion*, Freiburg i. Br., München 2007, 15–36, hier: 20; sowie E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, in: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. I, Halle a. d. Saale 1913 [unveränderter Nachdruck, Tübingen 1980], 1–130, hier: § 19.

19 B. Waldenfels, *Phänomenologie unter eidetischen, transzendentalen und strukturalen Gesichtspunkten*, in: M. Herzog, C. F. Graumann (Hg.), *Sinn und Erfahrung*, Heidelberg 1991, 65–85, hier: 74.

Paradoxerweise ist das originär Gegebene demnach gerade nicht einfach ›gegeben‹. Und selbst wenn es in komplizierten Verfahren der Reduktion als solches herausgearbeitet werden kann, bedarf es selbst noch der Deutung, was sich kaum mit der Vorstellung von einem ›reinen‹ Zur-Geltung-Kommen der Erfahrung vereinbaren lässt, so dass auch die phänomenologische Idealvorstellung von einer originären, auf reduktivem Wege zu etablierenden und interpretationsunbedürftigen Gegebenheit ins Wanken gerät.²⁰

Zeigt sich das (phänomenologisch reduzierte) originär Gegebene etwa von sich aus *als Gabe*? *Gibt es sich, bevor* oder *indem* es sich zeigt?²¹ Ist es das Produkt einer originären Gebung (*donation*), die seine Gegebenheit (*la donnée*) als Gegebenes (*le donné*) in diesem Sinne als Gabe (*don*) zu verstehen erlaubt? In dieser, vor allem von Jean-Luc Marion angestoßenen Diskussion steht radikal wieder die Phänomenalität der Phänomene selbst in Frage.²² Weniger denn je scheint sicher, ob sie sich auf ein *reines Sich-Geben* bzw. *Sich-Zeigen* gründen lässt, in dem sich auch das, was in der Erscheinung nicht aufgeht, was sie unterläuft oder übersteigt, noch von sich aus als solches kenntlich machen müsste.²³

Wenn das Sich-Zeigende und am Ende sogar das Sich-Zeigen selbst *als* eine Gabe zu verstehen ist, muss man dann nicht sagen, dass sich die Phänomenalität der Phänomene nur hermeneutisch fassen lässt, insofern hier das Sich-Zeigen seinerseits einer bestimmten Auffassung davon unterzogen wird, was es heißt, dass sich etwas zeigt? Kann man demgegenüber annehmen, dass man sich die Mühe einer Begründung dieser Auffassung sparen darf, insofern auch der Gabe-Charakter des Sich-Zeigenden sich zeigt? Lässt sich überhaupt ein Begriff des Sich-Zeigenden rechtfertigen, der nicht von einer speziellen Auffassung vom Sich-Zeigenden *als solchem* getragen sein müsste?

20 Vgl. Merleau-Ponty, PhW, 59.

21 J.-L. Marion, *Etant donné*, Paris 1997, 10.

22 Vgl. J.-L. Marion, *Eine andere ›Erste Philosophie‹ und die Frage der Gegebenheit*, in: Gabel, Joas (Hg.), *Von der Ursprünglichkeit der Gabe*, 56–77, hier: 65 f.; J. Derrida, *Falschgeld, Zeit geben I*, München 1993, 71. Der bei Marion systematisch durchgehaltenen eigenwilligen Unterscheidung von Sich-Geben und -Zeigen folge ich hier nicht.

23 Waldenfels, *Hyperphänomene*, 11.

Diese auch von Heidegger aufgeworfenen Fragen wiegen umso schwerer, als energisch bestritten worden ist, dass sich der Begriff der Gabe phänomenologisch fassen lässt. Kann eine Gabe überhaupt als solche erscheinen? Für eine »reine« Gabe gilt das nicht, behauptete wie gesagt Derrida²⁴, der damit nicht nur den von Marcel Mauss inspirierten kulturanthropologischen Diskurs über die Gabe (*le don*) in Unruhe versetzte, sondern auch die Phänomenologie, insofern diese sich nun mit der Herausforderung konfrontiert sah, eigens zu rechtfertigen, inwiefern das phänomenale Sich–Zeigen als Geschehen der originären Gebung einer Gabe dessen zu verstehen ist, was sich zeigt oder dass sich etwas zeigt.²⁵ Nicht nur zeigt sich etwas als etwas, sondern auch das Sich–Zeigen selbst kann so oder so als ein Sich–Zeigen aufgefasst werden – was sich *par excellence* an der Zweideutigkeit der Rede vom Gegebenen zeigt.²⁶

Zeigt sich denn der Gabe–Charakter des Gegebenen, und zwar *von sich aus* – oder haben wir es hier wiederum mit einer (diesmal theologischen) Häresie zu tun, die dem »Prinzip aller Prinzipien«²⁷ untreu zu werden droht, wie Dominique Janicaud behauptete?²⁸ Die gleiche Frage stellt sich, wo Emmanuel Levinas eine Auskehr aus der phänomenologischen Welt der »Vorstellung« (*représentation*) fordert und der *Spur* des Anderen nachgeht, die sich nur noch im Modus des Entzugs bemerkbar machen soll, der uns auf eine unvordenkliche, niemals zu vergegenwärtigende Vergangenheit verweist.²⁹

Möglicherweise kündigt sich in dieser unübersichtlichen Lage, wo sich diverse »Neue« Phänomenologien hervortun, die sich gegenseitig weitgehend ignorieren, nicht bloß die übliche Paradig-

24 Vgl. Kap. III in diesem Bd.

25 So befragt Derrida die im »es gibt« (*il y a*) bei Heidegger »implizierte« Gabe (Derrida, *Falschgeld*, 33, 41).

26 Vgl. Kap. II in diesem Bd.

27 Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie*, § 24.

28 D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.

29 E. Levinas, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ²1987, Kap. 4; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 198 f. [=ZEIII], wo mit Blick auf Levinas die Spur als dasjenige zur Sprache kommt, was »signifiziert, ohne erscheinen zu lassen«; und zwar im Sinne einer indirekt *phänomenalisierten Abwesenheit* des Anderen, aus der gleichwohl die als Gabe, nicht als freie Entscheidung zu ihr gedachte Verantwortung für den Anderen hervorgehen soll (ebd., 400).

mendegeneration in Thomas Kuhns Sinne, sondern eine Erneuerung an, die dazu zwingt, auf die leitenden Fragen der Phänomenologie kritisch zurückzukommen. Wenn sich das Gegebene keinesfalls auf harmlose Art und Weise von sich aus als es selbst zeigt, wenn vielmehr auch eine angebliche Selbst-Gebung stets von jemandem so aufgefasst, verstanden, gedeutet und interpretiert werden muss, erübrigt dies keineswegs die Aufgabe, sie als solche zur Geltung zu bringen. Ganz in diesem Sinne hat Ricœur zur Rede von einem reinen Sich-Zeigen immer eine gewisse Distanz gewahrt, indem er darauf bestand, das, was sich zeigt, müsse sich *sagen* lassen³⁰ – und zwar *als* dasjenige, was sich *auf die eine oder andere Weise* zeigt. So kann sich das ›Selbst‹ des Sichzeigenden³¹ nicht dem hermeneutischen ›als‹ entziehen, dem gemäß es eigens als solches aufzufassen, zu verstehen und zu interpretieren ist, wobei unvermeidlich eine hermeneutische oder signifikative Differenz ins Spiel kommt, die auf die Spur abweichender Auffassungen auch von dieser selbst führt.

Anhänger eines »phänomenologischen Positivismus« (Merleau-Ponty) war Ricœur zu keinem Zeitpunkt (vgl. PhW, 14). Vielmehr hat er fast durchgängig eine hermeneutische Grundausrichtung der Phänomenologie verteidigt, der zufolge das Sich-Zeigen unumgänglich mit einer es als solches deutenden Auffassung verknüpft sein muss³², und auf diese Weise eine Vielzahl von Anschlussfragen aufgeworfen. Wenn sich das Gegebene nicht einfach von sich aus als solches zeigt, sondern interpretativ zum Vorschein gebracht wird, handelt es sich dann nicht stets um einen Eingriff, der das, was er zu Tage fördert, zugleich auch verändert? Wird auf diese Weise nicht stets etwas *gezeigt, gedeutet* und, mit Nietzsche zu reden, sogar »zurecht *gemacht*«?³³ Auch wenn das nicht willkürlich erfolgt,

30 P. Ricœur, *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, III.

31 Was an dieser Stelle nichts mit personaler Identität zu tun hat.

32 In diesem Sinne lesen wir in ZEIII, 101, es könne nur eine *hermeneutische Phänomenologie* geben, die nicht von der Gegebenheit einer »direkten, aber stummen Anschauung« ausgeht (die also *nicht unterstellt, es könne ein reines Sich-Zeigen geben*). Vielmehr gehe es um ein Auslegen, die das Verstehen des Erscheinenden – und des Erscheinens als solchen, würde ich hinzufügen –, »als so oder so beschaffen [...] explizieren« müsse.

33 In diesem Sinne betont Blumenberg das *Aufmerksammachen* als philosophische Praxis gegenüber dem bloßen Aufmerken oder Aufmerksamwerden (in: *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002, 183 [=ZdS]). Vgl. Vf., *Interpretations-*

haben wir es hier doch mit macht-kritischen Fragen zu tun, die uns weit von dem Vorurteil entfernen, bei phänomenologischer Arbeit könne es sich nur um eine rein theoretische, minimal, wenn überhaupt invasive Form des *Sehenlassens* handeln, keinesfalls aber um eine nicht zu umgehende phänomenologisch-hermeneutische Unschärferelation.³⁴

Ricœur hat in seiner lebenslangen Beschäftigung mit Grundfragen der Phänomenologie weite und verschlungene Wege zurückgelegt und ist dabei auch diesen Fragen nicht ausgewichen. Vom zunächst bloß deskriptiven Begriff der Phänomenologie im frühen Entwurf über die Aufmerksamkeit und in *Le Volontaire et l'involontaire* aus wendet er sich in seiner Auseinandersetzung mit Merleau-Ponty vom Primat der Wahrnehmung³⁵ ab, der, wie er meinte, ein bloß ›sehendes‹, passives *cogito* implizierte³⁶, und widmet sich mehr und mehr der Erforschung des *Logos der praktischen Welt*, in der sich nicht ein in der Welt nicht situiert vorzustellendes Ich, sondern ein *leibhaftiges Selbst* mit Hindernissen auf erst zu bahnenden Wegen konfrontiert sieht. Aber die Erforschung dieses Logos muss, wie Ricœur glaubt, dessen Sagbarkeit voraussetzen und sich der ganzen Vielfalt seiner hermeneutisch aufzuschließenden Sedimentierungen (vom Mythos bis hin zur rationalen historischen Erklärung) widmen. Dieses primär hermeneutische Interesse an den Infrastrukturen einer praktisch gelebten Welt³⁷ verknüpft Ricœur schon früh mit

macht. Macht der Interpretation und Interpretation der Macht – in der Perspektive einer Revision des Politischen, in: P. Stoellger (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014, 151-184.

34 Vgl. H.-G. Gadamer, *Lob der Theorie*, Frankfurt/M. 1983, 43 f. Von einer solchen Relation aber scheint Blumenberg auszugehen, wenn er letztlich die völlig »ad-äquate« Selbstgegebenheit welcher »Sache« auch immer in Zweifel zieht und zu dem Schluss gelangt, »die Sache selbst war und blieb ein Sich-entziehendes, ein Phantom« (vgl. ZdS, 72–5, 347).

35 M. Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception et ses conséquences philosophiques*, Grenoble 1989.

36 Zur Frage, ob es sich hier nicht um ein Missverständnis handelt, vgl. Vf., *Zeit, Lebensgeschichte und Narrativität. Ricœur und Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in: S. Orth, A. Breitling (Hg.), *Vor dem Text. Hermeneutik und Phänomenologie im Denken Paul Ricœurs*, Berlin 2002, 45–70.

37 Ricœur, VI, 194 ff., 198, 208 ff. Noch in *Histoire et vérité* bleibt die Welt der (weit gefassten) Wahrnehmung aber der maßgebliche Ausgangspunkt (vgl. P. Ricœur, *Histoire et vérité* [1955/³1967], Paris 2001, 220 f. [=HV]; dt.: *Geschichte und Wahrheit*, München 1974, 186 f. [=GW]).

dem begrifflichen Instrumentarium der Phänomenologie. So spricht er vom *Pragma* des Handelns begrifflich analog zum Noema des Wahrgenommenen als solchen.³⁸ Ist aber die Annahme zu halten, alles Erfahrene müsse die Form eines noematischen Gehalts annehmen und dieser müsse sich restlos aussagen lassen?

Schon in seinen frühen Studien über Sympathie und Respekt³⁹ stößt Ricœur, als Leser Kants, auf Grenzen des Erscheinens und der Ausdrückbarkeit des Erfahrenen.⁴⁰ Kann der Andere, von dessen irrelativer Würde Ricœur mit Kant ausgeht, überhaupt in seiner Alterität ganz und gar in Erscheinung treten? Und kann unsere Sprache dieser Alterität gerecht werden? Auf diese Frage kommt Ricœur in seinem stark von Levinas beeinflussten Spätwerk wieder zu sprechen, ohne sich aber noch mit der schlechten Alternative abfinden zu wollen, die ihm zur Zeit seiner ersten Kant-Interpretationen vorschwebte, dass nämlich der Andere nur »postuliert« werden könne, insofern eine »Kritik des Erscheinens« beweise, dass er als Anderer gerade nicht restlos in Erscheinung treten könne.⁴¹ Die Überzeugung, in der Alterität des Anderen liege die unumgängliche Herausforderung, ihm gerecht zu werden, und zwar als »zweiter Person« und als Anderem unter vielen Dritten (oder als »Nächstem«, der kein bloßer *socius* sei), versucht Ricœur schon frühzeitig mit seinen ersten Exkursen in geschichtsphilosophisches Denken zu verknüpfen, die einerseits mit Kant daran festhalten, nur richtungsweisende regulative Ideen könnten die Geschichte daran hindern, jeglichen finalen (aber keineswegs teleologisch vorweg bestimmten, vielmehr immer wieder neu zu justierenden) Sinn einzubüßen, andererseits aber dem Gedanken radikaler Pluralität Rechnung tragen sollen, die

38 In seinem autobiographischen Bericht *Réflexion faite* aus dem Jahre 1995 ist deutlich zu erkennen, wie Ricœur diese praxisphilosophischen Eckpunkte mit einem von Gabriel Marcel inspirierten Existenzialismus im Sinne einer philosophischen Anthropologie zu verknüpfen sucht. P. Ricœur, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze (1970–1999)*, Hamburg 2005, 15–17 [=TP]. Grenzstreitigkeiten zwischen Ontologie und Anthropologie, auf die sich der Autor an anderer Stelle bezieht, beschäftigen ihn hier nicht.

39 P. Ricœur, *Sympathie et respect*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), 380–397; repr. in: AEP, 266–284.

40 P. Ricœur, *Kant et Husserl*, in: *Kantstudien* 46, Nr. 1 (1954/5), 44–67; repr. in: AEP, 227–250.

41 Vgl. Vf., *Moralische Spielräume. Menschheit und Anderheit, Zugehörigkeit und Identität*, Göttingen 1999.

in der Alterität des Anderen als einer zweiten Person, eines ›Du‹, oder als des Nächsten begründet liegen soll.⁴²

So ist schon in den 40er und 50er Jahren des 20. Jahrhunderts im Werk Ricœurs ein weiter Horizont aufgespannt: (a) von der *primären Sinnbildung*, die sich *an* einem leibhaftigen, mehr oder weniger aufmerksamen Subjekt, aber auch *durch* dieses Subjekt und in seiner Verantwortung vollzieht, (b) über die zu unterstellende, im Einzelfall aber stets mehr oder weniger *fragliche Sinnhaftigkeit* im Prinzip *verständlichen* oder doch wenigstens verständlich zu machenden *intentionalen Verhaltens und Handelns*, bis hin (c) zur *Geschichte*, in der die Konsequenzen unseres Tuns sich miteinander verflechten, gegeneinander wirken und sich aufheben, die im Sinne richtungweisender Aufgaben menschlicher Praxis aber dennoch als *sinnvoll* zu bejahen sein soll. Wie vor diesem komplexen Hintergrund die Frage nach dem »Sinn der Geschichte« aufzuwerfen ist, ist bereits Gegenstand der großen Studie *Husserl und der Sinn der Geschichte*.⁴³

Zwar verschwindet dieser Horizont keineswegs völlig aus Ricœurs Blickfeld, wie bereits das Schlusskapitel im Freud-Buch von 1965 *De l'interprétation* beweist⁴⁴, aber erst in den 1970er Jahren kommt Ricœur nach einer langen Phase intensiver, vor allem sprachphilosophisch motivierter Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von Hermeneutik und Strukturalismus auf die Grundprobleme der Praktischen Philosophie zurück, die dann auch wieder in geschichtsphilosophischer Perspektive bedacht werden.⁴⁵ Das lässt sich schon an den Titeln einer Reihe einschlägiger Aufsätze ablesen.⁴⁶ Zuneh-

42 Vgl. Ricœur, HV, 47 f./GW, 61 f., wo der Autor jene Pluralität mit der Idee einer durch Aufgaben der Vernunft geeinten Geschichte zusammen zu denken vorschlägt.

43 Ricœur, *Husserl und der Sinn der Geschichte*, 272.

44 Von späteren, einschlägigen (und durchweg kritischen) Bezugnahmen auf die klassische Geschichtsphilosophie einmal ganz abgesehen; vgl. Kap. XIII in diesem Band.

45 In seiner intellektuellen Autobiographie datiert Ricœur den Wendepunkt auf seine Leuvenner Vorlesung über die Semantik der Handlung. Vgl. TP, 48; *Le Discours de l'action*. Cours professé à l'Université Catholique de Louvain, sur la chair Franqui 1970/1. Éd. Électron. établie par C. Goldenstein et J.-C. Monod. Fonds Ricœur 2015.

46 Vgl. P. Ricœur, *The Problem of the will and philosophical discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273–289; *Ethics and Culture*, in: *Philosophy Today* 17, no. 2–4 (1973), 153–165; *Hegel aujourd'hui*,

mend tritt dabei die Phänomenologie, abgesehen von gelegentlichen Ortsbestimmungen wie in dem die Aufsatzsammlung *Hermeneutik und Strukturalismus I* einleitenden Essay *Existenz und Hermeneutik* aus dem Jahre 1966⁴⁷, im großen Aufsatz *Phénoménologie et herméneutique* aus dem Jahre 1975⁴⁸ und im Kapitel über die Aporetik der Zeitlichkeit in *Zeit und Erzählung III*, in den Hintergrund. Sie verschwindet also keineswegs völlig aus dem Blickfeld des Philosophen, doch nimmt sie offenbar keinen herausragenden Platz mehr in seinem Denken ein. Selbst die unter dem Titel *A l'école de la phénoménologie* noch im Jahre 1986 veröffentlichte Sammlung von Aufsätzen hat ihren Schwerpunkt eindeutig in den 1950er Jahren und beinhaltet nur einen einzigen Aufsatz zu Husserl, der deutlich später veröffentlicht worden ist (1980). Die großen Hauptwerke der letzten Schaffensperiode Ricœurs, vor allem *Das Selbst als ein Anderer* (1990; dt. 1996), *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000; dt. 2004) und *Wege der Anerkennung* (2004; dt. 2006)⁴⁹, sind dagegen deutlich von einer sehr weit gehenden sprachlichen Ernüchterung geprägt. Jedes Mal fragt sich Ricœur zunächst, wie v.a. im Französischen, im Englischen und im Deutschen von den jeweils verhandelten »Sachen« normalerweise die Rede ist, ohne sich allerdings auf eine »Philosophie der normalen Sprache«⁵⁰ oder auf sogenannte Analytische Philosophie festlegen lassen zu wollen. Jedoch hat er die Vorstellung offensichtlich längst aufgegeben, die »Sachen«, zu

in: *Etudes théologiques et religieuses* 49, no. 3 (1974), 335–355; *Phänomenologie des Wollens und Ordinary Language Approach*, in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiateur (Hg.), *Die Münchner Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124; repr. in: *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, Paris 2013, 147–171; *L'Imagination dans le discours et dans l'action*, in: *Savoir, faire, espérer*, T. 1, Bruxelles 1976, 207–228; *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 84 (1977), 1–12; *History and hermeneutics*, in: Y. Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, London, Jerusalem 1978, 3–20.

47 P. Ricœur, *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus I* [1969], München 1973, 11–36.

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

49 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996 [=SaA]; *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004 [=GGV]; *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein* [2004], Frankfurt/M. 2006 [=WdA].

50 E. v. Savigny, *Philosophie der normalen Sprache*, Frankfurt/M. 1974.

denen Husserl bekanntlich »zurück« wollte, seien auf dem Weg eines eidetisch- und transzendental-reduktiven Rückzugs aus der Welt zur Geltung zu bringen, in der sie – wie auch immer zunächst verwirrend, inkonsistent oder gar verzerrt – zunächst zur *Sprache kommen* oder *danach verlangen*.⁵¹ Beides stellt sich nur Menschen als existenzielle Herausforderung dar, die ›symbolisch vermittelt‹ leben und denen es in ihrem Leben bzw. in ihrem Dasein darum gehen muss, sich unter der – allerdings problematischen, durch nichts letztlich verbürgten – Voraussetzung der Sagbarkeit (*dicibilité; speakability*)⁵² dessen, was sie erfahren, zu äußern; und zwar an Andere gewandt und auf dem Umweg über Gesagtes, Verschriftlichtes und Überliefertes, so wie es geschichtlich Gestalt angenommen hat und immer wieder neu Gestalt annimmt. Dies aber beruht auf der gelebten Geschichtlichkeit derer, die, als Geborene und Sterbliche, von Anfang an im Verhältnis zu Anderen leben, die ihnen vorausgegangen sind, die mit ihnen leben bzw. ko-existieren und die sie überleben werden.⁵³ Unabhängig davon, was andere über das Mit-(Da)sein oder über den Begriff der Koexistenz gelehrt haben⁵⁴, werfen diese Befunde für Ricœur *anthropologische* Grundfragen auf, die sich (seit Wilhelm Dilthey) darauf beziehen, dass wir Menschen *geschichtlich leben*; allerdings unter jeweils sehr verschiedenen geschichtlichen Umständen, so dass es ratsam erscheint, die *conditio humana* als *conditio historica* (GGV, 441) aufzufassen und damit zu rechnen, dass letztere tief bis in Grundstrukturen menschlichen Lebens eingreifen und es in unabsehbarer Art und Weise verändern und verandern kann. Dies in Rechnung stellend, begreift Ricœur seine zentrale philosophische Problematik als Projekt einer hermeneutischen Anthropologie, das er mehrfach an neue Herausforderungen anzupassen versucht, so an die von Hannah Arendt so sehr betonte Pluralität der Menschen, an deren Intransparenz, Singularität und

51 Vgl. ZdS, 79 f., 95, 198, sowie das Kap. IX in diesem Bd.

52 P. Ricœur, *Philosophie et langage*, in: R. Klibanski (ed.), *Contemporary Philosophy. Philosophie contemporaine*, Firenze 1969, 272–295, hier: 285 ff.; *Phénoménologie et herméneutique*, 53; P. Ricœur, *Phenomenology and the Social Sciences*, in: *The Annals of Phenomenological Sociology II* (1977), 145–159, hier: 147.

53 Vgl. VI, 417–452.

54 Man denke nur an Heidegger, an Eugen Fink und Jean-Luc Nancy.

Alterität, auf deren Spuren Grundmotive des Frühwerks neu und radikalisiert zur Geltung kommen.

2. Herausforderungen hermeneutischer Anthropologie

Dieses Projekt stellt letztlich die hermeneutische Erforschung der Frage nach dem Menschen dar, insofern er – ›nach‹ Kierkegaard⁵⁵ – in einer radikalen, unaufhebbaren Singularität und Pluralität *als jemand* existiert, auf dessen Erfahrung die Philosophie verpflichtet sein muss, ohne aber unterstellen zu dürfen, die Erfahrung offenbare sich einem sich selbst transparenten Selbstbewusstsein. Nur auf (hermeneutischen) Umwegen sei die Erfahrung über sich selbst aufzuklären, wie Ricœur immer wieder betont⁵⁶; und diese Umwege – die als solche, aller dem zuwiderlaufenden Erfahrung zum Trotz, noch immer darauf hoffen lassen, auf ein endgültiges Ziel des Verstehens hinauszulaufen – stellen sich dem Philosophen nach wie vor als geschichtliche dar, die mit dem vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Leben unabsehbar vieler Anderer verflochten sind. So ist der impliziten Leitfrage des Spätwerks *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, was es heute bedeutet, geschichtlich (als ›jemand‹) zu existieren, eine nicht zu tilgende *menschheitliche Dimension* eigen, die nicht zuletzt all der Negativität Rechnung zu tragen hat, die unsere Vorstellung vom Menschen zu trüben oder sogar zu zerstören droht – nicht zuletzt, seitdem allgemein bewusst geworden ist, wie die Menschen des Westens Fremden begegnet und wie sie sich selbst, als Gewalttäter, fremd geworden sind.⁵⁷ Dabei bleibt das ganze Werk Ricœurs von der Überzeugung – oder vielmehr von der Hoffnung – getragen, der Mensch, der nur in einem höchst

55 P. Ricœur, *Philosophieren nach Kierkegaard* [1963], in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, 579–596.

56 Vgl. TP, 9, 14, wo in diesem Sinne eine »zweite Reflexion« (G. Marcel) mit der Phänomenologie verbunden und der Abschied von einer Reflexionsphilosophie erklärt wird (ebd., 27).

57 Vgl. exemplarisch dazu T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985; vgl. P. Ricœur, *La question coloniale*, in: [La] *Réforme*, no. 131 (1947) Hebdomadaire 3, 20 sept.; repr. in: *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 12, no. 1 (2021), 16–20.

unzulänglichen, »verletzten *cogito*« von sich Rechenschaft abzulegen vermag, werde sich trotz allem, was ihm bzw. den Menschen inzwischen anzulasten ist, wiederherstellen lassen. Diese Hoffnung entspricht einer eschatologischen Ausrichtung von Ricœurs ganzem Werk auf einen *finalen Sinn* der Geschichte, den sie allerdings nicht aufgrund einer ihr *immanenten Teleologie*, wie man sie im Rekurs auf Hegel oder auch Husserl zu begründen versucht hat, von selbst hervorbringen kann.⁵⁸

Ricœur beruft sich nicht länger auf eine Geschichtsmetaphysik des Geistes oder auf ein absolutes Bewusstsein, das bei Husserl letztlich auch die Vernunft der Geschichte zu verbürgen hatte. Statt dessen stützt er sich mit Søren Kierkegaard, Karl Jaspers, Gabriel Marcel und Maurice Merleau-Ponty scheinbar rückhaltlos auf ein leibhaftiges und endliches *Selbst* (TP, 49 f.), dem alles Fragen danach, *was es ist*, gar nichts zu nützen scheint: Auch ein angeblich immer schon nach Wissen verlangendes Wesen (Aristoteles), eine *res cogitans*, also ein »Ding, das denkt« (Descartes⁵⁹) und ein um sich wissendes Selbstbewusstsein (Hegel) weiß nicht, *wer es jeweils ist*. Genau diese Frage, *die Wer-Frage*, rückt nach Kierkegaard, Jaspers und Heidegger zum vorrangigen Problem auf. Wie es scheint, treten infolgedessen erst jetzt die einzelnen Menschen aus der Anonymität ihrer Gattungszugehörigkeit, aus der Selbigkeit ihres allgemeinen Daseins und aus der Selbstbezüglichkeit ihres Wissens heraus, um zu erfahren, wer sie überhaupt sind und woraus das zu entnehmen sein soll. Im Unterschied zu seinen Vorgängern Kierkegaard, Heidegger, Marcel, Jaspers und Merleau-Ponty schlägt Ricœur alsbald entscheiden einen hermeneutischen Denkweg ein, der von der Einsicht ausgeht, die Wer-Frage zeige sich zu allererst sprachlich und im Verhältnis zu Anderen, d.h. in diskursiver Form, vorzugsweise in Texten, die sie davor bewahren, mit der unaufhörlich ablaufenden

58 Besser wäre es möglicherweise, an dieser Stelle von einem immer wieder neu zu *finalisierenden Sinn* zu sprechen, denn es kann keine Rede davon sein, Ricœur arbeite noch mit der Vorstellung einer inhaltlich eindeutigen, ihrerseits nicht geschichtlich anfechtbaren und nicht ständig neu zu interpretierenden Teleologie. Entsprechend zurückhaltend gebraucht er den Begriff der Eschatologie in GGV, 760, in der Bedeutung eines »Erfüllungshorizonts« (wohingegen von einem Sinn der Geschichte nur nebenbei mit Blick auf ein jüdisches Geschichtsverständnis die Rede ist; ebd., 614).

59 Siehe R. Descartes' dritte der *Meditationen über die Erste Philosophie*.

Zeit irreversibel zu vergehen, ohne dass man noch auf sie zurückkommen könnte. Die Wer-Frage stellt sich zwar ebenfalls in der Zeit und ›mit der Zeit‹, wie man sagt, doch gravitiert sie gleichsam um ein Selbst, das genau dazu in der Lage sein soll: im Horizont einer noch offenen Zukunft auf eigene und fremde Vergangenheit zurückzukommen, um in deren Licht herauszufinden, wer es war, ist und werden wird. Entsprechende Vor- und Rückgriffe finden in menschlicher Zeiterfahrung im Grunde ständig statt, wie es auch Husserls Beschreibung des re- und protentional dimensionierten sogenannten inneren Zeitbewusstseins gezeigt hat. Ricœur geht darüber allerdings entschieden hinaus, wo er einerseits prä-narrativen, grundsätzlich zumindest erzählbaren Sinnstrukturen menschlicher Zeiterfahrung auf die Spur kommt und andererseits die Frage aufwirft, ob das an Andere gewandte Erzählen nicht unverzichtbar ist für ein Selbst, das aus eigener Kraft allein niemals zu adäquaten Einsichten über sich selbst gelangen könnte. Geht es nun aber, wenn sich das Selbst erzählend an Andere wendet und wenn es sich mimetisch nach den Erzählungen Anderer richtet, um sein Leben gegebenenfalls zu ändern, nur um dieses Selbst ›selbst‹?

Heidegger hatte bekanntlich genau das gelehrt: es gehe dem Dasein in seinem Sein um es (bzw. um dieses) selbst und dass es in diesem Sinne von der *Sorge um sich* angetrieben sein müsse. Die radikalste Abweichung von diesem Ansatz ging nicht von Sartre, von Merleau-Ponty oder von Ricœur, sondern von Levinas aus, der vor allem in seinem zweiten Hauptwerk diese ontologische Redeweise einer ethischen Revision unterzog. In *Autrement qu'être ou au-delà de l'existence* (1974) gelangte er zu dem Schluss, der Andere entziehe sich der ontologischen Sprache (auch einer Ontologie des »Mitseins«) überhaupt; nur der *Anspruch* des Anderen, der auf jene Sorge zunächst gar keine Rücksicht nehme, befähige das menschliche Selbst dagegen zu einem ethisch ›inspirierten‹ Leben, das nicht dazu verurteilt bleiben müsse, nur um sich selbst zu kreisen.

Den Anschein, das Selbst müsse als derart auf sich zentriert begriffen werden, hatte auch Ricœur noch in seiner Trilogie *Zeit und Erzählung* erweckt, wo er davon ausging, es müsse uns in unserem Leben um eine »Humanisierung der Zeit« im Sinne des Kampfes um deren *geschichtliche Verständlichkeit* gehen. In diesem Werk beschränkt Ricœur die Phänomenologie, die er hier vor allem in Gestalt der Husserl'schen Analysen des inneren Zeitbewusstseins

vor Augen hat, weitgehend auf deren Beschreibung der immanenten Zeitlichkeit der Erfahrung, in der er allerdings »die Grundlage des historischen Bewusstseins« vermutet (ZEIII, 38 ff., 54). Jedoch begreift er dieses Bewusstsein als von einer geschichtlichen Existenz getragen, die von jener Sorge angetrieben wird. Gegen die Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins wie auch gegen die Ontologie geschichtlicher Existenz führt Ricœur dann eine dritte, nämlich spezifisch historische, erzählbare Zeit ins Feld, die eine *poetische* Vermittlung von Phänomenologie und Ontologie gestatten soll. Allein in dieser Zeit sei auch, so behauptet er, die Entfaltung einer wahrhaft menschheitlichen Geschichte denkbar, in der die Sorge zu relativieren sei im Horizont der »unbestimmten Zukunft der gesamten Menschheit« (ebd., 407 ff.).

So wird in der Tat die Sorge relativiert, aber nicht grundlegend revidiert. Dabei zieht Ricœur ausdrücklich »existenzielle« Alternativen zur Sorge in Betracht und fragt sich, ob nicht vom *Existenzial*, das dieser Begriff in *Sein und Zeit* bezeichnet, eine andere Vorstellung zu entwickeln sei, wenn man solche Alternativen bedenkt. Unter dem Eindruck seiner Rezeption der Philosophie von Levinas gibt Ricœur dieser Problematik schließlich eine grundsätzlich neue Wendung: Nach wie vor hält er zwar an dem Verlangen nach geschichtlicher, vorzugsweise narrativer Verständlichkeit durchlebten Lebens fest, das ihm von der Sorge geprägt scheint; aber auch für ihn handelt es sich nun um ein *vom Anderen her zur Identität aufgerufenes Leben*, das im Ringen um seine geschichtliche Verständlichkeit in zweideutiger Art und Weise die Spur des Anderen verrät. Im Unterschied zu Levinas hält Ricœur indessen besonders an der Verknüpfung des Aufgefordertseins vom Anderen mit einem Selbstsein fest, das sich im Leben von *jemandem* als vom Anderen inspiriertes *bezeugt*. Entschiedene Zweifel treiben ihn nun allerdings im Hinblick auf die Frage um, inwieweit die fragliche *Selbst-Bezeugung* (*attestation*) auch in geschichtliche bzw. historisch sichtbare *Zeugnisse* eingehen kann.⁶⁰

60 Vgl. P. Ricœur, *An den Grenzen der Hermeneutik. Philosophische Reflexionen über die Religion*, Freiburg i. Br., München 2008; Vf., *Aktuelle Historisierungen der Zeugnenschaft. Zur »Kritik einer Wissenspraxis« und zum »Recht der Literatur« jenseits von Wissen und Recht*, in: *Philosophische Rundschau* 59, Heft 3 (2012), 217–235.

So scheint nun zwar mit der Sagbarkeit, der Schreibbarkeit und der Überlieferbarkeit geschichtlichen Sinns alles in Frage zu stehen, was noch die für Ricoeur vorbildliche Hermeneutik Gadamers⁶¹ als unerlässliche Voraussetzung einer zeitgemäßen Hermeneutik geltend gemacht hatte. Daraus zieht Ricoeur den Schluss, dass auf jegliche *Beherrschung* dieses Sinns völlig zu verzichten ist. Die Geschichte bleibt wie auch alle hermeneutischen Disziplinen, die von unserer Geschichtlichkeit Rechenschaft ablegen, ungeachtet jener Aufgaben der Vernunft, die sie finalisieren sollen, eine anscheinend unvermeidlich fragmentarische Angelegenheit. Das aber ändert gar nichts daran, dass die menschliche Erfahrung von Anfang an, d.h. hier: auch schon in ihren prä-narrativen Formen, nach geschichtlicher Verständlichkeit verlangt, die ein leibhaftiges Subjekt nicht souverän beherrschen kann, das somit im Verhältnis zum Erfordernis hermeneutischer Explikation wie auch immer fragmentarischen, in sich gebrochenen und unverständlichen Sinns, der bereits zum Ausdruck gelangt ist, an die zweite, nachrangige Stelle rückt.⁶² Es muss sich diesen Sinn *geben* lassen von einer *Sinnbildung*, die sich nicht auf eine souveräne *Sinngebung* durch ein reines Bewusstsein zurückführen lässt. Insofern die hermeneutische Klärung dieses Sinns aber letztlich darauf abzielt, die in ihm wie auch immer defizitär aufgehobene Erfahrung verständlich zu machen, bleibt sie an den Anspruch einer Phänomenologie verwiesen, die wie keine andere philosophische Disziplin *dem Erfahrenen als solchem* verpflichtet war.

Statt dieses aber auf ein transzendentes Ich zurückführen zu wollen, liefert Ricoeur das menschliche Selbst, das sich ständig auf der Suche nach einer Antwort auf die Frage befindet, *wer* es ist, rückhaltlos der Welt aus, in der es keineswegs derart ungefährdet ›zu Hause‹ ist, wie es eine Ontologie des In-der-Welt-seins glauben machte, die auch Merleau-Ponty in dem Befund zusammenfasste, das leibhaftige Selbst *wohne* in der Welt (PhW, 169). Zwar stimmt Ricoeur dem zu, *insofern* wir es stets nur mit einem in der Welt

61 Mit unübersehbaren Einschränkungen allerdings; siehe dazu den Beitrag d. Vf. *Philosophische Hermeneutik im Kontext des 20. Jahrhunderts. Überkommene und neue challenges*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricoeurs im historischen Kontext. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 809–896.

62 Das wird schon in dem programmatischen Aufsatz *Phénoménologie et herméneutique* (49) deutlich.

situierten, endlichen Subjekt–Leib zu tun haben, dem es um eine bewohnbare Welt gehen müsse⁶³; aber ob und vor allem *wie* es diesem im Leben mit und unter Anderen *gelingen* kann, die Welt zu bewohnen, steht dahin. Darin liegt die niemals abzuschließende Aufgabe, die Welt *sinnhaft*, d. h. hier zunächst: narrativ verständlich zu machen und sie entsprechend politisch *sinnvoll* zu gestalten – in einem möglichst guten Leben mit Anderen im Rahmen gerechter Institutionen, wie die mehrfach wiederholte Standardantwort in Schriften zur Politischen Theorie im Spätwerk Ricœurs lautet. Niemals, heißt das, *ist* man in der Welt in einem unverfänglichen Sinne. Vielmehr ist es stets prekär, ungesichert und gefährdet⁶⁴, wenn man bedenkt, dass es eine bewohnbare Welt nur als eine von Anderen *gastlich eingeräumte* geben kann, die sich gegen die Widrigkeiten der Erde wie auch gegen innere und äußere Gewalt auf Dauer behaupten muss.⁶⁵

Wie dies möglich ist, davon zeugt eine »Lektüre der Welt und des Selbst« (TP, 68), das nicht Meister des Sinns ist, sondern allen seinen Infragestellungen durch das Sinnlose, das Sinnwidrige, durch das Absurde und durch die »böse« Zerstörung jeglichen Sinns ausgesetzt ist und sich so als rückhaltlos affizierbar erweist. Dass es dennoch dazu aufgerufen bleibt, *wirksam* zu sein, wie auch Hegel in seinen Vorlesungen über die Vernunft in der Geschichte betont hatte⁶⁶, und dass es praktisch einer künftig weniger gewaltsamen Geschichte verpflichtet bleibt, und zwar im Zeichen des Anderen, der in seiner Singularität jeglicher gleichmachenden Allgemeinheit

63 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, München 1988, 9.

64 Vgl. P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947; ders., M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris 1947.

65 Vgl. Ricœur, TP, 54 f.; *Welches neue Ethos für Europa?*, in: P. Koslowski (Hg.), *Europa imaginieren*, Berlin, Heidelberg, New York 1992, 108–120; Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008. Im Hinblick auf die fragliche Dauerhaftigkeit der Institutionen kommt Ricœur hier zweifellos der Politischen Philosophie Hannah Arendts sehr nahe, wie auch sein Vorwort zur französischen Übersetzung von *Vita activa* beweist. P. Ricœur, *Préface*, in: H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Paris 1983, 5–32.

66 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 80.

entzogen ist, davon zeigt sich Ricœur nun mehr denn je überzeugt.⁶⁷ Deshalb wehrt er alle ihm als übertrieben, ja als geradezu hysterisch oder gar als wahnhaft erscheinenden Phänomene des Verharrens beim Negativen ab, das ihm keinen Ausweg aus einer verzweifelten Geschichtlichkeit zu weisen schien, in der niemand mehr Grund dazu hätte, auf eine »Ankunft« (*avènement*) des Menschen zu hoffen. Und aus dem gleichen Grund weist er – im Gegensatz zu Levinas⁶⁸ – den Gedanken zurück, der Achtung jener Singularität könne man zumal in historischer Perspektive überhaupt nicht gerecht werden.

3. Phänomenologische Desiderate: Aufgefordertsein vom Anderen in praktisch- geschichtlicher Hinsicht

Was bleibt nun nach all dem von der Phänomenologie im Werk Ricœurs? Ohne unzulässige Verkürzungen kann man allgemein sagen, dass sie jenem Projekt eindeutig untergeordnet bleibt und in Folge dessen jeglichen Anspruch aufgeben muss, etwa die Erbschaft einer Ersten Philosophie anzutreten. Stattdessen wird ihr ein methodischer Sinn der Explikation sinnhafter Erfahrung vorbehalten; allerdings nur unter der Voraussetzung einer energischen hermeneutischen Revision aller operativen Begriffe, derer sie sich bedient hat – angefangen bei der Intentionalität, die *als fungierende* zur Infrastruktur eines Subjekt–Leibes wird, der in seiner Passivität einem Affiziertwerden vom Anderen auf die Spur kommt, das schließlich jeglichen Anspruch einer sinngebenden Subjektivität durchkreuzt, die allein aus eigener Kraft dazu in der Lage sein müsste, vom Erfahrenen Rechenschaft abzulegen. Wo letzteres die Spur des Anderen verrät, sieht Ricœur schließlich mit Levinas die »Herrschaft der

67 Vgl. SaA, 384. Hier steht Ricœur eher dem späten Merleau-Ponty nahe. Jedenfalls verteidigt er längst nicht mehr den Begriff eines Subjekts, das alle Formen der Sinnbildung als ein »konstituierendes« beherrschen würde. Inwieweit Ricœur sich damit einer a-subjektiven Phänomenologie annähert, wie er sie von Eugen Fink und Jan Patočka her kannte, muss an dieser Stelle offen bleiben. Vgl. P. Ricœur, *Hommage an Jan Patočka*, in: J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Berlin 2010, 7–17, hier: 9.

68 Vgl. Vf., *Geschichte – vom Anderen her*, Kap. VII, in: ders., *Vom Anderen her. Erinnern und Überleben*, Freiburg i. Br., München 1997, 229–259.

Vorstellung« scheitern und eine Alterität im Modus der Abwesenheit des Anderen zum Vorschein kommen, die niemals restlos zum Phänomen werden kann (WdA, 80 ff., 86). Mehr denn je steht auf diese Weise das phänomenologische »Prinzip aller Prinzipien« in Frage, von dem, was sich im Erscheinen zeigt, genau in den Grenzen, in denen es »sich gibt«, Zeugnis abzulegen. Aber muss sich nicht auch das, was sich unserer Erfahrung entzieht, *als* das Sich-Entziehende zeigen? Und müsste das nicht auch für den Anderen angesichts der ihm attestierten radikalen, in keiner Gegenwart aufzuhebenden Alterität gelten?

Ricœur verweigert sich an dieser, schon im Spätwerk Merleau-Pontys⁶⁹ zentralen, Stelle einer affirmativen Antwort. Allzu selbstsicher und dabei zugleich ungenau scheinen ihm offenbar verbreitete Redeweisen, die die Andersheit – »wider alles Erwarten – zu einer mit sich selbst gleichen machen« (TP, 78). Ist das und der Andere nicht anders als er bzw. als es selbst? Handelt es sich nicht um einen Begriff, der sich jeglicher kategorialen Fixierung widersetzt? Dieser Befund, den Ricœur für nicht bestreitbar hält, muss uns allerdings nicht davon abhalten, verschiedene Formen des Affiziertwerdens von Ander(s)heit zu unterscheiden, darunter die Passivität des eigenen Leibes und das Innerste des Gewissens, das dem Selbst keine Ruhe lässt, ohne dass wir bis heute wüssten, woher es rührt – »von einer Person, der ich nicht begegnen kann, von meinen Vorfahren, einem toten Gott oder vom lebendigen Gott, der aber in unserem Leben so abwesend ist wie die Vergangenheit in der ganzen rekonstruierten Geschichte, oder sogar von irgend einer leeren Stelle« (ebd.).⁷⁰ Mehr noch: wir wissen nicht, ob es sich wirklich so verhält, wie es Kant behauptet hatte: dass wir die Stimme des Gewissens, dieser Alterität *par excellence* in uns selbst, die auf die Spur des Anderen zu führen verspricht, »tatsächlich« nur *überhören* können, dass das Überhören aber allemal als Modalität des Hörens aufzufassen ist, dem sich in einem radikalen Sinne niemand,

69 M. Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München 1986, 208.

70 Zur dreifachen, dem Selbst innewohnende Andersheit vgl. SaA, 334, 382 ff. Hier wird offen gelassen, ob Fremdes die Suche nach dem Eigenem von Anfang an heimsucht; ebd., 389.

auch der scheinbar indifferenteste serielle Killer nicht, zu entziehen vermag.⁷¹

Wie dem auch sei: auf jeden Fall schließt das Angewiesensein darauf, im Modus des Hörens angesprochen zu werden, jeglichen Versuch souveräner Selbstbegründung aus.⁷² Nur dank des Anderen, der uns anspricht, in Anspruch nimmt und schließlich herausfordert, können wir überhaupt *jemand* sein. Daraus folgt aber nicht, was wir im Sinne des Anderen (oder auch *gegen* ihn in einer Pluralität anderer Anderer) zu tun haben. Der Rekurs auf eine dem Anderen antwortende und ihm verantwortliche Responsivität des Hörens erübrigt nicht, sondern verschärft das Erfordernis, sich auf die praktische Subjektivität eines Könnens zu besinnen, das aus seiner *eigenen* Verantwortlichkeit nicht zu entlassen ist. Nur eine wirklich übernommene Verantwortung kann auch ›getragen‹ werden.

Unverkennbar bleibt dieser Begriff bei Ricœur zunächst stark juristisch geprägt (vor allem dort, wo er über *imputation* oder Zurechnung schreibt⁷³); aber unter dem zunehmenden Einfluss der Philosophie von Levinas kommen doch auch Momente einer außer-ordentlichen, in keiner juristisch geregelten Zurechnung aufzuhebenden Verantwortung ins Spiel, die auch für die Phänomenologie zentrale Herausforderungen darstellen und sie schließlich an ihre Grenzen führen. In der Responsivität dieser Verantwortung erweisen wir uns nicht nur als *affizierbar* à la Kant⁷⁴, sondern erweisen uns als *verfügbar*. Damit meint Ricœur offenbar eine Öffnung zum Anderen hin im Sinne einer *disponibilité*, die er mit Gabriel Marcel gefährlich nahe an eine normativ nicht befragte Treue zum Anderen heranrückt⁷⁵ – als ob nicht im Einzelfall höchst fragwürdig sein könnte, wem wir (und bis zu welchem Punkt) Treue auch *schulden*. Ricœur meint an dieser Stelle gewiss keine moralische Schuld, die

71 Zur Passivität des Gewissens als Spitze der Erfahrung innerer Alterität vgl. SaA, 418; zur Stimme des Anderen ebd., 423 ff.; I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten, Werkausgabe Bd. VIII* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 573 (§ 13).

72 P. Ricœur, *Gott nennen*, in: B. Casper (Hg.), *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg i. Br., München 1981, 45–79, hier: 58.

73 SaA, 53 f., 124, 129, 353, 355; WdA, 142.

74 Vgl. ZEIII, 73, 90, 426; SaA, 333. Wiederum zeigt sich Ricœur hier von der Einheit von Selbstbezeugung und Aufgefordertsein vom Anderen überzeugt; ebd., 426.

75 SaA, 324; WdA, 171 f.

aus einem Vergehen (*faute*) etwa resultieren könnte, sondern das, was einem praktischen Subjekt obliegt und aufgegeben ist. In diesem Sinne geht es um ein Verhältnis zum Anderen als Obliegenheit (*dette sans faute*), das einem sich setzenden *ego* niemals zu entnehmen wäre, sondern erneut auf ein mit Ander(s)heit affiziertes Selbst verweist, das den Anderen nicht aus seiner Eigenheitssphäre heraus zu konstituieren vermag (SaA, 395, 399), da es sich auf der Spur einer radikalen Exteriorität befindet, die sich nicht mehr in der sozialen oder politischen Sprache einer *Beziehung* ausdrücken lässt. An dieser Stelle bedient sich Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Levinas einer Rhetorik der *Epiphanie* des Anderen, der niemals mit seiner Anderheit ›unverkürzt‹ in Erscheinung treten könne.⁷⁶ Aber gerade als derart uns Entzogener müsse der Andere einem Selbst begegnen können, insistiert Ricœur gegen Levinas, der keinen angemessenen Begriff von Selbstheit entwickelt habe.

Nun soll es aber gerade nicht dahin kommen, dass sich jene Exteriorität zur Gegenwart eines praktischen Subjekts äußerlich (im Sinne von *indifferent*) verhält. Im Gegenteil soll sie den Sinn des Selbstseins betreffen. Wir sind jemand und existieren als ein Selbst, das im Verhältnis zum Anderen auf eine Dimension der Alterität stößt, die nicht in der sie nachträglich vergegenwärtigenden Gegenwart aufgeht und die uns doch nicht gleichgültig lässt. So bedeutet jene Exteriorität geradezu die unhintergehbare *Nicht-Indifferenz* dieses Subjekts, könnte man mit Levinas sagen.

Für Ricœur geht es darüber hinaus jedoch entscheidend darum, was es jenseits des bloßen Angesprochenwerdens vom Anderen *praktisch* zu tun hat, bzw. was gut und richtig zu tun ist in ethischen und deontologischen Kontexten sozialen und politischen Lebens, in denen allerdings kein Anderer je wird aufgehen können.⁷⁷ Wo er sich diesem Gedanken nähert, bewegt sich Ricœur stellenweise weit auf eine dekonstruktive Perspektive zu, in der das Politische als durch jene außer-ordentliche Verantwortung für den singulären Anderen unvermeidlich destabilisiert beschrieben wird.⁷⁸ Weniger allerdings aufgrund einer letzten Unbestimmtheit der Ziele der Demokratie, wie sie Ricœur herausarbeitet, sondern primär aufgrund eines un-

76 SaA, 403, 405; WdA, 202.

77 Vgl. SaA, 276, 287.

78 Vgl. J. Derrida, *Ketzertum, Geheimnis und Verantwortung: Patočkas Europa*, in: Patočka, *Ketzerische Essays*, 181–211.

berechenbaren Herausgefordertseins vom Anderen. Denn in einer auf Gastlichkeit und gemeinsam gesicherte Bewohnbarkeit der Welt angewiesenen Lebensform können wir im Vorhinein niemals wissen, wer denn jeweils der Andere ist und welcher als solcher ›zählt‹ oder verlangen kann, einbezogen zu werden. Wie auch Ricœur in seinen Reflexionen über Liebe und Gerechtigkeit bemerkt, ist der Anspruch des Anderen, *der jede(r) andere sein kann*, niemals in dieser Art und Weise vorab gleichsam einzuhegen und auf diese Weise zu entschärfen.

Ricoeur versucht diesem Anspruch hermeneutisch schließlich so Rechnung zu tragen, dass Levinas' Einwände gegen die Phänomenologie – insbesondere gegen das Ansinnen einer intentionalen Vergegenwärtigung des Anderen – Beachtung finden, doch war schon seinem Frühwerk ein außer-ordentlicher Anspruch des Anderen keineswegs fremd. Das bezeugen in *Geschichte und Wahrheit* die eingangs bereits gestreiften Passagen über den Nächsten im Horizont der Geschichte, die sich ihm gegenüber notorisch indifferent verhält und doch nicht aus der Verantwortung für jegliche Gewalt entlassen werden kann, die ihm angetan wird. Wie auch immer der Begriff des Nächsten den des Anderen im Werk Ricoeurs gewissermaßen präfiguriert, deutlich ist, dass Ricoeur in beiden Fällen vor allem im Auge hat, wie der Bezug zum Nächsten respektive zum Anderen im Horizont der Geschichte zu denken ist (vgl. HV, 113 ff./GW, 110 ff.). Und Geschichte ist für Ricoeur niemals nur ein anderer Ausdruck für vergangene Zeit. Geschichte steht in seinen Augen vielmehr für wie unzulänglich auch immer *verstandene, insofern humanisierte Zeit*, die, um vollends eine ›menschliche‹ zu werden, nicht ohne Rekurs auf die praktischen Aufgaben zu begreifen ist, denen wir sozial und politisch gerecht werden müssen; und zwar – »trotz allem«, wie es mehrfach heißt – in Zukunft besser als bisher. Insoweit bleibt Ricoeur auf eine Geschichtstheorie in praktischer Absicht verpflichtet, die ohne einen moderaten und realistischen Begriff des Fortschritts kaum auskommt.

Eine Phänomenologie, »für die der Bezug zur Zeit der letzte und einzige Leitfaden« darstellt, wie man in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* liest (48), kann nicht dazu hinreichen, das theoretische Projekt der *praktischen Humanisierung der Zeit im Prozess der Geschichte* zu fundieren. Hat die Phänomenologie der Zeit nicht angefangen bei Husserls Vorlesungen und den Bernauer Manuskripten

über das innere Zeitbewusstsein⁷⁹ die Objektivität der Zeitobjekte durch die Einklammerung jeglicher »transzendierenden Voraussetzung von Gegebenem« neutralisiert?⁸⁰ Hat der Rückgang in die phänomenologische Zeit ungeachtet ihrer Anlehnung an die alltägliche Sprache, der sie sich bedienen musste, nicht eine rein »immanente Zeitlichkeit« herausgearbeitet, in der kaum mehr zu erkennen ist, worum es abgesehen von der Sicherstellung der Kontinuität unserer Erfahrung überhaupt in unserem *geschichtlichen* Leben geht? Während das transzendente Ich der immanenten Zeiterfahrung weder zur Welt kommt noch auch sterben kann, verstehen wir uns in der Geschichtlichkeit unseres »zwischenzeitlichen« Lebens als immer schon geboren und als von Anfang an dem Tod ausgesetzt.⁸¹ Und von dieser Zwischenzeitlichkeit können wir nur auf narrativem Wege bzw. poetisch Rechenschaft ablegen, immer aber im Wissen darum, Andere überlebt zu haben und von Anderen überlebt zu werden. Von einer derart durch Geburt und Tod zu Anderen ins Verhältnis gesetzten Zwischenzeit weiß eine reine Phänomenologie der Zeit nichts.⁸² Und genauso wenig nimmt sie zur Kenntnis, worum sich sterbliche Wesen im Horizont einer Geschichte sorgen, die weder erst mit ihrer Geburt anhebt, noch auch mit ihrem Tod endet, die sie vielmehr zwischenzeitlich–vorübergehend als an Anderen Vorübergehende zu diesen ins Verhältnis setzt.

Wie weit Ricoeur dagegen diese Phänomenologie hinter sich gelassen hat, zeigt sein Spätwerk *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, wo der Phänomenologie nur noch die Klärung gewisser Erinnerungsleistungen zugetraut wird, wohingegen der eigentliche Gegenstand der Sorge auf eine Eschatologie der *conditio historica* als einen »Erfüllungshorizont« hin geöffnet wird, in dem ein glückliches Gedächtnis zur Ruhe kommen soll, ungeachtet all der Negativität, die die Rede vom Sinn der Geschichte scheinbar Lügen straft.⁸³ Zwar

79 Vgl. R. Bernet, *Einleitung*, in: E. Husserl, *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893–1917), Hamburg 1985, XI–LXXIII.

80 Siehe dazu ZEIII, 39.

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

82 Deshalb musste Husserl in seinen Manuskripten zur Phänomenologie der Intersubjektivität (*Husserliana XIII–XV*), in denen er ausführlich auf Strukturen geschichtlichen Lebens zu sprechen kommt, im Grunde die Beschränkung auf die immanente Zeit aufgeben.

83 GGV, 760; vgl. HV, 389 f./GW, 347 ff.

konnte. Das gilt von Heideggers Ontologie des Mitseins (1927)⁸⁵ über Karl Löwiths Sozialphilosophie (1928)⁸⁶ und über Husserls Phänomenologie der Intersubjektivität, wie er sie in den aus Vorträgen an der Sorbonne (1929) hervorgegangenen *Cartesischen Meditationen* dargelegt hatte⁸⁷, bis hin zu Levinas' *Versuch über die Exteriorität* des Anderen (1961)⁸⁸, Michael Theunissens, die ganze dialogistische Tradition einschließende Bilanz der Sozialontologie der Moderne (1965)⁸⁹, Bernhard Waldenfels' (1971) und Francis Jacques' (1979) Dialogphilosophien⁹⁰ und schließlich Ricœurs eigenen Reflexionen jener Wege der Anerkennung (2004), auf denen der Andere gerade nicht mehr als Gleicher und zugleich Verschiedener bedingungslos einem identifizierenden Denken unterworfen gedacht wird. Dass in diesem Zusammenhang vielmehr von einer *singularisierenden* Anerkennung die Rede ist⁹¹, die den Anderen nicht seine Anderheit und Fremdheit kosten, sondern gerade sie würdigen können soll, erinnert stark an Levinas' ethische Kritik jener Ontologie des Mitseins und der Intersubjektivität, gegen die die in der Fremdheit des Anderen liegende Freiheit ins Feld geführt worden war.

Nachdem Ricœur diese verschlungenen Denkwege immer wieder gekreuzt und z.T. selbst gegangen ist, sieht er sich schließlich wieder auf scheinbar altvertraute, jetzt aber radikalisierte Fragen zurückverwiesen: Erscheint denn der Andere in der Freiheit seiner Fremdheit? Zeigt er sich als *Gegebenheit*, die sich als erscheinende selbst ›gibt‹? Ist diese Gegebenheit insofern als eine *Gabe* zu verstehen? Verlangt dieses Verstehen – als nach einer hermeneutischen Wendung

85 M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984.

86 Gemeint ist K. Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. I, Stuttgart 1981, 9–197.

87 E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Hamburg 1977.

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

89 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* [1965], Berlin ²1977.

90 B. Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs*, Berlin 1971; F. Jacques, *Über den Dialog. Eine logische Untersuchung*, Berlin, New York 1986.

91 Ein Gedanke, mit dem Ricœur entscheidend, wie ich meine, von Habermas abweicht, der immer wieder mit der Vorstellung einer Art Synthese von Identität, Gleichheit und Verschiedenheit arbeitet und die bekannte »Politik der Differenz« oder der Differenzsensibilität auf eine zur Unterschiedlichkeit geschrumpfte Differenz verkürzt. Vgl. WdA, 227, 269, 321.

der Phänomenologie, insofern ihr Grundbegriff, das Gegebene als solches, nicht ohne eine kritische Befragung dieser *signifikativen* oder *hermeneutischen Differenz* verständlich zu machen ist? Wenn diese Gegebenheit des Anderen ihrerseits als eine Gabe zu begreifen ist, wer oder was ›gibt‹ sie dann? Oder handelt es sich um eine Gabe ohne Geber bzw. gebende Instanz? Worin liegt genau ihr Gabe-Charakter, wenn diese Frage buchstäblich ins Leere einer Fremdheit geht, die der Gegenwart des Gegebenen und seiner Auffassung als Gabe entzogen bleibt, so dass letzterer nicht ein Etwas oder Jemand vorausgehen kann?

Levinas wartete in dieser Hinsicht mit einer vermeintlich eindeutigen Antwort auf: in der eigentümlich restloser Vergegenwärtigung entzogenen Präsenz des Anderen liege die *Gabe der Verantwortung* für ihn⁹², der niemals schlicht ›gegeben‹ sein könne. Dank des Anderen wären wir demnach zu einem ethischen Leben bestimmt, das aber nur durch ein praktisches Subjekt wirklich Gestalt annehmen könne, insistiert Ricœur, der seinerseits fragt, wie praktische Subjekte einander etwas, oder sogar sich selbst, geben können in Spielräumen einer »Ökonomie der Gabe«, die Gegebenes zirkulieren lassen, nicht aber *die ›Begabung‹ zu geben* selbst, die wir dem Anderen verdanken.

Die Phänomenologie, die das bis hin zu Jean-Luc Marion zu demonstrieren versucht hat, ist mit diesen Fragen ihrerseits wiederum an Grenzen des Erscheinens geraten, an denen sie nicht zu beweisen vermochte, dass sie rein deskriptiv *zeigen* kann, dass in der gegenwärtigen Gegebenheit (*présence*) des Anderen der Sinn einer Gabe (*présent*) liegt, die uns dazu herausfordert, ›umsonst‹ weiterzugeben, wozu uns die »Nähe« des Anderen bestimmt⁹³, ohne je etwas zurückzugeben oder mit Dank rechnen zu können. Genau das hat man ja, nicht erst seit Derrida, der ›echten‹ Gabe abverlangt: radikale Einseitigkeit, die die Gabe niemals zur gebenden Instanz zurückkehren lässt. So sehr Derrida Zweifel an der Denkbarkeit

92 Vgl. Vf., *Verantwortung als Gabe*, in: *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg i. Br., München 2018, Kap. VII.

93 Vgl. E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg i. Br., München 1992, 174.

einer solchen, angeblich »reinen« Gabe⁹⁴ aufgeworfen hatte, so sehr hatte er betont, an der Phänomenalität dieses Phänomens nicht rütteln bzw. nicht bezweifeln zu wollen, dass es die Gabe ›gibt‹. (Wie kann man das behaupten, ohne ihr eine Phänomenalität zu bescheinigen, in der sie sich als solche auch müsste zeigen können?)

Gewiss handelt es sich jedoch nicht um eine empirische Feststellung, wenn man daran festhält, dass es die Gabe ›gibt‹ bzw. dass sie als solche festzustellen sei. Aber was bedeutet es dann, wenn wir uns nicht mehr dessen sicher sein können, dass die Phänomenologie in jedem Fall Auskunft darüber geben kann, was oder wer sich zeigt und *als* was oder wer?

Schon der Begriff des Gegebenen konfrontiert uns bis heute mit einer offenbar nicht ganz auszuräumenden Ambiguität: Handelt es sich um Vorfindliches oder um eine Gabe? Ist auch das Vorfindliche in diesem Sinne Gegebenes – bis hin zur Welt insgesamt?⁹⁵ Kann man im Ernst behaupten, letzteres ›zeige‹ sich von sich aus, ohne hermeneutisches Zutun? Muss sich umgekehrt nicht die Gabe in jedem Falle als eine Gegebenheit phänomenologisch ausweisen lassen, so dass nicht davon die Rede sein kann, dass es sie ›gibt‹, wenn das nicht gelingt?

Vor allem die beiden späten Schriften *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung* zeigen im Stil der sprachlichen Ernüchterung, mit der sie den Zugang zu den diskutierten Themen erschließen, dass sich Ricœur zunehmend auf die normale Sprache und deren Analyse im Sinne jener *linguistischen Phänomenologie* verließ, von der er m. W. zuerst in den frühen 70er Jahren des vergangenen Jahrhunderts (mit Bezug auf John L. Austin) gesprochen hatte. Das zuletzt genannte Buch beginnt Ricœur mit dem Bekenntnis, »ein guter Schüler der britischen Schule der Sprachphilosophie« sein zu wollen.⁹⁶ Im Sinne der bekannten »Philosophie der nor-

94 Vgl. zu diesem Begriff Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheiten-de Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38, Nr. 1 (2013), 29–59.

95 Vgl. P. Ricœur, *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen 1990, 45 ff. zur »Ökonomie der Gabe«.

96 WdA, 19. Auch in *Zeit und Erzählung III* insistiert Ricœur auf der »Pertinenz« der normalen Sprache selbst in den phänomenologischen Zeitanalysen (ZEIII, 44 f.).

malen Sprache« unternimmt er sodann eine lexikographische und »semantische Bestandsaufnahme« der im Deutschen, im Englischen und Französischen ausweisbaren Wortfelder, die sich um den Begriff der Anerkennung gruppieren. Dabei lässt er sich aber nicht darauf festlegen, die *Gegebenheiten* des normalen Sprachgebrauchs als schlicht *hinzunehmende* gelten zu lassen, wie es Wittgenstein nahegelegt hatte, oder sich mit einer »geregelten Polysemie« zufrieden zu geben.⁹⁷ Wie schon in seinen frühesten Schriften hält er vielmehr mit Karl Jaspers am Anspruch auf »Existenzerhellung« fest (WdA, 317, 96). Den normalen Sprachgebrauch analysieren wir demnach nicht bloß, um einer gewissen Verhexung unseres Verstandes entgegenzuwirken, sondern um der Frage auf den Grund zu gehen, *wie wir als jemand existieren* – und zwar als *vom Anderen herausgeforderte, geschichtliche*, nicht nur verzeitlichte Wesen.

An keiner Stelle geht Ricœur so weit, die sich stets an die normale Sprache *anlehrende* und sie *heuristisch entfaltende* hermeneutische Phänomenologie auf eine *linguistic phenomenology* im Sinne der *ordinary language philosophy* zu reduzieren. Nichts lag ihm daran, die Sprache auf eine vorgegebene Normalität des so genannten Sprachgebrauchs normativ festzulegen. Vielmehr war er stets darauf aus, ihr auch Spielräume eines *Anders–Sagens* abzugewinnen. Das beweist nicht nur die große Rolle, die die Metapher in seinem Werk spielt⁹⁸, sondern auch seine in der Auseinandersetzung mit Levinas erfolgende Vertiefung der Frage, wie denn angemessen von jenem Herausfordertsein vom Anderen die Rede sein kann. Schließlich hat Ricœur dieser Frage ganz im Zeichen des *Anders–Sagens* eigens eine

97 WdA, 22, 36, wo mit Nachdruck darauf hingewiesen wird, aus der Beschreibung der geläufigen Sprache gehe keine Philosophie hervor. So gesehen kommt jene linguistische Phänomenologie nicht über eine philosophische Vorschule hinaus. Vgl. L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1984, 122, Nr. 630.

98 Es kann freilich keine Rede davon sein, jene Spielräume seien nur einem metaphorischen Sprachgebrauch zu verdanken. Vgl. dagegen B. Waldenfels, *Edmund Husserl. Zwischen Sagen und Zeigen*, in: ders., *Idiome des Denkens*, Frankfurt/M. 2005, Kap. 3.

zwar kurze, aber sehr dicht geschriebene Auseinandersetzung mit Levinas' zweitem Hauptwerk gewidmet.⁹⁹

Diese Auseinandersetzung hat weit reichende Folge: Ricœur sieht sich offenbar außerstande, umwillen der Erforschung der Frage, wer wir als zugleich geschichtliche und vom Anderen herausgeforderte Subjekte sind, einfach zur Ontologie von *Sein und Zeit* zurückzukehren, wo das *Selbst* als Antwort auf die Frage *wer existiert?* eingeführt worden war. Er hält die Analytik der Zeitlichkeit des Daseins nicht für ausreichend, der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz Rechnung zu tragen. So versäumte es Heidegger, den ›poetischen‹ Vermittlungen zwischen dieser Zeitlichkeit und dem historischen Denken Beachtung zu schenken, Vermittlungen, denen Ricœur selbst in *Zeit und Erzählung I–III* ausführlich Rechnung getragen hat. Unter dem Eindruck der Schriften von Levinas bezweifelt er darüber hinaus, dass das Selbst als vom Anderen herausgefordertes in einer ontologischen Sprache angemessen beschrieben werden kann,¹⁰⁰ die seit Platon wohl *das Andere bzw. Verschiedene (heteron)* kennt, nicht aber das in der Gegenwart des Subjekts unaufhebbare, niemals sich auf eine bloße Differenz reduzierende Fremde (i.S. des Adjektivs *xenos*).¹⁰¹ Zwar bedient sich Ricœur seinerseits explizit einer ontologischen Sprache, wenn er die Selbst-Bezeugung im Anschluss an *Sein und Zeit* als den eigentlichen Wahrheitsmodus unseres Lebens herausarbeitet. Demnach ist die menschliche Existenz weniger ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält, wie es noch Jaspers mit Kierkegaard angenommen hatte, als vielmehr eine Bewegung der Entäußerung, in der das Selbst sich bezeugt und als solches anerkannt zu werden verlangt (WdA, 57, 123). Hat es hier zunächst den Anschein, als gehe es dabei nur darum, das eigene ›Können‹ eines *sujet capable* zu beweisen, so nimmt Ricœur, wiederum mit Blick auf Levinas, dann genau daran eine wichtige Modifikation vor.

99 P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* de Emmanuel Levinas, Paris 1997; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.

100 Vgl. WdA, 197 – wo im gleichen Zug der Ansatz einer Phänomenologie der Intersubjektivität als bloß »theoretisch« zurückgewiesen wird, die vom Primat der Wahrnehmung ausgeht.

101 Selbstverständlich kommt das Wort in vielen Abwandlungen vor; nicht aber als ontologischer Grundbegriff. Vgl. WdA, 47, 157; Platon, *Sophistes*, 252a ff., in: *Sämtliche Werke Bd. 3* (übers. F. Schleiermacher), Reinbek ³⁵2007, 253–336; B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997, Kap. 1.

Im Angesprochenwerden vom Anderen zeigt sich (!): das Selbst existiert eben nicht nur umwillen seiner selbst, wie es auch bei Ricœur immer wieder den Anschein hat, wo er das praktische Selbst in eine Odyssee der Selbstfindung verstrickt sieht (vgl. WdA, 125). Vielmehr erweist es sich (!) als vom Anderen inspiriert, der nicht als Gegenstand der Wahrnehmung erscheint (WdA, 202, 323). Darin liegt eine radikale, unaufhebbare Asymmetrie, die jede soziale und politische Gegenseitigkeit und alle Verhältnisse mit und unter Dritten unterhöhlt. Schließlich entzieht sich (!) die Alterität des Anderen in ein »Jenseits der Vorstellung« (WdA, 85 f.), so dass wir mit ihm nur unter der Bedingung ein In-der-Welt-sein teilen können, dass ihm niemals zugemutet wird, darin aufgehen zu sollen. Rückhaltlos pflichtet Ricœur jetzt Levinas' Befund bei, *der Andere sei »gegenwärtig in seiner Weigerung«, gewissermaßen restlos je in irgendeinem Bezug zu ihm, in einem Verhältnis, in einer Gemeinschaft oder Gesellschaft »enthalten zu sein«* – bzw. in unserer gleichsinnigen Weigerung, ihn je *derart* »einschließen«, »integrieren« oder »inkludieren« zu wollen. Und doch kann er nicht umhin, die skeptische Frage aufzuwerfen, ob wir wirklich über eine Sprache verfügen, in der das angemessen zu beschreiben wäre, ohne »in leeres Gerede zu verfallen« (WdA, 203 ff.).

Muss man die asymmetrische Beziehung zum Anderen, wenn sie nicht nichts besagen soll, nicht auch dann, wenn sie sich als *Sagen* der Verantwortung für ihn nur *in* der übernommenen Verantwortung zeigt, *aussagen* können? Muss man die auf diese Weise sich bemerkbar machende Alterität nicht von der tradierten Semantik der Negativität abheben, um verstehen zu können, wie sie sich jener »Arbeit des Negativen« entziehen kann, in der am Ende der Geist der Aufhebung jeglicher Differenz triumphieren würde, wie es Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* beschrieben hatte?¹⁰² Wie aber soll das geschehen, ohne dieser Alterität wiederum in der sie identifizierenden Sprache Gewalt anzutun? Wie sollen wir je anders als *gerade mittels solcher Gewalt* auch *von* der Nähe des Anderen und *in* seiner Nähe sprechen und schreiben können?

102 Vgl. Ricœur, *Autrement*, 3–5; Vf., *Ein- und Aussetzen der Arbeit des Negativen. Bestandsaufnahme und Perspektiven phänomenologischer Revision negativistischen Denkens*, in: E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014, 122–152.

Mit Recht, scheint mir, insistiert Ricœur gegen Levinas darauf, dass wir über keinen sprachlich unvermittelten Zugang zu dieser Nähe verfügen. So lässt sich nur daran, wie sich die Sprache gegen sich selbst wendet, aufzeigen, ob sie der Spur des Anderen folgen kann – bis in jene *Diachronie* oder *Diastase* hinein, die sich als »passé pré-originel et an-archique« der Gegenwart des Selbst widersetzt.¹⁰³ Und zwar als eine nicht privat zu wertende, im Grunde »erledigte« Vergangenheit ›vor‹ dieser Gegenwart, sondern *als ein Verzug der Gegenwart selbst*, die, inspiriert vom Anderen, gleichsam aus- und wieder einsetzt wie die Atmung im Wechselspiel von Diastole und Systole.

Mit dieser Metapher hatte Levinas jene Rekurrenz¹⁰⁴ beschrieben, kraft deren sich die Inspiration unseres Lebens durch den befremdlichen Anspruch des Anderen sollte ereignen können. Zweifellos hat Ricœur diesem Gedanken so weit wie möglich gerecht zu werden versucht, wie seine verschiedenen Auseinandersetzungen mit Levinas vor allem seit den 1980er Jahren beweisen.¹⁰⁵ Dabei hat er jedoch stets auch auf einer unumgänglichen sprachkritischen Reflexion bestanden, ohne die sich nicht einmal ausloten lässt, ob sich im »hermeneutischen Zeitalter der Vernunft« (Jean Greisch; SaA, 38) deren – von Levinas verlangte – Sensibilisierung¹⁰⁶ für den unverfügbaren bzw. unbedingten Anspruch des Anderen denken lässt, ohne dass dieser in seiner Maßlosigkeit unvermittelt selbst in Gewalt umschlägt. (Dieses Bedenken prägt schon Derridas frühe Auseinandersetzung mit Levinas in *Die Schrift und die Differenz*.) Als unbedingte praktische Herausforderung entzieht sich dieser Anspruch unserem stets nachträglichen und insofern zu spät kommenden Antworten auf ihn – im Zuge einer *religio* oder *religatio*, die immer schon als eine *nachträgliche Bewahrheitung* zu denken war und sich insofern für eine hermeneutisch unvermittelte Berufung auf eine vermeintlich im Zeichen des Anderen unanfechtbare Wahrheit nicht eignen konnte.

103 Ricœur, *Autrement*, 13.

104 Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, 241.

105 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in: *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200.

106 Vgl. dazu ausführlich Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008.

Hier wird deutlich, wie weit sich der späte Ricœur, der sich noch immer der Erforschung seiner alten Frage widmete, *wer wir als Menschen sind*, von jener Anthropologie-Kritik entfernt hat, die Heidegger in seinem Kunstwerk-Aufsatz von 1935/6 und im *Brief über den Humanismus* (1947) in den Vorwurf gefasst hatte, das anthropologische Denken habe den Menschen überhaupt erst zu jenem Subjekt hochstilisiert, welches das Seiende im Sinne des Gegenständigen zu beherrschen versuchen müsse, ohne dabei auf den Anspruch des Seins zu hören.¹⁰⁷ Dagegen ist für den späten Ricœur gerade der Mensch dasjenige Seiende, das sich im Lichte der Frage, *wer es ist*, von einem unverfügbaren Anspruch herausgefordert erfährt. Entlehnt nicht gerade Heidegger diesen Begriff einem ursprünglichen dia-logischen und dia-statischen Geschehen, das sich allein ›zwischen uns‹ abspielen kann? Bedienen sich seine späten Schriften nicht insofern eines krypto-ethischen Vokabulars, wo sie geradezu verlangen, auf den Anspruch des Seins zu hören? Erweist sich somit nicht diese Ontologie auch in methodischer Hinsicht als nachrangig im Vergleich zu einer Ethik, der sie ihre Begriffe (Anspruch, Entsprechung, Hören usw.) entnimmt?¹⁰⁸

Ricœur hegt keine Bedenken, sich auch in seinen letzten großen Werken zum Projekt einer Anthropologie zu bekennen, die ihre Leitfrage, *wer* (nicht *was*) wir sind, weder einer Ontologie, in deren Horizont schließlich nur mehr eine »verweste Gestalt des Menschen«¹⁰⁹ begegnet, noch auch einer Ethik ausliefert, die wie diejenige von Levinas über weite Strecken den Anschein erweckt, unter Umgehung der europäischen Geschichtlichkeit und ihrer vielfältigen Idiome von einer Exteriorität sinnvoll sprechen zu können, zu der wir philosophisch überhaupt keinen unvermittelten Zugang haben. So gesehen erweist sich Ricœur auch hier wiederum als Mittler zwischen auseinanderstrebenden Fragmenten einer vielfältigen und zerklüfteten diskursiven Topographie, die sich, endgültig, so

107 M. Heidegger, *Holzwege*, Frankfurt/M. ⁶1980, 89 ff.; *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹*, Bern ²1954.

108 Eine umstandslos affirmative Antwort will ich mit dieser Frage *nicht* nahe legen; allzu sehr steht doch nicht etwa bloß ein Rollenwechsel von Erster und Zweiter Philosophie, sondern eine Revision beider Begriffe: der Ontologie und der Ethik auf dem Spiel. So hat denn auch Levinas nirgends bloß eine Ethik guten Lebens etwa im Sinne.

109 M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen ⁶1979, 49.

scheint es, zu keinem Ganzen mehr zusammenfügen lässt. Der Unbekümmertheit eines teilweise exaltierten Sprachgebrauchs, wie er bei Levinas festzustellen ist, kann er sich genauso wenig anschließen wie der Esoterik einer ontologischen Phraseologie, die vergisst, wo die Philosophie allemal beginnt und wohin sie nach schier endlosen interpretativen Umwegen auch wieder zurückgelangen muss: zur normalen (bzw. normalisierten) Sprache. Mit ihr allein lässt sich navigieren im zerstreuten Archipel philosophischer Sinnprovinzen, die zu gegenseitiger Abschottung tendieren, selbst innerhalb der Phänomenologie, so wie sie sich uns heute darstellt. Sich der normalen Sprache in diesem Sinne zu vergewissern, bedeutet jedoch nicht, ihren eingespielten Gebrauch zu affirmieren oder vorschreiben zu wollen. Nichts spricht dagegen, sich etwa mittels »kohärenter Deformation« (André Malraux), »semantischer Innovation« (Ricoeur) oder »ikonischer Anreicherung« (François Dagognet¹¹⁰) an ihrer kommunikativen Umgestaltung zu beteiligen, um die Grenzen des Sagbaren zu verschieben (wie es auch Levinas hartnäckig versucht hat) – vorausgesetzt, das fortan *anders zu Sagende* erweckt nicht den Anschein, in irreversibler Entfernung von der normalen Sprache sich selbst genügen zu können (sei es auch nur in der abgesonderten Normalität sogenannter Spezialisten). Das anders zu Sagende wird als *anders Gesagtes*¹¹¹ stets wieder auf jenes unaufhebbare Sagen angesichts des Anderen zurückverweisen, dessen wir niemals Herr werden. Sofern sich das zeigt, muss es sich sagen lassen. Aber gerade darin lernen wir, wie das Gesagte unzureichend bleibt im Verhältnis zu dem, was zu sagen war. Auch das *zeigt* sich – jedoch nur in einer Schule der Aufmerksamkeit denjenigen, die sich (in diesem Falle *lesend*) ihrer Sinne bedienen. Als eine solche Schule hatte der junge Ricoeur die Phänomenologie kennengelernt, ohne freilich darauf verzichten zu wollen, das Sich-Zeigen als solches seinerseits hermeneutisch zu befragen. Und als eine solche Schule gibt er sie uns am Ende langer und verschlungener Gedankengänge wieder zu denken auf – als eine Disziplin aufmerksamen Zeigens, Sagens und

110 Wörtlich spricht Dagognet von *augmentation icônique*. Darauf kommt Ricoeur mehrfach zurück; u.a. in seinem Aufsatz *History and Hermeneutics*, in: Yovel (ed.), *Philosophy of History and Action*, 13.

111 Erinnert sei daran, dass mit *Autrement dit* der vorletzte Abschnitt in Levinas' *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* überschrieben ist.

Verstehens, die sich niemals im bereits Gezeigten, Gesagten und Verstandenen oder auch in einer bestimmten *Auffassung* des Gezeigten, Gesagten und Verstandenen *als* solcher erschöpfen kann¹¹² und insofern eigentümlich gegen sich selbst in Stellung gebracht bleiben muss.

112 Besonders die gestreiften gegenwärtigen Auseinandersetzungen um die irreduzibel vieldeutige Semantik des Gebens, der Gegebenheit und der Gabe, die zwischen Ontologie, Phänomenologie und Sozialanthropologie u.a. durch eine z. T. unvermittelte Kontamination der beteiligten Diskursarten erhebliche Verwirrung stiften, führen das vor Augen.

Kapitel IX

Paul Ricœurs Philosophie praktischer Subjektivität in historischer Perspektive

Wille – Aufmerksamkeit – Gleichgültigkeit

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

[...] volition is nothing but attention.¹

*Es gibt einen Willen nur dort,
wo es wirkliche Gleichgültigkeit [détachement réel] gibt.²*

*Gleichgültig sein, das heißt,
der Welt seine leidenschaftliche Aufmerksamkeit entziehen, heißt [...] sich unverantwortlich fühlen für das, was ist, und für das, was geschieht.³*

1. Diesseits und jenseits des Willens: zur Vorgeschichte des Begriffs

Die Philosophie der Antike kennt, wie schon oft festgestellt wurde, streng genommen keinen Begriff des Willens⁴, wohl aber Kategori-

-
- 1 W. James, *Principles of Psychology*. Vol. I [1890], Cambridge, London 1981, 24.
 - 2 G. Marcel, *Metaphysisches Tagebuch*, in: ders., *Sein und Haben*, Paderborn 1953, 7–164; zit. v. P. Ricœur in: *L'attention. Etude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques* [Photokopie des Originalmanuskripts =A, 25]; dt. unter dem Titel *Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge* (1939), in: T. Breyer, D. Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*, Leiden et al. 2019, 345–381 [=DA], hier: 377.
 - 3 S. Lenz, *Das Doppelgesicht der Aufmerksamkeit* [1961], in: *Beziehungen. Ansichten und Bekenntnisse zur Literatur*, Hamburg ²1970, 68–72, hier: 68.
 - 4 O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München ¹⁷2006, 395–402; F. Jullien, *Dialog über die Moral. Menzius und die Philosophie der Aufklärung*, Berlin 2003, 126, 129; H. Arendt, *Vom Leben des Geistes*. Bd. 2. *Das Wollen*, München, Zürich ²1989, 57 [=DW]; dies., *Über das Böse. Eine Vorlesung zu Fragen der*

en praktischer Abwägung (*bouleusis*), überlegter Entscheidung bzw. Wahl (*prohaíresis*) und der Klugheit besonnenen Handelns (*phrónesis*), das darauf abzielt, sich selbst zu beherrschen und sich andere geneigt zu machen in einer Praxis, die man sich insofern durchweg teleologisch vorstellte,⁵ als man sie sich im individuellen Tun und in der Lebensform (*bíos*) einer Gemeinschaft insgesamt als auf nicht nur taktische und strategische, sondern letzte, keinem Menschen zur Disposition stehende, der Praxis selbst immanente Ziele hin orientiert dachte, die im Guten kulminieren müssten. Nur irrtümlich, suggerierten Platon und Aristoteles, weiche jemand von der Orientierung am Guten ab – um den Preis, sich darüber zugleich selbst zu täuschen.⁶ So wurde letztlich alles, was die Menschen in ihrem Leben bewegt und antreibt, von einer umfassenden Teleologie praktischen Sinns aufgefangen, an der nur mehr oder weniger pathologische Ausnahmen Zweifel weckten. Das betraf die Chrematistik, das Wirtschaften mit Geld und Zinsen (*tókos*)⁷, über normalen Streit (*eris*) hinausgehende Gewalt (*stásis*, *pólemos*), aber auch jede Begier-

Ethik, München, Zürich ²2006, 41, 104 ff., 114; E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. ²1981, 178 f.; P. Ricoeur, *Le »lieu« de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 95 f.; P. Ricoeur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, 114 f.; T. Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität*, Darmstadt 2006, 106 ff. Aus dem Fehlen eines Begriffs des Willens ist, wie schon das im Folgenden zitierte Wortfeld anzeigt, nicht zu schließen, man habe vor Origines oder Augustinus, dem vielfach der erste profilierte Begriff des Willens zugeschrieben wird, überhaupt keine semantisch funktionalen Äquivalente gekannt. Nicht weniger problematisch ist es aber auch, unter Umgehung der historischen Semantik einfach eine Philosophie souveräner willentlicher Selbstbestimmung in die Antike zurückzuprojizieren; vgl. V. Gerhardt, *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999, 260 f.

- 5 Ricoeur kommt auf jene Grundkategorien systematisch v.a. in der 4. und 7. Abhandlung in *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, zurück [=SaA]. In diesem Werk tritt der Begriff des Willens weitgehend hinter eine schon von Merleau-Ponty nahegelegte Ontologie des »Könnens« zurück (ebd., 139), das variabel zu bezeugen ist und von dem narrativ Rechenschaft abzulegen ist. So rückt auch die vermeintlich konstante Selbigkeit des Charakters in den Hintergrund zugunsten einer stets erst praktisch zu erweisenden, je-meinigen Selbst-Ständigkeit (ebd., 148–153; vgl. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 345, 382 [=VI]; M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* [1945], Berlin 1966, 166, 364).

- 6 Platon, *Gorgias*, 468 a, in: *Sämtliche Werke Bd. 1*, Reinbek ³⁰2007, 337–452; Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Buch I, Reinbek ⁴2013.

- 7 Aristoteles, *Politik*, 1256 b–1257 a, Reinbek 1994.

de (*epithymía*), die sich gleichsam zu verselbständigen drohte, wenn sie sich nicht vom Sinn praktischen Lebens zu einem vernünftigen Streben (*orexis*) mäßigen und so vor dem Übermaß (*hybris*) bewahren ließ. So kann keine Rede davon sein, die Philosophie der Antike kenne überhaupt keine ateleologische Beunruhigung, wie man sie dem ›modernen‹ Willen zugeschrieben hat, der scheinbar auf immer Anderes und Neues hinaus will, ohne dabei aber ein vorweg bestimmtes Ziel zu verfolgen. Sie erkannte vielmehr eine große Zahl unterschiedlicher Quellen solcher Beunruhigung, die nach immer mehr zu verlangen scheint – ohne jegliche Vorstellung von einer Sättigung oder Erfüllung dessen, was sie antreibt. Die Denker der Antike stufen diese Quellen bzw. die aus ihnen entspringende Dynamiken jedoch als pathologisch ein und begegneten so jeglichem Verdacht, eine in sich ateleologische Natur des Menschen werde sich nicht in der Orientierung an der normalen Normativität des Guten aufheben lassen.

Mit Epiktet und anderen Stoikern vor allem reflektiert die spätantike Philosophie auf begrenzte Reichweiten menschlichen Könnens und empfiehlt, sich nichts vorzunehmen, was es zu überfordern droht. Sie lehrt zunächst nur, sich damit abzufinden, was ›objektiv‹ anscheinend nicht in menschlicher Macht steht und insofern nicht von uns abhängt. Beschränke man sich auf das tatsächlich Erreichbare, stehe der Verwirklichung des höchsten Ziels, das hier nicht im Guten oder im Glück, sondern in der Unverwundbarkeit bzw. Unerschütterlichkeit (*ataraxía*) liegt, nichts im Wege.⁸ Sie sollte sich darauf gründen, nichts zu wollen, was nicht in der eigenen Macht steht (und nicht tatsächlich bewirkt werden kann); aber auch darauf, sich mit allem anderen abzufinden und sogar zu bejahen, was ohnehin geschieht. Bevor der Wille überhaupt in der Geschichte philosophischer Ideen als Begriff auftaucht, hat man so alles dafür getan, das Wollen zu beruhigen: entweder durch die teleologische Ausrichtung dessen, was im Grunde *alle* wollen und nicht *nicht* wollen können (vor allem die Verwirklichung des Guten), oder aber durch Minimierung der Differenz zwischen dem Gewollten einerseits und allem andererseits, was anscheinend willentlich nicht zu erreichen oder nicht zu ändern ist.

8 Zur Limitierung bei Epiktet vgl. Arendt, DW, 75–81, 162; Epiktet, *Handbüchlein der Ethik*, Stuttgart 2001, Kap. 1, 2, 14.

Die Neuzeit bricht offenbar radikal mit diesen Voraussetzungen. Sie lässt schon in den norditalienischen Stadtrepubliken keine objektive Grenze zwischen dem willentlich Erreichbaren und dem Unerreichbaren mehr gelten. Darüber hinaus erweckt sie den Anschein, kein der menschlichen Verfügung entzogenes Gutes mehr zu kennen, auf das selbst das pathologisch vom rechten Weg abweichende Handeln noch bezogen zu denken wäre, wenn wir Platon folgen. Und schließlich wartet sie mit Hypostasierungen von anthropologischen Antriebsstrukturen auf, denen man quasi Subjektstatus zuschreibt: Von der *ambizione* und *vertù* Niccolò Machiavellis über die *uneasiness* John Lockes bis hin zur Rousseau'schen *perfectibilité* lassen sich zahlreiche Konzepte nachweisen, die eine den Menschen gleichsam *a tergo* antreibende, ihn immer aufs Neue zu einem teleologisch unbestimmten Tun bewegende Dynamik repräsentieren.⁹

Dass man in diesem Zusammenhang von einer regelrechten »Verherrlichung« des menschlichen Willens gesprochen hat¹⁰, die man indirekt in Apologien eines schöpferischen, von keinem unabänderlichen Vorbild mehr limitierten Tuns (Pico della Mirandola), eines technischen, erfinderischen Vermögens (Francis Bacon) und eines vom Zwang zur Konkurrenz angetriebenen Verlangens nach immer mehr Macht (Thomas Hobbes) zu erkennen glaubte, überdeckt die Ambiguität, die mit allen diesen Konzepten einhergeht: Man weiß nicht recht, ob die Menschen »selbst« es sind, die ihr Leben im Interesse am Neuen, am Machbaren und an Machtzugewinn willentlich vorantreiben, oder ob sie in eine unabsehbare Zukunft vorangetrieben werden, die ihnen weniger das Vermögen ihres Willens als vielmehr ein ohnmächtiges Besessenwerden von ihm offenbart.

Mit Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche und schließlich Martin Heidegger wird die Durchsetzung eines von der Subjektivität des Willens her gedachten »Bildes« vom Menschen vor diesem ideengeschichtlichen Hintergrund in seiner historischen Kontingenz erkennbar. Keine Rede kann davon sein, man würde in einem an-

9 Vgl. Vf., *Was uns unwiderstehlich antreibt. Eine Standortbestimmung im Rückblick auf Unruhe und Begehren im Diskurs der Moderne*, in: J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014, 19–42.

10 Vgl. M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*, Frankfurt/M. 1988, 95, 99 zu Paul Claudel.

thropologischen – tatsächlich erst der Moderne zu verdankenden – Diskurstyp lediglich zum Vorschein bringen, was wir, als Menschen, sind und wie es im Grunde immer schon um uns bestellt war. Vielmehr hat es den Anschein, als verdanke sich die historische Durchsetzung eines solchen Bildes ihrerseits einem kontingenten Willen zum Selbstsein in der Form der Selbsterhaltung (notfalls auch mit Gewalt gegen Andere, wie es Hobbes gelehrt hatte), der Selbstbestimmung und der Selbstermächtigung zu einer Zukunft, in der aus uns womöglich ganz Andere, sogenannte Über-Menschen werden können, wenn sich der menschliche Wille nur radikal genug zum Ziel setzt, allein aus sich heraus und in eine unabsehbare Zukunft hinein ein souveränes Selbst zu zeitigen, das sich jeglicher verbindlichen Vorgabe entschlagen muss, wenn es denn stimmt, dass wir nur so wirklich ›selbst‹ leben können. In diesem Sinne heißt es bei Heidegger: »Wollen ist immer ein Sich-zu-sich-selbst-Bringen [...]. Im Wollen kommen wir uns selbst entgegen als die, die wir eigentlich sind.«¹¹ Damit ist aber gerade nicht gemeint, durch das Wollen würden wir allemal nur als diejenigen zum Vorschein kommen, die wir ›an sich‹ vorher schon waren. Vielmehr geht es um die radikale Zeitigung eines künftigen Selbst durch sich selbst – auch auf die Gefahr hin, sich in einer künftigen Retrospektive nicht mehr wiedererkennen zu können als Derselbe, inzwischen längst zu einem Anderen Gewordener.

Unter dieser Prämisse kommt vor allem durch Nietzsche ein Begriff des Willens zur Geltung, der jegliche ihn bindende Vorgabe hinter sich zu lassen verspricht und scheinbar von keinem ihm teleologisch vorgegebenen Ziel mehr behindert wird.¹² Allenfalls steht er sich selbst im Weg¹³ durch ein faszinierendes Können, das sich auf Technisches versteht und damit Erfolg hat, ohne viel von der ›Sache

11 M. Heidegger, *Nietzsche. Bd. I*, Pfullingen 1961, 63 f., 161; Arendt, DW, 168. Kritisch zur Nietzsche-Rezeption Heideggers, die hier nicht zu beurteilen ist, vgl. W. Stegmaier, *Auseinandersetzung mit Nietzsche I. Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers*, in: D. Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch*, Stuttgart 2003, 202–210.

12 Arendt, DW, 39, 44, 114; H. Blumenberg, *Geistesgeschichte der Technik*, Frankfurt/M. 2009, 35 f.

13 So spricht schon A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung II* [1844]. *Sämtliche Werke Bd. II*, Frankfurt/M. 1986, 735, von der »Negativität aller Befriedigung« durch willentliches »Streben, das sich selbst vereiteln muß«.

selbst« zu verstehen¹⁴, und infolge seiner Produkte unvorhergesehene Wirkungen und Nebenfolgen mit sich bringt. Doch das reflektiert *en détail* erst eine auf das Übermaß ökonomischer Triumphe sich besinnende Technikkritik, die ihnen ihre Kehrseiten vorrechnet. Darunter vor allem der Raubbau an irreversibel verbrauchten Rohstoffen einerseits und die ökologische Verwüstung und Verschmutzung der Erde durch Abfallmengen ungeahnten Ausmaßes, die in wenigen Generationen aus ihr eine ganz und gar ungastliche und inhabitable Welt zu machen drohen. Erst diese Kritik macht deutlich, wie sehr sich die neuzeitliche Engführung von Macht und Freiheit¹⁵ im menschlichen Willen in ihrer praktischen Realisierung selber konterkariert. So fasziniert der Wille von dem Ansinnen sein mag, sich durch Macht und Freiheit in seiner Souveränität zu beweisen, so ohnmächtig erscheint er angesichts fataler Rückwirkungen jener Folgen willentlichen Tuns und im Verhältnis zu sich selbst: Wir *können*, so scheint es, nicht *nicht* wollen, sondern *müssen* immerfort *anderes* wollen. Unter diesem Zwang stehen wir *umso mehr*, je mehr *nicht* intendierte Folgen unseres Tuns, kurz-, mittel- oder langfristig auf uns selbst oder Andere zurückschlagen. Seitdem wir anthropologisch als essenziell ›wollende‹ Wesen dargestellt wurden, scheint es aus dem Wollen jedoch kein Entkommen mehr zu geben. Was auch immer man an ihm auszusetzen hat, um es modifiziert zu denken, in jedem Falle werden dabei wiederum nur Produkte menschlichen Wollens bzw. der Selbstbestimmung herauskommen, die in Wahrheit niemals *eigene* Bestimmung zur Selbstbestimmung oder selbst gewählte Abkehr von ihr, sondern immer nur Umbestimmung des Selbst im Rahmen eines ihm schicksalhaft *vorgegebenen Bestimmtheits* zur Selbstbestimmung sein kann. So müssen wir erfahren, nicht *nicht* wollen zu können, so als ob der Wille ein getriebener wäre, der nicht ›aussetzen‹ kann, ohne dieses Aussetzen wiederum selbst zu veranlassen und auf diese Weise sich selbst verhaftet zu bleiben. Demnach wären wir zu einem unablässigen Wollen bestimmt. Die Frage wäre nur, *was* wir wollen oder nicht wollen. So wäre dem Wollen-müssen nicht zu entkommen. Sind wir so gesehen überhaupt Subjekte unseres Wollens, oder muss man den Willen – oder etwas

14 Wie H. Blumenberg betont in *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54, hier: 12.

15 Vgl. Arendt, DW, 190.

Anderes, das ihn gleichsam hinterrücks dynamisiert – vielmehr als Subjekt verstehen, das uns vor sich her treibt?

Wenn indessen dieser Begriff eines solchen Willens auf eine kontingente Ideengeschichte zurückgeht und wenn wir auf eine Vorgeschichte zurückblicken können, in der man ihn nicht einmal gekannt hat, wäre es dann aber nicht denkbar, dass man eines Tages wieder ohne ihn auszukommen lernte oder dass man sich wenigstens vom ohnmächtigen Besessensein von einem Willen losmachen könnte, der versagt, wenn es darum geht, *nicht* nach immer mehr Neuem, besserem Können oder größerer Macht zu verlangen?¹⁶ Das ist beileibe keine rein theoretische Frage, insofern uns bis heute keine psychologische, anthropologische oder phänomenologische Eidetik¹⁷ zur Verfügung steht, die uns lehren würde, was wir notwendigerweise, als Menschen, sind, insofern wir einen Willen ›haben‹ und dazu verurteilt sind, ›willentlich‹ zu leben. Insofern steht überhaupt keine Theorie des Willens auf einem sicheren Fundament. Mehr noch: bislang ist jede Theorie des Willens unter Ideologieverdacht gestellt worden.

Schreiben sich nicht alle Theorien des Willens in eine Tradition selbstherrlicher Macht ein, die die Welt nur noch als Reservoir ihrer eigenen Entfaltung gelten lässt? Handelt es sich nicht stets um die Apologie eines Menschen, der »alles sehen, alles haben und sich aneignen will, der fest an der Erde haftet« und auf die »sichtbaren Dinge und die leibhaft anwesende Welt« pocht, der »von sich nichts preisgeben will und [...] mit aller Kraft nach dem Sieg und der Beherrschung trachtet«?¹⁸ Geht es im Grunde nur um immer neue Loblieder auf einen virilen »Menschen der Aktion«, der nicht davor

16 Sind doch auch andere Kulturen sogar ohne den Begriff der Freiheit ausgekommen. Sie mussten ihn erst importieren. Vgl. Jullien, *Dialog über die Moral*, 128, 131, 144.

17 Für den frühen Ricoeur schien all das mehr oder weniger zusammenzufallen. So präsentiert er seinen auf das Jahr 1939 zurückgehenden Entwurf einer Theorie der Aufmerksamkeit als eine Übung psychologischer (und phänomenologischer) Deskription. In seinen späteren Reflexionen zum Thema *Phänomenologie des Willens und ordinary language approach* (in: H. Kuhn, E. Avé-Lallement, R. Gladiateur [Hg.], *Die Münchener Phänomenologie*, Den Haag 1975, 105–124) vertritt Ricoeur dagegen eine zur Psychologie hin klar abgegrenzte methodologische Position, wie aus seiner Auseinandersetzung mit der Phänomenologie Alexander Pfänders deutlich wird.

18 Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*, 99 f.

War der »gute Mensch«, den Nietzsche überwinden wollte, erstaunlicherweise »ohnmächtig zur Macht«²⁷, so erweist sich der neue, zu seinem eigenen Willen befreite Mensch »jenseits von gut und böse« ironischerweise derart zur Macht verurteilt, d.h. als *in seiner Machtbesessenheit ohnmächtig*, dass ihm nur eine radikale, vom Willen nicht zu bewerkstelligende Gelassenheit zu empfehlen ist, um wieder von sich loszukommen. Bekanntlich haben diese Gedanken Heideggers nach seiner angeblichen »Kehre« schließlich dazu geführt, mit dem neuzeitlichen Subjektivismus jenes »Weltbildes« zu brechen, dem er auch das moderne anthropologische Denken ohne Wenn und Aber verhaftet sah. So mündet die ontologische Kritik des Willens in ein Denken des Seins, das sich scheinbar keiner Bezugnahme auf Seiendes mehr versichern muss.²⁸ In Folge dessen gerät der *willentlich lebende* Mensch wieder ganz und gar aus dem Blickfeld einer Hermeneutik, die ihn von Kierkegaard her und mit Jaspers gerade erst als Selbst entdeckt hatte, das seinem Leben nicht zuletzt durch die ihm innewohnende Negativität eine Form zu geben vermag und so als Lebensform Gestalt annehmen kann. Während die Philosophie der Antike die menschlichen Lebensformen aus einer eingespielten Gemeinschaftlichkeit hervorgehen sah, in der auch die Sorge um sich ihren Ort hatte²⁹, bürdet das moderne Denken des Menschen dem Einzelnen die Last einer rückhaltlosen willentlichen Selbstbestimmung auf, die allein aus ihm selbst heraus erfolgen und gegen alle Widerstände der Welt und der Anderen sich behaupten können sollte. Indem Heidegger eben dieses Denken einer radikalen ontologischen Revision aussetzte, entzog er zugleich der anthropo-

27 Heidegger, *Nietzsche*, Bd. 2, 120.

28 Das wird in dem Manuskript über *Zeit und Sein* überaus deutlich, in: M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969, 1–25, hier: 2.

29 Vgl. M. Foucault, *Hermeneutik des Subjekts. Vorlesung am Collège de France (1981/2)*, Frankfurt/M. 2004; ders., *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France (1981/2)*, Frankfurt/M. 2009; Vf., *Lebensformen des Selbst unter dem Druck der Bio-Politik. Kritische Überlegungen zu späten Denkwegen Michel Foucaults*, in: *Philosophischer Literaturanzeiger* 58, Nr. 3 (2005), 285–307; *Das menschliche Selbst in Geschichte und Gegenwart. Eine Bilanz der ›Hermeneutik‹ Michel Foucaults*, in: *Zeitschrift für Kulturphilosophie* 2, Nr. 1 (2008), 113–135.

logischen Frage nach willentlicher Selbstbestimmung, nach ihrem Ursprung, ihren Formen und ihrem Sinn, jegliches Interesse.³⁰

2. Ricœurs eigener Ansatz: Philosophie des Willentlichen und des Unwillentlichen

Dagegen konzentriert sich der frühe Ricœur genau auf diese Frage und hält zu Heidegger (v.a. zu *Sein und Zeit* sowie zur Schrift *Vom Wesen des Grundes*³¹) deutlich Distanz, indem er sich ohne Umschweife zum Konzept einer *réalité humaine* und einer ihr gewissermaßen einbeschriebenen Selbstheit (*ipséité*) bekennt (VI, 285), so dass seine Philosophie des Willens *prima facie* von der gleichen unnachsichtigen Kritik getroffen wird, die Heidegger im *Brief über den Humanismus* (1947) gegen Sartres *Das Sein und das Nichts* gerichtet hatte.³² Ricœur versucht der daran sich anschließenden Auseinandersetzung in einer ganzen Reihe von Aufsätzen später Rechnung zu tragen³³, doch in *Le volontaire et l'involontaire* bleibt

30 Was andere nicht daran gehindert hat, mit Heidegger auf diese Fragen zurückzukommen. Vgl. v. a. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt/M. 21981.

31 Das sind die beiden Werke Heideggers, auf die Ricœur in seiner *Philosophie de la volonté* explizit Bezug nimmt (VI, 412).

32 M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit* [1947], Bern 1954, 53–119.

33 P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, in: *Esprit* 21 (1953), 821–839; *Que signifie »Humanisme«?*, in: *Comprendre. Revue de politique de la culture*, no. 15 (1956), 84–92; *Renouveau de l'ontologie*, in: *Encyclopédie Française. T. XIX*, Paris 1957, 19.16–15 bis 19.18–3; *L'humanité de l'homme*, in: *Studium Generale* 15 (1962), 309–323; *Appendice. Quelques figures contemporaines. [I. Husserl – V. Heidegger]*, in: E. Bréhier (éd.), *Histoire de la philosophie allemande*, Paris 31967, 181–258; P. Ricœur, *Die Zukunft der Philosophie und die Frage nach dem Subjekt*, in: H. R. Schlette (Hg.), *Die Zukunft der Philosophie*, Olten, Freiburg i. Br. 1968, 128–165; P. Ricœur, *Ontologie*, in: *Encyclopaedia Universalis XII*, Paris 1972, 94–102. Die spätere Auseinandersetzung Ricœurs mit Fragen der Ontologie ist ohne den Einfluss von Levinas nicht zu denken. Sie registriert zwar die Kritik des »Weltbildes« bei Heidegger (*Religion, Atheism, and Faith*, in: A. MacIntyre, P. Ricœur, *The Religious Significance of Atheism. Bampton Lectures in America*, Nr. 18, New York, London 1969, 59–98; P. Ricœur, *Main Trends in Philosophy*, New York, London 1979, 317), wendet sich aber dann zunehmend der Frage zu, ob die Ethik, so wie Levinas sie versteht, überhaupt über eine eigene Sprache jenseits der Ontologie verfügt. Und hier scheint die Ontologie bzw. deren Kritik

es zunächst dabei, dass der Mensch als ein Seiendes aufzufassen ist, das sich in der Weise willentlicher Selbstbestimmung zu sich, zu Anderen und zur Welt verhält.³⁴ Mit Karl Jaspers erbt Ricœur die Frage nach dem Selbst des einzelnen Menschen gewissermaßen von Kierkegaard, bei dem er jedoch alles vermisst, was er sich vom Projekt einer phänomenologisch-hermeneutischen Eidetik³⁵ des Willens verspricht: Aufklärung darüber nämlich, wie willentliches Leben im ständigen, reziproken Spannungsverhältnis zwischen Willentlichem und dem Unwillentlichem praktisch geschieht und worauf es dabei letztlich abzielt.

Im Folgenden gehe ich nur *en passant* auf die wichtigsten Innovationen der Ricœur'schen Eidetik des Willens ein, soweit sie ihn gerade *nicht* wie üblich an der Geschichte einer *fehlbaren Freiheit* misst, die zwar das Böse vermag, das radikal in ihr selbst verwurzelt zu sein scheint, die aber nicht das Gesetz oder das Gute aus der Welt schaffen kann, das sie in ihrem Versagen verletzt.³⁶ Ricœurs Theorie des Willens würde nicht so viel fruchtbares, bislang unausgeschöpftes Potenzial der Erkundung des Willentlichen und des Unwillentli-

durch den späteren Heidegger ständig mit gegenwärtig zu sein. Siehe auch P. Ricœur, *Wege der Anerkennung*, Frankfurt/M. 2006, 201, 323. Ungeachtet all dessen dominiert in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004 [=GGV], wieder eine Leitfrage anthropologischen Typs, was an der Rede von der *conditio historica* unschwer zu erkennen ist (441, 579), die nicht ohne eine gründliche Revision an die frühe Ontologie Heideggers anzuschließen wäre (vgl. ebd., 533, 549, 577, 583).

34 Vgl. die primär methodologische kurze Charakterisierung in: P. Ricœur, *Compte rendu de thèse*, in: *Annales de l'Université de Paris* 21 (1951), 633 ff.

35 VI, 215, 400, 402. Zum Begriff der Eidetik, die mit einer sog. Fundamentalontologie kurzgeschlossen und von der Empirie des (schuldig gewordenen) Willens abgegrenzt wird, vgl. P. Ricœur, *Symbolik des Bösen* [1960], Freiburg i. Br., München ²1989, 61, 75, 98.

36 Damit übersehe ich keineswegs, dass Ricœur selbst in der Konzeption der Fehlbarkeit das Kernstück seiner Philosophie des Willens gesehen hatte (vgl. P. Ricœur, *Die Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I* [1960], Freiburg i. Br., München ²1989). Die Originalität der über weite Strecken phänomenologischen Passagen in VI liegt aber m. E. weniger in der Begründung dafür, wie und warum die menschliche Freiheit an einem Maß zu messen ist, hinter dem sie nur mehr oder weniger weit zurückbleiben kann, obwohl (oder gerade weil) sie selbst an diesem Maß unverrückbar orientiert ist. Diese Fragestellung nimmt im Übrigen nicht die Gewalt des Zweiten Weltkriegs auf, die Ricœur am eigenen Leib erfahren hat und in der man auch eine radikale Vergleichsgültigkeit dieses Maßes beobachten konnte.

chen in sich bergen, wenn sie nur die alte religiöse Position variiert hätte, der zufolge das am menschlichen Willen Bemerkenswerteste das Böse ist, zu dem ›er‹ fähig ist und in dem sich eine Entfremdung (*aliénation*) menschlicher Freiheit ereignet, wie Ricœur selbst früher schrieb.³⁷ Gemäß ältester, mytho-poetisch wachgehaltener religiöser Überzeugungen existieren Menschen als Menschen überhaupt nur dank der Fähigkeit, das Böse zu tun bzw. es zu lassen, die so stets auf das Gebotene oder auf das Gute bezogen bleibt, das sie verfehlt.³⁸ (Wobei – auf dem Boden antiker Philosophie – zunächst unvorstellbar bleibt, dass man sich aus freien Stücken auch für ›das Böse‹ entscheiden könnte, wie auch immer man sich das vorstellen soll.³⁹)

Diese Herausforderung des Willens hält auch Ricœur für uralte und unhintergebar, so dass ihr die Geschichte scheinbar nichts anhaben kann. Jeglicher geschichtlichen Desorientierung entgegen, die uns durch die »Kraft des Negativen« vom richtigen Weg abbringen könnte, bedürften wir so gesehen offenbar nur der Re-Orientierung auf das unanfechtbar Richtige und Gute hin.⁴⁰ Und es kommt hier zunächst nicht in Betracht, zu bedenken, ob die geschichtliche Gewalt, der Ricœur wenig später umfassend Rechnung zu tragen verlangt⁴¹, unter der Kategorie des Negativen wirklich Platz findet, das angeblich ständig ›arbeitet‹, um dialektisches Kapital abzuwerfen.⁴²

Ricœur selbst operiert mit dieser Kategorie der Arbeit des Negativen. Schließlich, so behauptet er, sage der Wille stets *nein* zu etwas; und zwar im Lichte von Werten, die er in seinem Verneinen explizit oder implizit bejahe (VI, 21, 24).⁴³ Und er glaubt offenbar, dass der

37 P. Ricœur, *Dimensions d'une recherche commune*, in: *Esprit* 16 (1948), 837–848, hier: 845.

38 Jullien, *Dialog über die Moral*, 35, 59 f., 125 f., 130 ff., 143 ff.; Ricœur, VI, 29; Arendt, DW, 6 f., 66 f.

39 Vgl. P. Ricœur, *Les Grecs et le péché*, in: *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés* [étude présentée à la Pastorale de Bièvres, 1957], in: *Supplément à La confiance* 3, no. 1–2 (1957), 17–32.

40 P. Ricœur, *La Pensée engagée. Merleau-Ponty: Humanisme et terreur*, in: *Esprit* 16 (1948), 911–916, hier: 913, 916.

41 P. Ricœur, *Geschichte und Wahrheit* [1955], München 1974, 220 [=GW].

42 Zur Kritik daran vgl. die aktuelle Auseinandersetzung in E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen*, Weilerswist 2013.

43 P. Ricœur, *Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie. Die Philosophie des Nichts und die Ur-Bejahung*, in: R. Wisser (Hg.), *Sinn und Sein*, Tübingen 1960,

Begriff der Negativität alles einschließen könne, was uns zu – wie auch immer (un-)zureichender – willentlicher Selbstbestimmung in Richtung auf das Bessere, auf das Gute und Richtige bewegt, sei es ein Schmerz oder irgendein Hindernis, das weniger wie ein Leiden ertragen werden muss als vielmehr zu dessen Überwindung herausfordert.⁴⁴

Den Schmerz begreift Ricœur als dem Leben grundsätzlich derart feindlich, dass er uns nur eines guten oder besseren Lebens scheint berauben zu können (VI, 101, 105⁴⁵), das allerdings nicht auf dem leichtesten bzw. kürzesten Wege gesucht und gefunden werden kann. Geben nicht erst Hindernisse den Dingen ihren Wert?⁴⁶ Gemeint sind Hindernisse, die wir für uns selbst (und in uns selbst) darstellen, aber auch reale Hindernisse, die uns in einer Landschaft der Praxis, in einem »Feld der Freiheit« (Husserl)⁴⁷ zu Umwegen zwingen, sei es durch den erklärten und massiven, sei es durch

47–64, hier: 53, 59. Später rückt Ricœur von jener Position deutlich ab, wo er in Frage stellt, ob etwa ein Sinn für Ungerechtigkeit stets an einer klaren Auffassung von Gerechtigkeit orientiert sein müsse (SaA, 241).

44 Vgl. in diesem Sinne die Verbindung, die Ricœur in *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 181 f., zwischen der Negation (deren »einheitlichen Ursprung« er nicht zu kennen behauptet) und der »Trauer des Endlichen« herstellt (siehe unten, Anm. 73), sowie die gegen die Hegel'sche Negativität gerichteten Zweifel in GW, 322, 326. Im Dialektik-Aufsatz von 1975 bleibt das Leiden gemäß der Formel von Aischylos' *Agamemnon* noch weitestgehend einem es aufhebenden Prozess der Erfahrung eingefügt. P. Ricœur, *Le 'lieu' de la dialectique*, in: Perelman (ed.), *Dialectics*, 92–108, hier: 105 f. Siehe auch: *La souffrance n'est pas la douleur*, in: C. Marin, N. Zaccari-Reyners (éd.), *Souffrance et douleur. Autour de Paul Ricœur*, Paris 2013, 13–33, Teil III, sowie die entschiedene Differenzierung von Negativität und Alterität in: Vf., *Pathische Subjektivität. Zwischen Negativität, Alterität, Passivität und Leiden*, in: ders. (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Ricœurs Werk im historischen Kontext, Bd. I: Existenz*, Baden-Baden 2024, 477–520.

45 Auf viel spätere Schriften, in denen speziell menschlicher Verwundbarkeit (*vulnérabilité*) und auch Behinderungen eine »positivere« (nicht bloß privative, vielmehr eigenständig Wirklichkeit erschließenden) Bedeutung zugemessen wird, ist an dieser Stelle nicht weiter einzugehen. Vgl. die entsprechenden Hinweise in den Bänden zu *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie*.

46 VI, 111. »La difficulté, disait Montaigne, donne prix au choses«, heißt es hier (VI, 113). Allerdings trägt Ricœur auch der Ambiguität der Bedürfnisse (*besoins*) Rechnung, die zum Schwierigen, aber auch zur Leichtigkeit tendieren.

47 Hier knüpft Ricœur wie schon Merleau-Ponty in seiner Phänomenologie der Wahrnehmung an psychologische Theorien u.a. Edward C. Tolmans, der mit

den subtilen und hinhaltenden Widerstand Anderer, den Ricœur allerdings nicht *nur* als Hindernis (*obstacle*⁴⁸) eigener Entscheidungen, sondern auch als Inspiration im Herzen heterogener Freiheiten auffasst, welche sich zu gegenseitiger Generosität aufschwingen können (VI, 34). So kommt Ricœur einem »élan vers l'autre [comme] oubli de soi« auf die Spur (VI, 60), sei es angesichts des Anderen als eines konkreten Du, sei es als eines *socius* (James M. Baldwin) unter Dritten, deren Mitsein im Sinne der Sorge um den Anderen als Anderen im Selbstsein verwurzelt sei (VI, 123, 126).

Ricœur, der weder mit Heidegger den Willen geradezu im Sein auflösen noch auch mit Nietzsche die Wahrheit dem Willen zum Opfer fallen lassen möchte (VI, 318), sucht hier erkennbar nach dritten Wegen eines willentlichen Lebens, das sich nun aber nicht etwa nur im Kampf mit den Anderen verausgabt, sondern mannigfaltige Formen des Sozialen erfährt, darunter solche, die im Anderen nicht den Gegner im erschöpfenden Kampf um Macht, Prestige oder Anerkennung, sondern den Gast wahrnehmen, dem als Anderem ein ihm gebührender, vor allem *aufmerksamer* Empfang zu bereiten sei.⁴⁹ Schon der frühe Entwurf einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit hatte genau dies nahegelegt: Ist Aufmerksamkeit ihrem ganzen Sinn nach nicht »accueil à l'autre en tant qu'autre«; und zwar zunächst in naiver bzw. unschuldiger Art und Weise, auch wenn der Aufmerksamkeit von Anfang an ein »fragender Charakter« (»caractère interrogatif«) innezuwohnen scheint?⁵⁰ Darauf aufbauend kann die Aufmerksamkeit das Feld des jeweils Wahrnehmbaren auch aktiv explorieren. Keineswegs aber ist sie dieser Beschreibung zufolge grundsätzlich derart dem menschlichen Willen unterworfen, wie es

seinem Konzept der *manipulanda* dem Zuhandenen bei Heidegger nahe gekommen war, und Kurt Lewins an (VI, 306, 194 ff., 208 ff.).

48 Dass die Welt nicht nur ein Spektakel für ein sehendes *cogito* darstelle, betont Ricœur (VI, 198; *Phänomenologie des Wollens und ordinary language approach*, 124) auch kritisch gegen Merleau-Ponty gewendet.

49 VI, 147. Von einer Reduzierbarkeit der Erfahrung der Dinge auf die Anstrengung, den es kostet, ihren Widerstand zu überwinden, geht Ricœur freilich nicht aus (VI, 316).

50 Dt. steht für *accueil* nicht Empfang, sondern »Annahme« (A, 13/DA, 361). Zum »fragenden Charakter« der Aufmerksamkeit, den Ricœur hier zunächst ins *Staunen* (»étonnement«) münden sieht, vgl. A, 12/DA, 360.

die klassische Tradition bis hin zu William James nahegelegt hat (s.o.; vgl. A, 22/DA, 372).⁵¹

Nicht zuletzt deshalb erkundet Ricœur reziproke Verhältnisse zwischen dem Willentlichen und dem Unwillentlichen (VI, 10, 82), um schließlich auf dessen »absolute« Dimensionen zu stoßen, in die man nur noch *einwilligen* könne – angefangen bei der Geburt (SaA, 148; VI, 397⁵²). Infolge der Geburt ist man ›am Leben‹, ohne gefragt worden zu sein. Unvermeidlich nachträglich leitet sie eine Geschichte des Willens⁵³ in die Wege, der der eigenen Existenz zustimmen oder auch sie verwerfen kann. Nur wenn das nicht geschieht, vermag der Wille die nachträgliche, verlässliche Führung eines Lebens zu übernehmen, das uns als »flux radicalement involontaire« mit der Herausforderung konfrontiert, seine Dauer zu meistern (VI, 145, 148⁵⁴); d.h. sich sowohl der völligen Zerstreuung als auch fixierter Faszination zu widersetzen. Das muss im Grunde ständig geschehen.

Aber letztlich geht es dabei weit jenseits der engen Grenzen situativer Aufmerksamkeit um ein ebenfalls nachträgliches Projekt, das ständig neu bestimmt, gegebenenfalls korrigiert und ausgerichtet werden muss – auf der Suche nach sich selbst (VI, 41, 45). So entfaltet Ricœur eine *genealogische Dimension der Selbst-Findung*, die auch die Geltung jener Werte, die den Willen zu bestimmter Negation des Falschen, des Unguten und des Irreführenden veranlassen, der Geschichte und ständigen Revisionen aussetzt. Zwischenzeitlich verliert sich das Selbst immer wieder in einer divergenten Geschichte und in einem anonymen Lauf der Dinge, so dass nur eine wiederum nachträgliche Selbstbestimmung den Kurs des Selbst neu ausrichten kann, das sich ›außer sich‹ objektiviert im Getanen und sedimentiert in einer weitgehend intransparenten Geschichte des eigenen Körpers, der in der Form von Gewohnheiten dem Willen eine geschichtliche Gestalt verleiht (»historialiser«; VI, 42, 53, 77, 82). So überlässt sich der Wille dem relativ Unwillentlichen, das in

51 James schreibt in seinem Essay *The Moral Philosopher and the Moral Life* (in: *International Journal of Ethics* 1, No. 3 [1891], 330–354) sogar: »The only possible reason there can be why any phenomenon ought to exist is that such a phenomenon actually is desired [gewollt]« (339).

52 Vgl. VI, 407 ff., sowie GGV, 584, 608, 626.

53 »Naissance temporelle du vouloir«; VI, 145, 158.

54 Hier (VI, 168) lässt sich Ricœur von W. James' *Principles of Psychology*, ch. XI, inspirieren.

der Dichte des Körpers weitgehend die Organisation des Am-Leben-Seins übernimmt (VI, 308), aber so, dass die Aufmerksamkeit dafür schwindet. In der habituellen Form, die das Leben normalerweise annimmt, haben wir es nur mehr mit einem schläfrigen *cogito inattentif* (VI, 356) zu tun, das gleichsam aus seinem Dämmerzustand geweckt werden muss, wenn es darum geht, das eigene Leben in Krisen seiner geschichtlichen Ausrichtung neu zu bestimmen – u. U. in Akten bewusster Interpretation »pour que je redeviens maître de moi« (VI, 361). Genau darum geht es, wenn der Wille auf den Plan tritt: die eigene künftige, mit Kierkegaard, Jaspers und Marcel stets als »persönlich« begriffene Existenz⁵⁵ zu bestimmen und die möglichst freie (aber niemals im Sinne Kants ›reine‹) Selbstbestimmung ihrerseits so zur gelebten Form des Lebens selbst zu machen, dass die eigene Freiheit die Gestalt gelebter Notwendigkeit annehmen kann (VI, 179, 330).

Statt in die Kantischen Antinomien zurückzufallen, sucht Ricœur nach einer materialen Ontologie (VI, 148) leibhaftigen Lebens, die sowohl unserer Zugehörigkeit zur Natur als auch dem Befund Rechnung tragen sollte, dass wir unser Leben subjektiv nicht nur führen, sondern auch führen wollen und dass wir das tatsächlich können (VI, 398; SaA, 380). Diesen Befund nimmt Ricœur nun nicht als eine Selbstverständlichkeit hin, sondern unterzieht ihn einer differenzierten und begrifflich reichhaltigen Untersuchung. Jenseits von »reinem Willen« und Sensibilität (Kant) entdeckt er als deren gemeinsames Maß die Motivation und das konkrete Motiv (durch das der Wille passiv oder rezeptiv zu etwas gebracht wird, das ihm als ein »Gut« vorschwebt⁵⁶) als das *Clinamen* des Willens (VI,

55 Vgl. bereits im frühen Entwurf einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit A, 19/DA, 369.

56 In seinem Vortrag über *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee* vor der *Société française de Philosophie* (Nov. 1950) grenzt Ricœur die Rezeptivität von einer »schlichten Passivität« ab, was darauf aufmerksam macht, dass er ein (im Motiv anklingendes) Bestimmtwerden des Willens privat bzw. pathologisch denkt, insofern die Rezeptivität nicht (wie bei Kant) noch als eine minimale Form eigener, subjektiver Aktivität gedeutet werden kann. Vgl. P. Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, in: *Bulletin de la Société française de Philosophie* 45, no. 1–2 (1951), 3–29, hier: 7 f.; dt. unter dem Titel *Die Einheit des Willentlichen und des Unwillentlichen als Grenzidee*, in: Breyer, Creutz (Hg.), *Phänomenologie des praktischen Sinns*, 1–35.

125, 78), in dem dieser von einem eingespielten, gewohnten Lauf der Dinge abweicht und sich im Modus der Aufmerksamkeit der Frage zuwendet, in welche Richtung das Leben künftig zu lenken sein soll. Sobald darauf eine wie auch immer begrenzte, vorläufige Antwort gefunden scheint, muss sich der Wille wieder einem relativ unwillentlichen leibhaftigen Geschehen überantworten, das sich mehr oder weniger gefügig (»docile«⁵⁷) nach ihm richtet oder auch sich ihm widersetzt. Hier spricht Ricœur von der Mühe eines mal dialogischen, mal polemischen und dramatischen Verhältnisses zu sich⁵⁸, das zwischen einer vorreflexiv erlebten Erfahrung der Einheit⁵⁹ des eigenen Lebens einerseits und einem selbstkritischen Kampf mit sich andererseits schwankt, in dem man sich selbst wie ein Anderer begegnet und sich selbst im Wege steht.

Das Ziel selbstkritischer Auseinandersetzung bleibt dabei stets das Gleiche: ein im *conatus*⁶⁰ eines Seinsstrebens verwurzelt gedachtes, sich niemals in bloßer Selbsterhaltung erschöpfendes, im Ganzen verstandenes und mit sich selbst übereinstimmendes Leben (VI, 164), das jedoch zwischenzeitlich immer wieder von sich selbst abweicht, sich verliert und im besten Falle wieder fängt, um sich von neuem auf einen regulativen Sinn auszurichten, der verhindern soll, dass es sich ergebnislos und desorientiert zerstreut.

57 Vgl. VI, 130, 292, 315, 386, 394.

58 VI, 212f. Schon in der Magisterarbeit zu Lachelier und Lagneau heißt es: »Je suis un drame et une destinée« und eben nicht nur ein reflexives, geistiges Selbstverhältnis, in dem es darum geht, sich selbst zu erkennen (*connaître nous-mêmes*) und auf die fundamentale, Ricœur später durchgängig beschäftigende Frage der Philosophie eine Antwort zu finden: »wer [nicht: was] bin ich«. P. Ricœur, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*. Avant-propos de P. Capelle-Dumont, préf. de J. Greisch, Paris 2017, 39, 155, 158.

59 Es handelt sich um die Erfahrung eines *homo simplex in vitalitate* (VI, 213, 234), wie Ricœur mit Maine de Biran und Herman Boerhaave formuliert (Ricœur, *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, 22).

60 Dieser spinozistische Terminus taucht auch in SaA an zentraler Stelle wieder auf (380).

3. Die Rolle der Aufmerksamkeit

Daran mitbeteiligt ist der für Ricœur zweifellos wichtigste dynamische Faktor der Ausgestaltung eines praktischen Erfahrungsfeldes, in welches willentlich eingegriffen werden kann: die Aufmerksamkeit. Wo sich kein praktisches Erfahrungsfeld abzeichnet, hat ein solches Verhalten überhaupt keinen Ansatzpunkt. Deshalb bedarf es der Aufmerksamkeit, ohne die sich niemals ein Motiv oder eine Motivation praktischen Verhaltens ausbilden könnte. Doch im Übermaß dessen, worauf wir aufmerksam (gemacht) werden, schlägt die Aufmerksamkeit nur allzu leicht in eine Überforderung des Willens um, der jedenfalls dann, wenn er ›motiviert‹ sein soll zu weiterem Tun, seinerseits darauf angewiesen ist, dass sich ihm zunächst etwas (und dabei weder zuviel noch zuwenig) zeigt, woran er anknüpfen kann, ohne in pure Dezsion umzuschlagen. So geht es in der Dynamik der Aufmerksamkeit niemals nur um ›etwas‹, worauf sie sich (sparsam oder überfordert, flüchtig oder durchdringend...) richtet, sondern stets auch darum, dass sie mit dem Worumwillen eines praktischen, vor allem um sich selbst besorgten Lebens verbunden bleibt. Insofern hat es die Aufmerksamkeit auf Anderes immer auch mit der Aufmerksamkeit auf sich selbst zu tun, die umso mehr gefordert ist, wie sie sich in variablen Hinsichten zu zerstreuen und von der Richtung des eigenen Lebens abgelenkt zu werden droht.⁶¹ In diesem Falle provoziert sie ein willentliches Selbstverhältnis an Wendepunkten des Lebens, wo willentliches Verhalten in einen Lauf der Dinge eingreift, dem es sich aber immer wieder überantworten muss. Ähnlich hatte auch Merleau-Ponty ein wiederholtes Sich-auf-sich-selbst-Zurückwenden beschrieben, aus dem sich erst ein sogenannter Lebenszusammenhang ergeben kann, der nachträglich zu erzählen ist.⁶² So geht die Bedeutung der Aufmerksamkeit für Ricœur weit über jenes primäre ›Aufmerken‹ hinaus, das in gewisser Weise immer im Spiel ist, wenn wir intentional auf etwas bezogen sind oder bezogen werden (A, 1/DA, 347). Von dieser *primären* Aufmerksamkeit, die er zunächst als Form der Wahrnehmung (bzw.

61 VI, 61 ff., 72, 426.

62 Vgl. Vf., *Geschichte im Zeichen des Abschieds*, München 1996, Teil B und C.

der »préperception«⁶³ charakterisiert hatte (A, 3/DA, 348 f.), unterscheidet Ricœur selbst die *sekundäre* Aufmerksamkeit, die sich aktiv dem Wahrgenommenen, dem Gedachten... als solchem zuwendet⁶⁴ und es dabei sozusagen herausgreift aus einer Fülle anderer Möglichkeiten der Erfahrung.

Aber handelt es sich dabei lediglich darum, »[de faire] apparaître ce qui était déjà là«, wie es auch die Husserl'sche Metapher des Herausgreifens suggeriert⁶⁵, die nur den *Modus des Erscheinens* eines Objekts etwa zu betreffen scheint, das, statt wie anfangs nur mitgegenwärtig zu sein⁶⁶, schließlich prägnant wahrgenommen werden kann und in Folge dessen paradoxerweise *anders* erscheint (VI, 147)?

Indem man der Aufmerksamkeit auf diese Weise nur eine selektive Funktion der *Akzentuierung*, der *Zuwendung* zu bzw. der *Abwendung* von etwas sowie einer fortschreitenden Enthüllung⁶⁷ von Gegenständen aller Art zuschreibt, traut man ihr allerdings zu wenig zu. Bereits jenes Erstaunen, das man als – nicht zuletzt philosophische – Quelle der Aufmerksamkeit *par excellence* bezeichnet hat, kann weit einschneidendere Folgen haben, wenn es sich in der »Naivität« und »Unschuld des Blicks« für den Empfang des Anderen aufgeschlossen erweist (VI, 147⁶⁸). Es zeigt sich nicht bloß naiv verblüfft davon, *was* »es gibt«, sondern mündet schließlich in ein Staunen *über das* »es gibt selbst⁶⁹, d.h. hier: darüber, dass sich uns etwas Anderes oder auch der Andere von sich aus zeigt bzw. »gibt«. So ist die naive Aufmerksamkeit nicht etwa bloß eine Untugend verblendeter Höhlenbewohner, die nur durch eine Zerstörung ihrer Naivität über das Wahre aufzuklären wären, wie man es von Platon bis Eugen Fink lehrte, sondern eine erste Form der Offenheit für das,

63 Die ihrerseits aber mehr oder weniger aufmerksam erfolgen kann, was v.a. Folgen für die Klarheit der Wahrnehmung haben soll (A, 5/DA, 351 f.).

64 VI, 146; *Die Fehlbarkeit des Menschen*, 54 f.

65 Vgl. A, 6/DA, 352, wo sich Ricœur auf Levinas' Übersetzung bezieht, und ebd., S. 8, wo ebenfalls das Schon-da-gewesen-Sein des aufmerksam Beachteten betont wird.

66 *Perçu avec*, »mitgeschaut« (dt. i. Orig.); A, 9/DA, 356.

67 Frz. »dévoilement progressif«; A, 10/DA, 358.

68 Die Rede von einer Naivität des Blicks taucht auch im frühen Entwurf einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit schon auf (A, 12/DA, 360).

69 Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, 6.

was sich von sich aus zeigt und gerade *als solches* unsere empfangsbereite Aufmerksamkeit beansprucht.⁷⁰

Ricœur interessiert sich allerdings weniger für die ästhetischen bzw. aestesiologischen Spielräume der Aufmerksamkeit als vielmehr für deren praktische Funktion im Fortkommen eines willentlich geführten Lebens, das sich immer wieder dazu entschließen muss, in komplexen und unübersichtlichen Situationen nach Phasen der Deliberation Entscheidungen zu fällen, die dazu zwingen, die Aufmerksamkeit anzuhalten (VI, 160; A, 22 f./DA, 374), die uns andernfalls womöglich allzu lange zögern und zaudern lassen und sogar das Leben selbst zum Stillstand bringen könnte, wenn auch nur zwischenzeitlich (A, 11/DA, 358).⁷¹ Sosehr Ricœur die Aufmerksamkeit zunächst als ein unentbehrliches Vermögen der Bewegung des Blicks gelobt hatte (VI, 143), die das Wahrnehmbare in Grenzbereichen von Aktivität und Passivität (A, 16/DA, 366) gewissermaßen erkundet und uns davor bewahrt, den Reichtum des Erfahrbaren ein um andere Mal gewaltsam zu verkürzen oder zu verfehlen, so sehr betont er schließlich die Unumgänglichkeit, mit der Aufmerksamkeit Schluss zu machen, wenn sie Gefahr läuft, das Leben vom richtigen Kurs abzubringen, das gerade nicht nur auf Anderes aufmerksam sein, sondern vor allem auf sich selbst achtgeben soll. Es handelt sich um ein sowohl ›leidendes‹, d.h. Anderem unterliegendes und aufmerksam aufgeschlossenes, als auch um ein zu führendes Leben (›subie et conduite‹; VI, 144).

Ricœur lässt aber keinen Zweifel daran, dass das weitgehend auch in seinen späteren Schriften vor allem als »Minderung des Handlungsvermögens« eingestufte Leiden⁷² niemals den Vorrang haben dürfe vor dem Anspruch, das eigene Leben willentlich zu führen;

70 Schon in diesem Entwurf verwahrt sich Ricœur wohl auch deshalb dagegen, die Aufmerksamkeit einfach als Funktion des Willens (bzw. einer *volition*) zu verstehen.

71 VI, S. 155 f., 160. Hier bieten sich zahlreiche Anknüpfungspunkte für weitere Forschungen, z. B. über die Rolle des Zögerns oder des Innehaltens, das gewiss nicht nur als Unentschlossenheit in Betracht kommen kann (ebd., 134 f.).

72 Hier kommt Ricœur der sich v.a. auf Kurt Goldstein sich berufenden, vom individuierten Organismus ausgehenden Analyse des Normalen nahe; vgl. G. Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische* [1942/1972], München 1974, bes. 47, 54 zur pathogenen »Existenzminderung«.

und zwar als ein gerade in der Negativität des Willens bejahtes.⁷³ Gegen Kierkegaard, mit dem er das Leben als »Existenz« auffasst, betont er in diesem Sinne, sie sei »bipolar«: »voulu et subie« (VI, 385 [Anm. 1], 389). Als solche verlange sie danach, ausgerichtet zu werden in einem »horizon du vouloir«, in dem uns Randbedingungen, Widrigkeiten und Hemmnisse, die uns in die Quere kommen, aber auch die Divergenz des Gewollten⁷⁴ selbst ständig vom richtigen Weg abzubringen drohen, dessen sich niemand im Vorhinein gewiss ist. So ist unser Leben nur eine »totalité ouverte«, die niemals restlos zu vergegenwärtigen, sondern nur durch regulative Ideen davor zu bewahren sei, einer endlosen Irre (»errance«⁷⁵) zum Opfer zu fallen (VI, 137 f.).

Dass Ricœur das Kantische Konzept der regulativen Idee an gewisse »valeurs supra-vitales« wie die Gerechtigkeit oder die Brüderlichkeit bindet⁷⁶, beweist, wie weit er von einem Vitalismus des Willens entfernt ist, der aus ihm ein Prinzip des Lebens machen würde – sei es des Lebens im Allgemeinen, sei es des eigenen bzw. je-meinigen Lebens im Besonderen (VI, 170). Vielmehr stellt er sich jene Einwilligung ins Leben als Zustimmung zu einer Sinnbestimmung vor, die das eigene, je-meinige Leben in die Geschichte einfügt, in der es den Menschen überhaupt erst zu realisieren gelte (VI, 389). So fällt der Wille des Einzelnen niemals ganz aus der Gattungsgeschichte

73 Vgl. SaA, 179, 385 f. Auf dieser Linie liegt auch die frühe Einstufung der von Spinoza beschriebenen *tristesse* als eines Ur-Leidens an einer »Existenzminderung« (*Zum Grundproblem der Gegenwartsphilosophie*, 56; zur Selbst-Bejahung vgl. ebd., 59). Weder dieses noch irgendein anderes Leiden, das »ans Negative fessel[t]«, dürfe mit der Leugnung einer ursprünglichen Bejahung im Sinne einer »Kraft zu existieren und existieren zu machen«, verwechselt werden, insistiert Ricœur (ebd., 60, 65).

74 Ricœur spricht vom indirekt *mit* oder *auch* Gewollten (»le co-voulu«; VI, 312). Dabei wird das Gewollte (»le voulu«) immer wieder als *projet* des zu Realisierenden und insofern mit dem *Pragma* des menschlichen Tuns in Verbindung gebracht. Vgl. P. Ricœur, *Méthode et tâche d'une phénoménologie de la volonté*, in: H. L. Van Breda (éd.), *Problèmes actuelles de la phénoménologie. Actes du colloque international de phénoménologie*, Paris 1951, 110–140, hier: 117; auch in: *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 63.

75 P. Ricœur, *Négativité et affirmation originaire*, in: *Aspects de la dialectique. Recherches de philosophie. T. II*, Paris 1956, 101–124, hier: 122 (repr. in: *Histoire et vérité* [1955], Paris 1967, 378–405 [=HV]; sowie dt. in: GW, 335–365; hier: GW, 362/HV, 403).

76 VI, 113, 120.

te heraus, die – von einem bereits verlorenen, nur mytho-poetisch zu erinnernden Ursprung her – die »Ankunft des Menschen« (*avènement de l'homme*, VI, 405⁷⁷) verheiße, ohne im Geringsten von einer befremdlichen Geschichte in Frage gestellt zu werden. Deshalb greift Ricœur auf jene uralte Sentenz weit Herumgekommener zurück, die behaupteten, nichts Menschliches sei ihnen fremd.⁷⁸ Selbst die mit voller Absicht vollstreckten seriellen Verbrechen des Zweiten Weltkriegs stellen hier – in deutlichem Gegensatz zu Hannah Arendt – nicht in Frage, dass der menschliche Wille allenfalls pathologisch vom richtigen Weg abweichen, nicht aber die in der Zukunft der menschlichen Gattung liegende Finalität ihres Sinns zerstören kann. In diesem Sinne scheint Ricœur⁷⁹ jegliche Verneinung, auch die des Menschlichen selbst, in der willentlichen Bejahung menschlicher, lediglich »fehlbarer« Existenz aufgehoben wissen zu wollen.⁸⁰ So affirmieren auch Ricœurs in den 1950er Jahren an die Theorie des Willens sich anschließenden geschichtsphilosophischen Reflexionen eine unumwundene Bejahung des menschlichen Seins, die sich erklärtermaßen dem Negativismus eines »schwarzen Existentialismus« widersetzen soll (VI, 438).

Von dem gleichen affirmativen Grundton sind die späteren Auseinandersetzungen Ricœurs mit dem menschlichen Vermögen der »Führung« des eigenen Lebens getragen, obgleich sie weit weniger auf »den« Willen, als vielmehr auf ein *Können*⁸¹ abstellen, das niemals in einer Ontologie anonymer Ereignisse (also dessen, was ohne Subjekt geschieht, das etwas geschehen lassen könnte) aufzulösen sei (SaA, 79). Für entscheidend hält Ricœur auch diesmal eine Zukunftsorientierung, von der er noch in seiner späten Philosophie des Selbst behauptet, sie mehr oder weniger angemessen in *Le Vo-*

77 Vgl. GW, 56, 61 ff., 83.

78 VI, 406; *Symbolik des Bösen*, 86; P. Coulmas, *Weltbürger*, Reinbek 1990, 118, 120 und 126 zu Tertullian; M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, 29.

79 VI, 416, 445, 447.

80 VI, 417, 419, 440 f.

81 Zur Ontologie des »ich kann«, auf die man bereits bei Merleau-Ponty stößt, vgl. SaA, 137; P. Ricœur, *The Human being as subject matter of philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism* 14, Nr. 2 (1988), 203–215, hier: 211.

lontaire et l'involontaire beschrieben zu haben (SaA, 87, 101).⁸² Zwar kommen wesentliche neue Gedanken hinzu. Vor allem der Gedanke der Selbstbezeugung des eigenen Tunkönnens und die Hermeneutik einer *conditio historica*⁸³, die uns am Ende des 20. Jahrhunderts vielfach mit Erfahrungen der Ohnmacht angesichts willentlich verübter Gewalt konfrontiert. Doch lässt sich von den erwähnten späteren Hauptwerken aus (*Das Selbst als ein Anderer; Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* und *Wege der Anerkennung*) im Rückblick auf die frühe Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen deutlich erkennen, wie sich Ricœur bis zum Schluss an gewissen Ansatzpunkten seines Denkens orientiert hat, die sich zweifellos *nicht* einfach aus einer phänomenologischen *Beschreibung* unseres willentlich geführten oder ›fähigen‹ Lebens ergeben, sondern erkennbar von hermeneutischen und existenziellen Überzeugungen getragen sind, die der Revision bedürfen. Diesen Ansatzpunkten und deren Anfechtbarkeit wende ich mich abschließend in einer kurzen Bilanz zu.

4. Versuch einer Bilanz

In seinen in den 1970er Jahren gehaltenen *Lectures on Ideology and Utopia* reflektiert Ricœur deutlich die geschichtliche Verunsicherung, die der Erneuerung einer auf vermeintlich bloße Beschreibung gegründeten Anthropologie, wie er sie in *Le volontaire et l'involontaire* versucht hatte, im Wege stand. Er bekennt nämlich, jene »most enduring feature[s] of our temporal condition« ausmachen zu wollen, »which are the least vulnerable to the vicissitudes of the modern age«. In dieser Epoche sei jegliche objektive ontologische Einheit der Welt zusammengebrochen; und insofern seien wir

82 Das »weniger« bezieht sich auf eine »Ontologie des Eigenleibes«, wie sie Ricœur bei Merleau-Ponty vor allem vorfand, ohne sie aber selbst wesentlich weiter vorangetrieben zu haben. Der Begriff des Fleisches (*chair*), wie er im Spätwerk Merleau-Pontys auftaucht, bleibt bei Ricœur letztlich ein Fremdkörper; vgl. SaA, 384 ff.

83 Aber auch die Verknüpfung mit dem Konzept der *agency* kommt hinzu, das im Sinne Amartya Sens mit der politischen Forderung nach Rechten (*entitlements*) auf Befähigung (*enablement* von *capabilities*) verknüpft werden kann (*Wege der Anerkennung*, 174, 185). Im verfügbaren Rahmen ist es hier nicht möglich, allen diesen werkimmanenten Entwicklungen angemessen Rechnung zu tragen.

nicht länger »dwellers of the same world«, wie Ricœur in seiner Auseinandersetzung mit Karl Mannheim schreibt.⁸⁴ Wenn aber die Moderne derart radikal in unser Sein eingreifen konnte, wie sollen wir uns dann ein theoretisches ›Bild‹ davon machen, was sich in uns der Gewalt, die mit ihr einherging, zu widersetzen verspricht?

Jene Frage in den *Lectures* suggeriert, wir hätten mit einer historischen Bestandsaufnahme jener *vicissitudes* anzufangen, um zu ermitteln, wie (und in welcher Radikalität) sie eine zuvor nicht gekannte Verwundbarkeit menschlichen Lebens heraufbeschwört haben (und womöglich weiterhin heraufbeschwören). Von einer geschichtlichen Hermeneutik der Gewalt ausgehend hätten wir sodann die Dimensionen menschlicher Verletzbarkeit zu erkunden, um zu einem neuen Verständnis der Frage zu gelangen, wie wir uns – in geschichtlicher Perspektive – als von der Gewalt affizierbare und für Gewalt verantwortliche Wesen verstehen müssen. Der in diesem Zusammenhang so überaus beliebte und offenbar lange Zeit für vollkommen ausreichend gehaltene Rekurs auf gewisse hobbesianische Weisheiten genügt nicht, um einer überzeugenden Antwort auf diese Frage näher zu kommen. Eine Philosophie der Gewalt, die ihren Namen verdiente und jene in den *Lectures on Ideology and Utopia* von Ricœur benannte Herausforderung anzunehmen vermöchte, müsste die »Welt der Gewalt« im Ganzen zu erkunden versuchen⁸⁵, wie es Ricœur schon frühzeitig gefordert hatte, um schließlich der Frage nachzugehen, was sich ihr am verlässlichsten zu widersetzen verspricht.

Levinas ist auf anderen Wegen, die sich offenbar erst spät mit den Denkwegen Ricœurs gekreuzt haben⁸⁶, zu der gleichen Problemstellung gelangt. Und er glaubte eine Antwort gefunden zu haben: im »moralischen Widerstand«, der aus dem Gebot keime, nicht zu tö-

84 Vgl. G. H. Taylor, *Editor's Introduction*, in: P. Ricœur, *Lectures on Ideology and Utopia*, New York 1986, ix–xxxvi, hier: xi, sowie ebd., 163. Inwieweit Ricœur diese Diagnose *genau* teilt, wäre freilich erst zu zeigen.

85 Siehe oben, Anm. 41.

86 Vgl. P. Ricœur, *Emmanuel Levinas, penseur du témoignage*, in: *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40; *Narrativité, phénoménologie et herméneutique*, in: A. Jacob (éd.), *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris 1989, 63–71; *Entre éthique et ontologie: la disponibilité*, in: M. Sacquin (éd.), *Gabriel Marcel*, Paris 1989, 157–165, 193–200; P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, d'Emmanuel Levinas, Paris 1997.

ten, sei letztlich die Quelle dieser Widersetzlichkeit zu lokalisieren. Selbst der exzessivsten oder auch vermeintlich gleichgültigsten Willkür tat stelle sich noch das Gesicht des Anderen als eine Gabe in den Weg, die uns niemals aus der Verantwortung entlasse. So bringt Levinas einen – niemals zu beweisenden, nur zu bezeugenden – Widerstand des Anderen zur Geltung, der sich nicht etwa als ein zu überwindendes Hindernis einem zu allem fähigem Subjekt in den Weg stellt, sondern es überhaupt erst zu einem ethischen Leben herausfordert bzw. »inspiriert«. Die Gabe dieser Inspiration⁸⁷ kann man gewiss zurückweisen oder ignorieren. Aber in einer »unvordenklichen Vergangenheit« ist sie doch immer schon im Spiel gewesen und insoweit dem menschlichen Willen entzogen, schreibt Levinas. So wird aber die Passivität des unwillentlichen bzw. unvermeidlichen Bestimmtheits zur Annahme dieser Gabe entschieden aus dem Horizont eines bloß *privativen* Verständnisses all dessen herausgerückt, was unserem Willen nicht zur Disposition steht.

Genau dieses Verständnis aber herrscht unverkennbar in *Le volontaire et l'involontaire* vor.⁸⁸ Und es prägt weiterhin eine Philo-

87 Zu emphatisch sich für »inspiriert« haltender Rede hat Ricoeur allerdings immer genauso Abstand gehalten wie zu jeglicher Berufung auf »Erfahrung«, zumal auf eigene (vgl. P. Ricoeur, *Critique and Conviction. Conversations with F. Azouvi and M. de Launay*, New York 1998, 139, 143, 148).

88 Der oben erwähnte Vortrag aus dem Jahre 1950 weist in die gleiche Richtung, wo es heißt, der Leib enthülle uns »seine Vermittlungsfunktion normalerweise allein durch seine Widerspenstigkeit« (*L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*, 10). Das erscheint im Lichte einer Reflexion so, der Ricoeur eine »implizite Verweigerung der menschlichen Kondition« zuschreibt. Sie lege uns darauf fest, im Grunde ein (unmögliches) totales (nicht-endliches), transparentes und allein »durch sich seiendes« bewusstes Leben führen zu wollen. Demzufolge ist es der größte »Wunsch des reflexiven Bewusstseins, dass es überhaupt keine Leidenschaft der Seele gebe« bzw. »die Aseität« (ebd., 11 f.). Was auch immer als Kandidat für das *Andere der Selbstbestimmung* in Betracht kommt (die cartesianischen *passiones*, menschliches Leiden, oder das im nachklassischen Latein mit *passio* übersetzte *páthos*, die zehnte der aristotelischen Kategorien), auf jeden Fall kann in dieser Perspektive stets nur von einer negativen Vereitelung dieses Willens und von einer Beraubung idealisierter Lebensmöglichkeiten die Rede sein. Würden diese Möglichkeiten sich, wenn sie verwirklicht wären, nicht nur einem »abstrakten Menschen« (ebd., 32) eröffnen, der als leiblich in der Welt situierter gar nicht mehr vorzustellen wäre? Wie eine Revision des menschlichen Willens ausfallen würde, wenn man diese Perspektive und jenen tiefsten, der Verweigerung der menschlichen Kondition zugrunde liegenden

sophie des »fähigen Menschen«, dem, wenn wir Ricœurs Beschreibung folgen, offenbar alles daran gelegen ist, sein Leben und seine Geschichte zu beherrschen – von der Lenkung der Aufmerksamkeit angefangen über die Odyssee eines ›Projekts‹ des Selbst, das am Ende seiner Lebensreise deren Anfang und seinen finalen Sinn wieder erkennen will, bis hin zur praktischen Bewältigung der Gattungsgeschichte, als deren Subjekt sich die Menschheit im Ganzen begreifen sollte, wie Ricœur noch in *Zeit und Erzählung III* schreibt.⁸⁹ Zwar ist nicht in Abrede zu stellen, dass sich die genannten späten Werke Ricœurs immer wieder mit der Frage auseinandergesetzt haben, wie man dem menschlichen Können und seinem Versagen, seiner Aktivität und seiner Passivität, dem Tun und dem Leiden angemessen bzw. gleich berechtigt Rechnung tragen kann.⁹⁰ Aber in jedem Falle hat die menschliche, freie Selbstbestimmung bei diesen Überlegungen die Führung behalten.

Es ehrt Ricœur, dass er immer wieder Bedenken gegen sein eigenes Vorgehen angemeldet und sich auch in diesem Zusammenhang keineswegs einer bruchlosen Apologie des menschlichen ›Könnens‹ befleißigt hat. Im Gegenteil: in *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* überlegt er, ob nicht jene Inspiration, die vom Anderen als Fremdem herrührt, wenn wir Levinas folgen, dazu zwingt, von Grund auf alles zu revidieren, d.h. hier: auch die Frage nach der *conditio historica* des Menschen nicht beim Eigenen einsetzen zu lassen (vgl. GGV, 177, 181, 590), etwa mit einem primär oder sogar ausschließlich der Selbsterhaltung, der Selbstbestimmung und möglichst auch der Selbststeigerung verpflichteten Selbst, das sich allenfalls zwischendurch aus dem Auge verliert, nur um wie Odysseus am Ende doch wieder zu sich selbst zu finden. Ricœur bleibt an entscheidender Stelle allerdings unschlüssig, wo er die von *Le volontaire et l'involontaire* bis hin zu seiner späten Philosophie des Selbst mitgeschleppte Erblast dieses Denkens mit einer Ethik der Alterität konfrontiert sieht, die sich nach Levinas' Überzeugung nicht mehr in einer »Relation« oder in einer gegenseitigen Beziehung zum Anderen aufheben lässt.

Wunsch nach einem reinen Aus-sich-selbst-Sein preisgäbe, das auf nichts Anderes angewiesen wäre, steht dahin.

89 P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 348.

90 Vgl. die Bestandsaufnahme dieser späteren Entwicklungen im Werk Ricœurs in der o.g. Arbeit (Anm. 45).

Fragen wir uns nun, welche Folgen sich daraus für eine Theorie des Willens ergeben müssten, so sind wir weit von einer einfachen Lösung entfernt, zumal sich Levinas' Philosophie der Alterität erklärtermaßen nicht mehr der gleichen Idiome zu bedienen behauptet⁹¹, in denen man von der antiken Lehre praktischer Klugheit über die Machttechniken der frühen Neuzeit bis hin zu Nietzsche, Heidegger und den Sprachanalytikern der Gegenwart beschrieben hat, wie wir unser Leben ›führen‹.⁹² Der infolge dessen eingetretenen Verunsicherung in der Frage, in welcher Sprache ein vom Anderen her inspiriertes, gleichwohl aber zur Selbstbestimmung herausgefordertes Selbst zu beschreiben wäre, kann allerdings auch Levinas nicht entgehen, hat er doch energisch behauptet, die Gabe der Verantwortung »appelliere« an die Identität eines Empfängers, der ihr praktisch gerecht zu werden versprechen könne.⁹³ Wie, wenn nicht auf der Basis der Selbstbestimmung, sollte das möglich sein? Die Frage ist jedoch nicht, ob es sie gibt, sondern *wie* wir sie verstehen müssen, wenn wir uns von der Vorstellung verabschieden, sie müsse die Form eines subjektiven Willens annehmen, der auch dann, wenn er nicht bloß auf (mehr) Macht aus ist, jeden ihm

91 Vgl. B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010.

92 Zur Auseinandersetzung Ricœurs mit diesen Denkrichtungen vgl. seine späteren Aufsätze *The Problem of the Will and Philosophical Discourse*, in: J. M. Edie et al. (eds.), *Patterns of the Life-World*, Evanston 1970, 273–289; *Phänomenologie des Willens und Ordinary Language Approach*. Im zuerst genannten Aufsatz relativiert Ricœur den Ansatz der phänomenologischen Deskription auf eine sprachanalytische Vorgehensweise, die ihm bei G. E. M. Anscombe, S. Hamsphire, J. L. Austin und C. Taylor ihrerseits auf eine Beschreibung der Artikulationen »gelebter Erfahrung« hinauslaufen schien (276). (Im zweiten Aufsatz ist mit Austin geradezu von einer »Sprachphänomenologie« die Rede [115], mit der sich Ricœur allerdings spätestens dort nicht mehr abfinden kann, wo er mit Levinas Spielräumen eines *Anders-Sagens* auf der Spur ist [wie in *Autrement*], ohne die es ihm nicht denkbar erscheint, wie man die Alterität des Anderen »zur Sprache bringen« soll; zumal wenn es sich dabei nicht bloß um ein Explizitmachen, sondern um einen originären Prozess handelt, in dem man über bereits eingespielte, normale Sprachspiele hinausgehen muss.) Beide Diskurse werden sodann relativiert auf eine (dialektische) Hermeneutik, die den Konflikten Rechnung tragen sollte, welche aus praktischen Gegensätzen hervorgehen.

93 E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht* [1974], Freiburg, München 1992, 175; vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. VIII, 2.

entgegenstehenden Widerstand allemal nur als zu überwindendes Hindernis erfahren kann.

Der ethische Widerstand des Anderen ist nicht von dieser Art. Spuren dieser Einsicht verrät wie gezeigt auch Ricœurs frühe Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen schon.⁹⁴ In seinem Spätwerk aber, vor allem in *Das Selbst als ein Anderer*, kommt unter dem zweifellos maßgeblichen Einfluss von Levinas eine nicht-privative Auffassung jenes Widerstandes zum Tragen, den wir dem Anderen verdanken und der unserem Willen nicht zur Disposition steht, insofern er sich stets nur nachträglich bzw. verspätet und zunächst passiv zur Herausforderung dieses Widerstandes verhalten kann.⁹⁵

Doch daraus folgt in keiner Weise, es käme auf unsere (primäre und sekundäre, eigens gelenkte) *Aufmerksamkeit auf diesen Widerstand* gar nicht an. Im Gegenteil: als nur zu bezeugender bedarf dieser Widerstand seinerseits rückhaltlos der *Annahme der Gabe* der Verantwortung, die in ihm liegt. Und erst durch diese Annahme kann er praktisch wirksam werden, so dass er nicht einer Gleichgültigkeit überlassen bleibt, die aus seiner willentlichen Vergleichgültigung hervorgehen kann. Immer hat Levinas darauf insistiert, dass uns der Anspruch des Anderen zu einer unhintergehbaren Nicht-Indifferenz bestimme.⁹⁶ Aber er musste zugeben, dass diese Bestimmung sehr wohl infolge einer sie zurückweisenden Gewalt vergleichgültigt werden kann, so dass es auf ihre aufmerksame Beachtung entscheidend ankommt, zu der nur praktische Subjekte

94 Es ist allerdings ein Desiderat, dem weiter nachzugehen, v.a. mit Blick auf Ricœurs Rede von einer »Passion« des Willens, der mit einer als »Leiden« begriffenen Affizierbarkeit verknüpft wird (*Symbolik des Bösen*, 76, 168 f.). Im Spätwerk spielt die Rede von einem *être affecté* eine große Rolle, dessen Passivität sich aber gewiss nicht mehr auf einen Kantischen Begriff der Affizierbarkeit reduzieren lässt, wie ihn Ricœur anfangs offenbar verwendet.

95 Vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. Bd. I, Freiburg, München 2018, Teil C.

96 Solche Indifferenz scheint dagegen der Ausgangspunkt von Sartres »Atheismus« zu sein, mit dem sich Ricœur ausführlich auseinandersetzt in seinem Essay über dessen Drama *Le diable et le bon dieu*. P. Ricœur, *Sartre's Lucifer and The Lord*, in: *Yale French Studies*, no. 14 (1954), 85–93. Auch Levinas weiß, dass jene Nicht-Indifferenz sehr wohl auch eine *sie vergleichgültigende* Haltung ihr gegenüber zulassen kann. Insofern ist die von ihm bestrittene Indifferenz nicht das Gleiche wie das, was man üblicherweise (übrigens nicht nur in einer pejorativen Bedeutung) Gleichgültigkeit nennt.

in der Lage sind⁹⁷, deren dynamische Verfassung Ricœur von der frühen Theorie des Willentlichen und des Unwillentlichen über die stärker sprachphänomenologischen Überlegungen seiner mittleren Schaffensperiode bis hin zur späten Ontologie eines ›fähigen‹ Subjekts auf der Spur einer streckenweise neo-aristotelischen, an den frühen Heidegger erinnernden Praxisphilosophie in immer neuen Anläufen zu beschreiben versucht hat. Zu einer Synthese all dieser, teilweise allzu heterogenen und überkomplexen Ansätze ist es nicht gekommen. Aber Ricœur ist es zweifellos gelungen, uns eines der wichtigsten Desiderate der Philosophie des 20. Jahrhunderts als verbindliches Vermächtnis aufzutragen, das ich abschließend in der folgenden Frage zuspitzen möchte: wie ist die nicht privativ gedachte Passivität unseres Herausgefordertseins vom Anderen durch ein praktisches, von ihm ›inspiriertes‹ Subjekt anzunehmen, das allein durch sein effektives Verhalten den Anspruch des Anderen zu *realisieren* vermag und das dabei zugleich vor dem ›Problem‹ steht, sich diesen Anspruch als solchen nicht einfach anzueignen?⁹⁸

So sehr dieses Herausgefordertsein als unbedingtes jeglicher willentlichen Verfügung entzogen sein muss, so sehr scheint es im Lichte dieser Frage seinerseits darauf angewiesen zu sein, aufmerksam beachtet zu werden – durch ein dazu in der Tat ›fähiges‹, praktisches Subjekt, das zwar angesichts des Anspruchs des Anderen nicht souverän sein kann, dem aber gleichwohl auch eine außerordentliche Macht nachträglicher Vergleichgültigung dieses Anspruchs zur Disposition steht. Das hat zuletzt die historische Erfahrung gelehrt. Ihr zum Trotz, und mit Recht, wie ich glaube, hält Ricœur bis zum Schluss daran fest, eine praktische Subjektivität zu denken, die im Lichte der Moderne der Gewalt, die diese hervorgebracht hat, besser standzuhalten verspricht – als ein gelebtes Versprechen, es zu solcher Vergleichgültigung nie mehr kommen zu lassen.

Ob man auch *diesen* Anspruch einmal auf jenem »Friedhof nicht gehaltener Versprechen« wird begraben müssen, als den Ricœur

97 In diesem Sinne spricht Ricœur in *Zeit und Erzählung III* von einem »Entscheidungsmoment [...], das die ethische Verantwortlichkeit zum höchsten Faktor der Ipseität macht« (400).

98 ›Realisieren‹ heißt hier (wie bei Jullien, *Dialog über die Moral*, 212): etwas geschehen lassen und zugleich sich über etwas klar werden; darüber hinaus aber ist die originäre Nachträglichkeit im Spiel, in der man sich über etwas ›klar wird‹, was bereits im Spiel war.

die Moderne beschrieben hat, steht noch dahin.⁹⁹ Schließlich läuft der Anspruch des Anderen mangels aufmerksamer Beachtung ins Leere, die sich indessen niemals ganz und gar der willentlichen Lenkung unterwerfen lässt, wie auch neuere Untersuchungen der Aufmerksamkeit zeigen.¹⁰⁰ Sie beherrscht die Dauer nicht derart souverän, wie es sich Ricœur zeitweise vorstellte. Und sie wird ihrerseits beherrscht – nicht zuletzt von einer »Ökonomie der Aufmerksamkeit«¹⁰¹, die uns vielfach blind macht und desensibilisiert. Die Sensibilität, auf deren Zukunft gerade Levinas gehofft hatte, wird nicht nur durch einen Mangel an Aufmerksamkeit, sondern auch durch deren notorische Überforderung bedroht, in der es schließlich nicht mehr zu ertragen ist, Anderem im Übermaß ausgesetzt zu sein.¹⁰² So kostbar die Aufmerksamkeit sein mag, die man ›schenkt‹ (und die Ricœur deshalb auf den Spuren Gabriel Marcells als ein Geben begreift, welches sich »in einer Art des Zuhörens« bewähren soll; A, 28/DA, 381), so sehr wird sie zur Qual, wenn ihr keine Ruhe und keine Unterbrechung mehr vergönnt ist. Nur zwischenzeitliches Aussetzen der Aufmerksamkeit bewahrt am Ende davor, dass wir uns gerade denen nicht mehr aufmerksam aussetzen können, die danach am allermeisten verlangen dürfen. Insofern bestätigt sich erneut, dass jener überfordernden Sensibilität nur durch deren Beschränkung gerecht zu werden ist – aber in der Form einer praktischen Selbstbestimmung, die gegenüber dem bezeugten Anspruch des Anderen nachträglich und verspätet auftritt. Wo Ricœur vor allem in seiner Auseinandersetzung mit Levinas weitgehend diesem Gedanken entgegen kommt, legt er uns so gesehen selbst *zweierlei* als Desiderat ans Herz: eine radikale Revision seiner früheren

99 Vgl. Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne und die Zukunft der Geschichte. Zur Geschichtsphilosophie Ricœurs – im Rückblick auf Kant*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38, Nr. 3 (2013), Schwerpunkt: Paul Ricœur (1913–2005), 299–320.

100 J. Cray, *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002; H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002; ders., *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006; B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004; T. Breyer, *Attentionalität und Intentionalität*, München 2011.

101 G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München 2004.

102 S. Sontag, *Regarding the Pain of Others*, New York 2003; Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, Hamburg 2018.

Hermeneutik des Willentlichen und des Unwillentlichen (sofern sie auch eine pathische Ansprechbarkeit vom Anderen nur scheint privativ deuten zu können) *und* eine Rückbesinnung auf die Frage, wie die Sensibilität eines für den Anspruch des Anderen ›aufgeschlossenen‹ Subjekts auf dessen selbstbestimmte, beschränkte Antwort angewiesen ist.

Kapitel X

Von den Sachen zurück zu den Menschen?

Profile einer Philosophie der Aufmerksamkeit in Hans Blumenbergs nachgelassenen Schriften

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

*Was zu erlernen ist,
ist Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit.¹*

1. Genealogische Voraussetzungen:

Menschliche Selbsterhaltung im Zeichen moderner Kosmologie

Als geheimen Traum der philosophischen Vorgeschichte der modernen Wissenschaften bezeichnet Blumenberg die Verklammerung von Astronomie und Anthropologie.² Dieser Traum ist, ebenso wie viele andere, ausgeträumt. Die stellare Ferne stellt sich längst nicht mehr als ›kosmisches‹ Vorbild einer idealen und absolut beständigen Ordnung dar; und das dem Menschen Naheliegendste, auf das man schon in der Antike zurückzukommen verlangte, hat sich nicht als das Vertrauteste und Gewisseste erwiesen, das als solches für den Ruin dieses Vorbilds zu entschädigen versprechen könnte. So erscheint der Mensch doppelt haltlos. Dennoch lässt ironischerweise gerade Hans Blumenberg, dessen Philosophie sich wie keine andere kosmologischen Dimensionen ausgesetzt hat, das Denken des Menschen (im doppelten Sinne des *genitivus subjectivus* und des *gen. objectivus*) auf die Erde und ins Zwischenmenschliche zurückkehren. Sein Versuch einer Beschreibung des Menschen mündet nach langen Umwegen in kosmologischen Horizonten in eine massive

1 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2002/7, 191 [=ZdS].

2 H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M. 2000, 375 ff. [=VS].

Wiederkehr des Anderen, der als Fremder und potenzieller Feind ›hinterücks‹ auftauchen kann. Das mache den Menschen verwundbarer als jedes Tier, dessen natürliche Ausstattung weit mehr zur Selbsterhaltung geeignet ist als die unsrige (VS, 378 f.).

Nachdem die Genesis der kopernikanischen Welt den irdischen Wohnraum des Menschen »in die Bedeutungslosigkeit zurückgedrängt« zu haben schien, steht nunmehr offenbar fest³, dass der modernen Kosmologie solche anthropologische Signifikanz nicht zukommt. Um so dringlicher stellt sich die Frage erneut, was es heißt, auf der Erde, in einem ungastlichen Kosmos, allen ein menschliches Leben zu gewährleisten, das weder der Fremdheit der Welt, in der es situiert ist, noch der Fremdheit des eigenen Selbst und des Anderen je Herr wird.⁴ Kann sich der Mensch im Lichte dieser Herausforderung nach allen kosmologischen Exkursen des Philosophen nur noch als zur puren Selbsterhaltung bestimmt erweisen, die uns mit allen Lebewesen auf eine Stufe zu stellen scheint?

Blumenberg, der am Begriff der Selbsterhaltung bis zuletzt trotz nachdrücklicher Einwände weitgehend unbeirrt festgehalten hat⁵, nähert sich dieser Frage wiederholt ausgehend von dem methodischen Problem, wie der Mensch als solcher überhaupt zu beschreiben ist. Und diese Frage bringt ihn mehrfach in die Nähe der klassischen Phänomenologie, die die Methode der Beschreibung wie keine andere philosophische Bewegung auf ihre Fahnen geschrieben hat. Ist nun auch der Mensch eine von den viel zitierten »Sachen«, zu denen Husserl zurückzukehren verlangte, um sie phänomenologisch adäquater Beschreibung zu unterziehen? Blumenbergs Antwort fällt schroff und kompromisslos aus: die phänomenologische Rhetorik der Rückkehr zu den Sachen macht die ›Sache‹ der

3 Ein Befund, den Blumenberg schon frühzeitig hervorgehoben hat: *Kopernikus im Selbstverständnis der Neuzeit*, Wiesbaden 1964, 31 f.

4 In diesem Sinne habe ich den Gedanken der Gastlichkeit von Blumenberg aus entwickelt in: *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008.

5 Vgl. H. Blumenberg, *Die Verführbarkeit des Philosophen*, Frankfurt/M. 2000, 56 ff. Der frühere Aufsatz zu *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution neuzeitlicher Rationalität* (in: H. Ebeling [Hg.], *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt/M. 1976, 144–207) geht noch nicht von einem Beschreibungsproblem aus, sondern vom Problem des Zusammenbruchs der Fremderhaltung (durch Gott); genauer: von der »Ablösung der göttlichen Weltverantwortung durch die menschliche im Sinne der Würde der ihm dadurch zugefallenen Selbstverantwortung« (ebd., 151 f.).

Anthropologie geradezu unmöglich, so dass dem Desiderat einer angemessenen Beschreibung des Menschen nicht nach der Devise »Zurück zu den Sachen« Rechnung getragen werden könne. Damit sieht sich Blumenberg seinerseits vor die Frage gestellt, was unter einer nicht-phänomenologischen Beschreibung des Menschen zu verstehen ist und wie sie möglich sein soll.

Posthum zur Veröffentlichung gelangt ist mit Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*⁶ eine tiefgreifende Kritik der Phänomenologie, die den Autor seit seinem frühen Aufsatz über *Lebenswelt und Technisierung* (1954), in Münsteraner Vorlesungen der Jahre 1976–7, besonders in den Kapiteln XIII und XIV in *Lebenszeit und Weltzeit* (1986) und in zahlreichen kleinen, überwiegend nachgelassenen Schriften beschäftigt hat, die man u. a. unter den Titeln *Ein mögliches Selbstverständnis* (1997) und *Zu den Sachen und zurück* (2002/7) versammelt findet. Die Kritik sollte ursprünglich offenbar auf eine phänomenologische Anthropologie hinauslaufen. Dann aber wurde dieser zunächst vorgesehene Titel verworfen (BM, 897). Was schließlich als Beschreibung des Menschen präsentiert wird, fußt auf der zentralen These, dass es eine derartige Wissenschaft auf der Basis einer klassischen, mit Husserl oder mit Heidegger konzipierten Phänomenologie gar nicht geben könne. Wenn zwischendurch doch wieder der Begriff einer phänomenologischen Anthropologie auftaucht, dann muss ihm in Folge dessen ein neuer Sinn zugewachsen sein, der es ausschließt, sie etwa als bloße »Anwendung« der eidetischen und transzendentalen Reduktion oder einer Ontologie des Daseins auf den Menschen zu verstehen. Blumenberg wirft Husserl und Heidegger im gleichen Zug vor, den Menschen gleichsam als Fundstelle von Evidenz oder sogenannten Seinsverständnisses nur transitorisch in Betracht gezogen, aber nie in eigenem Recht untersucht zu haben.⁷ Husserl habe vergessen lassen, *dass wir es sind*, die die eidetisch und transzendental reduzierte Erfahrung haben, machen oder durchleiden (BM, 12 f., 814). Bei ihm verschwinde der Mensch geradezu als individuelles Subjekt und

6 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006 [=BM].

7 *Sein und Zeit* wird von Blumenberg nicht als Vorbereitung der Seinsfrage, sondern als Wiederkehr der Anthropologie bzw. des Anthropologismus in der Phänomenologie gedeutet, aller Kritik an anthropologischen Missdeutungen zum Trotz, wie sie Heidegger an Sartre bemängelt hatte.

tauche allenfalls als generelles wieder auf. Dagegen will Blumenberg den Menschen wieder als Teil dieser, unserer Welt, nicht als Subjekt jeder möglichen, denkbaren Welt aufgefasst wissen (BM, 29, 385). Das Husserl'sche transzendente Ego sei nur ein durch Variation für resistent befundenes extramundanes Subjekt, das möglicherweise in den Besitz einer »Wahrheit überhaupt« gelangen könne (BM, 61, 390, 401), die aber nicht auf den Menschen zugeschnitten sei, so wie er als Organismus und Lebewesen in dieser Welt existiert. Diese Wahrheit sei aber geradezu überflüssig, insofern kein leibhaftiges Subjekt ihrer bedürfe.⁸ Statt nachträglich nach einem Organ »für die Vernunft in Gestalt einer Verweltlichung« transzendentaler Subjektivität zu suchen, solle umgekehrt die Vernunft als »Organ« einer »leistungsspezifischen Organisation« des Lebewesens Mensch und als Funktion menschlicher Selbsterhaltung aufgefasst werden. Was sich da erhält, ist der einzelne Mensch als Lebewesen (BM, 110, 166, 509). Wenn dagegen der Mensch als »Organ der Vernunft« begriffen werde, die sich über unsere Lebenszeit hinweg geschichtlich realisiere, handle es sich geradezu um den »endgültigen Ausschluß der Anthropologie« (BM, 81, 108 f.). Nicht der Mensch soll Agent oder Funktionär der Wahrheit sein, umgekehrt soll vielmehr letztere als Vernunft des Menschen verständlich werden, der ungeschützt von instinktiver Mitgift als eigentümlich wesenloses Wesen aus der Naturgeschichte hervorgetreten sei (BM, 260 f.). So wird die Funktion der Vernunft von der prekären Existenz eines Lebewesens abhängig, das nicht immer schon vernünftig ist und möglicherweise nie ganz vernünftig wird oder zur Vernunft gebracht werden kann.

2. Zurück zum Menschen ›von dieser Welt‹ – eine Angelegenheit der Aufmerksamkeit

Blumenberg geht es offenbar um weit mehr als nur darum, etwa die Phänomenologie in ihrer transzendentalen Ausprägung anthropolo-

8 Im Rahmen dieser knappen Darstellung kommt eine Beurteilung des Rechts dieser Kritik an einem reinen, weltfreien Subjekt, das nie rein genug sein könne, nicht in Betracht. Ohnehin setzt sich Blumenberg mit der Geschichte einschlägiger Versuche, eine Phänomenologie in der Welt situierter Subjektivität zu denken, kaum auseinander (BM, 240 f., 252 ff.).

gisch zu unterfüttern. Die eigentliche Devise dieser philosophischen Disziplin »Zurück zu den Sachen« erhält nämlich jetzt einen geradezu entgegengesetzten Sinn (ZdS, 153, 191, 345). Die Sache, auf die es Blumenberg ankommt, ist nicht das transzendente Residuum einer »Weltvernichtung«⁹, das gar nicht mehr *von dieser Welt* zu sein scheint. Im Gegensatz dazu wendet sich sein theoretischer Blick zurück auf den Gegenstand, der das phänomenologische Forschen nach den »Sachen selbst« überhaupt erst möglich gemacht hat, in ihm aber systematisch vergessen worden sei. Es handelt sich um die *Sache Mensch* und um die Welt als »Sache aller Sachen« (ZdS, 139, 175). Phänomenologische Anthropologie in diesem geradezu ›verkehrten‹ Sinn wäre demnach eine Disziplin der Aufmerksamkeit auf den Menschen als dasjenige, was vor allem unsere Beachtung verdient.

Explizit geht es um eine Frage des Rangs und des Vorrangs vor allem anderen (ZdS, 326). Blumenberg mahnt nicht nur eine in der Phänomenologie seines Erachtens erstaunlicherweise weitgehend vernachlässigte Philosophie der Aufmerksamkeit an, sondern versteht auch die Aufgabe der Anthropologie als vorrangige Angelegenheit der Aufmerksamkeit.¹⁰ *Anthropologische Philosophie als Disziplin der Aufmerksamkeit* – so könnte man ohne Weiteres beschreiben, was Blumenberg methodisch vorschwebt. Nur der Mensch ist aber zur Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit selbst befähigt. Infolge dessen müsste der (auf sich) aufmerksame Mensch auch der wichtigste Gegenstand einer Philosophie sein, die geradezu in diesem doppelten Sinne als eine Disziplin der Aufmerksamkeit gelten könnte, wenn wir Blumenberg folgen.

9 Vgl. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923/4). Zweiter Teil. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in: *Husserliana VII*, The Hague 1956, 31. Vorlesung; ders., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913/1922], Tübingen 1980, §49.

10 Merkwürdigerweise habe gerade die Phänomenologie die Aufmerksamkeit übersehen (ZdS, 79 f., 95, 198), was eigentlich unverzeihlich sei. Vgl. ZdS, Kap. XI, bes. 182 ff., 198, die vorangegangenen Kap. VII und VIII sowie A. Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston 1966, 178 f., 265 ff. mit Hinweisen auf Husserls attentionale Modifikationen (in den *Logischen Untersuchungen* und in den *Ideen I*, die Blumenbergs Kritik als wenig berechtigt erscheinen lassen). Siehe auch B. Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2004, 67 f., 286; zur Kultur- und Wissenschaftsgeschichte J. Crary, *Aufmerksamkeit*, Frankfurt/M. 2002.

Die Aufmerksamkeit wird in ihrer philosophischen Brisanz freilich erst dann angemessen gewürdigt, wenn sie nicht als bloßes Sichrichten auf bislang Übersehenes oder salient Gegebenes, als eine Art Notbehelf zur Bewältigung perzeptiver Überfülle, als ›Schärfung‹ eines zuvor ungenauen, dann ›deutlicheren‹ Sehens¹¹, als passives *Aufmerksamwerden* oder aktives *Aufmerksammachen*, sondern als ein Prozess *originärer Realisierung* von Wahrnehmbarem verstanden wird, der keineswegs nur fertig Vorliegendes zum Vorschein bringt, sondern in die Gegebenheit von Sachen als Sachen selbst eingreift. So kann wahrnehmbar und erkennbar werden, was nicht zuvor schon dafür bereit und ›fertig‹ gegeben war. Paul Klee hat in seiner *Schöpferischen Konfession* davon gesprochen, die Kunst mache sichtbar (statt nur bereits Sichtbares abzubilden). Ähnlich nimmt Blumenberg an, die »Sache Mensch« werde im Lichte der – als Gegenstand und Methodik der Philosophie aufgefassten – Aufmerksamkeit anders, neu sichtbar. Aber nicht in transzendentaler Distanz, sondern distanziert von dieser Distanz in verschärfter Beteiligung am mundanen Leben, wo man nie die ganz freie Wahl habe, *wie*, als *was* oder *wer* (oder *wozu* lebend) man sich verstehen wolle. Immer schon, meint Blumenberg, befinden wir uns vielmehr in »überforderten Situationen« (BM, 32), wo sich jeder Ansatz zur Theorie gewisse »Blößen geben« muss und keineswegs mit mühelosester Ausübung von Erkenntnis anheben kann.¹²

So setzt die Philosophie inmitten der Welt ein, mittels der Affizierbarkeit von denjenigen, deren Aufmerksamkeit sie provoziert. Ob dieser Rekurs auf die mundanen Quellen der Aufmerksamkeit einer Phänomenologie der Aufmerksamkeit widerspricht bzw. ob eine neuartige Anthropologie an deren Stelle treten und das ganze methodische Instrumentarium der Phänomenologie vergessen kann, mag hier dahingestellt bleiben.¹³

11 Zu diesen und anderen Aspekten der Aufmerksamkeit bzw. diverser Aufmerksamkeiten, die lt. Husserl auch im Streit miteinander liegen können, vgl. ZdS, 73 ff., 192, 200.

12 ZdS, 82; H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Frankfurt/M. 1987, 40.

13 Blumenberg sucht den Punkt, wo sich diese Frage der Phänomenologie aufdrängt bzw. wo die Phänomenologie (auch unfreiwillig) zur Anthropologie wird oder an sie grenzt. Gleichwohl soll letztere auch einfach an die Stelle der Phänomenologie treten (ZdS, 114, 173). Demgegenüber spricht Manfred Sommer im

Interessanter scheint der inhaltliche Gewinn, den Blumenbergs Anthropologie als eine Disziplin der Aufmerksamkeit verspricht, die die eminente Bedeutung dieses Phänomens für den Menschen als ein wesenloses Wesen herausarbeitet, für dessen Überleben von Natur aus praktisch nicht vorgesorgt ist (BM, 218 f., 239). Als sehende und zugleich selbst sichtbare Lebewesen, die sich (von Fragen phylogenetischen Ursprungs der menschlichen Gattung einmal abgesehen¹⁴) vor Jahrtausenden in Afrika aus dem Schutz walddreicher Biotope herausbegeben haben, müssen sich Menschen um ihre Selbsterhaltung sorgen. Ihr aufrechter Gang mag ihnen einen ausgezeichneten Überblick ermöglicht haben; aber um den Preis einer dorsal deutlich eingeschränkten Sichtbarkeit. Nicht nur sieht das sehende Organ, das Auge, sich selbst nicht als sehendes, so dass eben das, was das Sehen ermöglicht, ihm selbst entzogen bleibt. Kein noch so eindringlicher Blick in den Spiegel oder ins Schwarze der Augen des Anderen vermag daran etwas zu ändern. Darüber hinaus weist das Feld des jeweils Sichtbaren auch unvermeidlich eine Sphäre von jeweils Unsichtbarem auf, die das sehende Subjekt außerordentlich verletzbar macht. Gerade dafür interessiert sich Blumenberg: Wie verhält sich das sehende Subjekt zum toten Winkel der Aufmerksamkeit, in dem es jederzeit überrascht werden kann (BM, 144)? (Wenn die Philosophie im Übrigen selbst nur eine sublimierte Form der Aufmerksamkeit sein sollte, wie steht es dann mit dem toten Winkel des theoretischen Sehens, das sie ermöglichen soll? Lässt sich ein Analytiker vorstellen, der ihr gleichsam *a tergo* auf die Spur kommt und zu bemerken vermag, was sie notorisch übersehen lässt?)

Indem Blumenberg so fragt, ist er sich dessen bewusst, keineswegs eine a-historische bzw. geschichtlich voraussetzungslose Anthropol-

Nachwort zu BM sogar von einer nach wie vor »authentisch« möglichen phänomenologischen Anthropologie, trotz unnachsichtiger Kritik ihrer Begriffe, die Blumenberg vorbringt. Sie betrifft v. a. die Frage der Vollständigkeit der freien Variation (VS, 88), aber auch die bedingte Freiheit dessen, der sie praktiziert. Diese Kritik im Einzelnen zu bewerten, führte an dieser Stelle allerdings zu weit. Sie müsste nicht zuletzt eine lange Geschichte der phänomenologischer Selbstkritik in Betracht ziehen. Verwiesen sei nur beispielhaft auf M. Merleau-Pontys *Vorlesungen I* (Berlin 1973), in denen sich die Methoden der eidetischen Variation und Reduktion mit Blick auf die Humanwissenschaften detailliert beurteilt finden.

14 Vgl. R. Wrangham, *Die Zähmung des Menschen. Warum Gewalt uns friedlicher gemacht hat. Eine neue Geschichte der Menschwerdung*, München 2019.

logie zu betreiben (BM, 890). Um direkte Wesensaussagen, denen Antworten auf die Frage zu entnehmen wären, was es für Menschen bedeutet, in ihrer ungeschützten Sichtbarkeit außerordentlich verletzbar zu sein, ist seine Beschreibungskunst genauso verlegen wie jeder anthropologische Diskurs, der ständig schwankt zwischen »zuviel Wesen«, das vorschnell festgeschrieben wird, und »zuwenig Wesen«, auf das sich kein Widerstand gegen willkürliche Eingriffe gründen lässt (BM, 32 f.). Auch die von der ungeschützten Visibilität des Menschen herausgeforderte Aufmerksamkeit ist keine anthropologische Ur-Sache, auf die wir geschichtlich unvermittelten Zugriff hätten, um zu ermitteln, was es mit ihr – womöglich bis heute – auf sich hat. Die Rede von solchen Ur-Sachen führt für Blumenberg nur auf die Spur von Phantomen (ZdS, 347).

3. Überleben unter Bedingungen der Sichtbarkeit: Ein ›präventives‹ Denken

Und doch erweckt Blumenbergs methodisches Vorgehen den Eindruck, zwar nicht im phänomenologisch-reduktiven Sinne, wohl aber im Zuge eines Rückgangs in die Vorgeschichte der Gattung zu einer solchen Ur-Sache vordringen zu wollen. Dabei befolgt er die Strategie einer »Minimalisierung der anthropologischen Fragestellung«, die ihn zu der elementaren Problematik führt, wie der Mensch *überhaupt überleben* konnte als aufrechtes und ungeschützt sichtbares Lebewesen (BM, 522 f.). Blumenberg stellt durchaus in Rechnung, dass im Verlauf der kulturellen Entwicklung der menschlichen Gattung inzwischen eine weitgehende, allerdings wohl nicht endgültige Ausschaltung von evolutionären Faktoren denkbar geworden ist, die die Menschwerdung zuvor angetrieben haben mögen (BM, 539). Aber am Kern seiner anthropologischen Diagnose, dass der Mensch ein nach wie vor in seiner Visibilität außerordentlich verletzbares und in seinem Überleben gefährdetes Wesen ist, das als solches am besten im Rekurs auf die frühe Naturgeschichte der Gattung verständlich zu machen ist, hält er fest. Dabei wird zur Nebensache, ob dem Sinn menschlichen Überlebens nicht längst neue Bedeutungen zukommen. Intentionalität und Reflexion sollen als Funktionen der Vernunft aus der Lebensunsicherheit (BM, 74)

heraus verständlich werden, in die dieses Wesen weniger durch sogenannte natürliche Feinde, als vielmehr durch Andere gerät, die um den toten Winkel der Aufmerksamkeit wissen und ihn auszunutzen verstehen. Ein Subjekt, das realisiert, wie Andere es hinterrücks ›angehen‹ (und im übertragenen Sinne auch ›hintergehen‹) können, sieht sich zur Prävention genötigt, will es nicht schutzlos ausgeliefert bleiben. Es muss sich in die Perspektive Anderer versetzen, um ihr Verhalten vorsorglich zu antizipieren.¹⁵ Es muss mit anderen Worten realisieren, dass es gesehen wird, wenn es selbst sehen will. Genau das sei der Ursprung der Reflexion sowie der »Rücksicht« (BM, 140, 143) – und zugleich ihres nach wie vor schmerzlichen Rätsels: »Warum zerbrechen wir nicht daran, daß wir *anderes* haben als uns selbst, darunter *andere*«? Führt die »Zerbrechlichkeit des Wesens, das wir sind«, nicht auf diese Grundfrage jeder Anthropologie (BM, 151, 458)? Zweifellos kommen das und der Andere hier primär als Quellen lebensgefährlicher Verletzung und des Misstrauens gegen sie, nicht des Vertrauens, der Bereicherung oder Öffnung des menschlichen Selbst ins Spiel. Gleichwohl setzt sich Blumenberg entschieden von einer düsteren Anthropologie ab, die den Anderen nur als potenziellen Feind wahrnimmt.

Am Anfang der Kulturgeschichte der Gattung stehe zwar der Primat der Fremderfahrung (BM, 825 f.), die immer schon mit der durch keinen Standpunkt- oder Ortswechsel zu behebenden »Undurchsichtigkeit« des Anderen zu rechnen hatte. Und bis heute nimmt kulturelles Leben der ursprünglich nomadisch veranlagten Menschen unaufhörlich Umwege über den Anderen (BM, 879). Doch diese Umwege verurteilen nicht zu einem nicht enden wollenen, abgründigen Misstrauen. Zwar bleiben wir in unserer Sichtbarkeit außerordentlich exponiert, hinterrücks ortbar, verfolgbar und vernichtbar (BM, 279, 284 f.). Doch lässt sich *kulturell entschärfte Visibilität* geradezu dadurch definieren, glaubt Blumenberg, dass man weitgehend ungefährdet *sich sehen lassen kann*. Damit ist kei-

15 Ohne dass aber die »fremde« Erfahrung der Anderen in Selbstgegebenes zu verwandeln wäre. Hier nutzt Blumenberg selbst gewisse Befunde der Phänomenologie, die durch die Hintertür gleichsam wieder ins Spiel kommen, wenn wir fragen, wie ein reziprok-perspektivisches Verhältnis zum Anderen *als Anderem* möglich sein soll, angefangen bei der Einfühlung als »Urmodus« (BM, 104, 128).

neswegs die soziale Reputation gemeint, sondern zunächst ein elementares Sichzeigendürfen *als* Mensch, aber auch *als* diese(r) oder jene(r) Einzelne mit ihrem bzw. mit seinem Gesicht als dem eigentlichen »Ort seiner Verwundbarkeit« (BM, 860, 865). Blumenberg hält das nicht für einen unverzichtbaren und ethisch unantastbaren *Anspruch* oder gar für ein menschliches *Recht*, in Erscheinung zu treten, sondern für einen *kulturellen Luxus*, sich sehen lassen zu können und dabei, unter Hüllen, in konventionellen Rollen oder im gleichsam maskierten personalen Leben selbst, doch schwach zu bleiben (BM, 863). Als *menschlich* würde sich demnach eine Kultur erweisen, die dies nicht nur zulässt, sondern *gewährleistet*.¹⁶ Zwar mag diese explizite Beschränkung ›menschlichen‹ Erscheinens und Sich-zeigens auf eine Kultur für Besserlebende fragwürdig erscheinen, die sich solchen Luxus glauben leisten zu können, doch die *Beschreibung* des Menschen liefert in diesem Kontext ihre bemerkenswertesten Resultate.

Mit Samuel Pufendorf, Thomas Hobbes und Jean-Jacques Rousseau stellt Blumenberg das fiktive Gedankenexperiment an, was zu erwarten wäre, wenn zum ersten Mal ein Mensch einem Anderen gegenübertritt.¹⁷ Muss dann im Sinne Carl Schmitts möglichst ohne Umschweife eine Entscheidung über Freund und Feind fallen, da man ja weiß (woher in dieser Ursprungsszene auch immer), dass der Mensch »das Wesen [ist], das Seinesgleichen tötet« – nicht aus Will-

16 Wird dies verwehrt, steht umgekehrt die ›menschliche‹ Kultur selbst auf dem Spiel. So kann dieses Prädikat aber gewiss kein biologisches mehr sein, das Organismen bzw. höheren Lebensformen als solchen zukäme. Als Menschen treten wir Anderen unter die Augen, die uns in Erscheinung treten lassen (BM, 757 f.). Menschen sind wir demnach nicht schon als besondere Lebewesen, sondern gemäß einer solchen ›Interpretation‹ (BM, 813). Sind Menschen nicht diejenigen Wesen, für die es überhaupt Phänomene geben kann, die sich als solche zeigen (*phainesthai*)? Eine andere Frage ist, was oder wer sich zeigt und ob das, was sich zeigt, überhaupt *etwas* oder *jemand* ist. Kann sich der andere Mensch, der sich zeigt oder in Erscheinung treten darf, tatsächlich einreihen unter die Dinge, die sich zeigen (VS, 114)? Wenn dies restlos der Fall sein sollte, wird dann nicht die Frage nach zuverlässigen menschlichen Lebensformen unterlaufen, die zu gewährleisten hätten, dass (und wie) sich Andere *als* Andere und Fremde zeigen dürfen?

17 Vgl. BM, 247 ff.; VS, 342 ff. Mehrfach verknüpft Blumenberg im Übrigen die Idee der Humanität mit der Fähigkeit, sich in die Stelle des Anderen zu versetzen. Aber nutzt diese Fähigkeit nicht auch der radikale Feind, der die Absichten anderer antizipiert, um ihnen zuvorzukommen? Vgl. BM, 610 ff.; Zds, 277.

kür, sondern weil er immer schon gezwungen war, »den Gedanken der Prävention zu Ende« zu denken (BM, 272 f., 610)? Müsste dieses »archaische Schema« nicht darauf hinauslaufen, nicht nur den nächsten Anderen, sondern im Zuge einer ›Endlösung‹ alle Anderen, die einem gefährlich werden können, also letztlich *ausnahmslos jede(n)*, zu liquidieren (BM, 685)? Beherrschen nicht Phantasmen solcher ›Endlösungen‹ die Geschichte menschlicher Gewalt, solange wir denken können? Hier mahnt der Anthropologe zur Vorsicht. Freundschaft und Feindschaft begreift er als gleichwertige Auflösungen jener Situation (BM, 248, 270), die unerträglich nur durch fortdauernde Unentschiedenheit werde, wenn keiner weiß, woran er mit den Anderen ist. Nun kann man das aber streng genommen überhaupt nicht *wissen*, so dass es mit dem Bestreben präventiver Aufmerksamkeit, die Gefährdung durch den Anderen unter allen Umständen vor der Grenze des Körpers abzufangen, nicht weit her ist (BM, 779, 837). Rational erscheint Blumenberg angesichts dessen nur eine Einstellung, die realisiert, dass die gemeinsame Gattungszugehörigkeit »über gar nichts entscheidet; außer darüber, die eigene Unbestimmtheit – das Bewußtsein von der Pluralität der Möglichkeiten, die man selbst hat – als die unkalkulierbare Größe des anderen zu nehmen« (BM, 249). Ein *animal sociale* entstehe gerade aus dieser Lage (BM, 286).

Darin, wie diese Unbestimmtheit aufgelöst oder wenigstens reduziert wird, entscheide sich, was oder wer Menschen füreinander sind. Einer »Kultur des Verstehens« traut Blumenberg zu, die archaische »Barbarei der Freund-Feind-Entscheidungen ab[zu]lösen« (BM, 874). Aber es scheint ihm keineswegs sicher, ob nicht infolge untergründig virulent bleibender Angst angesichts einer radikalen Unbestimmtheit des Anderen, die sich durch die Gattungszugehörigkeit in keiner Weise entschärfen lässt, eine generalpräventive Disposition die Oberhand wiedergewinnt, die jegliche weitere Differenzierung Anderer vereitelt oder verkümmern lässt.¹⁸ In Zeiten sogenannter »Schläfer«, deren Existenz zeitweise immer wieder fiktiv heraufbeschworen wurde, und radikaler Feinde, die sich jeglicher militärischen Ortung entziehen und unvermutet überall auftauchen können, um zu Mitteln des Terrors oder asymmetrischer Gewalt zu

18 Vgl. BM, 275, 566, 592 f., 852, sowie H. Blumenberg, *Begriffe in Geschichten*, Frankfurt/M. 1998, 94 f.

greifen, erscheinen diese Überlegungen überraschend aktuell, zumal Blumenberg zeigen kann, wie Vorurteile auf Distanz über den Feind entscheiden, bevor er überhaupt aufzutauchen und den »Sperrkreis« einer rohen Kategorisierung zu unterlaufen vermag (BM, 871). Eine geradezu paranoid übersteigerte Prävention muss den der Sichtbarkeit sich weitgehend entziehenden Feind schließlich überall vermuten und schlägt in eine Hysterie des Sicherheitsdenkens um, das sich ganz und gar verunsichert gibt.

Blumenberg erweckt den Eindruck, auch die zur Lebensdienlichkeit bestimmte Vernunft sei bis heute von unaufhebbarer Angst vor der Unbestimmtheit des Anderen geprägt und sie sei deshalb noch immer eine im Grunde »präventive Disposition« (BM, 561, 565, 567). Schließlich kann man nicht wissen, wer der Andere wirklich ist. Die Undurchsichtigkeit des Anderen bleibt auch in einer Kultur, die ihn weitestgehend der Visibilität aussetzt, unaufhebbar. Kein noch so gründliches Sortieren von Menschen kann absolut zuverlässig sein (BM, 306, 309 f.). Keine Physiognomik, Anthropometrie oder Gesinnungskontrolle vermag daran etwas zu ändern.

Von dieser Undurchsichtigkeit ist auch das eigene Selbst nicht ausgenommen. »Innen ist alles finster«, wie Arthur Schopenhauer verlauten ließ (BM, 259). Das Selbst ist sich derart selbst entzogen, dass es nicht einmal weiß, ob es nicht infolge abgespaltener Anteile zum Feind seiner selbst geworden ist.¹⁹ Es weiß nicht einmal anzugeben, was es im nächsten Moment sagen wird, wie schon Voltaire festgestellt hat (BM, 250, 880 ff.). Dem, was uns denken und sprechen lässt, kommen wir ebenso nur nachträglich auf die Spur wie Antworten auf die Frage, wie weit wir im Handeln gehen würden. Die Frage, was wir *wären* bzw. als wer wir uns herausstellen würden unter diesen oder jenen Umständen, lässt sich nicht beantworten, solange sie nicht eintreten (BM, 253). Wie weit wir unter gewissen Umständen gegangen wären, bleibt hypothetisch. Und keine sichere Selbsterkenntnis kann uns in dieser Hinsicht vor abgründiger Selbst-Fremdheit bewahren.

Im Gegensatz zu ohnehin nicht überlebensdienlicher Selbsterkenntnis hat sich aber nach Blumenbergs Überzeugung immerhin

19 Vgl. in diesem Sinne zum Über-Ich und zum Es, das aus dem sich bilde, was aus der eigenen Biographie als Unannehmbares ausgeschieden werde, BM, 266 ff., 280.

der technische Sachverstand des Menschen bewährt. Nichts sei erfolgreicher (BM, 269, 895). Aber die mit der »Krise der Neuzeit« endgültig zu Tage getretene »Unzugänglichkeit des Subjekts für sich selbst« lässt sich offenbar nicht beheben wie ein technischer Schaden. Ungezählten Definitionsversuchen scheint Blumenberg deshalb noch eine Bestimmung des Menschen hinzufügen zu wollen: es handelt sich um technisch erfolgreiche, aber sich selbst fremde Wesen, die nicht zu erkennen vermögen, was oder wer sie sind.²⁰

Auch die *Wer*-Frage verspricht offenbar keinen Ausweg aus dieser Lage. Nachdem sich die Menschen nach Sartres Überzeugung von einer »grauenhaften Sichtbarkeit« unter den alles durchdringenden Augen eines jederzeit wachsam und allgegenwärtigen absoluten Zeugen befreit haben, müssen sie ihre Undurchdringlichkeit, die ihnen ein inneres, der Sichtbarkeit entzogenes Für-sich-sein ermöglicht, mit der Unerträglichkeit bezahlen, womöglich *spurlos* zu verschwinden.²¹ Mit einem sich letztlich fremd bleibenden, auch für sich selbst undurchdringlichen inneren bzw. privaten Leben kann sich niemand zufrieden geben, dem es darauf ankommt, zu erfahren, wer er ist. Antworten auf *diese* Frage sind rückhaltlos auf Selbst-Bezeugung (Ricœur) unter den Augen Anderer und durch Andere angewiesen.²²

Das dürfte kaum gleichgültig sein für kulturelles Leben, dem Blumenberg eine gewisse Zuverlässigkeit zutraut angesichts einer abgründigen Angst, die eine »präventive« Vernunft auf der Suche nach identifizierbaren Feinden in Dienst nehmen kann, um nur die bedrohliche Unbestimmtheit Anderer aufzuheben. In diesem Falle würde man in jene archaischen Schemata zurückfallen und jede(r) dürfte sich nur noch als Freund oder Feind zeigen, niemals aber in ihrer bzw. seiner unbestimmten, in dieser Alternative jedenfalls gewiss nicht aufgehenden Fremdheit für sich und Andere. Wie könnte kulturelles Leben zuverlässig für *diese* Möglichkeit Sorge tragen? Bedarf es nicht eines entsprechenden Selbstverständnisses derer, die

20 Vgl. BM, 504 f.; H. Blumenberg, *Ein mögliches Selbstverständnis*, Stuttgart 1997, 121 f. [=MS].

21 Vgl. BM, 90, 797, 808, 812; MS, 112–125; VS, 136, 139–143, 176.

22 Wie es auch eine reichhaltige Literatur bezeugt. Ich nenne nur stellvertretend I. Aichinger (*Die größere Hoffnung*) und W. Grossman (*Leben und Schicksal*). Vgl. Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012.

es tragen? Muss ein solches Selbstverständnis nicht in praktischen Antworten auf die Frage liegen, *als wer* sich die Betroffenen in ihrem kulturellen Zusammenleben verstehen?

4. ›Zuverlässige‹ Kultur?

Was Blumenberg als »Zuverlässigkeitsformen einer Kultur« bezeichnet (BM, 656), kann sich gewiss nicht erschöpfen in einem ungestörten »Seins-« oder »Realitätsglauben«, wie ihn die Phänomenologie im Sinne eines Primats der Wahrnehmung auf eine konstante und sich erwartungsgemäß wiederholende Welt gründet, die sich als vor-kopernikanischer »Boden« unserer Erfahrung nach wie vor nicht bewegt.²³ Es geht weniger um die Unerschütterlichkeit und Unbeweglichkeit dieses Bodens oder um die körperliche Solidität von Existierendem als vielmehr um den *Logos der praktischen Welt*, die konstituiert wird durch menschliches Tun, nicht nur mit Worten und Blicken, sondern auch im Modus der Aufmerksamkeit, mit der schließlich eine *Politik der Visibilität* getrieben wird, die nicht selten nach Belieben manche heraushebt, Andere dagegen unsichtbar macht, so als ob sie überhaupt nicht existierten.²⁴ Diese Politik hat auch ihre geschichtliche Dimension, die bei Blumenberg anklingt, wo er – im Gegensatz zu einem »barbarischen Ahistorismus« – Geschichte als fortgesetztes »in der *Memoria* der anderen bleiben« geradezu zum Inbegriff des Menschlichen erklärt.²⁵

23 BM, 673; ZdS, 52; vgl. E. Husserl, *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*, in: M. Farber (ed.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, New York 1975, 307–325.

24 Vgl. Vf., *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. VI zu Jacques Rancières politischer Philosophie.

25 BM, 189; MS, 132 f. Dieses Menschliche scheint die Phänomenologie grundsätzlich verfehlen zu müssen, insofern sie keinen Übergang von der inneren Zeit zur Allzeit kennt, an der jeder teilhaben muss, wie Blumenberg meint (BM, 105, 422). Von dieser Zeit, in der Geburten und Sterbefälle zu datieren sind, wisse das transzendente Bewusstsein nichts (BM, 406, 184, 179, 463). Vgl. demgegenüber den Begriff einer genuin historischen, datierbaren Zeit in der Hermeneutik Ricœurs, die in dieser Hinsicht mit der Phänomenologie der Intersubjektivität (bes. *Husserliana XIII–XV*) in Verbindung zu bringen ist. In der Tat kommt der

Auch eine Politik der Erinnerung macht sichtbar und unsichtbar (durch Vergessen; vgl. VS, 373). Dabei vergegenwärtigt sie Vergangenes aber nur um den Preis einer unaufhebbaren *Fremdheit im Gegenwartsbezug*²⁶, die ihrerseits ihre historische Komponente hat. Weniger im Lichte einer jederzeit festzustellenden Intransparenz jedes Einzelnen für sich selbst, sondern vielmehr angesichts dessen, »was aus dem Menschen geworden ist«, fordert sie uns heute heraus und zwingt jeden Versuch einer Beschreibung des Menschen dazu, sich geschichtlich zu situieren.

Wo dies unterbleibt, erschöpft sich eine direkt bspw. auf den afrikanischen Ursprung des Menschen zurückgehende Kulturanthropologie am Ende in auch von Philosophen bereits vielfach variierten Gemeinplätzen wie der Reduktion des Sinns kulturellen Lebens auf eine Art Notprogramm zur Kompensation biologischer Mängel (BM, 550 ff.). Dabei vermag kulturelles Leben biologische Zwänge auch zu suspendieren oder sie, als Zwänge, sogar aufzuheben. Auch insofern ist der Mensch für Blumenberg ein »Tier, das trotzdem lebt« und dessen Leben nicht nur deshalb misslingen kann, weil es sein schieres Überleben nicht zu gewährleisten vermag. Ein nicht bloß vorläufig überlebendes, sondern besser oder sogar gut gelebtes Leben etabliert eigene Bedingungen eines ›menschlichen‹, z. B. *Andere erinnern* oder möglichst gewaltlos *erscheinen lassenden* Lebens, das nicht einfach misslingt, weil es sterblich ist oder sich keine zureichenden Gründe für sein Dasein auszudenken weiß. Das seit Robert Musil oft festgestellte Fehlen zureichender Gründe verurteilt nicht ohne Weiteres zu absoluter Untröstlichkeit (BM, 635). Es wäre wohl zu verschmerzen, wie Blumenbergs bemerkenswerte Analyse generativer Zeiterfahrung selbst deutlich macht.²⁷ Eine weit einschneidendere Herausforderung als das *Fehlen* zureichender Antworten auf die notorisch so genannte Sinnfrage ist die gewaltsame *Zerstörung* menschlicher Lebensformen, die allzu oft nur noch ein irreparabel traumatisiertes Überleben gestattet, in dem jede (auch politische) Technik der Schadensbegrenzung versagt. In diesem Falle

Andere als »Weltzeuge« nur im Lichte dieser Zeit in Betracht (BM, 185 f.); vgl. P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III* [1985], München 1991, 174.

26 Siehe dazu das Kap. VII in diesem Bd.

27 Hier geht es darum, wie Kinder mit der Tatsache ausgesöhnt werden können, dass man sie ungefragt »auf die Welt gesetzt, und eigenmächtig in sie herüber gebracht« hat (Kant); BM, 639–651.

haben wir es zweifellos nicht bloß mit einem Misslingen menschlichen Lebens infolge unzureichender Gründe zu tun.

Als ursprünglich nomadisch veranlagtes Lebewesen mag sich der Mensch tatsächlich als nahezu »unbegrenzt siedlungsfähig« erwiesen haben, wenn man an die geografische Ausbreitung der Gattung über die Erdoberfläche denkt (ZdS, 149). Auf die Frage aber, was menschliche Lebensformen über das Vertrauen in einen verlässlichen *Erdboden* und über den Glauben an solide *Dinge* hinaus zuverlässig macht angesichts ihrer gewaltsamen Zerstörbarkeit durch Andere, haben wir nach wie vor keine probate Antwort. Eine verlässlich bewohnbare und gastliche Welt jedenfalls bedarf nicht nur eines solchen Glaubens, sondern einer »institutionellen Bewältigung«, wie Blumenberg selbst andeutet (ZdS, 151), der damit zentralen *sozial-philosophischen* Gedanken Hannah Arendts nahe kommt. Institutionell stabilisierte, gastliche Lebensformen erst versprechen, auf Dauer zu gewährleisten, dass man – auch als Fremde(r) – in Erscheinung treten und »sich sehen lassen kann«, ohne sofort als Außenseiter oder gar als Feind eingestuft zu werden. Bildung und Kultur möchte Blumenberg schließlich dieser Maßgabe unterstellt wissen (ZdS, 171 f.). Könnte die Forschung nach entsprechenden »Minimalbedingungen«, denen menschliche Lebensformen in diesem Sinne genügen müssten, als ein zeitgemäß revidiertes, diszipliniertes Verfahren freier Reduktion verstanden werden (ZdS, 232)?

Freilich kann diese Methode weder so frei noch so erschöpfend praktiziert werden, wie es sich Husserl vorgestellt hat. Dafür bringt Blumenberg zahlreiche, gewichtige Argumente vor. Folgenreicher allerdings ist seine Revision des Sinns philosophischer Theorie, die sich nicht mehr von der Welt abwenden, sondern sich in ihr »Blößen geben«, d. h. affizieren lassen soll, um sich geradezu als Disziplin der Aufmerksamkeit zu bewähren, die vom Nächsten und Selbstverständlichen aus bis in die toten Winkel der Aufmerksamkeit vordringt, wo wir uns selbst entzogen und fremd sind. Zweifellos berührt sich die Blumenberg'sche Theorie-Praxis an dieser Stelle mit einer inzwischen detailliert entfalteten Phänomenologie des Fremden²⁸, aber auch mit Wittgensteins Insistieren auf einer Kunst der Beschreibung, die *zeigt*, was vorliegt, was als ›Sache‹ gegeben oder *originär zum Vorschein zu bringen* ist, bevor strikte Begründungen

28 Vgl. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, 55, 119, 152; ZdS, 348.

oder gar Beweise möglich werden. Allerdings wäre es irreführend und unfruchtbar, zwischen einer förmlich als Aufmerksamkeit praktizierten Philosophie einerseits und einem nach Gründen fragenden Denken andererseits einen unvermittelten Gegensatz zu konstruieren (ZdS, 346). Denn nur das, worauf wir aufmerksam geworden (oder gemacht worden) sind, lässt sich begründen; und Gründe wirken ihrerseits auf die Aufmerksamkeit zurück, die mangels eines zureichenden Grundes zu leben jedoch nie in einem letzten oder ersten Grund, in einer *arché*, in einem Prinzip oder *télos* zur Ruhe kommen kann (ZdS, 257).

Für anhaltende Unruhe ist also gesorgt, die das Wechselspiel zwischen Zeigen und Begründen in Gang halten kann. Aber geht es hier nur um eine Theorie, die der von Blumenberg immer wieder beschworenen Selbsterhaltung insofern dient, als sie schiere Langeweile zu vermeiden hilft und auf *diese* Weise zu einer *Humanisierung der Zeit* beizutragen vermöchte (ZdS, 273)? Begäbe sich nicht eine Philosophie, die v. a. dagegen Vorkehrungen treffen sollte, dass wir uns selbst zur Last fallen, in diesem Falle in eine tödliche Konkurrenz mit anderen, viel leichter verfügbaren Formen des Zeitvertriebs, die über die angeblich *verwundbarste Stelle im »Zeithaushalt menschlicher Existenz«*, das Bewusstsein des Befristetseins eigenen Lebens, spielend hinweghelfen (BM, 616, 621, 724) – auch wenn der Verdacht hartnäckig fortbesteht, so werde es nur um so trostloser, je spektakulärer und ›interessanter‹ man ihm pausenlos aufspielt? Am Ende erwiese eine derart funktionalisierte Theorie gerade der Selbsterhaltung den schlechtesten Dienst (ZdS, 257).

Und hat nicht auch die Selbsterhaltung ihre Geschichte, die neu zu befragen wäre? Sind wir, als zu grundlosem Überleben dem Anschein nach Verurteilte, nur infolge des eigenen Todesbewusstseins verwundbar bzw. sensibel? Was ursprünglich bloß kompensatorische Funktionen gehabt haben mag – von der Aufmerksamkeit eines schutzlos sichtbaren, aufrechten Lebewesens bis hin zur Vernunft selbst – konnte »sich später zu den erhabensten Kulturleistungen verselbständig[en]« (BM, 490). Das zeigt gerade Blumenberg, indem seine Philosophie die Aufmerksamkeit von ihren bloß biologischen Funktionen entbindet, um dafür zu sensibilisieren, was ihr ›hinterücks‹, in toten Winkeln entgeht und ihr nicht salient vor Augen tritt. Das aber definiert Blumenberg an anderer Stelle als das Fremde, das sich uns in der Nähe und im Nächsten als uns Entzogenes

zeigt. Weit entfernt, das aufmerksame Subjekt nur einzuschränken durch Unsichtbares, führt letzteres aber gerade auf die Spur einer sensiblen Offenheit für Anderes und Andere.²⁹ So gesehen steht in der Selbsterhaltung nicht bloß das nackte Überleben, sondern der Sinn eines sich zugleich selbst fremden und sensiblen Lebens auf dem Spiel.

In diesem Sinne manifestiert sich in Blumenbergs eigenem Denken menschliches Bewusstsein als »Sensibilität für andere Sensibilitäten – oder die anderer« (BM, 849). Unbedacht bleibt in ihm freilich, inwiefern dieses Denken die eigenen Begriffe affiziert. Wie gehen diese Sensibilität und der klassische Begriff der Selbsterhaltung überhaupt zusammen?³⁰ Und wie verschieben sich die Aufgaben der Philosophie, die einerseits ihren Weltbegriff einst auf der Folie der neuzeitlichen Kosmologie entwickelt hat (am Ende aber zu der Einsicht gelangt ist, er sei anthropologisch nicht signifikant), die andererseits aber im verletzbaren Menschen ihren eigentlichen – als ›Sache‹ nicht einzustufenden – Gegenstand erkennt? Wird eine verlässliche Welt für dieses verletzbarste aller Lebewesen nicht nur (wenn überhaupt) durch die kulturellen Lebensformen möglich

29 Diese Offenheit geht so weit, dass in der »Seinsgrundfrage [...] Schuld impliziert« ist, »wenn man das jeweilige Endglied einer ›Evolution‹ ist«. »Wer überhaupt da ist, verdankt das denen, die noch dageblieben waren, als es die anderen nicht schafften« (MS, 76). Das Wissen, über unzureichende Gründe zum Leben nicht hinauszugelangen, verblasst vor dieser Einsicht. Die Frage ist allerdings, ob und wie sie den Begriff der Selbsterhaltung zu revidieren zwingt (vgl. VS, 152). Offenbar erfolgt die menschliche Selbsterhaltung nicht indifferent angesichts der Sterblichkeit Anderer und des Gewaltanteils an ihr. Damit kommt Blumenberg einem zentralen, aber gegen die Logik purer Selbsterhaltung und der je-meinigen Sorge um sich in Stellung gebrachten Gedanken von Levinas nahe. Vgl. VS, 93 f. Generell hält Blumenberg aber an einer indifferenten Selbsterhaltung fest, die zur Feindschaft Anlass gebe, insofern in ihr der »Urakt der Usurpation« liege, der besage: »der Andere will auch Ich sein«; und zwar im Sinne eines »alles auf sich zentrierenden Nullpunktes des Welthorizonts«; BM, 301; MS, 213.

30 Vgl. Vf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008; ders. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 2018.

werden, die auf ein ›kosmisches‹ Vorbild ein für allemal verzichten müssen?³¹

Wo Blumenberg selbst diesen Fragen nahekommt, verlässt er endgültig den Weg einer theoretischen Philosophie, die in kathartisch gewonnener Weltdistanz die Perspektive unendlicher Aufgaben vorzeichnet und auf dieser Basis seinerzeit versprochen hatte, der europäischen »Krisis« endgültig abzuhelpfen. So kann Philosophie am Ende nicht mehr in der Kunst bestehen, »sich herauszuhalten« (MS, 87, 101), um Anderen, die vom rechten Weg der Theorie abgewichen sind, wieder ein unverlierbares Telos der Gattung einzuschärfen.³² So leer eine solche Philosophie bleiben müsste, wenn sie ihre Aufgaben nicht im verletzbaeren menschlichen Leben selbst einsichtig gemacht hat, so blind müsste sie allerdings werden, wenn sie sich distanzlosem Engagement ausliefern wollte. Gerade auf die rechte Distanz *im* Logos der praktischen Welt käme es an, die nicht im schlechten Sinne weltfremd bleiben dürfte, sondern Aufklärung darüber versprechen müsste, was es heute bedeuten könnte, von einer ›verlässlichen‹, von uns selbst zu verantwortenden Welt nicht bloß in fragwürdiger Emphase zu reden.

31 In diesem Sinne, scheint mir, betont Ricœur immer wieder das *vouloir vivre ensemble*. Vgl. P. Ricœur, *Le Juste* 2, Paris 2001, 190; *Politique, Économie et Société. Écrits et conférences* 4, Paris 2019, 110.

32 Vgl. in diesem Sinne die Kritik phänomenologischer Geschichtsphilosophie in BM, 426, 429, 437–441, 446, 455; ZdS, 132.

Kapitel XI

Sichtbarkeit – Aufmerksamkeit – Scham

Zu Jean-Paul Sartre und Hans Blumenbergs

Auseinandersetzung mit der Phänomenologie

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

*Phänomen, das aller Ordnung und allem Ordnen vorangeht [...].
Hier ist das Ungesicherte schlechthin, das schutzlos Ausgesetzte [...].
Nur indirekt, über Bilder und Zeichen, fällt ein diffuses Licht dorthin.
Man glaubt ein hilfloses Neugeborenes zu sehen.¹*

*Die Nacktheit ist das Bedürfnis,
seine Existenz zu entschuldigen, [...] die für ihr Dasein Ausreden sucht.²*

Sichtbar sein und *sich selbst* dessen bewusst werden, genügt das bereits, um augenblicklich in die Scham zu stürzen, wie es aus einem alten Mythos hervorgehen scheint? Oder bedarf es dazu eines *fremden* Blickes? Und hat *dieser* unweigerlich etwas Beschämendes? Ruft er also eine Scham originär hervor, zu der es sonst gar keinen Anlass gäbe? Gilt das am Ende für jede(n) und *alles* an uns, was sichtbar und insofern einem ›Blick‹ *ausgesetzt* ist, der uns der Scham *ausliefert* – obgleich wir uns womöglich gar nicht (und für nichts) schämen würden, wenn wir diesen – zufällig oder immer – auf uns gerichteten Blick nicht spüren müssten? Sind wir nicht angesichts jedes Neugeborenen Zeugen eines diskreten Sehens, das keineswegs unvermeidlich den Charakter schutzloser Auslieferung an fremde Blicke hat, sondern davor gerade bewahrt?

1 P. v. Matt, *...fertig ist das Angesicht. Zur Literaturgeschichte des menschlichen Gesichts*, Frankfurt/M. 1989, 257, 219.

2 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* (frz./dt.), Freiburg i. Br. 2005, 43; vgl. ders., *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses. Œuvres. T. 1*, Paris 2009, 87.

Vor dem zunächst nur anzudeutenden Hintergrund dieser bis heute kaum zureichend bedachten Fragen gehe ich im Folgenden auf Blumenbergs Auseinandersetzung mit der Phänomenologie und mit dem Phänomen der Scham ein, die spätestens seit Sartre ein spezielles Verhältnis zur *sozialen* ›Visibilität‹ unter den Augen Anderer hat. Dabei steht letztere seither unter dem Verdacht, als solche bereits eine Scham hervorzurufen, die *sie, d.h. die Sichtbarkeit, und sich selbst* vor allen verbergen muss, um im Grenzfall gänzlich zu verschwinden bzw. als ›Phänomen‹ unkenntlich zu werden. Darin liegt eine eminente, nicht zuletzt methodische Herausforderung für eine Phänomenologie, die einst den Anspruch erhoben hat, alles Erfahrene als solches zum Vorschein zu bringen.

1. Blumenberg und die vorläufig letzte Erste Philosophie

So alt die Philosophie ist, so oft sind Neubegründer aufgetreten, die für sich in Anspruch genommen haben, erst im Nachhinein zeigen zu können, worin ihr eigentlicher Sinn zu sehen ist. Durch sie konnte die *Erste Philosophie* – »wie bekannt, als Name einer philosophischen Disziplin von Aristoteles eingeführt«, dann aber durch den eher »zufällig in Gebrauch geratenen Ausdruck ›Metaphysik‹ verdrängt«³ – ironischerweise immer wieder als deren *letzte* Erscheinungsform auftreten; vorläufig, versteht sich, also bis auf Weiteres. Diese Erscheinungsform erst sollte klar machen, worum es der Philosophie ›eigentlich‹ gehen müsste bzw. seit jeher hätte gehen sollen. So schien erst Descartes' »neuzeitliche Verwirklichung« Platons ursprüngliche Anliegen wahrhaft zur Geltung gebracht zu haben. Doch Husserl, der das gleich zu Beginn seiner *Ersten Philosophie* (1923/4) suggeriert, ist bekanntlich mit Descartes nach dem gleichen Schema verfahren.⁴ Platon und Descartes konnten aus der Sicht Husserls nur als ›Anfänger‹ einer Philosophie gelten, deren *wahrhaften Anfang* erst die Phänomenologie darstellen sollte; und zwar auf fortan unüberholbare Art und Weise, so dass das Spiel der Überbietungen früherer Erster Philosophien endlich in der endgültigen Etablierung

3 E. Husserl, *Erste Philosophie*, in: *Husserliana VII*, The Hague 1956, 3.

4 Vf., *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Weilerswist 2012, Kap. I.

einer letzten Ersten Philosophie zum Ende kommen würde, wie Husserl offenbar hoffte. So wie scheinbar Descartes Platon ›wiederholte‹ (wenn wir dieses scheinbar einfache, tatsächlich jedoch viele Deutungen zulassende Schema einmal für einen Moment unbefragt gelten lassen), so beanspruchte Husserl Descartes zu ›wiederholen‹ – aber um künftige Wiederholungen auszuschließen. Ihm, Husserl, sollte nicht das gleiche Schicksal blühen, das seines Erachtens seinen Vorgängern zurecht widerfahren war.

Aus Blumenbergs Sicht erneuert Husserl auf diese Weise einen *Mythos* vom radikalen Anfang der Vernunft⁵, so wie es vor ihm schon Descartes sowie Kant, Hegel, Schelling und andere in ihren Rekonstruktionen des philosophischen Sinns der Neuzeit getan hatten, anscheinend ohne zu ahnen, dass nach ihnen noch weitere ›Anfänger‹ mit dem Anspruch auftreten würden, den wahren, letztgültigen Sinn aller Philosophie zu begründen und insofern als deren wirkliche Stifter in der Rolle verspäteter, paradoxerweise ihre eigene Vorgeschichte zeugender »Väter« gelten zu dürfen.⁶ Der erneute, radikale Anfang sollte dadurch gewährleistet werden, dass die Philosophen auf neue Weise ihr angeblich ureigenes Anliegen, das Staunen, radikal zu begreifen lernten. Staunen sollten sie allerdings nicht ›naiv‹ über irgendwelche Dinge, die ihnen wie der Kosmos erhaben, wie Kurioses verblüffend oder wie Neuartiges interessant erscheinen mögen, sondern über sich selbst – als Ort des Erscheinens, an dem ›Phänomene‹ zu Tage treten und wo insofern das Gegebene originär anzutreffen ist. In diesem Sinne sollten sie die Naivität ihres anfänglichen Stauens disziplinieren und wenn möglich sogar ganz überwinden.⁷

Auf den Spuren Platons und Aristoteles' galt schon Hobbes als das Erstaunlichste nicht die unübersehbare Vielfalt der Erscheinungen, sondern das Erscheinen selbst.⁸ Kant und Schopenhauer hatten den Menschen genauer als dasjenige Wesen ausgemacht, »dem Erscheinungen gegeben sind« (ZdS, 161). Husserl brauchte nur einen

5 H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1983, 218.

6 H.-P. Schütt, *Die Adoption des »Vaters der modernen Philosophie«*. *Studien zu einem Gemeinplatz der Ideengeschichte*, Frankfurt/M. 1998; vgl. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, 89, 135, 215, 242.

7 Zu dieser – anfechtbaren – Programmatik vgl. die Zwischenbilanz in Kap. I in diesem Bd.

8 H. Blumenberg, *Zu den Sachen und zurück*, Frankfurt/M. 2007, 180 [=ZdS].

Schritt weiter zu gehen, um auf den ›wahren Anfang‹ aller Philosophie zu stoßen, indem er das Gegebene als solches (im Wie seines Gegebenseins) zum Thema machte – gemäß der viel strapazierten Devise »Zurück zu den Sachen selbst«, die im Lichte dieses phänomenologischen Ansatzes ironischerweise als die zunächst stets ›übersehenen‹, insofern überhaupt erst zum Vorschein zu bringenden gelten konnten. Das Gegebene im phänomenologischen Verständnis dieses Begriffs ist bekanntlich gerade nicht das angeblich harte empirische Faktum, das offen zu Tage Liegende, das ohne Weiteres Sichtbare, scheinbar nicht zu Bestreitende oder gar Selbstverständliche. All das glaubte Husserl wie auch das Phantasierte und Imaginierte erst einmal diversen Verfahren der Reduktion so unterwerfen zu müssen, dass als letzte Bürgschaft des Gegebenen nur ein transzendentes Ich als »Residuum der Weltvernichtung« übrig bleiben konnte, wie er meinte.⁹ Als phänomenologisch ›vernichtet‹ galt ihm jegliche reale Welt nicht etwa realiter, sondern nur insofern, als die Geltung des diesem Ich Erscheinenden (als des eigentlich Gegebenen) aufgehoben bzw. durch ein mehrstufiges Verfahren der *epoché* nur *vorübergehend suspendiert* betrachtet werden sollte.

Infolge dieser Reduktion konnte dieses Ich selbst nicht mehr als real der Welt eingefügt und ihr zugehörig aufgefasst werden. Es schien seinerseits gar keinen »Weltbedarf« zu haben, wie Blumenberg notiert, und sich geradezu als ›weltfreies‹ derart selbst zu genügen, dass man glauben konnte, es sei zu vollkommen freier eidetischer Variation des Erscheinenden befähigt und könne folglich dessen reines Wesen herauspräparieren, das einem naiven, verblüfften oder neugierig realer Welt verhaftet bleibenden Staunen niemals zu Gesicht komme, wie Husserl offenbar annahm.

Blumenberg verwirft all das und hält dagegen: Niemandes Zugehörigkeit zur Welt ist je gänzlich aufzuheben oder zu suspendieren.¹⁰ Die Evidenz eines reinen und neuen Anfangenhabens kann nicht erbracht werden (ZdS, 24 f.). Die Methode der eidetischen Variation ist weder ganz frei noch jemals erschöpfend. Für letzteres gibt es überhaupt kein klares Kriterium (ZdS, 10, 66 f.). Man wird also

9 Vgl. ZdS, 254; E. Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* [1913], Tübingen ⁴1980, §49; P. Ricœur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, III.

10 Vgl. ZdS, 240 ff., 248 f., 252–4.

niemals wissen, ob man ein ›reines‹ bzw. von Unwesentlichem hinreichend ›gereinigtes‹ Wesen zum Vorschein gebracht hat (ZdS, 20). Kein Versuch, dies zu tun, kommt je über eine unüberwindliche Vorläufigkeit hinaus (ZdS, 131). Eine im phänomenologisch ›reduziert‹ Gegebenen aufzufindende Ur-Sache ist ein Phantom, dem man ganz umsonst nachjagt.¹¹ Das Bewusstsein, dem Husserl die originäre Zeitigung des Erscheinenden zuschreibt und von dem er annahm, dass es »selbstkonstitutiv und -restitutiv« so funktioniert, dass seine Leistungen Aufschluss geben dürften über ihr Zustandekommen, wird sich selbst niemals transparent genug.¹² Es ist also illusorisch, zu glauben, dass sich das Bewusstsein vollständig, apodiktisch und adäquat über sich selbst aufklären kann. Überdies hat es als Manifestation eines reinen Ichs kein Verhältnis mehr zum Leib und zu dessen Hinfälligkeit in der Zeit. Es hält von der phänomenologisch reduzierten bzw. »vernichteten« Welt (ZdS, 25) ganz und gar ungeteilt genauso Abstand wie vom Anderen, zu dem es, zunächst allein von sich selbst ausgehend, niemals mehr überzeugenden Zugang finden kann, mag es sich auch noch so sehr um Einfühlung, Empathie oder Sympathie bemühen (ZdS, 26, 45). Letztlich bleibt ihm – diesem extramundanen, innerweltlich weder affizierbaren noch interessierten Subjekt – »alles Menschliche fremd«.¹³ Als jeglicher Innerweltlichkeit enthobenes ist es weder zur Welt gekommen, noch kann es sterben. Und von der Zeit weiß es zunächst allenfalls, dass sie vergeht und alles Gegebene affiziert. Darüber hinaus verrät es tatsächlich von den diversen Zeiten des Alltags und der Arbeit, des Tages und der Ruhe, der Rhythmen der Wochen, Monate und Jahre, ihres Vergehens und ihrer traurigen Vergeudung keine Spur mehr.¹⁴

Wie sollte die Phänomenologie unter diesen Voraussetzungen zur viel zitierten »Rettung der Phänomene« (ZdS, 190) je ungeschmä-

11 Vgl. Kap. IX, 3 in diesem Bd.

12 ZdS, 19, 43, 321.

13 ZdS, 26, 29. Phänomenologischer Theorie als vermeintlich mühelosester Ausübung von Anschauung setzt Blumenberg eine verschärfte Beteiligung an der Welt entgegen (ZdS, 32, 82).

14 Man vergleiche nur die Vielfalt von Zeiten, die etwa Aaron J. Gurjewitsch in seinen Beschreibungen mittelalterlichen Lebens zur Sprache bringt, aber auch Attribute wie in der Rede von ›verschwendeter‹ Zeit. A. J. Gurjewitsch, *Das Weltbild des mittelalterlichen Menschen*, München ³1986. Sogar die historische, datierbare, endliche Zeit ist bei Husserl weitgehend zu vermissen. Vgl. P. Ricoeur, *Zeit und Erzählung. Bd. I* [1983], München 1988, 50; ZdS, Kap. XII/XIII.

lert beitragen können? Und wie sollte von ihr unter diesen Voraussetzungen Widerstand dagegen zu erwarten sein, dass letztere in Verlust zu geraten drohen, wenn jenen Recht zu geben ist, die befürchten, ungeachtet aller Rede von Erfahrung, auf deren methodische Sicherstellung in der Form von Erfahrungswissenschaften man in der Neuzeit so viel Wert gelegt hat, drohe uns gerade *das Erfahren* als solches abhanden zu kommen? Können die Phänomene wirklich als ›gerettet‹ gelten, nachdem es nun seit über 100 Jahren eine Wissenschaft namens Phänomenologie gibt, wenn auch gewiss nicht mehr (wie von Husserl lange erhofft) als »strenge« Disziplin, die Vergleiche etwa mit der Mathematik, mit der Physik oder der Biologie aushalten könnte? Oder sind sie gar nicht zu retten – jedenfalls nicht durch ›Phänomenologie‹ bzw. durch das, was Husserl und seine loyalen Schüler dafür ausgegeben haben? Wenn nicht, wie stellt sich uns die »Krise« dann dar, auf die Husserl von seinen *Logischen Untersuchungen* (1900) bis hin zu seiner späten Apologie der Europa angeblich ›ursprünglich‹ innewohnenden Vernunft noch Mitte der 1930er Jahre Antwort zu geben versuchte?

2. Zurück zur Welt?

Menschen in ihrer ›Sichtbarkeit‹

Für Blumenberg war die Lage klar, nachdem er die skizzierte Kritik der Phänomenologie erwogen und jenen Wissenschaftsanspruch längst weit hinter sich gelassen hatte¹⁵: Von den »Sachen« muss die Philosophie *zurück zur Welt finden* (ZdS, 153), von der sie sich in dem Ansinnen abgewandt hatte, endlich dem Gegebenen bzw. dem Erfahrenen als solchem gerecht werden zu wollen. Der Preis dafür war eine enorme deskriptive Verarmung, wie sich besonders an der reichlich vorhandenen Literatur zur Phänomenologie der Zeit belegen lässt. Was weiß diese Phänomenologie noch von der Vielfalt der Zeiterfahrung, von der gestundeten, verschwendeten, verlebten, verlorenen und vertanen, aber auch geschenkten Zeit, von der Gewalt der alles vernichtenden Zeit und von den Zeiten viel-

15 Die mannigfaltigen Gründe dafür, die nicht unwesentlich mit Blumenbergs Metaphorologie und mit seiner Theorie ›mythischen‹ Erzählens zu tun haben, können hier nicht im Einzelnen diskutiert werden.

fältiger Gewalt¹⁶, die doch nur einem leibhaftigen, geschlechtlichen und individuierten Leben, nicht aber einem transzendentalen Ich oder einem »zum Dasein anonymisierten« Wesen widerfahren kann (ZdS, 177 f.)? Weiß ein derart »weltunbedürftiges« Ich oder Dasein überhaupt von der Zerstörbarkeit von allem und jedem (ZdS, 262, 265)? Und, wenn nicht, was weiß es dann von der europäischen Geschichte (ZdS, 257)?

Auf den ersten Blick liest sich Blumenbergs Phänomenologie-Kritik so, als gelte es vom Mythos einer radikalen und endgültigen Neubegründung der Philosophie, so wie Husserl ihn zur Geltung gebracht hatte, Abschied zu nehmen und sich dem ›menschlichen‹, rückhaltlos verweltlichten und der Welt ausgesetzten Leben wieder zuzuwenden, auch auf die Gefahr hin, dabei jeglichen strengen Wissenschaftsanspruch preisgeben zu müssen. Die so aufzufassende Devise ›von den Sachen zurück zur Welt‹, die man Blumenberg gewiss zuschreiben kann, wirft allerdings die Frage auf, ob sie darauf hinausläuft, zur Welt selbst gar keine Distanz mehr aufbringen zu können – oder, falls doch, um was für eine Art von Distanz es sich dann handeln könnte und in welcher ›Nähe‹ oder ›Entfernung‹ man sich zu den Phänomenen halten müsste, um Philosophie überhaupt noch möglich erscheinen zu lassen. Würde sie sich ›distanzlos‹ zur Welt verhalten oder gar in ihr aufgehen, wäre es auch um das Stauen, ihre angeblich älteste, verlässlichste und beständigste Quelle, geschehen.

Ich möchte im Folgenden dieser Frage mit Rücksicht auf die zentrale Bedeutung nachgehen, die in Blumenbergs – nach wie vor wenigstens der Phänomenologie geistesverwandten¹⁷ – *Beschreibung des Menschen der Sichtbarkeit* zukommt, der wir ausgesetzt sind

16 F. Hartog, *Régimes d'historicité: Présentisme et expériences du temps*, Paris 2011; Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

17 Es ist im verfügbaren Rahmen allerdings nicht möglich, Blumenbergs Verhältnis zur Phänomenologie oder wenigstens zu Husserls Vorstellung von ihr umfassend zu entfalten. So bleibt u.a. seine Theorie der Lebenswelt ausgeblendet, zumal sie für die hier zentrale Fragestellung nicht von einschlägiger Bedeutung ist. Ohnehin kann die Lebenswelt als solche nach der Auffassung Blumenbergs aufgrund der Selbstverständlichkeit, mit der man in ihr lebt, im Grunde gar nicht Thema der Phänomenologie werden (vgl. H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006 [=BM], 50, 72, 77, 230, 815).

und der wir uns gezwungenermaßen oder freiwillig auch selbst aussetzen. Nachdem Blumenberg auf das »unaufhaltsame Vorkommen des Menschen in der Phänomenologie« aufmerksam gemacht hatte¹⁸, der es offenbar nicht gelingen konnte, sich derart distanziert bzw. phänomenologisch reduziert zur Welt zu verhalten, wie es Husserl verlangt zu haben schien, führt sein Versuch einer Beschreibung des Menschen zu einer massiven Wiederkehr des Anderen, der als Fremder und potenzieller Feind ›hinterücks‹ auftauchen kann. Das mache den Menschen verwundbarer als jedes andere Lebewesen, behauptet Blumenberg an anderer Stelle.¹⁹ Von dieser paläoanthropologisch nach Blumenbergs Dafürhalten ohne Weiteres einleuchtenden Einsicht verrate die Phänomenologie des Anderen, so wie sie v. a. seit den *Cartesischen Meditationen* (1929) zur Geltung gekommen ist, so gut wie nichts. Infolgedessen gerate auch die unauflösliche Verknüpfung aus dem Blick, die zwischen unserer leibhaftigen Existenz einerseits und menschlicher Intersubjektivität andererseits bestehe (ZdS, 174). Bringt nicht Husserl in der Tat nur ein ›sehendes‹ Bewusstsein zur Sprache, das sich niemals als *seinerseits gesehenes* realisieren muss? Und wenn es realisiert, *dass der eigene Körper gesehen wird*, kann es sich das nicht in jedem Falle wiederum *in der Form eines geistigen Blicks vergegenwärtigen*?

Blumenberg glaubt demgegenüber nicht, dass sich aus vermeintlich evidenten, monologisch gewonnenen Einsichten eines transzendentalen Bewusstseins ableiten lässt, was es bedeutet, selbst, und zwar leibhaftig, ›mit Haut und Haaren‹, sichtbar zu sein. Stattdessen rekurriert er auf anthropologische Befunde, deren methodologischer Status allerdings kaum weniger anfechtbar ist. Ohne sich wirklich auf das Feld paläoanthropologischer Forschung zu begeben, glaubt Blumenberg ohne Weiteres zu wissen bzw. ›beschreiben‹ zu können, was es für ein aufrecht gehendes Lebewesen wie den frühen Men-

18 Vgl. ZdS, 173, 114. Bei Husserl findet Blumenberg vergessen, dass wir es sind, die die eidetisch und transzendental reduzierte Erfahrung haben, machen oder durchleiden (BM, 12 f., 814). Posthum zur Veröffentlichung gelangt ist mit diesem Werk Blumenbergs eine tiefgreifende Kritik der Phänomenologie, die ursprünglich hatte auf eine phänomenologische Anthropologie hinauslaufen sollen. Dann aber wurde dieser zunächst vorgesehene Titel verworfen, worauf bereits hingewiesen wurde (vgl. das Kapitel X, 1 in diesem Bd.) (BM, 897).

19 H. Blumenberg, *Die Vollzähligkeit der Sterne*, Frankfurt/M. 2000, 378 f. Siehe dazu auch das vorangegangene Kap. X, 1.

schen, der den Schutz der Urwälder verlassen hat, bedeuten musste, sich ungeschützt in der Savanne oder Steppe als sichtbar zu realisieren. Auf jeden Fall müsse sich die intentionale Aufmerksamkeit, die sich daraus ergibt, als lebensdienlich erweisen (ZdS, 134). In diesem Zusammenhang ist vom *Primat der Selbsterhaltung* die Rede (ZdS, 163), dem auch jede Reflexion zunächst gehorchen müsse angesichts eines allseits sichtbar gewordenen, außerordentlich verwundbaren Leibes, der auf ganz besondere Weise in der Welt vorkommt: Ein leibliches, inkarniertes Subjekt muss realisieren, dass es gesehen wird, wenn es selbst sehen will.²⁰ Genau das sei der Ursprung der Reflexion sowie der »Rücksicht« und der »Vorsicht« (BM, 140, 143). Ein solches, *dorsal ungeschütztes* Subjekt, das realisiert, wie Andere es hinterrücks ›angehen‹ können, sieht sich zur Prävention genötigt. Am Anfang der Kulturgeschichte der Gattung steht *unter diesen Vorzeichen* der Primat der Fremderfahrung (BM, 825 f.), die immer schon mit der durch keinen Standpunkt- oder Ortswechsel zu behebenden Intransparenz des Anderen (BM, 661) zu rechnen hatte, der hinterrücks grundsätzlich jederzeit auf bedrohliche Weise auftauchen kann. Leiblich existierende Subjekte bleiben in Anbetracht ihrer ungeschützten Sichtbarkeit auch dann noch grundsätzlich außerordentlich exponiert, ortbar, *a tergo* verfolgbar und vernichtbar (BM, 279, 284 f.), wenn *kulturell entschärfte Bedingungen ihrer Visibilität* zum Zuge kommen, die gewährleisten sollen, dass man sich weitgehend ungefährdet *sehen lassen* kann.²¹

Das kann infolge durchgreifender Normalisierungsprozesse so weitgehend geschehen, dass die anthropologische Grundbedingung menschlichen Lebens, dass jede(r) grundsätzlich jederzeit sichtbar und dadurch auch gefährdet ist, als solche ganz in Vergessenheit gerät. Man muss, heißt das, auf diese Grundbedingung sowie auf ihre Konsequenzen überhaupt erst aufmerksam (gemacht) werden. »Sache« wird dann, was *durch Aufmerksamkeit sichtbar* (gemacht) wird. *Von sich aus* »Sache« ist *insofern gar nichts*. Als »Sache« kommt vielmehr infolge der Aufmerksamkeit *originär und zugleich nachträglich* überhaupt erst zum Vorschein, was womöglich zuvor

20 Von der wichtigen, bei Blumenberg so weit ich sehe noch nicht behandelten Frage, wie dies unter Bedingungen der sog. Neuen Medien zu reformulieren wäre, ist hier abzusehen.

21 Ich knüpfe hier an das Kap. X, 3 wieder an.

durch eine bereits normalisierte, weitgehend störungsfreie Sichtbarkeit überspielt und unkenntlich geworden war.²²

Der Phänomenologie wirft Blumenberg vor, diese auf die Spur der fraglichen »Sachen« führende Rolle der Aufmerksamkeit weitgehend übersehen zu haben.²³ Dagegen verspreche »Aufmerksamkeit auf die Aufmerksamkeit« – ein »iteratives Phänomen« – überhaupt erst bzw. zurück zu den »Sachen« zu führen (ZdS, 191, 345).²⁴ Dabei kann es gewiss nicht allein um erzwungene Aufmerksamkeit unter der Bedingung perzeptiver Fülle (ZdS, 200) oder um Aufmerksamkeit auf das Nächstliegende oder Vordergründige gehen. Und Blumenberg weiß, dass es eine Vielzahl von *Aufmerksamkeiten* gibt – von der intensiven und gespannten über die abwartende und selbstvergessene (ZdS, 192, 197) bis hin zur »gleichschwebenden« Aufmerksamkeit psychoanalytischer Praxis. Eine reine Aufmerksamkeit gibt es nicht (ZdS, 96 f.), nur ein vielfältiges Aufmerken gemäß jeweils höchst unterschiedlicher Befähigungen, Maßstäbe, optimaler Distanzen, Aufmerksamkeitsspannen usw. (ZdS, 72).

Nirgends aber wird die Aufmerksamkeit als solche derart herausgefordert wie dort, wo Aufmerksamkeit auf Aufmerksamkeit trifft, so dass man *auf sie selbst, als solche*, aufmerksam wird. Während geschärfte und gespannte Aufmerksamkeit auch im Verhältnis zu bedrohlicher Natur und gefährlichen Tieren gefragt ist, kommt es zur Aufmerksamkeit auf Aufmerksamkeit *als solche* nur zwischen Menschen. Nur sie zwingen sich und Andere auch, sich zu fragen, *inwiefern Aufmerksamkeit überhaupt als solche gelten kann*. Und das können sie nur in Verhältnissen zueinander klären, in denen die Aufmerksamkeit der Einen von der der Anderen *abweicht* – bis zu einem Punkt, wo sie paradoxerweise auch als ganz und gar unaufmerksam erscheinen kann. Was dabei auf dem Spiel steht, ist nicht evident, sondern muss gezeigt und sichtbar gemacht werden. Prakti-

22 Wo etwas oder jemand originär und im Zeichen der Nachträglichkeit »zum Vorschein kommt«, spreche ich wie bereits in Kap. VIII, 4 von einer Realisierung, die keineswegs einfach zur Kenntnis nimmt, was vorher und unabhängig von ihr schon »real« war.

23 ZdS, 79 f., 95, 198.

24 Um überhaupt etwas sehen, besser sehen, mehr sehen oder mehr als nur sehen zu lassen? Das bleibt hier offen (vgl. ZdS, 350).

ken des Zeigens, Sichtbarmachens und Beschreibens²⁵ müssen an die Stelle von Beweisen und Begründungen treten, wo es zunächst einmal darum geht, *ob etwas überhaupt vorliegt*, was Andere ›sehen‹ oder nicht ›sehen‹, was ihrer Aufmerksamkeit entgeht oder was sie übersehen, was sie wahrnehmen oder ignorieren. Diese Praktiken müssen an Andere adressiert werden, Andere aufmerksam machen und es ermöglichen, dass man sich aufmerksam *machen lässt*, so dass man nachher womöglich (besser) ›sieht‹, was man zuvor überhaupt nicht oder schlecht ›gesehen‹ hat; und zwar nicht nur in der engeren visuellen Bedeutung des Wortes.

Zunächst steht dann gegebenenfalls Beschreibung gegen Beschreibung (ZdS, 70) von mehr oder weniger Aufmerksamkeit und Unaufmerksamkeit; und an der Aussicht auf eine neutrale Beschreibungssprache ist ebenso zu zweifeln wie an der Möglichkeit eines Archivs, das Fortschritte der Beschreibung sicherstellen könnte (ZdS, 93 f., 110 f.).²⁶ Was als geringere Aufmerksamkeit beschrieben wird, gerät unversehens zum Vorwurf. Und wo mehr, genauere, schärfere und ausdauerndere Aufmerksamkeit verlangt wird, werden sich die Betroffenen gegen sie überfordernde Zumutungen zur Wehr setzen. Aufmerksamkeit wird überhaupt nur als von Anderen abweichende *als solche* eigens thematisch, ohne dass eine von sich aus klare und eindeutige Grenze erkennbar wäre, an der sich zeigen könnte, *wer wie* aufmerksam ist oder sein sollte. Selbst in geteilter Aufmerksamkeit *wissen* wir nicht, ob je die Aufmerksamkeit der Einen der Aufmerksamkeit der Anderen entsprechen oder ob sie mit ihr kongruent sein kann. Allenfalls kann sie sich *praktisch bewähren* in der Form gemeinsamer Zuwendung zu dem, was jeweils Aufmerksamkeit verlangt.

25 Wobei hier eine besondere Nähe zu Wittgenstein nicht zu übersehen ist, ohne dass es zu einer schlichten Umkehrung des alten »Ordnungsrufes« *res non verba* käme. Durch gute Beschreibung die fraglichen ›Sachen‹ besser verstehen zu wollen, ohne sich auf einen anfechtbaren Evidenzbesitz seitens eines phänomenologisch ›reduzierten‹ Subjekts zu berufen, das die reale Welt (bzw. deren Geltungsdimension) ›vernichtet‹ hat, in ihr selbst nicht vorkommt und womöglich nicht einmal an deren Existenz noch ein Interesse hat, so lautet zusammengefasst die methodologische Schlussfolgerung, die Blumenberg schon in *Zu den Sachen und zurück* (346 ff.) gezogen hatte.

26 Ein solches Archiv der Beschreibungen gibt es offenbar nicht, weil man eigentlich nicht vorankommt, glaubt Blumenberg (ZdS, 110 f.).

3. Aufmerksamkeit und Scham

Par excellence zeigt sich die Bedeutung doppelsinnig geteilter Aufmerksamkeit im Fall der Scham, die uns auf Spuren einer *terra incognita*²⁷ menschlichen Seins führt, das sich allenfalls in Weisen des Verbergens zeigt.²⁸ Auch Scham muss sich zeigen, andernfalls könnte von ihr gar nicht die Rede sein. Aber sie zeigt sich in Weisen des Sich-Verbergen-Wollens sowohl vor Anderen als auch vor sich selbst, wenn jemand sein Gesicht abwendet und am Ende vom Erdboden verschluckt werden will, um nicht länger äußerst beschämender Scham ausgesetzt zu bleiben – weder im Verhältnis zu Anderen noch zu sich selbst. Die ›tiefste‹ Scham erst würde sie auch vor sich selbst ganz verbergen, so dass der zuvor sich Schämende schließlich nichts mehr von ihr wüsste. Daraus ergeben sich schwierigste Probleme der Beschreibung. Tendiert Scham dahin, sich und ihren Gegenstand, das Beschämende ebenso wie die Beschämten zum Verschwinden zu bringen, wenn es um keinen Preis mehr zu ertragen ist, ihr weiter ausgesetzt zu sein, brennt sie dann nicht gleichsam ein Schwarzes Loch in unser soziales Sein, von dem sich nichts weiter sagen lässt, nachdem die Scham und das Beschämende als solches in ihm unsichtbar geworden ist? Und wie sollten wir je selbst davon adäquat sprechen können, wenn wir allenfalls an den Rand äußerster Scham gelangen, wo sie unbedingt verlangt, unsichtbar zu werden, es aber noch nicht ganz dazu kommen konnte?²⁹

Trifft es zu, dass wir gar nicht von *äußerster* Scham sprechen können, die sich mit Erfolg ganz und gar unkenntlich gemacht hat, dann wird es allenfalls möglich sein, *von relativ großer und tiefer* Scham und Beschämung zu sprechen. Und das *allenfalls indirekt, diskret*; denn alles andere würde verlangen, dass wir den abgrün-

27 Der Phänomenologie scheint Blumenberg vorzuwerfen, dass sie aufgrund ihrer platonischen Erblast letztlich gar keine solche *terra incognita* kenne, die es erst zu erforschen gelte. H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981-1988*, Berlin 2018, 46 [=PS].

28 Seit Heidegger und besonders seit Derrida steht der Verdacht im Raum, alles, was sich zeigt, werde unvermeidlich durch zugleich sich ihm Entziehendes konterkariert. Davon sehe ich hier jedoch ab, wo es um die Spezifität eines Sichselbstverbergenmüssens und -wollens geht. Vgl. J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 47.

29 Von der an dieser Stelle sich geradezu aufdrängenden Problematik des Unbewussten muss ich im verfügbaren Rahmen ebenfalls absehen.

digen Grund gerade dessen, was wir zu verbergen suchten, ohne damit bereits ganz zum Erfolg gekommen zu sein, benennen und infolgedessen die Scham selbst wieder auf den Plan rufen müssten. Stattdessen sprechen wir indirekt von Scham, unter der suggestiven Voraussetzung, jede(r) könne und müsse wissen, was gerade im Fall der tiefsten, äußerst beschämenden Scham gemeint ist, woher sie rühren und wohin sie führen kann. Dagegen würde direktes, indiskretes Thematisieren größter bzw. tiefster Scham bereits voraussetzen, dass man sich von ihr lösen und womöglich sogar befreien konnte. Ob das überhaupt möglich bzw. ob denkbar ist, dass sich wirkliche *Schamlosigkeit* einstellt, die nicht etwa Scham verletzt, sondern die Scham so neutralisiert, dass es nicht erneut zu größter bzw. tiefster Scham mehr kommen kann, ist ein wunder Punkt in der weitläufigen Diskussion um dieses merkwürdige, paradoxe Phänomen, das sich nur in Weisen des Sichverbergens zeigen kann. Das gilt vom flüchtigen Erblassen und nur vorübergehend niedergeschlagenen Augen, die der Wahrnehmung eines peinlichen Missgeschicks durch Andere und ihres beschämenden Blicks ausweichen, über den Beginn eines ›neuen Lebens‹ anderswo, nachdem man sich der durch ihre schiere Präsenz vor Ort oder digital und virtuell ständig erneuerten Scham nicht mehr gewachsen fühlt, bis hin zur völligen Verdrängung tiefster Scham, die doch keine wirkliche Befreiung von ihr bewirken kann.

Scham, als Ausdruck menschlicher Sensibilität³⁰ für Beschämendes, kann am Ende dahin führen, sich selbst, als irreversibel ganz und gar Beschämten, vollständig zum Verschwinden bringen zu wollen, um buchstäblich im Erdboden zu versinken; und zwar so, dass man nicht einmal mehr erinnerbar ist. Intensive Scham nimmt diese (moralische) Selbstvernichtung ineins mit der intendierten Vernichtung des Beschämenden vorweg und beschwört so zwei hochambivalente Rettungsmöglichkeiten herauf: Eine Rettung in völlige Unsichtbarkeit müsste letztlich das eigene Leben kosten. Wer sich dagegen davor bewahren will, muss das Leben mit einer residualen Sichtbarkeit erkaufen, der er nicht ausweichen kann – es sei denn durch weitestgehende Verleugnung der Scham. Im einen Fall gelänge

30 Ein reichhaltiges, noch kaum ausgeschöpftes Thema bei Blumenberg, das hier nur gestreift werden kann. Vgl. besonders Blumenbergs Bestimmung menschlichen Bewusstseins als »Sensibilität für andere Sensibilitäten« in BM, 849.

die Rettung um den Preis der eigenen Vernichtung, im andern Fall um den Preis weitgehender Verleugnung in einem weiterhin reduziert sichtbar bleibenden Leben. So oder so zielt die Scham, in die man stürzt³¹, darauf ab, nicht nur für sich selbst, sondern mehr noch für Andere unsichtbar zu werden (deren ›Blick‹ man womöglich jedoch ausgesetzt bleibt; sei es auch nur als unbewusstem und internalisiertem). Diese Scham kommt deshalb niemals als Gegenstand direkter Rede beschämter Subjekte über sich selbst zur Sprache, sondern wird stets nur indirekt und mehr oder weniger indiskret im Verhältnis zu Anderen Thema, die sie empfinden mögen (oder empfinden sollten, obwohl sie sie scheinbar nicht empfinden).

Wer sich schämt, verbirgt sich auf die eine oder andere Weise, sei es vorübergehend oder endgültig, sei es *in* vorläufig nicht ganz abzuwendender Sichtbarkeit unter den Augen Anderer, sei es infolge eines radikalen Rückzugs *aus* jeglichem sozialem Leben. Wer aber die Scham Anderer zur Sprache bringt, muss das auf indiskrete Weise tun – vom pädagogischen, seinerseits beschämenden Sprechakt (»Schäm dich!«) bis hin zur öffentlichen Denunziation angeblich »schamloser« Subjekte, von denen man behauptet, sie würden sich in keiner Weise schämen, nicht einmal für »unverschämteste« Übertretungen von ethischen, moralischen oder rechtlichen Normen, die Andere erröten lassen würden oder die ihnen als schlechterdings inakzeptabel gelten oder als »undenkbar« und »unvorstellbar« vorkommen.

So weit erstreckt sich das Reich der Scham bzw. der Beschämung: zwischen intimem, niemand anderem mehr sich zu erkennen gebendem Selbstverhältnis einerseits und öffentlicher Brandmarkung (*shaming*), zwischen Verschwindenwollen aus jeglicher Sichtbarkeit und Gezerztwerden ins volle Licht der Öffentlichkeit, von der man behauptet hat, in ihr könne »alles allen sichtbar« werden.³² Dabei ist durch nichts – im Zeichen der sog. Neuen Medien weniger denn je – verbürgt, dass sich jede(r) bei bestimmten Gelegenheiten (für das Gleiche und auf die gleiche Art und Weise) *überhaupt* schämt. Und genauso wenig ist sicher, dass Praktiken öffentlicher Beschämung stets Erfolg haben. Im Gegenteil: wir haben allen Grund, in beiden

31 Im Gegensatz zu der Scham, die man geradezu öffentlich für sich in Anspruch nehmen kann, s.u.

32 Vgl. H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich ⁴1985, 49 ff.

Hinsichten mit radikaler Schamlosigkeit und Nichtbeschämbarkeit zu rechnen.³³

Nach Blumenbergs Beobachtung bewegt sich menschliche Kultur ungeachtet dessen jedoch zwischen einer Scham, die im Grenzfall unsichtbar wird, indem sie den Beschämten selbst zwingt, sich nicht mehr sehen zu lassen (BM, 792), einerseits und öffentlicher Beschämbarkeit andererseits, um zu gewährleisten, dass man sich so weitgehend wie möglich *ungefährdet* ›sehen lassen‹ kann. Dieser Ausdruck erweist sich bei näherem Hinsehen allerdings als außerordentlich vieldeutig. Er bezieht sich zunächst darauf, nicht damit rechnen zu müssen, hinterrücks physisch angegriffen zu werden, also auf die Sicherheit öffentlicher Räume und auf die in ihnen zu genießende Freizügigkeit. Darüber hinaus bezieht er sich auf das soziale Ansehen³⁴ das man ›verlieren‹ kann – ebenso wie das vielfach mit ihm gleichgesetzte ›Gesicht‹, das Blumenberg als den eigentlichen »Ort der Verwundbarkeit« eines jeden auffasst (BM, 860, 865). Letztere erschöpft sich allerdings nicht in der Anfechtbarkeit des Ansehens, geht es doch darum, sich *als* Mensch, aber auch *als* diese(r) oder jene(r) Einzelne ›zeigen‹ zu dürfen, ohne dabei auf das, was sich da jeweils ›zeigt‹, reduziert zu werden.³⁵ Das Gesicht offenbart auch das, was in der physischen und sozialen ›Sichtbarkeit‹ des Anderen nicht aufgeht. In diesem Sinne kann man sein Gesicht ironischerweise gerade dadurch ›verlieren‹, dass man auf seine Sichtbarkeit reduziert wird, so dass ein ›Bildnis‹ von den Betreffenden möglich wird.

Die Bedeutung des fraglichen Ausdrucks (›sich sehen lassen können‹) erweist sich demnach als eigentümlich überdeterminiert. Ge-

33 So bekennen zivilgesellschaftliche Repräsentanten der russischen *Memorial*-Bewegung, die sich seit langem vor allem den Opfern und Überlebenden der stalinistischen Sowjetunion widmet, um sie wenigstens nachträglich zu würdigen, angesichts des gerade eben (28.12.2021) vom höchsten russischen Gericht ausgesprochenen Verbots ihrer Tätigkeit Scham angesichts dessen, was ihrer Ansicht nach eine schamlos ihre Macht missbrauchende Autokratie mit Russland anrichtet hat. Ob diese sich auf diese Weise beschämen lässt, muss man allerdings bezweifeln.

34 Früher auch die Ehre genannt (BM, 857).

35 Zu einem von Blumenberg in Betracht gezogenen »Recht auf Opazität« vgl. BM, 802. Ob es hier wirklich um mehr als nur eine nicht justiziable Diskretion gehen kann, wäre eigens zu diskutieren.

meint ist (a) die Erwartung, nicht ›hinterücks‹ *gewaltsam* gefährdet zu werden, aber auch (b) das Wissen um die möglichen Folgen dessen, dass man ›gesehen‹ werden *kann* – und zwar in allen, nicht nur visuellen Bedeutungen dieses Wortes. Gemeint ist weiter (c) die Erwartung, sich als dieser oder jener Mensch, Einzelne(r), Fremde(r), Außenseiter(in)...., Anderen zeigen zu *dürfen*, ohne dabei (d) auf seine physische, soziale, politische... Visibilität *reduziert* zu werden. Schließlich führt das Gesicht auf die Spur gerade dessen, was darin niemals aufgeht. Das jedenfalls wurde immer wieder in der Philosophie des menschlichen Gesichts³⁶ und in einer weitläufigen Literatur zur Geltung gebracht, die bezeugt, *dass es ebenso unverzichtbar ist, in Erscheinung zu treten, um für Andere ›sichtbar‹ zu werden, wie darauf nicht reduziert zu werden*. Stellenweise legte Blumenberg nahe, dass *kulturelles Leben* vor allem dies *versprechen* muss: auf Dauer zu gewährleisten, dass man in diesem Sinne in Erscheinung treten und ›sich sehen lassen kann‹, ohne sofort als Außenseiter oder gar als Feind eingestuft zu werden (ZdS, 171 f.).

Dabei musste er wissen, dass man von Anfang an der Scham und der Beschämbarkeit ausgesetzt ist und bleibt: angefangen bei der *Scham, überhaupt sichtbar zu werden* (von der selbst erfahrene Schauspieler:innen noch ein Lied singen können, für die es zur beruflichen Routine gehört, sich von zig, hunderten, tausenden oder millionen ›Zuschauern‹ angeschaut und beobachtet zu wissen³⁷), über die *Scham, sich auf bestimmte Weise beschämt* realisieren zu müssen, bis hin zur *Scham, in der Sichtbarkeit unter den Augen Anderer womöglich doch aufzugehen*. Wenn die Dichterin Ingeborg Bachmann eine ihrer Protagonistinnen sagen lässt »Ich bin in kein

36 Man denke nur an Emmanuel Levinas, Roland Barthes und Max Picard. Dabei widersetzt sich auch Levinas bereits in seinen frühen Schriften der Parole »Zurück zu den Sachen« – unter Verweis auf eine unaufhebbare und nicht assimilierbare Alterität des Anderen, die geradezu »von den Sachen weg« zu denken verlange. Vgl. E. Levinas, *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres 2*, Paris 2009, 112 (dt. i. Orig.). »Il n'y a pas dans les choses aucune altérité«, heißt es hier kurz und bündig (93). Letztere sei auch im Fall der Ähnlichkeit mit dem Anderen keine einfache »Gegebenheit« (98, 182). Und das gehe auch die Geschichte als »rapport avec une Altérité non-assumable« etwas an (148, 257), in der Levinas den letzten Widerstand gegen jegliche Integration vermutet (274, 297).

37 Vgl. das Interview mit Martina Gedeck in der Sendereihe »Tischgespräch« des WDR 5 vom 15. 12. 2021.

Bildnis hineingeboren«³⁸, so insistiert sie auf einer radikalen Distanz zur sozialen Visibilität, die ihren schweizer Kollegen Max Frisch an das biblische Gebot erinnern ließ: »Du sollst dir kein Bildnis machen.«³⁹ Einer solchen Erinnerung bedürfte es indessen gar nicht, wenn nicht wirklich die Gefahr bestünde, dass sich Andere von jemandem eine Vorstellung, ein Bild oder einen Begriff mit der Konsequenz machen, die Betreffenden darauf ›festzunageln‹, d.h. sie ohne Wenn und Aber damit zu identifizieren.

So wissen beide um das, was der Philosoph Günther Anders den »Schock der sozialen Geburt« genannt hat⁴⁰, der aus der Erfahrung hervorgeht, Anderen auf Gedeih und Verderb ausgesetzt zu sein. Was das – abgesehen von der realen Aussetzung eines Neugeborenen – bedeutet, kann freilich erst im Laufe einer längeren, vielfach gewaltsamen Lebensgeschichte deutlich werden: wenn die Betreffenden die physische, vor allem auf ihren Körper zielende, oder die psychische, auf ihr Selbstsein bezogene Gewalt Anderer erfahren, die in der Beschämung ihre potenziell moralisch vernichtendste Wirkung entfaltet, wenn sie dazu führt, dass die Beschämten *für immer unsichtbar werden wollen müssen*.

Erst nachträglich, wenn es zu jener Geburt bereits gekommen ist, können die Betreffenden entdecken, dass sie Scham empfinden, sei es, weil sie *sich schämen*, sei es, weil sie im Extremfall derart *beschämt werden* können, dass sie um jeden Preis *vor* und *aus* der Scham fliehen müssen – in die Unsichtbarkeit. Nachträglich realisieren zu müssen, dass man ›sichtbar‹ ist und auf die eigene Sichtbarkeit reduziert werden kann, bedeutet in der Erfahrung der Scham die völlige Unannehmbarkeit dieser Auslieferung an den ›Blick‹ der Anderen, der, wie vor allem Sartre gezeigt hat, keineswegs präsente Augen erfordert, um doch durchdringend wirksam zu sein. Bereits ein Rascheln genügt, um sich entdeckt zu fühlen, selbst wenn niemand da ist...⁴¹ Der ganz und gar Beschämte muss am Ende auch dem verinnerlichten ›Blick‹ der Anderen zu entgehen versuchen und kann dies nur, indem er *sich selbst* ganz zum Verschwinden bringt, auch *vor sich selbst*. Zu realisieren, sozial geboren zu sein, bedeutet,

38 I. Bachmann, *Das dreißigste Jahr. Erzählungen*, München ²²1988, 107.

39 M. Frisch, *Tagebuch 1946–1949*, Frankfurt/M. 1973, 31.

40 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956, 73.

41 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 495 [=SN].

erfahren zu müssen, dass man sichtbar ist und den Bedingungen der Sichtbarkeit durch Andere unter Umständen derart ausgesetzt und geradezu ausgeliefert werden zu können, dass nur noch eine radikale Flucht aus der Sichtbarkeit selbst dagegen zu helfen verspricht; eine Flucht, die schließlich einem moralischen Suizid gleichkommen kann.

Der Mensch befinde sich ohnehin »immer auf der Flucht« (woraus und in was auch immer), behauptete Blumenberg frühzeitig⁴², wobei auch hier zunächst das Moment der Gefährdung durch Andere prävaliert, die in der späten Beschreibung des Menschen wiederum allgemein von dessen Sichtbarkeit herrührt. Auf die mannigfaltigen Gefährdungen, die in ihr liegen können, muss man aber erst aufmerksam (gemacht) werden; und das sollte nach Blumenbergs eigenen Voraussetzungen besonders dort geschehen, *wo voneinander abweichende Aufmerksamkeiten aufeinandertreffen*. Genau hier kommt die Scham als die vielleicht einschneidendste Selbst-Erfahrung ins Spiel, wenn sie das eigene Selbst, als durch die Aufmerksamkeit des Anderen beschämtes, unter der Bedingung einer nicht kompensierbaren Asymmetrie erfahrbar macht.⁴³

So hatte Sartre die Scham als »vereinigendes Erfassen dreier Dimensionen« kurz beschrieben: »Ich schäme mich über *mich* vor *Anderen*« (SN, 518). Vorausgesetzt ist dabei, dass der Betreffende *unter dem Blick Anderer auf beschämende Art und Weise sichtbar* geworden ist; dass er *sich dem entsprechend schämt* (wofür lässt Sartre hier zunächst aus) und dass in der Weise der Scham seine Aufmerksamkeit *ganz auf sich selbst und gerade nicht auf Andere gerichtet* ist.⁴⁴ Je ›brennender‹ die Scham in der Aufmerksamkeit auf sich selbst empfunden wird, desto mehr muss sie schließlich dahin führen, sich selbst zum Verschwinden zu bringen. Die Scham ist

42 Vgl. PS, 357; H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 214.

43 In jenem ›wenn‹ liegt eine entscheidende Einschränkung. Keineswegs läuft die Scham (bzw. jede Art der Scham) immer darauf hinaus. Ein ›Anflug‹ von Scham kann auch ein Zeichen des Respekts gegenüber einem Publikum sein, unter dessen Augen man tritt. Und die dann überwundene Scham kann der urteilenden und möglicherweise verurteilenden Macht der Anderen bewusst die Stirn bieten...

44 Der Andere könne nicht durch meine Aufmerksamkeit anvisiert werden; und diese sei immer intentionales Gerichtetsein auf Objekte, schreibt Sartre (SN, 484).

die Unerträglichkeit, im Zustand des Beschämtheits *verbleiben* zu können, ohne die Quelle, den Grund oder Anlass der Scham – der ›Blick‹ der Anderen kommt in jeder dieser Hinsichten in Betracht – neutralisieren zu können. Die auf das Selbst des Beschämten fokussierte Scham, die das Selbst ›selbst‹ als ihre eigentliche Quelle und als ihren Grund ausmacht, kann nicht den Anderen ins Auge fassen. Das würde die Scham nur vertiefen. Darin liegt die in der Situation der Scham unabwendbare Asymmetrie: der Beschämte erfährt sich in seinem Selbstsein als beschämt und geht darin auf, ohne mit dem Anderen noch moralische Gleichheit erfahren zu können. Die Scham ist vielmehr die größte Demütigung gegenüber dem Anderen und unter seinen Augen. Sich ihm gegenüber zu befinden, bedeutet in diesem Falle, sich ganz ›unter ihm‹ zu befinden als beschämtes, inferiores Selbst.⁴⁵

Im Allgemeinen wird die Scham dadurch entschärft, dass man annimmt, man schäme sich stets für etwas – und *nur für etwas*, so wie mehr oder weniger vorübergehend, so dass schließlich nur noch eine Spur weitgehend verdrängter Erinnerung in einem von der Scham wieder weitgehend befreiten Leben zurückbleibt. Tatsächlich ist die Scham aber bereits von Sartre auf *die bloße Faktizität des schieren Sichtbarwerdens selbst* bezogen worden, so dass insofern keine Rede davon sein kann, man könne sie als bloß vorübergehendes Phänomen wieder loswerden. Sartre stellt die Scham explizit *nicht* so dar, als komme sie zu einer unvermeidlichen Sichtbarkeit nur unter bestimmten Bedingung der Aufmerksamkeit Anderer kontingenterweise hinzu. Sartre hält vielmehr das schiere »Gesehen-werden« im Sinne einer dadurch unvermeidlich bedingten Objektwerdung für fundamental (SN, 463), die das beschämte Subjekt »anerkennen« (SN, 471, 519) und sich eingestehen müsse. Die Scham, schreibt Sartre, pointiert, »ist ein Geständnis« (SN, 472). Zugleich zwingt sie uns auf, genau davor ›fliehen‹ zu müssen, dass wir uns in ihr

45 Bestimmte Gewalttäter wissen anscheinend um diesen Zusammenhang, wenn sie ihre Opfer genau das zu tun zwingen, was letztere am allerwenigsten ›mit sich vereinbaren‹ können, nämlich wieder Andere, etwa ihre Frauen und Kinder, zu Opfern zu machen. Werden Opfer, in diesem Falle Väter, auf diese Weise zu zutiefst beschämten Tätern, erfahren sie sich als moralisch ›restlos‹ zerstört; zumal wenn sie sich zuvor ganz und gar als zum Schutz der ihnen Anvertrauten Bestimmte begriffen haben. Nur die Scham verrät am Ende gegebenenfalls noch eine Spur dessen, was zerstört werden sollte.

als »transzendenzloses« Sein begreifen müssen (SN, 472 f., 513). Absurderweise versuchen wir dem zu entgehen, was uns die Scham scheinbar zweifelsfrei offenbart hat: dass wir – unter dem ›Blick‹ der Anderen – ein solches Sein *sind*. Wir fliehen insofern vor uns selbst, ohne uns je entkommen zu können.

So oft das einschlägige Kapitel über den »Blick« in Sartres »phänomenologischer Ontologie« *Das Sein und das Nichts* bereits kommentiert worden ist, so klar ist, dass der Autor hier nur ›soziale‹ Verhältnisse zwischen Wesen in Betracht zieht, die einander in der Weise der Objektwerdung gegenseitig ›entfremden‹ können. Keinen Moment verschwendet der Autor auf den Befund, dass wir zur Welt der Anderen ursprünglich, von Geburt an, niemals *so* kommen können, dass wir deren ›Blick‹ erwidern könnten oder ihm auch nur standhalten müssten. Das Neugeborene erblickt, mehr oder weniger geblendet, ›das Licht der Welt‹, wie man meist gedankenlos sagt⁴⁶, kann aber die Anderen, in deren Hände es gefallen ist, als solche noch nicht sehen, sie allenfalls mit dem Federgewicht seines kleinen Körpers fühlen in einer diskreten Praxis der Aufnahme, die es keineswegs der Sichtbarkeit aller Anderen aussetzt.⁴⁷ Bei Sartre betrifft uns das »Faktum des Anderen« stets nur als Gefahr, niemals als vor ihr und vor dem ›Blick‹ Dritter Schützendes (SN, 494). Dabei ist es doch genau das, was im sozialen Geborenwerden liegt: das verantwortliche Versprechen, das fortan Anderen ausgesetzte, neugeborene Wesen nicht wehrlos dem ›Blick‹ Dritter auszuliefern – wie im Extremfall digital organisierten sogenannten Kindes»missbrauchs« offensichtlich in verbrecherischem Ausmaß geschehen.⁴⁸

46 Vgl. Vf., Europäische Ungastlichkeit und ›identitäre‹ Vorstellungen. Fremdheit, Flucht und Heimatlosigkeit als Herausforderungen des Politischen, Hamburg 2019, Kap. X.

47 Diese bis heute nur sehr unzureichend bedachten Zusammenhänge übersieht auch Levinas, wo er Diskretion, Indiskretion und Weiblichkeit aufeinander bezieht (wie in Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt/M. 1992, 46, 51).

48 Vgl. die aktuelle, neueste Entwicklungen wie das sog. Cybergrooming einschließende Dokumentation auf arte.tv/de/videos/113627-000-A/kinderschaender-im-visier/ Sie beweist, wie teilweise binnen weniger Stunden tödlich für die jeweils betroffenen Kinder und Jugendliche diese mit intensivster Scham einhergehenden Praktiken sein können.

Bei Sartre hat es dagegen den Anschein, als sehe uns ein verallgemeinerter, anonymer Anderer⁴⁹ mit der Drohung entfremdender Objektwerdung immer schon an (SN, 498), in jedem Augenblick und ohne dass es hier einer besonderen Berücksichtigung eines konkreten Verhaltens überhaupt bedürfte. Zumindest besteht diese Drohung für Sartre in dem Sinne, dass es mehr oder weniger *wahrscheinlich* ist, dass wir *jederzeit* vom ›Anderen‹ angesehen werden können. (Eine tendenziell paranoide Vorstellung, die man durch die Neuen Medien bestätigt sehen könnte.) So wird verständlich, dass man versucht sein kann, aus der Objektivation zu fliehen, die Sartre auf den ›Blick‹ zurückführt (SN, 465, 467). Dabei sind die Augen nur die »Träger des Blicks« (SN, 503 f., 466). Keineswegs sind *sie* es, die uns ansehen: Es ist vielmehr der Andere als Subjekt (SN, 497), der als solches »keine Erscheinung in der Welt« ist und insofern »nie gegeben« sein kann.⁵⁰ Nur unter dieser Voraussetzung »gewinne ich meine Objektheit« (SN, 486). Einen Blick zu erfassen bedeutet, sich in dem Sinne angeblickt zu wissen, dass man dadurch »unheilbar« zum Gegenstand erstarren muss (SN, 467, 479, 483). Das ist die »permanente Struktur des Für-Andere-seins«, vor der wir permanent fliehen und die sich uns immerfort entzieht (SN, 482).⁵¹

Sichtbar sein heißt für Sartre nicht nur, irgendwie gesehen werden können, sondern sich dabei unvermeidlich, und ohne dem je entgehen zu können, einer »wehrlosen Objektheit« überantwortet zu finden, die mit Rücksicht auf Andere, Nahestehende, Dritte oder anonyme Zeitgenossen im Grunde gar keinen Unterschied kennt. Es bedeutet grundsätzlich, »daß ich verletzlich bin, daß ich einen Körper habe, der verwundet werden kann, daß ich einen Platz einnehme und daß ich in keinem Fall aus dem Raum entkommen kann, wo ich wehrlos bin, kurz, daß ich *gesehen werde*« (SN, 467). *Das allein* ist bereits der »Sündenfall« (SN, 474, 516): überhaupt Objekt zu sein; und zwar nicht aufgrund irgendeines Fehlers, Makels, Stigmas, Missgeschicks oder Verrats, sondern allein deshalb, weil wir auf die Welt »gefallen« sind. Diese »ursprüngliche Scham« liefert für Sartre die ontologische Folie, auf der alle anderen, späteren Erfahrungen von Scham lediglich »symbolisch spezifiziert« werden (SN, 516).

49 Vgl. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Reinbek 2005, 93, 634.

50 Vgl. SN, 486, 488, 508.

51 Vgl. SN, 484, 471, 489.

Hier klingt, wie bei Philosophen anscheinend unvermeidlich in diesem Zusammenhang, die Heidegger'sche Geworfenheit an⁵², die mit einer Phänomenologie der Geburt allerdings rein gar nichts zu tun hat. Geborene und auf diese Weise ›zur Welt Gebrachte‹ sind gerade nicht als ›Geworfene‹ ›da‹. Die Erfahrung, sich wie in die Welt ›geworfen‹ vorzufinden, kann allenfalls als privative Bestimmung des Geborenseins verständlich werden: Wo die Verbindung einer generativen Filiation⁵³ geradezu ›sinnlos‹ erscheint oder bereits zerrissen ist, da kann man sich *wie* ›geworfen‹ in die Welt, ohne Abstammung, Geschichte und Aufnahme in sie erfahren. Bei Sartre ist die generative Zerrissenheit aber bereits der unbefragte *Ausgangspunkt* seiner Frage, wie man auf die Anderen stößt, wie man ihnen ausgesetzt und ausgeliefert ist. Dabei mündet gleich der erste Befund, der des unvermeidlichen Gesehen-werdens, in eine ontologische Fatalität: man findet sich als Objekt des Anderen vor, schämt sich angesichts dessen und wird niemals aufhören können, sich allein aufgrund dessen seiner selbst schämen zu müssen, weil man jenem »Sündenfall« von vornherein nicht zu entgehen vermochte, zu dem es auch ohne jeglichen Fehler, ohne Missgeschicke und eigens Beschämendes kommen muss, das später gleichsam in die immer gleiche Kerbe schlagen wird.⁵⁴ Aus diesem Sündenfall geht die unsichtbare Anwesenheit des Anderen hervor, »die meine Scham trägt und von allen Seiten umfängt« (SN, 485).

Das, und nicht etwa Beschämendes, das wir uns selbst bzw. *unserem Selbst* zuzurechnen hätten, bezeugt die Scham (SN, 490). Es ist keine intime, keine persönliche Scham, die mich zwingen könnte, mich zu verbergen und womöglich endgültig unsichtbar zu machen. Es ist die Scham aller, vor der alle gleich sind, weil sie ausnahmslos nur unter dem ›Blick‹ des Anderen ›sozial‹ existieren können. Doch wenn alle Grund dazu hätten, sich ›ontologisch‹ zu schämen, dann hat keine(r) einen besonderen Anlass dazu. Und wenn wir uns nur

52 Einer neuzeitlichen Welt eingeordnet, die angeblich – in der Sicht Blumenbergs – einen »Grund ihrer Sozialität« allenfalls noch im »Grund der Kontingenz des Daseins aller« auszumachen erlaubt (Blumenberg, PS, 382).

53 Vgl. zu diesem Begriff J. Patočka, *Ketzerische Essays zur Philosophie der Geschichte*, Stuttgart 1988, 44 f.; ders., *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart 1991, 139.

54 Für Nietzsche gehört dies zur pathologischen Geschichte des Christentums; vgl. W. Stegmaier, *Nietzsches Befreiung der Philosophie*, Berlin 2012, 169.

als freie Wesen in Freiheit schämen können, so dass es zur Scham niemals kommen kann, wenn wir sie nicht auch ›übernehmen‹, um uns *selbst* zu schämen, ist es nur ein Schritt hin zu einer von jeglicher Scham befreiten Freiheit, der gegenüber der *Vorwurf* der *Schamlosigkeit* gar nicht mehr verfangen könnte.

Nachdem sich die Menschen nach Sartres, von Blumenberg wieder aufgegriffener Überzeugung von einer »grauenhaften Sichtbarkeit«⁵⁵ unter den vermeintlich alles durchdringenden Augen eines jederzeit wachsam und allgegenwärtigen absoluten Zeugen befreit haben, erweisen sie sich zwar als »undurchdringlich«, insofern ihr Für-sich-sein allgemeiner Sichtbarkeit entzogen ist. Doch das allein ist kaum dazu geeignet, die sie beschämende Sichtbarkeit im ›Blick‹ der Anderen zu entschärfen. Was sind sie denn darüber hinaus noch? Welches Geheimnis⁵⁶ sollte ihr Für-sich-sein bergen? Erweist es sich als ›reines‹ Für-sich-sein nicht als so gut wie leer? Und warum sollten wir über den sichtbaren Anderen hinaus, so wie er unsere Aufmerksamkeit beansprucht, noch irgendetwas von ihm wissen wollen? Und wenn sich die Aufmerksamkeit stets und unvermeidlich auf den angeblich in der Weise der Objektheit begegnenden Anderen bezieht, der allein deshalb schon in die Scham stürzen muss, entfällt dann nicht jeglicher besondere Grund, sich zu schämen? In Anbetracht dieser ontologischen Scham sind bei Sartre doch alle Menschen gleich; und einen besonderen Grund, jeweils *sich selbst für etwas* Bestimmtes und nicht bloß unter den Augen *irgendeines* Anderen zu schämen, haben sie zunächst nicht.

Es trifft nicht zu, dass die Aufmerksamkeit bei den Phänomenologen auf wenig Interesse gestoßen ist, wie Blumenberg schreibt (ZdS, 79 f., 95). Aber im Falle Sartres (den Blumenberg im Kap. XI [»Auffallen und Aufmerken«] seines Buches *Zu den Sachen und zurück* so wenig diskutiert wie William James⁵⁷, Aron Gurwitsch, Maurice

55 BM, 808; vgl. Kap. X, 3 in diesem Bd.

56 Lt. Peter v. Matt längst ein »Allerweltsbegriff«, der allzu oft dazu missbraucht wird, sich sein Verhalten Anderen gegenüber »als Diskretion anrechnen« zu lassen; v. Matt, ... *fertig ist das Angesicht*, 95.

57 Vgl. W. James, *Principles of Psychology. Vol. I* [1890], Cambridge, London 1981, 424 zur Aufmerksamkeit, sowie zur Einstufung William James' als Phänomenologe in diesem Zusammenhang J. Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie. Die Psychologie von William James*, Berlin 1961.

Merleau-Ponty oder Paul Ricœur⁵⁸) muss man sich doch fragen, ob sie nicht um entscheidende Momente verkürzt wird, wo er sie auf das Bewusstwerden der eigenen Sichtbarkeit unter den Augen Anderer bezieht, um davon ausgehend seine Theorie der Scham zu entfalten. Blumenberg hält den offenkundig *intersubjektivistischen* sozialontologischen Rahmen, in dem Sartre wie schon Husserl in seinen *Cartesischen Meditationen* das Verhältnis zum Anderen diskutiert, für eine Sackgasse. Vom transzendentalen Ich aus, das sich gemäß Husserls Beschreibung erst einmal jeglicher Geltung ›weltlicher‹ Erfahrung entledigen musste, führt für ihn kein Weg mehr zum Anderen, der nicht aporetisch verbaut wäre.⁵⁹

4. Auswege?

Andeutungen einer sprachlich sensibilisierten Kultur der Aufmerksamkeit

Blumenbergs Devise *Zu den Sachen und zurück* wirft demgegenüber nun die Frage auf, wie denn anders zu verfahren wäre. Das Buch, das diesen Titel trägt, enthält kein klar geschnittenes methodologisches Programm. Beobachtet man aber, wie Blumenberg vorgeht, lassen sich daraus doch wenigstens Umrisse einer Antwort auf diese Frage entnehmen.

Das Husserl zugeschriebene ›Versprechen eines unmittelbaren Umgangs mit den Realitäten selbst, ohne ihre Geschichte, ohne ihre Sprache, ohne ihren Begriff‹, lässt sich nicht einlösen (ZdS, 238). Wenn das so ist, bleibt dann eine andere Wahl, als sich zunächst auf die geschichtlich und begrifflich imprägnierte Sprache zu besinnen, deren man sich unvermeidlich immer schon bedienen muss, um überhaupt irgendetwas, was sich zeigt, thematisieren zu können? ›Sache‹ wäre demnach zunächst das, was ›zur Sprache kommt‹. Aber nicht auf unbedachte oder beliebige Art und Weise, sondern so, dass auf das Wie des Zur-Sprache-kommens eigens geachtet wird. In diesem Sinne scheint Blumenberg seinen Leser:innen nahezu legen, dass ›Sache‹ *nichts je einfach von sich aus ›ist‹*, sondern alles erst

58 Zu den Genannten im Kontext einer Philosophie der Aufmerksamkeit vgl. die entsprechenden Hinweise in Kapitel VIII, 1 in diesem Bd.

59 Siehe das Kapitel VIII in ZdS, sowie BM, 837.

wird, was durch Aufmerksamkeit ›sichtbar‹ zu machen ist (s.o.). Dabei muss es sich um eine doppelte Aufmerksamkeit handeln: auf das, *was* zur Sprache gebracht wird, und darauf, *wie* es zur Sprache gebracht und dabei an Andere adressiert wird, deren gleichsinniges Verständnis der fraglichen Sache niemals einfach vorauszusetzen ist. Insofern muss jeder Versuch, ihre Aufmerksamkeit auf das zu lenken, was zur Sprache gebracht wurde, gleichsam mit der Frage einhergehen, ob sie der fraglichen ›Sache‹ mit Rücksicht auf ihre sprachliche Artikulation beipflichten können oder nicht. Das heißt (in meinem von Blumenberg abweichenden Verständnis), letztere muss Anderen ›zu denken gegeben‹ werden; und zwar mit der Erwartung ihrer dissensuellen Erwiderung. Zu einer solchen Erwiderung sind aber nur »leibhaftig« Existierende in der Lage. Im Verhältnis zu Anderen können wir »nur über Leiber interagieren«. Demgegenüber war »Phänomenologie [...], ihrem Reinheitsgebot nach, zu vergessen gehalten, wer es war, der sich ihre Fragen stellte und deren Antworten mit einem Sicherheitsgrad beanspruchte, der auf eine theoretisch verzweifelte Lage – der des Descartes vergleichbar – schließen ließ« (ZdS, 174).

Wie dem auch sei, jedenfalls muss es wenigstens *jemand* sein, auf den wir uns mit der *Wer*-Frage beziehen können, der Andere auf etwas aufmerksam machen, ihnen ›zu denken geben‹ und von ihrer Erwiderung eine Klärung der fraglichen ›Sache‹ erwarten kann, die aus eigener, evidenter, auf Apodiktizität und Adäquatheit zielender Einsicht schlechterdings nicht zu gewinnen ist, wo man es mit einer zutiefst historisch imprägnierten Idiomatik zu tun hat. Und wo wäre das – mit Ausnahme alles Mathematisierbaren, an dem sich auch Husserl als Arithmetiker anfangs orientiert hatte – *nicht* der Fall?

Blumenberg lässt die cartesianische Tradition des *cogito* energisch hinter sich, jenes ›Ich denke‹, das »in seiner Evidenz [...] gänzlich unempfindlich dagegen [war], in einem weltgebundenen Subjekt vorzukommen«. »Als dessen ›Inhalt‹ transzendierte es doch dieses momentan; war Vorkommen in dieser Welt und dennoch nicht von dieser Welt« (ZdS, 175). Dagegen setzt Blumenberg die Sensibilität weltgebundener, wenn auch auf ihre Innerweltlichkeit vielleicht doch nicht gänzlich reduzierbarer, leibhaftiger Subjekte, die sich zur Klärung all dessen, womit sie es zu tun haben – von den einfachsten Empfindungen bis hin zu Weisen der Imagination und der Fiktion – auf dissensuelle Erwiderung hin an Andere wenden müssen.

Nichts dergleichen ist einfach von sich aus evident bzw. auf der alleinigen Grundlage eines transmundan-weltfremden Ichs zu verbürgen. Vielmehr muss ein leibhaftiges, als ›jemand‹ wahrnehmbares Subjekt einen Anderen sprachlich auf etwas aufmerksam machen, damit etwas überhaupt als ›Sache‹ zum Vorschein kommen kann. Phänomenologie wäre demnach keine Angelegenheit von Gnaden des Sicht- und Wahrnehmbaren, das in Weisen eines theoretischen ›Sehens‹ zu evidenter Gegebenheit zu bringen wäre. Eine »beschreibende Disziplin wie die Phänomenologie« wäre vielmehr eine philosophische Angelegenheit »von Gnaden der Aufmerksamkeit« (ZS, 191) und darüber hinaus als deren philosophische ›Kultur‹ zu verstehen. An ihrem Beginn hätte Besinnung darauf zu erfolgen, wie jemand *jemand anderen* auf etwas oder auf jemanden als sich Zeigendes aufmerksam macht und dabei auf die sprachlich sensible Form seines Vorgehens achtgibt. Das wiederum kann nur in dissensueller Artikulation geschehen, denn die fragliche Sensibilität dürfte niemand einfach sich selbst bescheinigen können. Vielmehr wird sie nur wirklich in der Auseinandersetzung mit Anderen, wo Aufmerksamkeit auf abweichende Aufmerksamkeit trifft und mehr oder weniger sprachlich sensible Artikulationsformen mit abweichenden sprachlichen Fassungen der in Rede stehenden ›Sache‹ konfligieren.

Das heißt nicht, dass Blumenberg nun mit wehenden Fahnen zu einer »linguistischen Phänomenologie« im Stile John L. Austins überlaufen müsste, auf deren Nähe zu einer hermeneutisch gewendeten Phänomenologie u.a. Ricœur mehrfach aufmerksam gemacht hat.⁶⁰ Austin blieb doch ein Philosoph der »normalen Sprache«, ohne dem (soweit ich sehe) Rechnung zu tragen, dass es streng genommen nur mehr oder weniger »normalisierte« Idiome geben kann, aber gewiss keine einfach »hinzunehmende« sprachliche Normalität, wie es Wittgenstein suggerierte.⁶¹ Doch Blumenberg kommt

60 Siehe die Anm. 98 zu Kap. VIII, sowie P. Ricœur, *Sprachwissenschaftliche Analyse und Phänomenologie des Handelns*, in: *Wissenschaft und Weltbild* 25, Nr. 4, (1972), 254–260, hier: 257; *À la gloire de la phronesis (Éthique à Nicomaque. Livre VI)*, in: J.-Y. Châteaueau (éd.), *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque. Livre VI*, Paris 1997, 13–22. In: *Wege der Anerkennung* (Frankfurt/M. 2006, 22, 36) wendet sich Ricœur gegen den Standpunkt, die Beschreibung geläufiger Sprache ergebe bereits Philosophie.

61 L. Wittgenstein, *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, Werke Bd. 7, Frankfurt/M. 1984, Nr. 630.

letzterem schließlich weit entgegen, wo er daran erinnert, dass auch Wittgenstein vor allem daran interessiert war, etwas *zu sehen* bzw. *sehen zu lassen* – bevor man daran denkt, irgendetwas in streng argumentativer Beweisführung geltend zu machen. Setzt nicht alles argumentativ zu Verhandelnde und womöglich zu Beweisende voraus, dass es überhaupt etwas ›gibt‹, woran man anknüpfen kann? Was aber ›gibt es‹ in nicht nur trivial bzw. naiv vorzufindender Art und Weise? Genau das, was man Anderen sprachlich artikuliert unter Hinweis auf sich Zeigendes zu denken gibt, so dass die alte Antithese *res non verba* immer schon unterlaufen wird (ZdS, 347). Auf dem Weg der sprachlichen Artikulation kommt eine ›Sache‹ überhaupt erst als solche zum Vorschein und am Ende auch zu wenigstens vorläufig unbestrittener Geltung, wenn sie Anderen auf nachvollziehbare Art und Weise beschrieben und darüber hinaus ›nahegebracht‹ wird. Typischerweise richtet sich die Aufmerksamkeit dann vielfach auf bislang ›Übersehenes‹, das paradoxerweise gerade als ›Nächstliegendes‹ zunächst *fern* liegt (vgl. ZdS, 348).

Was nun die Existenz leibhafter, mundaner Subjekte angeht, die wir als ›jemanden‹ ansprechen können, so liegt nach Sartres Einschätzung das wohl am meisten ›Übersehene‹ und zugleich alltäglich ständig unbefragt Vorausgesetzte gerade darin, was es für sie bedeuten muss, überhaupt für Andere sichtbar zu sein. Auch wenn man Sartres ontologische Deutung der Scham nicht für überzeugend hält oder meint, sie müsse unweigerlich an jeder spezifischen Scham vorbeigehen, die man angesichts Anderer für etwas empfindet, sie macht uns doch auf eine Grundbedingung jeglicher Sozialität aufmerksam, die in deren normalisiertem Funktionieren eigentümlich verdeckt bleibt: Jedes persönliche und leibhaftige Verhältnis zu Anderen setzt voraus, dass man für sie in der einen oder anderen Weise sichtbar geworden ist und gegebenenfalls wieder sichtbar werden kann. Und damit geht eine radikale Exposition einher, wie sie im Fall des nackten Neugeborenen unverkennbar ist. Das kleine Kind wird normalerweise jeglicher Zudringlichkeit fremder Blicke von Anfang an entzogen. Es wird aber in seinem ganzen weiteren Leben gleichsam auf den *basso continuo* seiner elementaren Nacktheit gestimmt bleiben, an die gerade die Bekleidung erinnert. Nicht jede freiwillige, wohl aber jede erzwungene öffentliche Entblößung macht unmissverständlich den Zusammenhang klar, der ›elementar‹ zwischen dem unauslöschlichen, in jeder Hinsicht ›nackten

Zur-Welt-kommen«, das wir Geburt nennen, einerseits und einer Schutzlosigkeit andererseits besteht, die in der Auslieferung an eine vollkommen ungeschützte Sichtbarkeit liegt. Von Anfang an und unabänderlich sind wir der Möglichkeit ausgesetzt, normalerweise aber nicht hilflos auch ausgeliefert, auf ein buchstäblich und im übertragenen Sinne ›nacktes‹ Leben reduziert zu werden. Nichts verbirgt die Kleidung normalerweise derart effektiv wie gerade dies: also nicht etwa den unter ihr nackten Körper, sondern die Möglichkeit gewaltsamer Reduktion auf die vollkommen entblößte Sichtbarkeit eines leibhaftigen Selbst, das sich unter dem Druck *entblößender Gewalt* mit seiner schieren Sichtbarkeit ›restlos‹ identifiziert sehen muss. Darin liegt, was das ›bekleidete Selbst‹ am meisten von sich weist, so dass es ihm am fernsten liegen muss, sich genau das einzugestehen: Es bleibt auf seine schiere, wehrlose Sichtbarkeit grundsätzlich jederzeit gewaltsam reduzierbar.

Darauf aber muss man zuerst *aufmerksam* bzw. aufmerksam *gemacht* werden.⁶² Niemals von Geburt an, vielmehr erst nachträglich kann in gewissen Grenzen klar werden, welche Gefahr für ein leibhaftig existierendes, Anderen von Anfang an radikal exponiertes Selbst darin liegt, sozialen Bedingungen seiner Sichtbarkeit gewaltsam unterworfen zu sein – bis hin dazu, sich ganz und gar und ohne jegliche Zuflucht für sich selbst schämen zu müssen, und mit der letalen Konsequenz, deshalb geradezu ›vom Erdboden verschwinden‹, in ihm zu ›versinken‹ und gar nicht mehr dem ›Blick‹ Anderer ausgesetzt leben zu wollen bzw. dies *wollen zu müssen*.

In ihrer äußersten Konsequenz revoziert die Scham am Ende die Grundbedingung, unter der wir überhaupt ›auf der Welt‹ und ›zur Welt‹ sind – nicht etwa als ein buchstäblich welt-fremdes transzendentes und transmundanes Ich, sondern als ein sichtbares, leibhaftiges Selbst, das in seiner Sichtbarkeit niemals aufgehen mag, aber doch damit rechnen muss, auf sie reduziert zu werden. Das gilt, wenn sich die in der Scham realisierte Beschämung nicht mehr nur auf etwas bezieht, für das sich jemand unter den Augen Anderer schämen müsste, wenn sie vielmehr das sichtbare und mit seiner Sichtbarkeit identifizierte Selbst ganz und gar erfasst. Am Ende ist es

62 Wie es zweifellos geschieht, wenn Praktiken der Beschämung zum Zweck der Bestrafung öffentlich zum Zuge kommen; vgl. H. P. Duerr, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1994, §17.

allein das Selbst, das *sich selbst für sich selbst* schämen muss – dafür, dass es überhaupt ›da‹ ist und ›existiert‹.⁶³ So kann die Scham in die potenziell moralisch letale Tendenz münden, das beschämte Selbst mitsamt der Scham selbst zum Verschwinden zu bringen bzw. dies *wollen zu müssen*.

Nichts dergleichen kann einem transzendentalen Ich widerfahren, das Husserl als eigentümlich über Geburt und Tod erhaben beschreibt, um von der Zeit, der es ausgesetzt ist, nur noch ein re- und protentional gesichertes Kontinuum, aber keine Spur einer Gewalt zurückzubehalten, die ein leibhaftiges, rückhaltlos in der Welt sichtbares Selbst so erfassen kann, dass es dahin tendieren muss, sich am Ende selbst gänzlich zum Verschwinden zu bringen. Darin aber liegt nach dem hier skizzierten Verständnis die besondere Finalität der Scham, mag sie im flüchtigen Erröten, im Sichabwenden und schüchternen Zurücktreten aus dem Rampenlicht der Öffentlichkeit auch nur vorübergehende Bedeutung haben. Flüchtig und vorübergehend, möglicherweise aber auch beim vermeintlich kleinsten Anlass schon auch dauerhaft beschämt wird allemal ein Selbst, das der mit Anderen doppelsinnig geteilten Welt derart ausgesetzt ist, dass es infolge seines Beschämtwerdens Gefahr läuft, sich als zutiefst beschämtes zum Verschwinden bringen und insofern auslöschen zu müssen. Das, und nicht der von Sartre beschriebene ›Skandal‹ der Existenz als sichtbares ›Objekt‹, ist der dunkle Hintergrund mannig-

63 Wie es Levinas mit den eingangs zitierten Worten nahelegt. Dabei klärt er allerdings das Missverhältnis nicht auf, das zwischen der angeblichen Scham allein dafür, auf der Welt ›vorhanden‹ zu sein, einerseits und dem seines Erachtens größten Skandal andererseits besteht, ungefragt zur Welt gebracht worden zu sein. Warum sollte man sich unter dieser Voraussetzung für die eigene ›bloße Existenz‹ schämen, wo doch allein Andere für sie verantwortlich sein können? Vgl. Levinas, *Parole et silence*, 109, 156. So gut wie gar nicht berührt wird in einem solchen Ansatz die Problematik einer gesellschaftlich induzierten Scham (für die man sich zusätzlich schämt), die die Betroffenen zu unnötiger, aber permanenter Angst vor Anderen anhält und sie auf diese Weise ›subjektiviert‹, wie es u.a. Didier Eribon, z.T. im Anschluss an Anni Ernaux, gezeigt hat in: *Gesellschaft als Urteil. Klassen, Identitäten, Wege*, Berlin 2017, 47 f., 70, 82, 91, 97, 106; ders., *Rückkehr nach Reims* [2009], Berlin 2023, 21, wo von einer »Anthropologie der Scham« die Rede ist, die sich ohne eine politische Philosophie und Kritik ›beschämender‹ Herrschaftsverhältnisse nicht denken lässt. In die gleiche Richtung zielt (ohne ›soziologische‹ Absicht) vor spezifisch jüdischem Hintergrund Georges-Arthur Goldschmidt in seiner Autobiografie *Über die Flüsse*, Frankfurt/M. 2012, 231, 283, 401.

faltiger symbolischer Signifizierungen der Scham, die uns in ihrem normalen Vorübergehen erfolgreich darüber hinwegtäuschen kann, wie rückhaltlos wir von Anfang an der mit Anderen geteilten Welt ausgesetzt sind – bis hin dazu, am Ende gar ›nicht anders zu können‹, als uns den letzten Rückhalt in ihr selbst zu entziehen. So stellt sich uns die Scham am äußersten Rand eines Verschwindens dar – an einer Grenze, die man nicht überschreiten kann, ohne dieses Schicksal selbst teilen zu müssen. Deshalb kann von der Scham niemals ›vollumfänglich‹ und insofern adäquat die Rede sein, sondern nur indirekt, mehr oder weniger diskret und mehr oder weniger verfehlt.⁶⁴

64 Wie vielleicht von allem, was nur ankommt, indem es verschwindet, wie es Derrida generell vom Ereignis behauptet, das einen »Riß« in der Zeit bewirkt, dem, wie er meint, keinerlei »eigene und unabhängige Phänomenalität« zuzuerkennen sei (vgl. J. Derrida, *Der Entzug der Metapher*, in: V. Bohn [Hg.], *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 317–355, hier: 349).

Kapitel XII

Gegenwärtige Probleme einer Phänomenologie der Affekte

– mit Blick auf die Sozialforschung

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

*Whence this sundering of man
so that he is ashamed of himself.¹*

1. Im Kontext fragwürdiger Ansprüche auf ›Wissenschaftlichkeit‹

Einer idealisierten Physik à la Isaac Newton nachfolgend, ist seit dem 18. Jahrhundert bekanntlich nach und nach eine ganze Reihe von Diskursen mit einem zuvor nicht gekannten, klärungsbedürftigen, nicht ohne Weiteres an dieser Disziplin zu orientierenden Wissenschaftsanspruch hervorgetreten. Darunter die seinerzeit noch von Aufklärern wie Karl Philipp Moritz als »Erfahrungsseelenkunde« bezeichnete Psychologie, aber auch die erst seit dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts nach Jean-Baptist de Lamarck sich etablierende Biologie sowie mit Auguste Comte und anderen die Soziologie. Das Seelische bzw. das Leben (*psyche* und *anima*, *bios*, *zoe* und *vita*) schienen altbekannt zu sein.² Doch bald musste man feststellen, dass beides in der sich erst formierenden ›wissenschaftlichen‹ Psychologie und in einer entteleologisierten Biologie allenfalls sehr verfremdet zur Sprache kam. So, wie manche Psychologen alsbald programmatisch »ohne Seele« glaubten auskommen zu sollen,

1 L. S. Feuer, *Psychoanalysis and Ethics*, Westport 1973, 91.

2 F. A. Carus, *Geschichte der Psychologie* [1808], Berlin, Heidelberg, New York 1990.

so ließ die Biologie den Begriff eines als immanent zielgerichtet, insofern aristotelisch aufgefassten Lebens hinter sich, um sich fortan den Spielen des Zufälligen und Notwendigen zu widmen, aus denen alles Lebendige hervorgegangen sein sollte.³ Die Soziologie hingegen zielte darauf ab, einen zuvor ganz unbekannten bzw. eigentümlich *latenten*⁴, jedenfalls neuartigen Gegenstand zur Sprache zu bringen: die Gesellschaft, das bei Hegel so genannte »System der Bedürfnisse«⁵, dessen genauere Untersuchung von Lorenz v. Stein (ein Zeitgenosse Hegels) über Auguste Comte bis hin zu Georg Simmel und Max Weber freilich zeigt, dass es viel mehr beinhaltet: Ein »sozietares« System setzt immer schon voraus, dass man einander wahrgenommen hat und in »Wechselwirkung« getreten ist (wie es bei Simmel heißt⁶). Darauf aufbauend werden institutionelle Formen von Reziprozität möglich, von denen man zeitweise meinte, auf ihnen beruhe alles gesellschaftliche Leben.⁷ Von Marcel Mauss' Theorie der Gabe über Claude Lévi-Strauss' Untersuchung der elementaren Formen der Verwandtschaft und Pierre Bourdieus Theorie der Praxis und des symbolischen Kapitals bis hin zu Alvin W. Gouldners und Marcel Hénaffs Theorie der Gegenseitigkeit

- 3 F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Bd. 1, 2 [1866], Frankfurt/M. 1974; F. Jacob, *Die Logik des Lebenden. Von der Urzeugung zum genetischen Code*, Frankfurt/M. 1972; T. Lenoir, *Teleology without regrets. The transformation of physiology in Germany: 1790–1847*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 12 (1981), 293–354; ders., *The Strategy of Life*, Dordrecht 1982; G. Canguilhem, *Zur Geschichte der Wissenschaften vom Leben seit Darwin*, in: ders., *Wissenschaftsgeschichte und Epistemologie*, Frankfurt/M. 1979, 134–155; ders., *Das Lebendige und sein Milieu*, in: ders., *Die Erkenntnis des Lebens*, Berlin 2009, 233–279.
- 4 Auf diese eigentümliche Latenz hat Peter L. Berger aufmerksam gemacht in: *Einladung zur Soziologie*, München 1984, 40.
- 5 G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in: *Frühe politische Systeme* (Hg. G. Göhler), Frankfurt/M., Wien, Berlin 1974, 13–102, hier: 74; M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969; ders., *Gesellschaft, Gemeinschaft*, in: O. Brunner et al. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, Bd. 2, Stuttgart 1975, 801–862.
- 6 G. Simmel, *Soziologie*, Frankfurt/M. 1992, 663; vgl. S. Zimmermann, *Vorgängige Gemeinsamkeit. Studie zur Ontologie des Sozialen*, Freiburg, München 2021.
- 7 C. F. Graumann, *Interpersonale Perspektivität und Kommunikation*, in: E. W. Orth et al. (Hg.), *Studien zur Sprachphänomenologie*, Freiburg i. Br., München 1979, 168–186.

reicht eine bis heute anhaltende Diskussion⁸ um die Frage, inwiefern das, was Gesellschaft genannt wird und als soziales bzw. sozietäres System aufgefasst werden kann, auf reziproken, aber auch asymmetrischen Formen des Sozialen aufruht.⁹ Angefangen beim zunächst einseitigen Anspruch des Anderen über dessen Erwiderung im einvernehmlichen Gespräch und im polemischen Streit bis hin zum politisch eskalierenden Agonismus und zum schismogenen Antagonismus, der am Ende im Bürgerkrieg der Beteiligten ihre bis dahin doppelsinnig geteilte Lebensform völlig zu ruinieren droht.¹⁰

Jene Frage beschäftigt bald auch die Phänomenologie, zunächst wie besonders bei Max Scheler, Edmund Husserl und Alfred Schütz unter ›intersubjektiven‹ Vorzeichen, d.h. so, dass man sich fragte, wie von einem vorauszusetzenden ›Ich‹ aus der ihm zunächst ›fremde‹ Andere überhaupt zugänglich und erfahrbar sein kann, sei es im Modus des Mitleids oder des Mitgefühls wie bei Scheler, sei es durch Einfühlung wie bei Theodor Lipps, sei es in der Weise sozialen Wissens wie bei Schütz. Es konnte nicht ausbleiben, dass man sich weiter zu fragen gezwungen sah, wie ein solches, anscheinend auch in weit älteren Theorien der Empathie und der Sympathie immer schon vorausgesetztes ›Ich‹ überhaupt auftreten und als Subjekt in Betracht kommen kann.¹¹ Muss letzteres nicht allemal zunächst in Erscheinung treten und in einem ›sozialen‹ Verhältnis sichtbar werden, damit von ihm überhaupt die Rede sein kann?¹² Genügt

8 M. Mauss, *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in primitiven Gesellschaften* [1925], Frankfurt/M. ³1984; C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* [1947], Frankfurt/M. ²1984; A. W. Gouldner, *Reziprozität und Autonomie*, Frankfurt/M. 1984; M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt/M. 2009; Vf., *Umsonst: Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit. Eine Zwischenbilanz der fragwürdigen Karriere der Gabe in kulturwissenschaftlichen, philosophischen und politischen Diskursen der Gegenwart*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 38, Nr. 1 (2013), 29–59.

9 So weitgehend die entsprechenden Voraussetzungen in überwiegend anonymisierten gesellschaftlichen Verhältnissen auch aus dem Blick geraten mögen.

10 Eine schon in der Antike beschriebene Einsicht; vgl. N. Loraux, *Das Band der Teilung*, in: J. Vogl (Hg.), *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt/M. 1994, 31–64.

11 Vgl. P. Ricœur, *Sympathie et respect*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 59 (1954), 380–397.

12 Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I/II*. Freiburg i. Br. München 2018, Teil E.

es heute noch, mit Alfred Schütz unter Berufung auf Max Weber von bewusster Orientierung sozialen Verhaltens an Anderen auszugehen¹³, ohne sich weiter zu fragen, was ›Orientierung‹, was ›Verhalten‹, ›Subjekt‹ und ›Anderer‹ nach Jahren sozialphilosophischer Revisionen aller dieser Konzepte bedeuten – von der fraglichen Bewusstheit einmal ganz abgesehen?¹⁴ Kann sich sozialwissenschaftliche Forschung unverdrossen auf vermeintlich längst etablierte methodologische Grundlagen stützen, ohne dieser Revision im Einzelnen Rechnung zu tragen? Liefe sie, wenn sie das versuchen würde, dabei aber womöglich Gefahr, ihren eigenen Wissenschaftsanspruch zu gefährden? Oder kann sie letzteren um den Preis einer Ignoranz gegenüber Revisionen aller Grundbegriffe aufrechterhalten, ohne die man nicht auskommt, wenn man dem Sozialen als solchem gerecht zu werden versucht, so unübersichtlich es sich auch darstellt, insofern es nach der Beobachtung Maurice Merleau-Pontys »niemals frontal«, sondern nur in irreduzibler Vielfältigkeit auftritt?¹⁵

Auch und gerade das ebenfalls vielfältige Phänomen der Scham fordert uns zu einer solchen Revision heraus, kann es doch nicht als ausgemacht gelten, dass Scham einem bereits vorhandenen subjektiven ›Ich‹ widerfährt, das sich jeweils beschämt weiß oder sich schamlos gibt und sich seiner Beschämung erwehrt. Vielmehr haben wir Hinweise darauf, dass wir als ›sozial‹ Lebende durch Scham und Beschämung ›subjektiviert‹¹⁶ werden, die uns als Beschämte sichtbar macht und zugleich dazu zwingen kann, sich eben dieser Sichtbarkeit um nahezu jeden Preis entziehen zu wollen. Darin offenbart sich eine Affizierbarkeit durch Scham, die keinem für sich seienden und über sich selbst verfügenden, vor allem epistemisch aufgefassten

13 A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* [1932], Frankfurt/M. 1981, 24 ff.; M. Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen 1981, § 1/II.

14 An dieser Stelle müssen selektive Hinweise genügen, vgl. W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008; B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015; Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022.

15 »Das Soziale tritt niemals frontal auf«, heißt es bei M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik* [1955], Frankfurt/M. 1974, 187; »es ist bald Falle, bald Aufgabe, bald Drohung, bald Versprechen, bald hinter uns wie ein Gewissenbiß, bald vor uns wie ein Entwurf [...]«.

16 Zu diesem Ausdruck vgl. A. Oberprantacher, A. Siclodi (eds.), *Subjectivation in Political Theory and Contemporary Practices*, New York 2016.

Ich zu Gebote steht, das zu sich selbst wie zu Anderen nur in Modi des Wissens ein Verhältnis hätte.

»Vielleicht ist es so, [...] daß alles Leben nur da ist, um zu fühlen und, in ständiger Regung, aus der Blindheit zu einem Begreifen zu gelangen«, schreibt demgegenüber Peter Weiss in der *Ästhetik des Widerstands*.¹⁷ In der Genealogie menschlicher Erfahrung stünde demnach nicht das Wissen und Begreifen an erster Stelle, sondern das, was uns widerfährt, affiziert und herausfordert, sei es auch zunächst nur in einem ›blinden‹ Gefühl oder in einer Befindlichkeit, die sich über sich selbst nicht klar ist. Doch stand das Begreifen bzw. das, was Hegel die »Arbeit des Begriffs« genannt hat, lange Zeit in weit höherem Ansehen im Vergleich zu allem, was uns widerfährt, affiziert, fühlen lässt, berührt, an- und aufregt. Speziell Hegel fürchtete, man würde sich auf dergleichen *berufen* wollen – und das müsse unweigerlich dazu führen, sich aus jeglicher Philosophie selbst auszuschließen.¹⁸ Ohne Differenzen zwischen Begriff und so oder so Affizierendem umstandslos etwa in selbstgerechter Berufung auf das selbst Gefühlte einziehen zu wollen, verdient letzteres jedoch, als solches überhaupt erst einmal erkundet zu werden; und sei es auch nur als dasjenige, was unser ›Begreifen‹ herausfordert. Darin war man sich scheinbar einig, wo man in den vergangenen ca. vier Jahrzehnten ausgiebig das Thymotische, das Gemüt, menschliche Gefühle, Befindlichkeiten, Affekte und Emotionen, ja sogar wieder das lange Zeit als Ausdruck bloßer Sentimentalität in Misskredit geratene ›Herz‹ in diversen Disziplinen untersucht hat. Dessen ungeachtet steht es mit der Methodik der Erforschung dieses schon semantisch außerordentlich unübersichtlichen Themenkomplexes insofern nach wie vor nicht zum Besten, als viele in diesen weiten Bereich fallende Phänomene (wie etwa Zorn, Wut und Empörung, aber auch menschliche Sensibilität, Empathie und Trauer) in den Sog einer Politisierung geraten sind, die mit forcierter, nicht selten polemischer Rede von diesen Dingen jeglichen originären Zugang zu den fraglichen Phänomenen selbst eher erschwert, wenn nicht ganz verschüttet hat. Das ist auch im Fall von ›Affekten‹ wie Scham zu beobachten. Rhetorische Politisierungen überlagern letztere vor

17 P. Weiss, *Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt/M. 2005, 583.

18 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke Bd. 16* (Hg. E. Moldenhauer, K. M. Michel), Frankfurt/M. 1986, 129.

allem in öffentlichen Polemiken vielfach derart, dass nur noch schwer zu erkennen ist, wovon jeweils die Sprache ist: von Scham oder im Gegenteil von Schamlosigkeit, von Beschämung oder im Gegenteil von fehlender Beschämbarkeit, nur von Anderen, gegen die man entsprechende Vorwürfe erhebt, oder auch von sich selbst, vom eigenen Selbst? Etc.

Nicht nur ist so gut wie alles, was man unter den diffusen Oberbegriff der Affekte subsumiert, Gegenstand einer intensiven öffentlichen Politisierung geworden, die jeden Versuch erschwert, die jeweiligen ›Phänomene‹ (wie etwa Zorn, Empörung und Wut, aber auch Resignation, Depression und Trauer, Diskriminierung, Ausgrenzung und Verachtung) von ihrer politisierten und vielfach instrumentalisierten Deutung zu unterscheiden. Darüber hinaus wurde der Bezug auf Affekte und deren Politisierung selbst Gegenstand einer nicht selten polemischen Kritik, die mal die Verflachung und Mediokrisierung der jeweils thematischen Affekte beklagte, mal deren Dramatisierung und Skandalisierung betrieb. Dem ist auch die Rede von Scham nicht entgangen. Sie begegnet vor allem dort, wo die angebliche Schamlosigkeit Anderer gebrandmarkt wird – in einer Art und Weise, die sich leicht abnutzt: Je häufiger der Vorwurf erhoben wird, Andere verhielten sich ›schamlos‹, desto leichter gewöhnt man sich daran. Das wiederum verleitet zur Verschärfung der jeweiligen Vorwürfe. In geradezu maßloser Art und Weise wird dann die ihrerseits angeblich maßlose Schamlosigkeit Anderer zur Sprache gebracht. Demnach ›sollten sie sich schämen‹, tun es jedoch nicht. Je mehr Scham öffentlich geradezu eingeklagt wird, desto mehr erweckt dies den Eindruck, es herrsche nur Schamlosigkeit. Wie es um das ›Phänomen‹ der Scham selbst im Leben derer bestellt ist, die sich schämen (oder schämen sollten), kann so im verbalen Aufheben, das man um diese Frage macht, weitgehend unkenntlich werden. Gerade deshalb wird im Folgenden von öffentlicher Rede über Scham und Schamlosigkeit abgesehen und die Frage aufgeworfen, ob nicht der Scham selbst eine *Hyperbolik* innewohnt, die sich nicht auf ›übermäßiges‹ *Reden davon* reduzieren lässt.

Im Zentrum der Aufmerksamkeit steht die Frage, was für diejenigen, die sich schämen bzw. schämen sollten und beschämt werden können, dabei auf dem Spiel steht. Handelt es sich um ein flüchtiges Phänomen, wie es ein vorübergehendes Erröten anzeigt, oder, im Gegenteil, darum, dass diejenigen, die der Scham ausgesetzt sind,

geradezu unsichtbar werden wollen (oder sollten), weil es nicht länger erträglich erscheint, sich unter den Augen Anderer beschämt zu wissen? Geht es hier überhaupt um eine Form des Wissens oder um ein Phänomen, das in jedem Versuch, sich dem beschämenden ›Blick‹ Anderer zu entziehen, unkenntlich zu werden scheint?

Diese wenigen einleitenden, irritierenden Fragen machen sofort deutlich, dass es keineswegs selbstverständlich sein kann, ob und wie von Scham als einem sozialen ›Phänomen‹ zu reden ist, ob und wie es in Erscheinung tritt und wie es unter dieser Voraussetzung zu beschreiben, zu explizieren und gegebenenfalls auch zu erklären wäre. Insofern verlangt es nach einer komplexen Konfiguration von Phänomenologie, Hermeneutik und Sozialwissenschaftlichkeit, zu der es zwar mannigfaltige methodologische Vorarbeiten gibt¹⁹, die gegenwärtig aber nicht mehr genug Aufmerksamkeit findet.

Ob und wie sich Scham als solche überhaupt ›zeigt‹, inwiefern sie als ›Phänomen‹ gelten kann, auch wenn sie sich um nahezu jeden Preis der Sichtbarkeit in den Anderer zu entziehen sucht, ist das erste Problem, das sich uns hier stellt. Daran schließt sich die Schwierigkeit ihrer hermeneutischen Explikation an, die deutlich machen sollte, *wie Scham als Scham zu verstehen ist*. Ob sich die phänomenologische Beschreibung und die anschließende hermeneutische Explikation der Scham einer *sozial- oder kulturwissenschaftlichen Methodik* einfügen lassen, ist die dritte, skeptisch zu beurteilende Frage. Sie rührt an das methodische Selbstverständnis aller beteiligten Disziplinen, auch der Soziologie, die es längst verdient hätte, dass man die in den 1960er Jahren hitzig diskutierte, seither aber verkümmerte Frage nach der »Logik der Sozialwissenschaften« erneut aufwirft.²⁰ Inzwischen ist die in diverse, z.T. kaum miteinander kommunizierende Soziologien aufgesplitterte Disziplin dieses Namens zu einem institutionellen Selbstläufer geworden, so dass sie es sich über weite Strecken scheint leisten zu können, die Rechtfertigung ihrer Metho-

19 U.a., in sozialphilosophischer und kulturtheoretischer Perspektive, bei Autoren wie Peter Winch, Peter L. Berger, Jürgen Habermas, Aaron V. Cicourel, Rom Harré, Clifford Geertz, Pierre Bourdieu, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre und Paul Ricœur. Allerdings sind deren einschlägige Ansätze bereits in die Jahre gekommen. Es ist ein Desiderat, ihre Fruchtbarkeit und ihre Grenzen auf dem aktuellen sozialwissenschaftlichen Problemstand auszuloten.

20 Vgl. besonders J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften. Materialien*, Frankfurt/M. ⁴1977.

dologie nicht mehr als problematisch zu betrachten. Das ändert aber gar nichts daran, dass sich nach wie vor das Problem stellt, wie die Aufgaben phänomenologischer Beschreibung, hermeneutischer Explikation und wissenschaftlicher ›Erklärung‹ affektiver Dimensionen des Sozialen zu konfigurieren sind. Vor diesem Hintergrund geht es im Folgenden zunächst allein um die bereits angeschnittene Frage, *was in der Scham für die Sichschämenden und für die Beschämten auf dem Spiel steht*.²¹

2. Sichtbarkeit und Scham

Bedeutet sichtbar zu werden *instantan*, *zugleich* in die Scham gestürzt zu werden, wenn nicht aktuell bzw. akut, so doch potenziell? Wenn ja, wie es besonders Jean-Paul Sartre unterstellt zu haben scheint, warum? Weil man *sich in seiner Sichtbarkeit* bzw. *angesichts seiner bloßen Sichtbarkeit selbst* schämt? Und *wofür* bzw. *wovor*, *vor wem*? Gar *für* die eigene schiere Sichtbarkeit an sich oder *für* die eigene Nacktheit *vor sich selbst* oder unter dem Blick eines bzw. einer Anderen? Schämt man sich, wenn es sich so verhält, keineswegs *bloß selbst* oder *seiner selbst*, sondern *wird man beschämt* durch diejenigen, *vor denen* man sich schämen muss, ob man will oder nicht – und zwar bereits für das schiere Sichtbarwerden, ob nackt oder nicht?²²

21 Dahingestellt bleibt demgegenüber die den verfügbaren Rahmen bei weitem sprengende Frage, ob sich überhaupt eine methodisierbare sozialwissenschaftliche Forschung vorstellen lässt, die dem gerecht zu werden vermöchte.

22 Vgl. die eher beiläufige Notiz von Levinas in den zwischen 1940 und 1945 verfassten *Carnets de captivité*: »La première connaissance – la pudeur – connaissance de la nudité« (E. Levinas, *Carnets de captivité suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses*. *Œuvres*. T. 1. Paris 2009, 87). Hier wird das Bewusstsein, weit entfernt, eine evidente subjektive und epistemische Gegebenheit zu sein, geradezu von der Nacktheit ins Leben gerufen. Von der späteren Entfaltung des Begriffs einer von Anfang an im Zeichen der Scham (*honte*) aufgefassten, angesichts der ihr eigenen Gewaltsamkeit *beschämten Freiheit* im Werk von Levinas (*Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ²1987, 204; ders., *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br., München 1987, 115 f., 122) sehe ich hier ebenso ab wie von der die Philosophen bis heute beschäftigenden Frage, wie sich jenes Bewusstsein gegebenenfalls ›zeigen‹ kann

»Nicht alles, was unbekleidet ist, ist eben darum auch nackt«, bemerkt dazu Emmanuel Levinas, der mit seiner frühzeitigen Übersetzung von Edmund Husserls auf das Jahr 1929 zurückgehenden *Cartesischen Meditationen* in gewisser Weise die phänomenologische Sozialphilosophie jenseits des Rheins überhaupt erst angestoßen hat, kurz und bündig in seiner frühen, 1935 veröffentlichten Schrift *De l'évasion*.²³ Beschämend sei vielmehr die intime »Gegenwart unserer selbst« in einer Weise, der wir nicht entfliehen können; auch und gerade dann nicht, wenn jeweils gar kein Anderer gegenwärtig zu sein scheint. Sie beweise, dass wir an uns selbst gekettet sind – was gerade die zur Schau gestellte Nacktheit kaschieren könne. Als nackt im »Bedürfnis, seine Existenz zu entschuldigen« und für das eigene Dasein »Ausreden« zu suchen²⁴, könne man sich dagegen auch bekleidet empfinden. Dabei geht es im Verständnis von Levinas zugleich um die Erfahrung, sich in seinem Beschämtsein durch das eigene schiere Dasein vor sich selbst verbergen zu wollen und um die Ahnung, dass dies unmöglich ist.

Bei näherem Hinsehen führt bereits die Besinnung auf den normalen bzw. normalisierten Sprachgebrauch, von dem auch jede Sozialphänomenologie als *linguistische Phänomenologie*²⁵ unvermeidlich erst einmal ausgehen muss, allerdings auf die Spur ganz unterschiedlicher Interpretationsmöglichkeiten des elementaren Zusammenhangs von Sichtbarkeit und Scham. (>Elementar« im Sinne eines Mediums des Sozialen, in dem wir uns als >Sichtbare« unvermeidlich bewegen müssen.) Im Fall der Scham stehen wir darüber hinaus vor der besonderen Schwierigkeit, dass es sich um ein Phänomen handelt, dessen Eigenart es zu sein scheint, sich *nur als eine Weise des Verbergens und in der Weise des Verbergens zu zeigen*, bei der es entscheidend um das zu Verbergende selbst geht. Verborgene, dem Blick Anderer entzogen werden soll, was als eine gewisse (sei es

und muss. Vgl. etwa F. Ferrari, J.-L. Nancy, *Die Haut der Bilder*, Berlin, Zürich 2006.

23 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935], Hamburg 2005, 43 ff.

24 An dieser (bereits eingangs von Kap. X zitierten) Stelle geht die Problematik der Scham nahtlos in die der Schuld über, wohingegen in der (hier ausgeklammert bleibenden) Diskussion um *shame-* vs. *guilt-cultures* (Ruth Benedict) wie auch in religionsphilosophischen Genealogien der Verfehlung meist mit deutlichen Grenzziehungen gearbeitet wird.

25 Ein Ausdruck John L. Austins, auf den Ricoeur, wie bereits erwähnt, mehrfach zurückgegriffen hat. Vgl. die Kap. VII, 4 und X, 4 in diesem Bd.

teilweise, sei es völlige, vorübergehende oder endgültige) *Entblößung* erfahren wird, sei es als bereits eingetretene oder als vorerst nur befürchtete.

Vollkommen nacktes, ›bloßes‹ Leben²⁶ ist – wie das des Neugeborenen – allerdings gar nicht beschämbar. Dazu *wird es* erst infolge mannigfaltiger, keineswegs auf ›Kleider‹ sich beschränkender sozialer Formen von Einhüllung und Bekleidung (von Windeln bis hin zu Ämtern). Erst wenn die Einzelnen dieser Formen *beraubt* werden, in denen sie sich normalerweise, von Ausnahmen abgesehen, in bestimmten Kontexten ›sehen lassen können‹, werden sie sich als nackt und gegebenenfalls beschämt dem Blick Anderer ausgesetzt erfahren, auch bekleidet, und unter Umständen gar der Lächerlichkeit und der Schande preisgegeben. Dabei geht es in jedem Fall um den Verlust des ›Ansehens‹²⁷, dem die Scham zuvorkommen soll, die aber stets zu spät eintritt. Bevor es zu weitgehender Beraubung des Ansehens kommen kann, tritt die Scham ein, die den *immer schon bereits Beschämten* wenigstens vor weiterer Entblößung bewahren soll. Indem die Scham sich als eine Weise des (Sich-)Verbergens zeigt, bestätigt sie allerdings gerade dadurch, dass es zu einer gewissen Entblößung bereits gekommen ist. Genau das lässt sie sich *nolens volens* anmerken. Paradoxerweise bestätigt das (Sich-)Verbergen die Entblößung, vor der sie eigentlich bewahren soll. Sie kann nur *weiterer* Entblößung zuvorkommen versuchen, die schlimmstenfalls den Weg, der von der ersten Nacktheit zum in der einen oder anderen Weise ›bekleideten‹, *Beschämbarkeit überhaupt erst stiftenden Ansehen* zurückgelegt wurde, in ein vollkommen schutzloses Ausgesetztsein unter dem ›Blick‹ der Anderen münden lassen würde.

26 Die Rede von ›nacktem Leben‹ ist v.a. seit Giorgio Agambens *Homo sacer*-Projekt auch in politiktheoretischen und sozialphilosophischen Diskussionen verbreitet. Ihr schließe ich mich jedoch gerade nicht an, sofern sie unterstellt, ›nacktes‹ Leben sei etwas ethisch Indifferentes bzw. darauf gewaltsam reduzierbar. Auch Autoren wie Hans Jonas und Paul Ricœur legen das Gegenteil nahe.

27 Levinas folge ich dem entsprechend nicht, wenn er behauptet, dass man, beschämt, für das eigene, nackte Dasein »Ausreden sucht«, ohne dass es überhaupt einer besonderen Beziehung zum Anderen bedürfte, wie es scheint, wenn wir seinem frühen Text *De l'évasion* Glauben schenken. Im Übrigen spreche ich vom ›Ansehen‹ *nicht* so, dass es auf einen gewissen Ruf (und gemäß gewisser Konventionen) reduziert zu denken wäre, sondern in dem Sinne, dass es unser Gesehenwerden aus der Perspektive Anderer grundsätzlich betrifft.

Wer als zunächst nackt zur Welt der Anderen gekommenes Wesen rückhaltlos darauf angewiesen sein wird, sich überhaupt ›sehen lassen‹ zu können – ein Problem, welches das Kleinkind noch gar nicht haben kann – und sodann in mannigfaltigen Formen der Bekleidung ein soziales ›Ansehen‹ zu genießen, ist zugleich der radikalen Gefahr ausgesetzt, dieses Ansehen gänzlich wieder einzubüßen. Das führt allerdings nicht zur primären Nacktheit des Neugeborenen zurück, sondern stößt die Betreffenden in die Gewalt einer Entblößung, die sie als soziale Wesen zu vernichten droht.²⁸ Scham ist deshalb ein besonders intensiver Affekt, weil er selbst dann, wenn er relativ rasch vorübergeht, wenigstens ahnen lässt, wohin eine Scham führen kann, die nicht zu begrenzen ist. Sie realisiert nicht nur eine passagere Entblößung, sondern, in Sándor Márai Worten, »eine Nacktheit«, die schier »endlos gesteigert werden kann«, um schließlich die soziale »Persönlichkeit« der Betreffenden geradezu auszulöschen.²⁹ Bereits Søren Kierkegaard wies im Jahre 1844 in diese Richtung, als er feststellte: man könne »aus Scham sterben, und verwundete Schamhaftigkeit« sei »der tiefste Schmerz, weil er der unerklärlichste von allen ist«.³⁰

Im Gegensatz zum Neugeborenen, das in seiner primären Nacktheit geradezu als eine inkarnierte Aufforderung zu verstehen ist, es in die Gemeinschaft der Lebenden aufzunehmen, muss sich der ›restlos‹ Beschämte, insofern durch Entblößung oder Bloßstellung ganz *nackt Gewordene*, schließlich als ein sozial geradezu Ausgestoßener realisieren, der sich schließlich nur durch seine Scham selbst noch von einem sozialen Nichts unterscheidet. *Insofern das jeder und jedem drohen kann, sind und bleiben wir allerdings auch als bis auf Weiteres wie auch immer Bekleidete, die sich ›sehen lassen können‹, nackt, nachdem wir durch die Anderen ›entblößbar‹ geworden sind.* Diese in der bedrohlichen Möglichkeit der Entblößung lie-

28 Das, scheint mir, ist vielfach auch mit dem Begriff der Entwürdigung gemeint, die man Anderen angetan hat; vgl. E. Vogt, *Zugänge zur politischen Ästhetik*. Lacoue-Labarthe, Derrida, Hofmannsthal, Žižek, Sartre, Agamben, Wien 2003, 140. In diesem Sinne wurde von Karl Jaspers über Tzvetan Todorov bis hin zu Philipp Roth vielfach Scham bekundet, überhaupt der menschlichen Gattung anzugehören, deren Mitglieder für Derartiges verantwortlich sind.

29 Sándor Márai spricht in seinem Roman *Das Wunder des San Gennado* (München, Zürich 2004, 233) so allerdings von den Erfahrungen von Flüchtlingen.

30 S. Kierkegaard, *Der Begriff Angst* [1844], Reinbek 1960, 64.

gende Nacktheit werden nicht nur Kaiser, über deren sprichwörtliche Nacktheit unter den Kleidern man spottet, sondern *alle* niemals los.

Wenn es gleichwohl nicht nötig ist, sich zu verbergen, so liegt das an der schonenden *Diskretion der Anderen*.³¹ Sie gewährleistet, es sich ›sehen lassen‹ zu können, ohne ständig gewärtigen zu müssen, mit unabsehbaren, am Ende jegliches Ansehen ruinierenden Konsequenzen beschämt zu werden. Dabei kann sie so erfolgreich sein, dass die grundsätzlich niemals auszuräumende radikale Beschämbarkeit eines jeden – und die Scham, die man *darüber* empfinden mag – geradezu vergessen wird. Bereits das kleinste Missgeschick im *theatrum mundi*³² kann aber eine »absolute Peinlichkeit« heraufbeschwören³³, die die Schamesröte »ins Gesicht schießen« und die Betroffenen wünschen lässt, sie wären niemals dem Blick der Anderen ausgesetzt worden. Diese Wahl hat allerdings niemand. Das

31 Ein leider, soweit ich sehe, bislang sehr vernachlässigtes Thema. Das mag am vorherrschenden sozialen Normativismus liegen, der alle sozialen Bezüge weitestgehend vorzuschreibenden und regelbaren Orientierungen unterworfen sehen möchte. Dem muss sich die Diskretion jedoch entziehen (vgl. den Hinweis bei H. Broch, *Schriften zur Literatur I. Kritik*, Frankfurt/M. 1975, 285, 324).

32 Das selbstverständlich nicht immer gleich ›die ganze Welt‹ bzw. das sprichwörtliche *Große Welttheater* meint. Die Rede vom ›Theater‹ wäre auf mannigfaltige konkrete Ordnungen der Sichtbarkeit für Andere und der Inszenierung zu beziehen, wie es auch in der Literatur zum *theatrum mundi* der Fall ist, die ich hier im Blick habe; vgl. bspw. J. Zimmermann, *Mutmaßungen über die Regie des Lebens. Stationen einer Metaphysik der Inszenierung*, in: J. Früchtl, J. Zimmermann (Hg.), *Ästhetik der Inszenierung*, Frankfurt/M. 2001, 103–125. Dazu liegen auch von soziologischer Seite, v.a. seit Erving Goffmanns *Frame Analysis*, fruchtbare Beiträge vor.

33 Auf die historische Verschiebung von Peinlichkeits- und Schamsschwellen ist seit den einschlägigen Befunden von Norbert Elias oft genug hingewiesen worden (vgl. A. Corbin, *Pesthauch und Blütenduft. Eine Geschichte des Geruchs*, Berlin 2005). In historischer Perspektive gibt es keine »absolute« Peinlichkeit oder Scham, im Gegensatz zur alltäglich gewordenen Rede davon. Davon abgesehen scheint mir Elias die Scham allzu sehr in der ›vertikalen‹ Perspektive des Soziologen, der sich soziohistorisch für die »Oberschichten des Abendlandes« und deren Umgangsformen interessiert, auf generalisierte Angst vor der »Überlegenheit Anderer« zu reduzieren, die zu sozialer »Degradierung« führen kann (vgl. N. Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Zivilisation*, Frankfurt/M. 1976, im zweiten Bd. 391).

heißt: Wer noch die Wahl zu haben glaubt, sieht sich unvermeidlich zuvor schon dem Blick der Anderen ausgesetzt und kann diesen ›Rückstand‹ nicht mehr aufholen. ›Immer schon‹ gehören wir als Beschämte der Welt der Anderen so an, dass wir durch sie, die uns in ihr aufgenommen haben, unser Gesicht verlieren können, ob selbst verschuldet oder nicht, ob infolge gezielter Indiskretion oder trotz weitgehend diskreten Schutzes, unter dem man dank Anderer weitgehend gestanden haben mag.

*Der Welt der Anderen kann man demnach nur als ganz und gar ›Entblößbare(r)‹ angehören.*³⁴ In der Weise des (Sich-) Verbergens gibt die Scham genau dies auch den Sichschämenden selbst zu verstehen: Wenn die Entblößung einmal angefangen hat, wo wird sie dann enden? Möglicherweise erst in der völligen Entblößung der Beschämten, die sie bzw. ihr Ansehen sozial zu vernichten droht, durch sich selbst, sofern sie sich auch dann als ›restlos‹ beschämt realisieren müssen, wenn sie dem Blick der Anderen gerade nicht ausgesetzt zu sein scheinen. Haben sie diesen nicht nach Maßgabe der Erfahrung, ›sich sehen lassen zu können‹, unvermeidlich verinnerlicht? Wenn das zutrifft, kommt es gar nicht darauf an, ob jeweils gerade Andere mit ihrem ›Blick‹ anwesend sind. Als verinnerlichter ist dieser immer im Spiel, mag es auch schwer zu entscheiden sein, woher er rührt (von konkreten Anderen, von einem verallgemeinerten Anderen oder vom Gewissen her...³⁵).

Auch für die Scham müsste noch das phänomenologische Kardinalprinzip Husserls gelten, das fragliche Phänomen nur und ganz so zu nehmen, wie es sich von sich her, im Wie seines Gegebenseins, ›zeigt‹, wenn auch in diesem Falle paradoxerweise eben so, dass es sich dabei um eine Weise des (Sich-) Verbergens oder sogar des Verschwindens handelt, wenn es zutrifft, dass durch sich selbst oder durch Andere Beschämte ihre Scham vor diesen oder auch vor sich selbst zu verbergen trachten *müssen* – durch gesenkten Blick, Abwenden des Gesichtes, Rückzug des ganzen Leibes aus jeglicher

34 Wobei die sozialwissenschaftliche Erforschung dieses Zusammenhangs nicht zuletzt zu ermitteln hätte, was jeweils *als* völlige ›Entblößung‹ gilt bzw. zählt. Hier kommt es zunächst entscheidend auf *die Furcht davor* an, die auch dann erfahren werden kann, wenn vorerst womöglich schützende vermittelnde und Distanz wahrende Strukturen im Spiel bleiben, zu denen eine differenzielle soziologische Analyse gewiss eine Menge zu sagen hätte.

35 Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 426.

Sichtbarkeit und am Ende auch des eigenen Selbst sowie der Erinnerung, die Andere von ihm haben mögen. In tiefster Scham ist es in keiner Weise mehr zu ertragen, auch nur in der geringsten Weise noch für Andere sichtbar zu sein und zu bleiben, sei es auch nur unter ihrem verinnerlichten ›Blick‹, dem das eigene Selbst womöglich nur um den Preis der eigenen Auslöschung glaubt entgehen zu können.³⁶

Aber kann sich derartiges, sei es vorübergehendes und harmloses, sei es am Ende Leben vernichtendes, in irreversibles Verschwinden mündendes Verbergen ohne Weiteres als solches zeigen? Haben wir es nicht jeweils mit kontextspezifischen Formen des Verbergens und darüber hinaus auch mit einem Rückzug aus jeglicher ›Phänomenalität‹ als solcher bzw. mit *deren* Entzug zu tun? Dass letztere sich gerade nicht von sich aus als solche offenbart, ist ohnehin die eigentliche Crux der Phänomenologie, deren Hauptvertreter vielfach nur um den Preis einer ›destruierenden Präparation‹ des vermeintlich direkt Gegebenen zum *im Wie seiner Gegebenheit und nur so ›wirklich‹ Gegebenen* meinten vordringen zu können. Im Fall der Scham handelt es sich allerdings um die besondere Schwierigkeit, dass wir es hier mit einem Phänomen des (Sich-) Verbergens und darüber hinaus womöglich des Verschwindens aus jeglicher Phänomenalität selbst zu tun bekommen. Das zutiefst Beschämende und die zutiefst Beschämten würden demnach schließlich – möglicherweise infolge erfolgreicher Verdrängung – überhaupt nicht mehr in Erscheinung treten.

Alltätlich ist davon die Rede, alles Mögliche ›zeige sich‹. Dabei handelt es sich aber bloß um eine *façon de parler*, die sich im weitesten Sinne auf irgendwie Wahrgenommenes bezieht, wenn nicht der Art und Weise des Sich-Zeigens selbst Aufmerksamkeit geschenkt wird, die die Frage, *als was* sich etwas oder jemand ›zeigt‹, sofort mit der weiteren Frage verquickt, *wie* wir dies zu *verstehen* haben. Signifikative und hermeneutische Differenz³⁷ treten so zusammen,

36 Hier liegt eine gewisse Nähe zur Furcht vor, die ebenfalls bis zur Selbstvernichtung gehen kann, um das Wovor der Furcht, ihren »Gegenstand[,] zusammen mit sich zu vernichten«; J.-P. Sartre, *Skizze einer Theorie der Emotionen* [1939], in: *Die Transzendenz des Ego. Philosophische Aufsätze 1931–1939*, Reinbek 1982, 255–321, hier: 297.

37 Vgl. B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980, 86, 123.

ohne je ganz zur Deckung zu kommen. Im Grenzfall zeigt sich etwas auch so, dass dies als weitgehendes Sichverbergen oder Verschwinden zu deuten ist, wobei jedem ›Blick‹ entzogen wird, worum es sich dabei eigentlich handelt. Was *sich* im Verborgenenwerden oder Verschwinden *zeigt*, scheint in diesem Falle zu bedeuten, dass die fragliche ›Sache‹ keineswegs nur ›abwesend‹, nicht ›da‹ und unseren Blicken ›unzugänglich‹ ist oder in irgendeiner anderen Art und Weise ›fehlt‹, sondern dass sie uns *entzogen wurde*, um *nicht* in Erscheinung zu treten.³⁸ Das Beschämende, die Scham oder auch das Sichschämen selbst *soll und darf nicht* ›erscheinen‹. Es ist im Extremfall schlechterdings nicht einzugestehen, nicht zu bekennen³⁹, und muss deshalb um nahezu jeden Preis daran gehindert werden, als solches schonungslos bewusst zu werden.

So scheint es sich mit einer Scham zu verhalten, die sich und die Sichschämenden verbirgt und sie am Ende »im Boden versinken« lassen soll, wenn sie ihr ›Gesicht‹ zu verlieren drohen. So kann sich die in vergleichsweise harmlosen Fällen *flüchtige* Scham, wie sie sich im Erröten zeigt⁴⁰, bis hin dazu steigern, sich völlig unkenntlich zu machen. In relativ harmlosen Fällen gelingt es der Scham zunächst nicht, das Beschämende und sich selbst zu verbergen. Beides ist den Sichschämenden ›anzumerken‹, so dass *sie, das Sichschämen und das Beschämende* dem ›Blick‹ Anderer ausgesetzt ist, die durch die erkennbare Scham womöglich überhaupt erst darauf aufmerksam werden, dass ihrem Blick etwas Beschämendes entzogen werden soll. Paradoxerweise kann insofern gerade das *beschämte Verbergen des Beschämenden* auf letzteres hindeuten.

Erfasst die Scham die Sichschämenden ganz und gar selbst, zu tiefst und rückhaltlos, so werden sie *in der Scham aus ihr* zu fliehen

38 Vgl. S. Kofman, *Camera obscura. Von der Ideologie*, Wien, Berlin 2014.

39 Vgl. G.-A. Goldschmidt, *Freud wartet auf das Wort. Freud und die deutsche Sprache II*, Frankfurt/M. 2008, 207. Keineswegs auf einen ›Extremfall‹ beschränkt ist das nicht Einzugestehende (*l'inavouable*) im Fall einer fatalen Gemeinschaftszugehörigkeit, wie sie bei Maurice Blanchot u.a. in den Blick kommt; vgl. M. Blanchot, *Die uneingestehbare Gemeinschaft*, Berlin 2007, 87; Vf., *Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt. Fragen zur aktuellen Kritik jeglicher Vergemeinschaftung mit Blick auf Helmuth Plessner und Jean-Luc Nancy*, in: Vf., A. Hetzel, H. R. Sepp (Hg.), *Profile negativistischer Sozialphilosophie. Ein Kompendium* Berlin 2011, 55–76.

40 Auf diesen Aspekt der Scham (*aidos*) kommt Aristoteles in der *Nikomachischen Ethik* (Buch IV, 15, 1128 b, 11–14) zu sprechen.

versuchen. Im Status des ganz und gar beschämten, ›hochnotpeinlich‹ mit sich selbst konfrontierten Selbst zu verbleiben, ist unerträglich. Entweder wird die immer weiter vertiefte Scham sie letztlich ebenso wie das beschämte Selbst unsichtbar machen; oder aber es ergreift die Flucht in die radikale Gegenrichtung, indem es seine Beschämbarkeit selbst abzuwerfen versucht. Womöglich gelingt dann die Flucht aus der Scham in die Schamlosigkeit. Diejenigen aber, die nicht dazu in der Lage sind, sich der Beschämbarkeit durch Andere zu entziehen, bleiben deren ›Blick‹ grundsätzlich auch dann unterworfen, wenn sie sich gerade nicht schämen. Sie müssen um ihre radikale Beschämbarkeit wissen, die sie dazu zwingen kann, *sich selbst, das Beschämende und das Beschämtwerden gänzlich zum Verschwinden bringen zu wollen*, wenn es ihnen nicht gelingt, sich diesem ›Blick‹ zu entziehen. Gelingt ihnen dies aber, bestätigt gerade das, dem ›Blick‹ der Anderen ausgesetzt gewesen zu sein, und kann insofern das Beschämtwordensein nicht einfach aus der Welt schaffen.

Wenn man so die eigentliche Brisanz der Erfahrung beschreibt, für Andere sichtbar zu sein – nämlich so, dass man derart *durch Beschämung entblößt* werden kann, dass man sich dem schließlich um nahezu jeden Preis zu entziehen versuchen muss –, fragt es sich, worauf man sich in einer solchen Beschreibung berufen kann. Hat etwa Levinas recht, wenn er die Scham auf die jeweils eigene ›schiere‹ Sichtbarkeit bezieht? Oder ist Sichtbarkeit vielmehr die elementare Voraussetzung für eine Beschämbarkeit, die sich an etwas Spezifischerem entzünden muss? Wie will man das entscheiden?

3. Probleme der Beschreibung und ihrer hermeneutischen Ressourcen

Lehnt sich Levinas etwa an den alten Mythos vom Baum der Erkenntnis im Bewusstsein eigener Nacktheit, des Sündenfalls und der Vertreibung aus dem Paradies an? Bedürfen wir unabdingbar solcher symbolisch-hermeneutischer Ressourcen der Interpretation

dessen, was und wer wir sind, wie Ricœur behauptete?⁴¹ Drohten wir andernfalls geradezu uns selbst verloren zu gehen⁴², wenn wir uns nicht wenigstens auf mythische Quellen beziehen könnten, sei es auch nur mit der Absicht ihrer energischen, wenn auch zu entmythologisierenden Reinterpretation oder der Befreiung von der Last ihrer Erbschaft?⁴³ Oder verfügt die Sozialphänomenologie der Gegenwart auch ohne hermeneutischen Rekurs auf uralte Mythen und sonstige tradierte Narrative über eigenständige Methoden, wie es bei Sartre den Anschein hat, wo er mit allenfalls illustrierend gemeintem Bezug auf Empirie direkt auf die ›ontologische‹ Bedeutung unserer Sichtbarkeit unter den Augen Anderer zu sprechen kommt? Genügt das als ›Erfahrungsgrundlage‹ unserer gegenwärtigen Auseinandersetzung mit Scham und Beschämbarkeit, wenn wir wissen wollen, was in diesen ›Phänomenen‹ für die Betroffenen selbst auf dem Spiel steht?

Sartre hielt das schiere Gesehen-werden im Sinne einer dadurch bedingten Objektwerdung wie gesagt⁴⁴ für fundamental, die uns unvermeidlich zu dem Versuch veranlasse, davor zu ›fliehen‹, sich in der Scham als »transzendenzloses« Sein begreifen zu müssen.⁴⁵ Das allein schon genüge, um die Scham auf den Plan zu rufen, als Scham im Grunde ›für nichts‹. In seiner »phänomenologischen Ontologie« *Das Sein und das Nichts* benutzt der Autor das bekannte Standardbeispiel (dabei beobachtet zu werden, offenbar indiskret durch ein Schlüsselloch zu schauen) lediglich dazu, *eine unser soziales Sein geradezu ausmachende Bedeutung unserer schieren Sichtbarkeit als solcher* herauszustellen. Dabei geht es nur nebenbei um ein vorübergehend beschämendes Verhalten. Letzteres offenbart vielmehr die grundlegende Bedeutung dessen, dass wir in der Weise der Objekt-

41 P. Ricœur, *Myth and History*, in: *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 10, New York, London 1988, 273–282.

42 P. Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* [1969], Paris 2013, 388.

43 Vgl. die Aktualisierungen dieser Frage bei M. Bauks, M. Meyer (Hg.), *Zur Kulturgeschichte der Scham. Archiv für Begriffsgeschichte, Sonderheft 9*, Hamburg 2011; mit Bezug auf Georges Bataille bei A. R. Boelderl (Hg.), *Welt der Abgründe. Zu Georges Bataille*, Wien, Berlin 2015.

44 Siehe das Kap. X, 3 in diesem Bd.

45 J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943], Reinbek 1993, 463, 472 f., 513 [=SN].

werdung sichtbar sind und infolgedessen uns selbst ›entfremdet‹ werden können. Darin liegt für Sartre die ontologische, von Anfang an dramatische Bedeutung des »Faktums des Anderen« (SN, 494). Er erweckt den Anschein, als sehe uns der Andere⁴⁶ mit der Drohung entfremdender Objektwerdung immer schon an (SN, 498). Zumindest sei es mehr oder weniger *wahrscheinlich, jederzeit vom ›Anderen‹ angesehen werden zu können*.

Ob es sich bei dem und den Anderen jeweils um uns Nahestehende, Dritte oder anonyme Zeitgenossen handelt, macht dabei anscheinend keinen Unterschied. Irgendeiner genügt. »Daß ich *gesehen werde*«, muss in *jedem Falle allein schon* den Fall in die Scham zur Folge haben (SN, 467, 474, 516) – in dem Wissen, überhaupt Objekt geworden zu sein, ohne dass das auf irgendeinen Fehler unsererseits zurückzuführen wäre. Die »ursprüngliche Scham« des Objektgewordenseins liefert für Sartre die ontologische Folie, auf deren Grundlage alle anderen Erfahrungen von Scham deutbar werden (SN, 516). In dem Moment, wo wir realisieren müssen, überhaupt sichtbar und infolgedessen ›Objekt‹ geworden zu sein, muss uns die Scham »von allen Seiten um[fangen]« (SN, 485). In Anbetracht dieser Scham sind wir alle gleich. Es geht hier nicht um eine persönlich zuzuschreibende Scham, die uns zwingen könnte, uns vor Anderen zu verbergen und sich ihrem Blick womöglich endgültig entziehen zu wollen. Wenn es sich aber so verhält, entfällt dann nicht jeglicher besondere Grund, sich zu schämen? In Anbetracht dieser ontologischen Scham gibt es anscheinend keinen besonderen Grund, jeweils *sich selbst für etwas* Bestimmtes und nicht bloß unter den Augen *irgendeines* Anderen zu schämen.

Man muss sich insofern fragen, ob Sartres Sozialontologie nicht gänzlich die Vielfalt sozialer Erscheinungsformen der Scham sowie eines ›Blicks‹ verfehlt, der schließlich auch Ausdruck schonender Diskretion sein kann – von Geburt an, wo ein Neuankommeling ›das Licht der Welt erblickt‹, *ohne* dadurch sogleich einer »grauenhaften Sichtbarkeit«⁴⁷ unter den entfremdenden Augen Anderer wehrlos ausgeliefert zu werden (wovon das Kleinkind nicht einmal etwas ahnen könnte). Zweifellos liegt in der Geburt die Gefahr einer radikalen Auslieferung an Andere, in deren Hände das Neugeborene fällt.

46 Vgl. J.-P. Sartre, *Entwürfe für eine Moralphilosophie*, Reinbek 2005, 93, 634.

47 Vgl. Anm. 21 zu Kap. X in diesem Bd.

Doch wird es normalerweise der Zudringlichkeit fremder Blicke von Anfang an entzogen, bleibt allerdings in seinem ganzen weiteren Leben gleichsam auf seine elementare Nacktheit gewissermaßen gestimmt, an die gerade die Bekleidung erinnert⁴⁸, wie in Kapitel X argumentiert wurde.

4. Menschliche Visibilität in der Auslegung Hans Blumenbergs – mit Rücksicht auf deren gegenwärtige analoge und digitale Bedingungen

Zuletzt ist Hans Blumenberg unter besonderer Berücksichtigung der Phänomenologie⁴⁹ auf den Ansatz Sartres wieder zurückgekommen, gegen den er einwandte, die menschliche Visibilität in ihrer ganzen Tragweite nicht erfasst zu haben. Die Visibilität betrifft nicht ein transzendentes Ego, sondern ein leibhaftiges Selbst, das, wie Blumenberg meint, »aus der Welt nicht verschwinden« kann und »auffindbar [bleibt] von der Wiege bis zum Grabe«. Was wir ›Welt‹ nennen, könne geradezu definiert werden »als der Inbegriff der Bedingungen, unter denen physisch nichts verloren geht, anthropologisch Unauffindbarkeit prinzipiell unmöglich ist«.⁵⁰ So wäre also dem Selbst ein »endogenes Sich-nicht-verbergen-können mit seiner affektiven Betroffenheit« zuzusprechen – im Fall des Paranoikers, der sich immerfort beobachtet wähnt⁵¹, wie auch im Fall des Beschämten, der fürchten muss, sein Beschämtsein werde wie ein unauslöschlicher Makel irreversibel in der Welt bleiben, sobald es im Blick Anderer einmal sichtbar geworden ist, und er werde sich dem auch in vollkommener Isolation nicht entziehen können.

Blumenberg versteht Sartres Phänomenologie unserer Sichtbarkeit als atheistisches Unterfangen, das »der Ständigkeit des Gesehen-

48 Und zwar in der wörtlichen und übertragenen Bedeutung dieses Begriffs, auf die anschließend kurz einzugehen sein wird.

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

50 H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 279.

51 M. Schödlbauer, *Wahnbegegnungen. Zugänge zur Paranoia*, Köln 2016; G. Unterthurner, U. Kadi, (Hg.), *Wahn. Philosophische, psychoanalytische und kulturwissenschaftliche Perspektiven*, Wien, Berlin 2012.

werdenkönnens«, besonders *einseitigen, ununterbrochenen, jederzeitigen Gesehenwerdenkönnens* unter den Augen Gottes, »ein Ende macht«. ⁵² Aber läuft Sartres Phänomenologie nicht auf die Unabwendbarkeit des Blickes der Anderen hinaus? Und stimmt Blumenberg nicht in diesem Punkt mit ihm überein, wenn er die Unmöglichkeit statuiert, je aus der Welt wirklich zu verschwinden? Allenfalls vorübergehend könne dies gelingen, niemals aber endgültig. ⁵³ Immerhin gesteht Blumenberg zu, dass man wenigstens vorübergehend der Sichtbarkeit unter den – analogen oder auch digital installierten – Augen der Anderen entgehen kann, während man jedoch »wiederauffindbar« bleibt.

Wer die entsprechenden Passagen in Blumenbergs im Jahre 2006 aus dem Nachlass herausgegebener, aber vor 1996 abgeschlossener *Beschreibung des Menschen* mit dem Abstand eines Vierteljahrhunderts liest, in dem die Digitalisierung zu einem globalen und den sozialen Alltag weitgehend durchdringenden Phänomen geworden ist, kann nicht umhin, die Tragweite einer solchen These zur Kenntnis zu nehmen. Die Sichtbarkeit der meisten Menschen hat ebenso algorithmisch rationalisierte, zuvor ungeahnte Ausmaße angenommen wie die vorläufige Unwiderruflichkeit all der Spuren, die sie im *world wide web* hinterlassen haben oder die infolge gezielter Desinformation und ruinösen Mobblings, von übler Nachrede, Denunziation und Rufmord dort gelegt worden sind.

Für immer, so scheint es, wird das Bild (bislang ungeachtet eines inzwischen statuierten »Rechtes auf Vergessenwerden« ⁵⁴) unvermeidlich in der Welt bleiben und wiederauffindbar sein, das im »Netz« von Anderen erzeugt worden ist, wie auch immer – und meist ohne jegliche Verifikation oder durchgreifende Kor-

52 Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, 808.

53 Diversen Spielarten von Vernichtungspolitik zum Trotz, die Blumenberg gar nicht in Betracht gezogen hat. Allerdings hat er sich gefragt, ob nicht *memoria* als die einzige Form unseres Bleibens in der Welt (über den Tod hinaus) gelten kann. Das Erinnertwerden ist freilich durch nichts garantiert; und das früher oder später endgültige Verschwinden aus jeglicher Erinnerbarkeit höchst wahrscheinlich.

54 Dieses Recht ist inzwischen in die in allen EU-Mitgliedsstaaten unmittelbar geltende Datenschutz-Grundverordnung eingegangen (Art.17). Dabei geht es allerdings vorrangig um Löschrechte und -pflichten bezogen auf alle Links zu personenbezogenen Daten, Kopien und Replikationen personenbezogener Daten.

reklurmöglichkeit. Was das für die Scham bedeutet, die doch auf Rückzug der Beschämten aus ihrer sozialen Sichtbarkeit aus ist, ist vorläufig noch kaum zu ermessen. Ethische und mythologische Rekurse auf uralte Erzählungen, wie sie bei Levinas und Ricœur nahegelegt werden, stoßen hier ebenso an Grenzen wie sozialontologische und anthropologische Beschreibungen, die wir bei Sartre und Blumenberg antreffen. Denn diese Rekurse bleiben in der Regel ganz darauf beschränkt, die Ursprünge oder die Herkunft der Scham zu klären, lassen uns aber Stich, wenn es um die Zukunft der Scham geht, nach der uns nicht zuletzt die sogenannten Neuen Medien zu fragen zwingen. Weitgehend unklar ist zudem, welcher Methodik diese Beschreibungen folgen – so lehrreich sie sein mögen –, zumal die Möglichkeit einer ›direkten‹ Ontologie (wie sie im Falle Sartres vorzuliegen scheint) genauso wie die Möglichkeit einer philosophischen Anthropologie (wie sie etwa Ricœur und Blumenberg verfochten haben) längst bestritten worden ist.

5. Rezente Formen der Be- und Entschämung im gesellschaftlichen Kontext

Nicht viel besser steht es um die Aussichten einer Gesellschaftstheorie, der zuzutrauen wäre, ganz aus eigener Kraft⁵⁵ Auskunft darüber zu geben, wer wie, unter welchen Bedingungen und mit welchen Konsequenzen beschämt werden kann, und welche Formen die Scham, das Beschämtwerden, die Flucht aus der Scham, sei es auch in die Schamlosigkeit, gegenwärtig lokal und weltweit annimmt. Wo auch immer Scham lokal zum Vorschein kommt, sie muss unter Bedingungen weitgehender Digitalisierung damit rechnen, weltweit erkennbar zu werden; und zwar auf irreversible Art und Weise. Was das bedeutet, können wir aber jeweils nur ausgehend von einigen wenigen Idiomen herauszuarbeiten versuchen. Schon das beschränkt die Möglichkeit dramatisch, einer weltweit vernetzten Visibilität gerecht zu werden. Im Rahmen ›vor Ort‹ üblicher Idiome haben wir nur die Möglichkeit, ausgehend von der jeweils gebrauch-

55 Diese Präzisierung ist hier wichtig. Keineswegs geht es darum, etwa soziologische, gar nicht im Einzelnen zu berücksichtigende Beiträge zum hier diskutierten Phänomenbereich in Bausch und Bogen zu beurteilen.

ten, normalen bzw. normalisierten Sprache den semantischen Reichtum zu explizieren, der mit Begriffen wie Scham, Beschämung und Schamlosigkeit einhergeht, deren Gebrauch uns jedoch nicht ohne Weiteres lehrt, wer wie in die Scham stürzen, wer beschämt werden und sich schamlos geben kann.⁵⁶ Diesem Gebrauch ist zunächst nur zu entnehmen, dass stets ›jemand‹, eine Person, der wir ein Selbst zusprechen, sich schämt oder beschämt werden kann. Er lehrt aber nicht, wie es überhaupt möglich wird, dass ein zunächst nackt und gänzlich scham-los zur Welt gekommenes Wesen, das nichts von sich selbst weiß, eigene und fremde Scham als solche sowie die Gefahren realisieren kann, die in vorübergehender, anhaltender oder auch endgültiger Beschämung liegen. Das Gleiche gilt für die (zweideutige) Rede von Schamlosigkeit, die sowohl meinen kann, dass sich jemand über Grenzen der Scham hinwegsetzt, als auch darauf hindeuten kann, dass jemand überhaupt kein Verhältnis zu Scham hat.⁵⁷ In dieser Hinsicht zweideutig bleiben nicht zuletzt viele virtuelle und digitale Weisen der Selbstexposition, die radikale Zweifel am sozialphilosophisch oft unterstellten engen Zusammenhang zwischen Bewusstsein bzw. Selbsterkenntnis und Scham wecken. Selbst wenn es zutreffen sollte, dass beides von Anfang an nur zusammen auftreten kann, wie Levinas *en passant* unterstellt, erscheint es doch nicht als ganz ausgeschlossen, dass man sich *von* der Scham zur Schamlosigkeit befreit⁵⁸ – möglicherweise mit dem Effekt, dass sich diejenigen, die sich weiterhin bei Gelegenheit selbst für Geringfügigkeiten schämen, *für ihr Befangensein in der Scham vor Anderen schämen*, die ihrerseits gar keine Scham mehr zu kennen scheinen.

56 Vgl. dem entsprechend den materialreichen Band von Hans Peter Duerr über *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozeß. Bd. 1*, Frankfurt/M. 1994, wo sich auch der bemerkenswerte Hinweis auf »Luftgewandete« findet, die auf gar keine Kleidung angewiesen zu sein scheinen, um sich doch nicht gänzlich »nackt« (im Sinne von vollkommen schutzlos) zu empfinden – wie auch die »Dasnami Nagas, die ihr Lendentuch ›verinnerlicht‹ haben« (320).

57 Für ersteres entscheiden sich anscheinend Federico Ferrari und Jean-Luc Nancy (*Die Haut der Bilder*, 9), wenn sie von einer Schamlosigkeit sprechen, die offenlege, was zuvor »vorenthalten« wurde.

58 Das hat Levinas ebenfalls in Betracht gezogen. Siehe dazu E. Levinas, *Eros, littérature et philosophie. Œuvres T. 3*. Paris 2013, 125. »Das Sigel der erreichten Freiheit: Sich nicht mehr vor sich selbst schämen«, heißt es bei Irvin D. Yalom, *Und Nietzsche weinte. Roman*, Berlin ⁹1996, 117.

Was die Scham angeht, so befindet sich auch der Gesellschaftstheoretiker nicht in der glücklichen Lage, sich auf ein ethisch, phänomenologisch, ontologisch oder anthropologisch fest etabliertes begriffliches Fundament stützen zu können, dem zu entnehmen wäre, was in rezenten Formen neuer Beschämung, der Entschämung oder der (doppeldeutigen) Schamlosigkeit womöglich für die Betroffenen nach wie vor auf dem Spiel steht. Die medialen Bedingungen der Beschämbarkeit aber auch der Schamlosigkeit in der doppelten Bedeutung dieses Wortes haben sich insbesondere seit der Verbreitung des Internet derart durchgreifend geändert, dass man sich zu ihrem Verständnis nicht mehr einfach auf vorher verfasste Theorien der Scham *berufen* kann.⁵⁹

Ohne den in die Jahre gekommenen Streit über die Möglichkeit einer Theorie der Gesellschaft, über ihren empirischen Gehalt, ihre ›positivistischen‹, hermeneutischen u.a. Methoden und ihre von ›kritischen‹ Philosophen für unverzichtbar gehaltenen normativen Grundlagen an dieser Stelle noch einmal auszubreiten⁶⁰, muss man konstatieren, dass diese Möglichkeit mehr denn je als anfechtbar erscheint. Ironischerweise nicht zuletzt infolge publizistischer Erfolge wie etwa von Ulrich Becks Entwurf einer Theorie der »Risikogesellschaft«, deren Beschreibung sich aus heutiger Sicht stellenweise als eine eigentümliche Mischung aus leichtfertiger Übergeneralisierung, populärer Übertreibung und süffisanter Frivolität ausnimmt⁶¹, der – im Feuilleton – der Stempel ›Feuilletonismus‹ aufgedrückt werden

59 Womit nicht gesagt sein soll, sie seien einfach *ad acta* zu legen, das versteht sich von selbst.

60 Man vergleiche nur H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie*, Köln ³1967; T. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Darmstadt, Neuwied ⁹1979; H. Joas, W. Knöbl, *Sozialtheorie. 20 einführende Vorlesungen*, Frankfurt/M. 2004; Vf., *Zur Rekonfiguration der Sozialphilosophie. Ontologie – Phänomenologie – Kritik*, in: *Philosophische Rundschau* 60, Heft 2 (2013), 91–129.

61 Vgl. U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M. 1986, 7, wo gleich zu Beginn als einfaches empirisches Faktum hingestellt wird, es sei »das Ende« von vielerlei eingetreten, so gewisser »Distanzierungsmöglichkeiten« von allen möglichen Gefahren. Deren Dynamik habe alle Grenzen aufgehoben und beschwöre eine permanente »Allbetroffenheit« herauf, mit dem Eingeständnis der »Ausweglosigkeit« weltweit usw. In diesem, in »aktueller« soziologischer Gegenwartsdiagnostik vielfach anzutreffendem Stil geht es seitenlang weiter.

konnte. In das gleiche Fahrwasser drohen jüngere Autoren und Autorinnen zu geraten, die eine Gesellschaft der Angst, des Zorns, des Postmigrantischen, des Digitalen, des Abstiegs, der Prekarität, der Transformation, der Beschleunigung, der Resonanz, der Ungerechtigkeit, der Überforderung, der Erschöpfung und der Singularitäten ausgemacht haben wollen, ohne angesichts der notorischen Überkomplexität ihres vermeintlichen Gegenstandes (inzwischen ›weltweiter‹ Gesellschaft) mit annähernd befriedigendem methodischen Rüstzeug aufwarten zu können. Aber kann man ihnen daraus überhaupt einen Vorwurf machen?⁶²

Was auf den ersten Blick wie ein unhaltbarer Pauschalvorwurf anmuten mag, liegt möglicherweise in der Natur der ›Sache‹ selbst, Gesellschaft genannt. Ist ihr, der man Émile Durkheims *Regeln der soziologischen Methode* zum Trotz inzwischen jeglichen methodologisch fassbaren Gegenstandsstatus abgesprochen hat⁶³, einfach damit beizukommen, dass man sich auf ein von Kritikern früher als ›positivistisch‹ disqualifiziertes Wissenschaftsverständnis zurückbesinnt, das möglicherweise von Anfang an irregeleitet, weil an einem falschen methodologischen Ideal orientiert war? Oder sind gelegentlich frivol wirkende Mittel der Übertreibung unentbehrlich, wenn man sich weder mit einem wissenschaftstheoretisch ohnehin beschränkten Verständnis von empirisch ermittelbaren Tatsachen noch auch damit abfinden will, zu gesellschaftlichen Problemen schweigen zu müssen, sofern man solche Tatsachen nicht beibringen kann? Oder beweist die fragliche Literatur nur, wie weitgehend sie selbst längst Teil einer Gesellschaft der Übertreibung und des ›Zuviel‹ von allem ist, zu der sie auch in bester kritischer Absicht weder zureichende Distanz zu wahren noch auch angemessene Nähe herzustellen versteht?⁶⁴ Wird sie *nolens volens* von einer Kakophonie mehr oder weniger haltloser Äußerungen von ›Meinungen‹, ›Überzeugungen‹ und ›Standpunkten‹ absorbiert, die bei extrem abge-

62 Vgl. A.-L. Scholz, *Wer sieht hier ein Muster?*, in: *Die Zeit*, Nr. 27 (1.7. 2021), 29 f.

63 Vgl. E. Durkheim, *Die Regeln der soziologischen Methode* [1895], Frankfurt/M. 1984; O. Marchart, *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*, Berlin 2013.

64 Beides, sowohl die fragliche Distanz als auch die fragliche Nähe, wirft im Hinblick auf Phänomene der Scham eminente methodische Probleme auf, nicht zuletzt das der gebotenen Diskretion (ein auch soziologisch in methodischer Hinsicht nicht zu umgehender Begriff).

senkter Schwelle der Veröffentlichung genauso dem Verbrauch und Verschleiß ausgesetzt sind wie sonstige Waren? *Words, words, words*, nichts als Worte, möchten manche mit William Shakespeares Hamlet ausrufen, die womöglich mit wirklicher Kommunikation, aus der gegenwärtige Gesellschaften angeblich geradezu bestehen, rein gar nichts zu tun haben.⁶⁵ Aber ist nicht auch das wieder eine wenig hilfreiche Übertreibung? Daran wäre allerdings wenig auszusetzen, wenn es denn stimmt, dass der dominanten Normalität gegenwärtiger Gesellschaften *nur noch* mit Mitteln der Übertreibung beizukommen ist, wie u.a. Günther Anders und Theodor W. Adorno zeitweise geltend gemacht haben.⁶⁶ Beide haben Übertreibung als Methode oder Medium der Wahrheit im Verhältnis zu einer Welt für unumgänglich befunden, die aus ihrer Sicht im Verdacht stand, weitestgehend zu kaschieren, wie es in Wahrheit um sie bestellt ist. Gewiss kann man es auch mit einer Philosophie der Übertreibung übertreiben, insofern diese niemals Selbstzweck sein darf, sei es auch nur, um zu vermeiden, dass am Ende gar nichts mehr zu übertreiben ist, wo alles immerzu übertrieben wird und die Übertreibung als Mittel gerade dort vollkommen unbrauchbar zu werden droht, wo man es mit hyperbolischen Phänomenen zu tun bekommt. Auch sie muss letztlich dem Anspruch verpflichtet bleiben, phänomenologisch das, was sich zeigt, herauszuarbeiten, es hermeneutisch zu artikulieren und auf dieser Grundlage sozialwissenschaftlicher Expertise zur Erforschung anzubieten, die sich in den zuletzt angesprochenen Positionen zweifellos nicht erschöpft.

Scham stellt in dieser Perspektive eine besondere Herausforderung dar, insofern ihr selbst daran gelegen ist, das Beschämende und die Beschämten sozialer Sichtbarkeit zu entziehen. So könnte es sein, dass in gesellschaftlichen Verhältnissen, die, oberflächlich empirisch betrachtet, kaum eine Spur von Scham verraten, *zutiefst beschämende Bedingungen vorherrschen*⁶⁷, d.h. dass ihre empirische

65 Vf. (Hg.), *Emmanuel Levinas: Dialog. Ein kooperativer Kommentar*, Freiburg i. Br., München 2020.

66 G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*, München 1956, 20; T. W. Adorno, *Erziehung zur Mündigkeit*, Frankfurt/M. ⁴1975, 23.

67 Z.B. infolge von ständig erlebter Demütigung, die Scham, eine »red emotion« (Bernard Williams), einschließen kann, aber nicht muss, wie Avishai Margalit (*Politik der Würde. Über Achtung und Verachtung*, Berlin 1997, 162) gezeigt hat, oder infolge eines fatalen Nicht-Genügens im Vergleich zu sozialen Normen

Normalität – recht verstanden – auf das Gegenteil schließen lässt, was alte und neue Formen von Ideologiekritik auf den Plan rufen könnte. Wenn es indessen stimmt, dass Formen der Übertreibung bereits in der Beschreibung dieser Verhältnisse notwendig sind, um sie als solche deutlich zu machen, stellt sich wiederum die Frage, ob man nicht auch das Übertreiben übertreiben kann.⁶⁸ Wo alles über alle Maßen übertrieben wird, und sei es nur, um aktuell zu erscheinen oder auf den Märkten der Worte, Meinungen, Überzeugungen, Standpunkte und Theorien im Unterschied zu anderen gehört zu werden, kann ›weniger mehr sein‹, wie es sprichwörtlich heißt, ohne wiederum als Übertreibung gemeint zu sein. Tatsächlich mehren sich die Anzeichen neuer Formen der Zurückhaltung, unaufdringlicher Diskretion und Behutsamkeit bzw. der Inaktualität, wie sie der spanische Philosoph Josep Maria Esquirol in seinem Plädoyer für »intimen Widerstand« genannt hat.

6. Im Übermaß: zwischen Mittelmäßigkeit und Maßlosigkeit

»Uns fehlt nicht Kommunikation, im Gegenteil wir haben zuviel davon«, zitiert Esquirol Gilles Deleuze.⁶⁹ Dass das Übermaß und Zuviel von allem, einer Überfülle von Produktionen, Verkehr, Verbrauch, Müll, Lärm und Worten »das größte Problem des modernen Lebens« darstellt, hatten früher auch schon Susan Sontag und Paul Valéry behauptet.⁷⁰ Zu viele Worte, zu viele Äußerungen auf allen Kanälen, zu viele Bücher, zu viele Nachrichten, mit denen das Löschen nicht mitkommt. So droht im ständigen Überfluss des Kommunizierten und seiner Abfälle das wirklich Wichtige verschüttet bzw. unsichtbar und unhörbar gemacht zu werden. Aber was wäre das? Was ist ›zuviel‹ – auch und gerade des Guten? Und

(V. Forrester, *Der Terror der Ökonomie*, München 1998, 11) und technischen Maßgaben, wie man es bei Günther Anders beschrieben findet.

68 A. Düttmann, *Philosophie der Übertreibung*, Frankfurt/M. 2004.

69 J. M. Esquirol, *Der intime Widerstand. Eine Philosophie der Nähe*, Hamburg 2021, 168.

70 S. Sontag, *Kunst und Anti-Kunst. 24 literarische Analysen*, Frankfurt/M. 2003, 21f., 345.

wovon gibt es ›zu wenig‹? Kann sich eine Philosophie, die heute etwas auf sich hält, überhaupt noch mit einem Maß (*metron*), mit dem ausgewogenen, mäßigen Mittleren (*mesotes*), auf das Aristoteles sein Loblied gesungen hat, mit dem Vermittelten und am Ende womöglich doch nur Mittelmäßigen zufriedengeben? Das verneinte Jacques Derrida, der, zufolge seines Biografen Benoît Peeters, bis zu seinem Tod selbst »ständig übertourig« und »übersprudelnd« lebend, »Geschmack an der Philosophie« genau wegen der ihr eigenen »Maßlosigkeit« gefunden zu haben behauptete, »außerhalb aller Regeln der Kunst«. ⁷¹ Aber ist es eine Geschmacksfrage, wenn man es mit Phänomenen zu tun bekommt, die auf die Spur einer ihnen *immanenten Maßlosigkeit* führen?

Ist es wirklich nur eine Redensart, wenn man sagt, man schäme sich ›maßlos‹? Beim Wort genommen, würde es bedeuten, sich nicht nur über jedes bekannte Maß hinaus zu schämen, sondern immer weiter zu schämen und dabei womöglich auch jedes Maß zu verlieren. Trifft die zuvor skizzierte Vermutung zu, dass die ›tiefe‹ Scham eine immanente Tendenz zu ihrer eigenen Unsichtbarkeit aufweist, wenn es nicht mehr erträglich zu sein scheint, dass sie Anderen oder auch nur dem Beschämten bewusst bleibt, dann wird sie schließlich auch keine Worte mehr finden können und dürfen. Die *maßlose Scham* muss, wenn es sich nicht um eine *façon de parler* handelt, vollkommen sprachlos werden und machen. Wie sollte dem eine sozialphilosophische oder sozialwissenschaftliche Forschung je Rechnung tragen können, die sich weigerte, irritierende Zonen des Übermäßigen, Hyperbolischen und Maßlosen auch nur zu betreten? Würde *sie* dann nicht jener Mediokrität zum Opfer fallen, die nicht nur Friedrich Nietzsche als jeglichem Denken, das seinen Namen verdient, ganz und gar unwürdig zurückgewiesen hat?

Muss sich nicht jede Methodik der Erforschung von Phänomenen, die im Verdacht stehen, eine ihnen immanente Hyperbolik aufzuweisen, auf Grenzgänge in Richtung auf das Übermäßige und Maßlose einlassen – so wie es Nietzsche andeutete, wo er sagte, man messe ohnehin allzu oft mit nicht vorhandenen Maßstäben? Dabei brachte er selbst mehrfach Maßstäbe ins Spiel; etwa in seiner Kritik an einer christlichen »Sklavenmoral« und an einer seines Erachtens lebensfeindlichen Historie. Hat er dabei nicht selbst *das ›Leben‹ als*

71 B. Peeters, *Jacques Derrida. Eine Biografie*, Frankfurt/M. 2013, 595, 627.

Maß ins Spiel gebracht?⁷² Kennt aber dieses selbst ein Maß⁷³ – etwa des Zuträglichen, der Belastbarkeit, des auf Dauer zu Ertragenden usw.?

Noch Ricœur fragte zuletzt auf den Spuren Nietzsches nach einem »maßvollen« Gebrauch des Gedächtnisses, zwischen zuviel und zuwenig Erinnerung.⁷⁴ Doch woran sollte sich das richtige Maß wiederum bemessen? Mit beidem sei auf Dauer nicht zu leben, meinte Ricœur offenbar – und brachte damit ein *klinisches* Argument ins Spiel. Was auch immer richtigerweise, gewissen Normen entsprechend, zu erinnern oder zu vergessen wäre, beides sollte dem Leben nicht abträglich sein, das wir selbst leben, verleben, führen oder versäumen usw. Insofern scheint tatsächlich »am Leben unendlich viel gelegen zu sein«, wie u.a. Arnold Gehlen feststellte.⁷⁵ Ist »das lebendige Dasein in der Fülle der Welt selbst ein Wert [...], vielleicht *der* Wert« schlechthin (ebd.)? Ist das nicht von Julien Benda über Hannah Arendt bis hin zu Paul Ricœur energisch bestritten worden?⁷⁶ Kann es hierbei in Wahrheit nicht allenfalls um das individuell zu lebende Leben bzw. um dessen individuelle Lebbarkeit, also um das gehen, was u.a. bei Judith Butler *livability*⁷⁷ heißt?

Das Gewicht klinischer Argumente, die sich auf die Frage beziehen, was sich wie auf das menschliche Leben bzw. auf dessen individuelle Lebbarkeit auswirkt, ist auch hinsichtlich des Gebrauchs von Begriffen nicht leicht von der Hand zu weisen. Eine *absolute, durch nichts zu relativierende* Orientierung am Guten und Gerechten ist ebenso lebens- und weltfremd, insofern sie sich als schlechterdings »unlebbar« erweist, wie eine *unbedingte* Ausrichtung an Idealen der Reinheit, der Lauterkeit und des Glaubens oder an einem *kategori-*

72 F. Nietzsche, *Sämtliche Werke. Bd. I. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari). München 1980, 18 f.

73 W. Marx, *Gibt es auf Erden ein Maß?*, Frankfurt/M. 1986.

74 P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, München 2004.

75 A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1986, 71.

76 J. Benda, *Der Verrat der Intellektuellen. »La trahison des clercs«* [1927/1946], München, Wien 1978; H. Arendt, *Über die Revolution*, München 1994, 79; P. Ricœur, *Critique and Conviction. Conversations with F. Azouvi and M. de Launay*, New York 1998, 93.

77 Vgl. J. Butler, A. Athanasiou, *Die Macht der Enteigneten. Das Performative im Politischen*, Zürich, Berlin 2013, 9.

schen Imperativ, der wie der von Kant mehrfach formulierte verlangen würde, unter keinen Umständen zu lügen. Eine solche Forderung ist nicht wirklich sinnvoll und auch unmöglich zu beherzigen. Das bedeutet indessen nicht, dass sich die Frage, was für das Leben bzw. für dessen individuelle Lebbarkeit zuträglich ist, was ihm zuzumuten ist und was es vollkommen überfordern würde, einfach auf einen vermeintlichen Realismus des ›Möglichen‹ beschränken ließe. Zudem bedarf letzteres seinerseits vielfach der Inspiration durch Unmögliches, um *realisierbar* zu werden, was es nicht einfach von sich aus bereits ist.⁷⁸ Denn das Mögliche steht ebenso wenig wie das Zuträglichke, für uns Gute, als Realisierbares einfach objektiv fest. ›Zuviel des Guten‹, die Überfülle von Dingen, Waren und Worten, Meinungen, Begriffen und Ideologemen mag man beklagen, aber dabei kann man sich nirgends einfach auf objektiv gezogene Grenzen eines Maßes berufen, das zwischen Zuviel und Zuwenig klar zu unterscheiden erlauben würde. In der Regel sind es *Grenzüberschreitungen* in der einen oder in der anderen Richtung, die *nachträglich* erst deutlich machen, inwiefern es um eine Frage des Maßes geht. Aber *es gibt kein Maß* im Sinne schlichten Vorhandenseins. Insofern ist tatsächlich *Maßlosigkeit* unser Schicksal – nicht im Sinne notorischer Übermäßigkeit, sondern im Sinne primären Nichtwissens, wo (und für wen unter welchen Umständen...) Grenzen des Zuträglichen und des Abträglichen, des Guten und Unguten, des Richtigen und Falschen etc. ›verlaufen‹⁷⁹ – Grenzen, die man immer wieder neu zu ziehen versucht in einer imaginären Topografie, welche niemals die Form eines schlicht objektiv zu vermessenden Raumes annehmen kann.⁸⁰

78 Vgl. Márai, *Das Wunder des San Gennado*, 190 ff., 245; I. U. Dalferth, P. Stoellger, A. Hunziker (Hg.), *Unmöglichkeiten. Zur Phänomenologie und Hermeneutik eines modalen Grenzbegriffs*, Tübingen 2009.

79 Vgl. die neueren Untersuchungen zum Grenzbegriff: Vf. (Hg.), *Die Grenzen der Einen sind (nicht) die Grenzen der Anderen. Neuere Beobachtungen*, Berlin 2020.

80 Das gilt, so schwer dies auch zu akzeptieren sein mag, auch für die mutwillige und rücksichtslose Zufügung von Gewalt in allen ihren Formen. Während es den einen als geradezu evident bzw. unbestreitbar gilt, dass sie unter keinen Umständen zu billigen ist, müssen sie es hinnehmen, dass andere dies in Abrede stellen oder schlicht ignorieren. Auch die Kritik von Gewalt kann sich nicht einfach, jedenfalls nicht überzeugend, auf vorhandene Maßstäbe berufen. Das aber bedeutet nicht, dass es in dieser Hinsicht gar keine Maßstäbe geben könnte. Die Frage ist zunächst nur, wie man deren Genealogie auffasst und wie man

Das gilt für die Phänomene selbst, für unsere Arten und Weisen, sie zur Sprache zu bringen, und für die möglicherweise ›übertreibenden‹ Methodiken ihrer Herausarbeitung aus einer fragwürdigen Normalität, in der sie uns keineswegs von sich aus unentstellt und unverkürzt begegnen. Auch für die Scham und für jede Methodik ihrer sozialphilosophischen und -wissenschaftlichen Erforschung hat das entsprechende Folgen. Wie so gut wie jeder andere Affekt auch ist sie heute Gegenstand einer exzessiven kommunikativen Thematisierung, die das fragliche Phänomen – ironischerweise durch meist *beklagte Schamlosigkeit, die immer die der Anderen ist*⁸¹ – gänzlich zu verschütten neigt, so dass es sich in den Arten und Weisen dessen, wie von ihm die Rede ist, geradezu aufzulösen droht. An der Rede über Scham vorbei ist jedoch keine Phänomenologie mehr möglich, die den Anspruch erheben könnte, etwa mittels eidetischer Reduktion direkt zum vermeintlichen Wesen der Sache vorzustoßen, die wir Scham nennen. Wir haben gar keine andere Wahl, als uns zunächst im Sinne einer linguistischen Phänomenologie (s.o.) auf mehr oder weniger normalisierten Sprachgebrauch zu besinnen, um zu klären, wie von Scham überhaupt die Rede sein kann. Dieser Sprachgebrauch ist jedoch insofern nicht einfach ›hinzunehmen‹, wie es Ludwig Wittgenstein nahegelegt hat⁸², als er eine *Normalisierung* darstellt, die als allgemein verständlich, nachvollziehbar und akzeptabel erscheinen lässt, wie üblicherweise von

deren Kontingenz in Rechnung stellt. U.a. Richard Rorty und Susan Sontag haben in diesem Punkt dafür argumentiert, geltende Maßstäbe, wie sie auch in unser öffentliches Recht eingegangen sind, als Produkte kontingenter Sensibilisierungen dafür zu verstehen, was/wie Anderen gewaltsam angetan wird. Zumal in historischer Perspektive wird man gewiss nicht behaupten können, die entsprechende Kritik habe sich seit jeher auf Evidenzen, auf Unbestreitbares oder auf von vornherein festliegende Normen berufen können. Das bedeutet freilich nicht, dass wir uns einem gänzlich arbiträren Relativismus ausliefern müssten.

81 Darauf deutet nicht zuletzt das Phänomen eingestandenen Sichschämens für Andere bzw. der sogenannten Fremdscham hin: Man bekennt, sich für oder anstelle Anderer zu schämen, die sich schämen sollten, es aber anscheinend vollkommen daran fehlen lassen (vgl. bspw. P. Levi, *Die Untergegangenen und die Geretteten*, München, Wien 1990, 72; H. König, *Politik und Gedächtnis* Weilerswist 2008, 590).

82 So in den *Philosophischen Untersuchungen* (Frankfurt/M. 1977; Nr. 124) sowie in den *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie* (Frankfurt/M. 1984, Nr. 630).

Scham die Rede sein kann. Dabei zeigt sich bereits auf der Ebene normalisierten Sprachgebrauchs, dass es sich um ein Phänomen handelt, in dem sich *etwas* zeigt, indem *es* verborgen wird – in einem Verbergen und *Verbergen des Verbergens selbst* (Anderen und sich selbst gegenüber), das doch nicht umhinkann, als solches bereits auf das jeweils Verborgene aufmerksam zu machen. Bei den Fragen, *was wie wem* verborgen wird, *worum* es dabei überhaupt geht, und *wohin* das schließlich führt, lässt uns der normalisierte Sprachgebrauch allerdings im Stich. An dieser Stelle ist nur hermeneutisch weiterzukommen, indem man wie angedeutet die *Scham als offenbar werdendes Verbergen von Beschämendem* und *das Beschämende als Entblößendes* auffasst. In diesem doppelten ›als‹ liegt eine hermeneutische Differenz, die keinesfalls einfach aus normalem Sprachgebrauch abzuleiten ist. Sie impliziert vielmehr eine *Deutung* des fraglichen, zunächst in normaler Sprache gefassten Phänomens, lehrt also ansatzweise, *wie es zu verstehen ist*, wenn jemand sich (für etwas oder sich selbst; vor Anderen oder sich selbst usw.) schämt. Die hermeneutische Explikation dieser Deutung verlangt weiter nach einer Klärung des *Verhältnisses zwischen dem Selbst*, das sich schämt, *und den Anderen*, vor denen es sich schämt, sowie nach einer Klärung der *Frage, was dabei in der Weise des Sichschämens-vor-Anderen auf dem Spiel steht*. Was gibt die Scham in dieser Hinsicht zu erkennen?

Hier gehen die Überzeugungen nicht nur der vergleichsweise wenigen Philosophen, die sich diesem Phänomen gewidmet haben, weit auseinander: von der Ontologie der Objektwerdung bei Sartre über die Ethik der Nacktheit bei Levinas bis hin zur Anthropologie menschlicher Visibilität als Quelle einer Gefährdung durch Andere *a tergo* bei Blumenberg.⁸³ Jedes Mal kommen das Selbst und der Andere in grundsätzlich verschiedener Art und Weise in Betracht: im Modus ein- und gegenseitiger Beobachtung bei Sartre, in einem bloßen Selbstverhältnis sowie von Angesicht zu Angesicht bei Levinas, ›hinterücks‹ bei Blumenberg. Die jeweils entsprechende Ontologie, Ethik und Anthropologie beweist indes-

83 Dass ich mich hier weitgehend auf die Genannten beschränkt habe, bedeutet nicht, dass diese Liste im Geringsten vollständig wäre. Neben Ruth Benedict u.a. hat Günther Anders einen weiteren, nochmals abweichenden, nämlich *kulturkritischen* Ansatz zum Verständnis der Scham vorgelegt, deren Deutung als »prometheische« ich jedoch nicht überzeugend finde.

sen nichts. Jede philosophische Disziplin mag ihre Vorzüge haben, weist aber auch Verkürzungsmerkmale auf, die nur in dissensueller Auseinandersetzung als solche überhaupt deutlich werden können – aber nicht, wenn Ontologen, Ethiker und Anthropologen jeweils unter sich bleiben. Im Konflikt ihrer Deutungen allenfalls kann die Frage unverkürzt zur Geltung kommen, was auf dem Spiel steht, wo wir im Verhältnis zu Anderen angesichts dessen, was wir sind, getan oder unterlassen haben, sowie als einer gemeinsam geteilten Welt Zugehörige Scham empfinden oder Schamlosigkeit herrscht.

Wenn *das* nicht bloß eine Denunziationsvokabel ist, deutet dieses Wort die Möglichkeit einer Befreiung von jeglicher Scham an, zu der vor allem sprichwörtlich ›schamlos‹ sich Bereichernde, Oligarchen, autokratische Machthaber und Gewalttäter diverser Couleur weit vorgedrungen sein mögen, falls sie überhaupt je ›beschämbar‹ gewesen sind. Über Gewissheit verfügen wir in dieser Hinsicht nicht.⁸⁴ Nach dem skizzierten Verständnis geschieht indessen bereits der allererste Empfang neuen, ›bloßen‹, nackten Lebens, wie es uns im Neugeborenen begegnet, im Zeichen diskreten Schutzes vor gewaltsamer Entblößung⁸⁵, die späterhin grundsätzlich jederzeit drohen kann. So gesehen gehen elementarste wie auch anspruchsvolle zivilgesellschaftliche Formen der Bekleidung, die ein gewisses ›Ansehen‹ bedeuten, mit Praktiken der Diskretion einher, die bis auf Weiteres vor einer Entblößung bewahren, welche jede(n) schließlich derart beschämt dastehen lassen kann, dass sie bzw. er lieber vom Erdboden verschwinden möchte, wie es sprichwörtlich nicht umsonst heißt, als noch länger dem Blick Anderer ausgesetzt zu bleiben, sei es auch nur ihr verinnerlichter.

Was man in bestimmten Wissenschaften bis heute ›Sozialisation‹ nennt, scheint bis auf Weiteres (aber keineswegs ›zweifelloso‹) mit der Verinnerlichung einer radikalen Beschämbarkeit einherzugehen,

84 Jedenfalls nicht über eine Gewissheit, wie wir sie anscheinend bei Ferrari und Nancy (*Die Haut der Bilder*, 54 f.) antreffen, die von einem in der Scham sich offenbarenden, »dem Erscheinen vor sich selbst zugehör[enden]« »Wesen der Nacktheit« ausgehen.

85 Der Zusatz des Adjektivs ist von zentraler, in diesem Beitrag allerdings gestreifter Bedeutung, die *en détail* zu erklären den verfügbaren Rahmen sprengen würde. Offensichtlich abwegig wäre es, wollte man jegliche Entblößung als beschämend auffassen. Offenbar kommt es entscheidend auf die Art und Weise an. Erklärungsbedürftig ist vor allem, worin genau die fragliche Gewaltsamkeit liegt.

die niemand fix und fertig von Geburt an mitbringt. In der Verinnerlichung liegt die Gefahr einer Auslieferung an eine Entblößung, die die Zugehörigkeit der Beschämten zum Leben mit und unter Anderen ganz unterminieren kann. Wenn die Rede von Schamlosigkeit nicht ein völliges *Fehlen* jeglichen Bezugs zur Scham, sondern deren *Verlust* anzeigt, steht sie für ein Leben, dem es auf diese Zugehörigkeit scheinbar gar nicht mehr ankommt. Auch in tiefster Beschämung ist, wenn jemand *in* der Scham *aus ihr* zu fliehen sucht, die Intention zu ahnen, ein soziales Leben abzuschütteln, welches nur um den Preis ›lebbär‹ zu werden verspricht, dass es der Gefahr der gewaltsamen völligen Entblößung ausgesetzt und ausgeliefert werden kann.

Sollten direkte Zugänge zur Scham gerade dort verbaut sein, wo sie intensivste und extremste Formen des Sich-verbergens und des Sich-zum-Verschwinden-bringen-wollens zeitigt, so bietet es sich in dieser Perspektive immerhin an, ihr methodisch von der Gewalt derer her auf die Spur zu kommen, die Andere der Scham aussetzen und ausliefern.⁸⁶ Denn diese Gewalt kann auf ihr eigenes Sichtbarwerden schlechterdings nicht verzichten. Sie muss, um Erfolg zu haben, Andere auf erkennbare Art und Weise dazu zwingen, sich als Beschämte zu zeigen, die sich verbergen wollen; und sie muss, wenn sie es dabei nicht bewenden lassen kann, auch die bereits zutiefst Beschämten als solche erkennbar werden lassen – indem sie ihnen gegebenenfalls jegliche Ausflucht in ihre soziale Unsichtbarkeit versperrt. Für die soziale Erforschung der Scham wären so gesehen mehr oder weniger gewaltsame Praktiken der Beschämung mit den offenkundigen Absichten, die sie verfolgen⁸⁷, der greifbarste Ausgangspunkt auf Wegen des Sichverbergens und des Verschwindenwollens aus dem ›Blick‹ der Anderen – auf Wegen, die am Ende darauf hinauslaufen, sich jeglicher Phänomenalität zu entwinden.

86 In der Tat bleibt zunächst keine andere Wahl, als sich der Scham, die die Beschämten sich zu verbergen zwingt, von den Beschämenden her zu nähern; zumindest insofern, dass ihrem Tun zu entnehmen sein wird, was die Scham bewirken soll. Das ändert aber nichts daran, dass beschämende Gewalt letztlich an denen zu messen sein wird, die sie trifft. Fragen des methodischen Zugangs einerseits und der ethischen Bewertung andererseits geraten hier in schwierige Konfliktlagen.

87 Von politischen Praktiken des *shaming* und *blaming* habe ich hier abgesehen, da sie sich vielfach gegen Andere richten, an deren Beschämbarkeit erhebliche Zweifel bestehen.

Bis dorthin, in diese Extreme, wird der Scham allerdings keine Methodik je mit letzter Konsequenz folgen können.