

Teil A

Ausgänge der Phänomenologie

Die Naivität und das Gegebene, die Technik und der Entzug

Kapitel I

Anfängliche, verlorene und wiederzugewinnende Naivität – zwischen Verachtung und Disziplinierung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

als solcher – ganz im Gegensatz zu jenen Epistemologen, die aus der anscheinend unrettbar naiven Hingegenheit an alles mögliche ›Gegebene‹, selbst an das »Ungefähr und das Hören-Sagen«¹⁰, den Schluss ziehen, rationale Erkenntnis sei nur erreichbar, wenn man akzeptiert, das »nichts gegeben« ist, vielmehr »alles [...] konstruiert« werden muss.¹¹ Wer vom Gegenteil überzeugt ist, verzaubert sich am Ende nur im Glauben an jenen »Mythos des Gegebenen« selbst, gegen den anti-phänomenologisch gegenwärtig oft Position bezogen wird. Dabei tritt gerade die Phänomenologie Husserl'scher Provenienz wie keine andere für einen kritischen Umgang mit diesem Begriff ein, muss ihr zufolge das wahre Verständnis des wirklich ›Gegebenen‹ doch überhaupt erst gegen den ersten Augenschein, gegen das Erstaunliche, gegen eine bornierte Auffassung ›empirischer‹ Erfahrung etc. gewonnen werden; jedoch nicht, indem man den Begriff des Gegebenen durch den der Konstruktion ersetzt, wie es Bachelard nahelegen scheint¹², sondern indem man ihm auf den Grund geht. Könnte das – bis heute – die Antwort auf die Frage sein, wozu es ›Phänomenologie‹ geben sollte und was man sich von ihr immer noch erwarten darf?¹³

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

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

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

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

1. Was ist (oder wozu) Phänomenologie?

Die Frage ›Was ist Phänomenologie?‹ hat die Phänomenologen nach der Einschätzung Karl Schuhmanns erst relativ spät beschäftigt. Erste, auf die Jahre 1906–7 zurückgehende Antworten finden sich zwar schon in anfangs schwer zugänglichen Manuskripten, die zunächst nicht zur Veröffentlichung gelangten.¹⁴ Aber die phänomenologische Forschungspraxis eilte Bemühungen um terminologische und programmatische Vereinheitlichung immer wieder voraus. »Phenomenology was not founded: it grew« (Walter Biemel¹⁵). Als man daran ging, sie als womöglich »letzte Grundlage der Philosophie und aller Wissenschaften« *nachträglich* zu begründen¹⁶, war man bereits mit dem verwirrenden Befund konfrontiert: es gibt diverse Phänomenologien. Daran hat bis heute kein Versuch einer normativen Rekonstruktion der Geschichte der Phänomenologie(n) etwas ändern können. Und hat nicht schon die defensive Bemühung des späteren Husserl gezeigt, dass der Versuch, der Disparatheit und Heterogenität der Phänomenologien eine einzige, wahre, nicht-äquivokale Phänomenologie entgegenzusetzen, der keineswegs beliebigen, sondern sachbezogenen Vielfalt phänomenologischer Denkwege nicht gerecht werden konnte? So wurde Husserl zum philosophischen Eremiten, urteilt Schuhmann. Überwiegend wurde seitdem die Chance, einen orthodoxen phänomenologischen Lehrgehalt als einen gemeinsamen Nenner der Phänomenologien auszuzeichnen, als aussichtslos beurteilt. Umso mehr besann man sich auf einen in keiner ›Doxie‹ zu bändigenden, vor-phänomenologischen Sachbezug zurück, der die Fragen ›Was ist Phänomenologie?‹ und ›Wozu Phänomenologie?‹¹⁷ durch das allein von der Sache her zu beantwortende Problem zu ersetzen nahelegte, *von woher* sie gegeben-

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

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

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

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

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

Ogleich man die Phänomenologie Husserls als Philosophie der Sinnbildung und -konstitution *par excellence* verstehen könnte, findet sie in neueren Veröffentlichungen zur Problematik des Sinns bestenfalls beiläufig Erwähnung.¹⁹ Speziell im Hinblick auf das Verhältnis zur Geschichtswissenschaft und -philosophie, die diese Problematik offenbar nicht loswird²⁰, sind Phänomenologen an einer gewissen Ignoranz gegenüber ihrem Metier ihrerseits vielleicht nicht ganz unschuldig, insofern sie nicht dafür bekannt sind, ständig mit Wissenschaften ins Gespräch zu treten, in denen sich phänomenologische Probleme vielfach geradezu aufdrängen – die *als solche* jedoch häufig verkannt werden.²¹ Im Bereich des Geschichtsdenkens hat an dieser Situation die phänomenologische und hermeneutische

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

- 18 Möglicherweise liegt das daran, dass man die beschwörende Rede vom phänomenologischen Sachbezug mit dem Sachbezug selber, der in bezug auf nicht-phänomenologische Ansatzpunkte und Herausforderungen zu phänomenologischem Vorgehen immer wieder neu erkämpft werden muss, verwechselt hat.
- 19 Vgl. Vf., *Wissenschaft des Sinns? Phänomenologie versus ›galileische‹ Psychologie oder Über die vergangene Zukunft einer nicht eingelösten Programmatik*, in: R. Giuliani (Hg.), *Merleau-Ponty und die Kulturwissenschaften*, München 2000, 143-177, sowie die Hinweise in G. Jüttemann (Hg.), *Wie der Mensch sich selbst entdeckte. Zur Psychologie des Erkennens von Sinn*, Gießen 2023.
- 20 K. E. Müller, J. Rüsen (Hg.), *Historische Sinnbildung*, Reinbek 1997; R. Langthaler, M. Hofer (Hg.), *Existenzerhellung – Grenzbewusstsein – Sinn der Geschichte. Dem Andenken an Karl Jaspers (1883–1969). Wiener Jahrbuch für Philosophie 51* (2019), sowie speziell zu Ricœur das Kapitel XIX in diesem Band. Prozesse der Sinnbildung (um beim gegebenen Beispiel zu bleiben) kann man als solche erst dann zur Sprache bringen, wenn man nicht mehr ausschliesslich auf konstituierten, thematischen Sinn als Resultante dieser Prozesse fixiert bleibt. Für deren angemessenes Verständnis ist die Frage von entscheidender Bedeutung, ob und wie geschichtliche bzw. im engeren Sinne historische Sinnbildungsprozesse als solche auf Identität im Sinne eines »narrativen In-der-Welt-seins« (Ricœur) bezogen zu denken sind. Ein solcher Identitäts-Bezug wird häufig unbefragt vorausgesetzt und das Spannungsverhältnis zwischen einer Phänomenologie der Sinnbildung und einer Hermeneutik der narrativen Identität oder der Selbstheit folglich unterschlagen.
- 21 Vgl. J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998.

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

22 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübingen ⁴1975, 267; vgl. Ricœurs Vorwort zu Jeffrey Barashs Buch *Heidegger et le problème de l'histoire*, Dordrecht 1988, in: *Lectures 2. La contrée des philosophes* [1992], Paris 1999, 294–303.

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

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

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

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

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

24 Auf Platon bezogen findet sich diese Formulierung in: *Husserliana VII*, Den Haag 1956, 37 [=Hua]. Aber als Vorbild einer entsprechenden Ausrichtung der Phänomenologie selbst, wie die Vorlesung über »Platons Dialektik und die Idee der philosophischen Wissenschaft« (ebd., 11ff.) zeigt.

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

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

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

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

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

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

29 M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Frankfurt/M. ²1989, 1.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

34 Zumindest gilt dies aus Hannah Arendts Sicht solange, wie das Leben nicht abgeschlossen ist. Demgegenüber würde ich auch einer nachträglichen, post-mortalen Erzählung ein ›Aussagen‹ des Wer nicht zutrauen. Vgl. *Vita Activa oder Vom tätigen Leben*, München ⁴1985, bes. 172–178. Dessen ungeachtet ist die Wer-Frage aber nicht obsolet; sie bleibt, wie Ricœur mit Recht betont, vielmehr gerade durch das *Ausbleiben* einer definitiven Antwort virulent; vgl. *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 34.

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

Für das Projekt einer phänomenologischen Ersten Philosophie³⁶ müssten sich einschneidende Folgen ergeben, wenn unsere Leitfrage nicht darauf abzielte, wie zweifelsfrei denkbar ist, *was* radikalem ›theoretischem‹ Zweifel standhält, sondern darauf, welchen Begriff von Wahrheit bzw. Wahrsein wir uns im Lichte der Frage nach dem *Wer* machen müssen.³⁷ Auch hier stellt sich zwar, angesichts gegenwärtig zahlreicher Versuche, die Wer-Frage im Rahmen einer realistischen Ontologie auf Was-ist-Fragen zu reduzieren, das Problem einer Kritik am »Universum der Objektivität«, die Husserl für dringlich hielt, weil »bloße Sachen«, wie er meinte, »nichts in sich von Sinn [tragen]«. Ein (nur praktisch zu bewährendes) Selbst objektiv »in Sachen oder als sachliche Eigenschaft finden zu wollen«, wäre ihm als widersinnig vorgekommen.³⁸ Wenn die Wahrheit des Selbst als die Wahrheit dessen, *wer* jemand ist, gegenwärtig oder künftig wird, nur zu *bezeugen* ist, wie in *Sein und Zeit* gezeigt wird, muss sie dann nicht angesichts Anderer gedacht werden? Kann ein Selbst, das *sich in seinem praktischen Verhalten bezeugt*, wie es auch Ricœur (mit Heidegger und Levinas) annimmt, dabei je selbst genügen? Ist nicht nach allem, was wir darüber inzwischen wissen, auch *praktische Selbst-Bezeugung rückhaltlos auf Verhältnisse zu Anderen angewiesen*?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

41 Hua VII, 139; Hua VIII, 169.

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

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

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

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

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

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

46 Ebd., 189.

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

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

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

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

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

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

3. Zur Rückbesinnung auf »naive« Ursprünge des Fragens

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

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

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

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

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

In diesem Sinne, scheint mir, eröffnet auch die Philosophie von Levinas einen pathologischen Weg in die Philosophie. In historischer Perspektive setzt sein Denken mit dem Leiden am Leiden der Anderen ein⁵⁴, deren »Gesicht« man hat vernichten wollen. Das

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

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

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

wird man kaum einfach als ›naiv‹ abqualifizieren wollen. Doch *wer* sind wir angesichts dessen? Nicht die Frage nach Gewissheit, sondern *als wer* wir uns vor dem Hintergrund dieser historischen Erfahrung verstehen müssen, steht nun im Vordergrund. Zur Antwort auf diese Frage⁵⁵ fordert Levinas *indirekt* heraus, indem er uns *face à l'extrême* (Tzvetan Todorov) mit uns selbst konfrontiert. Er fragt: *Ist* das Gesicht des Anderen ›vernichtbar‹ – so wie jegliches innerweltlich Seiende annihiliert werden kann? Wäre die Macht des Mörders nicht tatsächlich unbegrenzt, sollte sie unzweifelhaft Zugriff haben auf das Gesicht als etwas ›Sicht-bares‹? Um es diesem Zugriff zu entziehen, um denken zu können, dass diese Macht begrenzt ist, denkt Levinas ein *Jenseits des Seins*. Gewiss ist der Andere ›sichtbar‹, begegnet als ›etwas‹, das gesehen werden kann und erweist sich in diesem Sinne auf irreduzible Weise als mit räumlicher Äußerlichkeit verstrickt.⁵⁶ Aber als Rede und Blick, der selbst *sieht*, sei das Gesicht nicht in der Welt. Mehr noch: vom Jenseits des Seins her gebiete es, nicht zu töten. Die Frage nach dem *Wer* stellt sich für Levinas von daher.

Unabhängig davon, wie man das Ansinnen beurteilt, unvermittelt in einem Jenseits des Seins – sei es des eleatischen, sei es des spinozistischen, des hegelianischen oder des Seins des Daseins, wie es Heidegger beschrieben hat⁵⁷ – Fuß zu fassen,⁵⁸ setzt Le-

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

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

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

57 Vgl. SD, 35, 165.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. An den Grenzen der Phänomenologie

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

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

- 62 E. Levinas, *De l'évasion. Ausweg aus dem Sein* [1935], Freiburg i. Br., München 2005; *Der Untergang der Vorstellung*, in: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München 1987, Kap. 4 [=SdA]. Im verfügbaren Rahmen muss ich es dabei bewenden lassen, die o.g. Frage aufzuwerfen. Um die fraglichen genealogischen Zusammenhänge (was das Werk von Levinas angeht) genau zu verstehen, müsste man viel weiter ausholen, als es an dieser Stelle möglich ist.
- 63 Vgl. R. Bernet, *Differenz und Anwesenheit. Derridas und Husserls Phänomenologie der Sprache, der Zeit, der Geschichte, der wissenschaftlichen Rationalität*, in: *Phänomenologische Forschungen* 18 (1986), 51–112; M. Richir, *Der Sinn der Phänomenologie in ›Das Sichtbare und das Unsichtbare‹*, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 86–110, hier: 95 f.; B. Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, München 1992, 19 ff., 58, 63, 73; Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, 277 f., sowie zum Bewusstsein als »transphänomenaler Seinsdimension des Subjekts« – im Unterschied zum »transphänomenalen Sein der Phänomene«, J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek 1993, 19.
- 64 Vgl. P. Ricœur, *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen* 1 (1975), 31–75, hier: 52, 57ff.

den verlange.⁶⁵ Aber dass das ›Sagen‹ in diesem Sinne gelingen kann, bleibt lediglich die »Hoffnung« eines »ontologischen Engagements«. ⁶⁶ Einen Beweis dafür kann es nicht geben – lediglich eine »attestation ontologique«. ⁶⁷ Diese Bezeugung legt, so Ricœur, von einem »être affecté« Zeugnis ab, das sich in seinem Sein rückhaltlos dem Anderen⁶⁸ exponiert weiß und dieses Ausgesetztsein zur Sprache zu bringen sucht. Ob die Phänomenologie diesem Exponiertsein wirklich Rechnung tragen kann, hat Ricœur bereits in seinen ersten Standortbestimmungen der Phänomenologie in Zweifel gezogen und im Blick auf Kant auf das Desiderat einer *Kritik des Erscheinens* hingewiesen.⁶⁹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Exkurs zu Zeugnis und (Selbst-) Bezeugung

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Erneut setzt aber an dieser Stelle die Kritik von Levinas an, der den Begriff des Zeugnisses ganz und gar von der Unendlichkeit des Anderen her versteht und immer wieder bestreitet, dass ›Geschichte‹ (als Bericht und Geschehen) vom Anderen Zeugnis ablegen könne. Ist Geschichte nicht bloß der Nekrolog der Überlebenden, die indifferent von den Toten oder Da-gewesenen berichten?⁷⁵ Kann in der Geschichte als Diskurs überhaupt vom Anderen als Anderem die Rede sein, der sich seinem geschichtlichen Erscheinen entzieht?⁷⁶ (Wenn nicht, wie sollten wir dann Levinas' eigenes, zweifellos seinerseits ›in die Geschichte eingehendes‹ Werk verstehen?) Levinas spricht von einer ›indiskreten‹ Philosophie⁷⁷ des Anderen, die ihn zur Sprache bringt, ohne aber seine Unendlichkeit der Positivität der Schrift völlig auszuliefern. Will diese Philosophie insofern nicht selbst als indirektes Zeugnis gelten? Der Spur des Anderen können wir aber nur ausgehend vom Gesagten folgen. Und nur einer phä-

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

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

77 Vgl. JS, 33.

nomenologischen Hermeneutik des Zeugnisses ist zuzutrauen, dass sie gegenüber einer juristischen Perspektive, die das Zeugnis auf das Gesagte *reduziert*, das Zeugnis angemessen auf ein vorgängiges Zeugnis-geben von Zeugen und damit auf deren Selbst-Bezeugung bezieht. Das bewahrt zwar diese phänomenologische Hermeneutik⁷⁸ nicht vor der Frage, ob das Bezeugte, wenn es der eigentlichen Anderheit des Anderen gilt, wirklich im Noema des Zeugnisses aufgehen kann.⁷⁹ Dieser Frage muss aber der Rekurs auf das Phänomen des Zeugnis-gebens und dessen Niederschlag im Zeugnis das Gegengewicht halten, soll die Rede vom Bezeugten nicht umstandslos in Richtung auf ein Jenseits-des-Erscheinens, das doch nicht unvermittelt zur Sprache gebracht werden kann, aus jeglicher Sagbarkeit und Geschichtlichkeit ausscheren.

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

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

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

6. Disziplinierte statt überwundene Naivität?

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

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

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

Ist aber diese offenkundige und eklatante Fehleinschätzung⁸² nicht ein deutlicher Hinweis darauf, dass Phänomenologen allen Grund dazu haben, ihre nicht selten pauschale und unterschiedslose Abwertung aller menschlichen Naivität zu überprüfen und sich dabei auf jene Nicht-Philosophie zurückzubedenken, an die schon Merleau-Ponty und Ricoeur sie glaubten erinnern zu müssen? Sie taten das offenbar in der Überzeugung, dass die Philosophie generell nur auf diesem Wege davor zu bewahren ist, an sich selbst genau dann zu scheitern⁸³, wenn sie *nur noch sich selbst genügende Philosophie* zu sein versucht, um jeglichen vorgängigen Bezug auf ›ihr Anderes‹ auszuschalten, das ihrer präbendierten Autonomie im Wege stehen könnte.

Den Weg in die transzendente Phänomenologie nicht als *Beachtung* zunächst ›naiver‹ Erfahrung *unter eidetischen und transzendentalen Gesichtspunkten*, sondern als *Überwindung* jeglicher Naivität selbst zu deuten, hat sich als undurchführbar und als unfruchtbar erwiesen.⁸⁴ Nicht nur muss sich – worauf gerade Eugen Fink mehrfach hingewiesen hat⁸⁵ – die transzendente Perspektive der *Sprache* bedienen, die sie der Beschreibung artikulierter ›naiver‹ Erfahrung unvermeidlich *entlehnt* und die sie auf dem Weg zu an-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Nach Ricœurs Überzeugung kann sich phänomenologische Arbeit niemals direkt des ›Seins‹ und ebensowenig einer absoluten Exteriorität des Anderen versichern⁹⁹; vielmehr muss sie sich auf hermeneutische Umwege einlassen, an deren Ende eine andere, vermittelte Naivität sogar das *Ziel* sein kann. »Indem wir *interpretieren*, können wir aufs neue *verstehen* [...]«, so dass es zu einem »zweiten Unmittelbaren« als einer »zweiten Naivität« kommen kann.¹⁰⁰ Die Rede ist auch von einer »anderen Kindheit«; nicht von derjenigen freilich, die hinter uns liegt, sondern von derjenigen, die nach einschlägiger Auskunft¹⁰¹ vor uns liegen soll¹⁰² und scheinbar ein neues Leben

99 Vgl. P. Ricœur, *Existence et herméneutique*, in: *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris 2017, 23–50; dt.: *Existenz und Hermeneutik*, in: *Hermeneutik und Strukturalismus*, München 1973, 11–36; ders., *Préface*, in: G. B. Madison, *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, Paris 1973, 9–14; *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997/²2006; dt.: *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas* [1997], Wien, Berlin 2015.

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

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

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

Ob man an ein solches ›Jenseits der Angst‹ nun glaubt oder nicht, Phänomenologie als die eigentliche Philosophie der Erfahrung, die nicht nur aus ihr hervorgeht, sondern ihr auch auf Dauer verpflichtet bleibt, wird ihrem zentralen Anspruch, die Erfahrung als solche zur (gewiss niemals »reinen«) »Aussprache ihres eigenen Sinns« zu bringen, wie Husserl in den *Cartesischen Meditationen* (§16) verlangte, jedenfalls nur dann gerecht werden können, wenn sie ihre Arbeit als »Realisierung von Wahrheit« begreift¹⁰⁵ – als Realisierung der Wahrheit, auf deren Spur uns zunächst die von keiner Wissenschaft, auch von keiner Phänomenologie bevormundete ›naive‹ Erfahrung führt – und zwar auch und vielleicht gerade dort, wo sie, wie angedeutet, als »Erfahrung *par excellence*« auf nicht im *Erfahrenen* Einholbares verweist. Dass wir es ›zunächst‹ nur mit einer *Spur* zu tun haben dürften, macht allerdings den Anspruch

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

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

103 Ricœur, *Die Interpretation*, 555.

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

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

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

106 Vgl. SD, 235.

Kapitel II

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

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

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

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

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

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

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

heute nicht mehr in Betracht kommen³, selbst wenn man davon überzeugt ist, dass menschliches Leben weiterhin von einer mytho-poetischen Dimension mitbestimmt wird, die weder in gattungs- und kulturgeschichtlicher noch auch in ontogenetischer Hinsicht je völlig zu überwinden ist, wie es sich ein gewisser Rationalismus vorgestellt hat.⁴ Doch lässt sich das Fragen nach Gründen und Ursachen nicht davon beirren, dass kaum noch Aussicht darauf besteht, *erste* Ur-Sachen oder *letzte* Seins-Gründe einsichtig machen zu können. Wenigstens am Verlangen nach möglichst guter (aber wohl niemals zureichender) *Begründung* für alles, was als *Denken* bezeichnet zu werden verdient, halten viele, sogar Philosophen, die jegliche auf Prinzipien sich berufende Argumentation hinter sich gelassen zu haben behaupten, und bekennende philosophische An-Archisten⁵ weitgehend fest.⁶ Dieses Verlangen aufzugeben hieße, so scheint es, den Anspruch des Denkens selbst zu verraten. Liegt dieser nicht gerade im Verlangen nach Begründung und Rechtfertigung, vor allem Anderen gegenüber? Nicht selten wird darüber hinaus allerdings der Eindruck erweckt, Begründung und Rechenschaftsgabe sei alles, was Philosophie zu leisten habe – wenn schon nicht eine letzte, endgültige, nicht mehr bestreitbare (Letzt-) Begründung, die jegliche weitere Auseinandersetzung mit ihr erübrigen würde, dann

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

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

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

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

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

Auch wenn philosophisches Denken heute nicht mehr als eine *Archäologie* erster Ursachen oder als eine *Teleologie* der Vernunft letzter Ziele auftritt und wenn es nicht einmal weiterhin einem derartigen regulativen Ideal anhängt, muss es indessen zunächst *von etwas ausgehen*, um ihm auf den Grund gehen zu können auf der Suche nach Anderem, das ihm womöglich zugrunde liegt. In diesem Sinne hat das, *was sich von sich her zeigt* und sich insofern als Ausgangspunkt der Rückfrage nach Gründen anbietet, im vergangenen Jahrhundert eine eigentümliche Karriere gemacht. Was sich von sich her zeigt bzw. zeigen sollte, das waren für Husserl bekanntlich die viel zitierten *Sachen*, auf die sich die Philosophie zurückbesinnen sollte, nachdem sie sie nach der Beobachtung des Phänomenologen bereits weitgehend aus dem Auge verloren zu haben schien. Heute firmieren diese »Sachen« nicht unter dem Titel des vermeintlich »Besonderen«, das »sich findet« (wie es Hegel als der Philosophie nicht Würdiges und ihr schlechterdings nicht zu Erlaubendes zurückwies⁷), sondern primär unter dem Titel des *Gegebenen*, was die Frage aufwirft, ob sich dieser Begriff schlicht darauf bezieht, dass es *etwas gibt*, was sich zeigt und überhaupt erst zu denken gibt, oder ob es sich darüber hinaus um eine *Gabe* handelt.⁸

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

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

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

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

Levinas rekurriert in seiner Beschreibung der Schlaflosigkeit auf eine vor-philosophische, ›naive‹ Sinnquelle, aus der alle Philosophie schöpfe, ohne sie je auszuschöpfen. Im philosophischen, auch unter Phänomenologen weit verbreiteten Ansinnen, diese Naivität ein für allemal zu überwinden¹¹, liegt für Levinas nur eine neue, diesmal besonders gefährliche, ja sogar für die Philosophie schließlich tödliche Naivität. Denn käme sie auf diesem Weg zum Ziel, müsste auch diese Sinnquelle versiegen, von der sie lebt und die sie sich nicht aus eigener Kraft verschaffen kann. Levinas will freilich nicht nur sagen, dass wir immer schon irgendwo *einsetzen* müssen, um überhaupt ein nach-fragendes Denken anstoßen zu können. Und er will auch nicht nur sagen, dass man diesen Einsatz *nicht ganz hinter oder unter sich lassen kann* (wie es die beliebte Metapher der Wittgenstein'schen Leiter nahe legt). Vielmehr geht es ihm darum, in der vor-philosophischen Naivität eine *Maßgabe* dessen zu lokalisieren, *was zu denken gibt*. Ohne das, was (sich) zu denken

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

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

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

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

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

Gleichwohl weiß sich Levinas der Phänomenologie doch so weit verpflichtet, dass er es für unabdingbar hält, *das Gegebensein* einer solchen Gabe¹³ unter Rekurs auf die Spur des Anderen deskriptiv auszuweisen. (Bedeutet das nicht, sie phänomenologisch als »Sache« einzustufen?) So bindet er die Ethik der Gabe (der Verantwortung) an eine Phänomenologie des Gegebenen, der er zutrauen muss, auf die Spur des Anderen zu führen, so dass das Gegebene nun *nicht mehr* den fatalen Anschein einer ausgeweglosen Auslieferung an das *il y a* haben kann, der die Erfahrung verhaftet bleiben müsste, wenn wir frühen Beiträgen von Levinas zur Phänomenologie folgen. Im Gegenteil: die Erfahrung führt auf der Spur des Anderen selbst über das Gegebene hinaus zur Gabe – und die Gabe muss sich an

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

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

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

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

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

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

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

Doch kündigen sich in dieser oft formelhaft zitierten Devise *Zurück zu den Sachen selbst* auch bereits unübersehbare und bis heute nicht wirklich ausgeräumte Schwierigkeiten an. Zunächst ist nicht klar, ob sich Phänomenologie in dem angedeuteten Sinne auf eine bloße methodische Propädeutik der Philosophie reduziert oder ob deren Begriff geradezu identisch ist mit der Phänomenologie – wie es sich offenbar Husserl vorstellte. Macht die phänomenologische Beschreibung jener Sachen schon das Ganze der Philosophie aus oder beschränkt sie sich eher auf eine ihrer Methoden unter anderen (wie z. B. die Analyse der normalen Sprache, in deren Medium sich eine Philosophie, die auf Begründung abzielt, zunächst bewegen und auf die sie wieder zurückkommen muss¹⁶)?

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

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

Schwieriger noch stellt sich die Frage dar, was denn unter jenen Sachen *selbst* zu verstehen sein soll. Ist ihr durch »eidetische Variation« herauszupräparierendes Wesen¹⁷ und insofern ihr Kern gemeint? Wenn ja, wie lässt sich dieser aus einer Vielzahl gewissermaßen verunreinigter Erscheinungen herausarbeiten, in denen sich uns die Sachen – *verstellt* durch Vor-Urteile, durch das, was ›man sagt‹ und durch das »Verfallen an die Welt« (Heidegger) – darstellen?¹⁸ Was auch immer sich zeigt, zeigt sich doch nicht einfach von sich aus, ohne unser Zutun, *als* ›es selbst‹. Verhielte es sich so, dann bedürften wir überhaupt keiner methodischen Arbeit der Freilegung der Sachen selbst; Phänomenologie wäre geradezu überflüssig.

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

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

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

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

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

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

3. Auf kommunikative Bewährung angewiesen

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

4. Zwischen Gegebenheit und Gabe, Bezug und Entzug

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Von der Geschichte eingeholt

Inzwischen überbieten sich diverse, angeblich allesamt »neue« Phänomenologien diesseits und jenseits des Rheins mit dem Pathos eines Neuanfangs, das den Anspruch Husserls, eine endgültige »strenge Wissenschaft« phänomenologischer Forschung begründet zu haben, gründlich konterkariert. Vom *Logos*-Aufsatz (1910/1) an bis hin zur in den 30er Jahren des vergangenen Jahrhunderts verfassten, auf Wiener und Prager Vorträge zurückgehenden Abhandlung über *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* war dagegen der Gründungsanspruch Husserls ungebrochen³⁷ – obwohl sich ihr Autor längst von der Daseinsphilosophie seines wichtigsten Schülers, von Heidegger nämlich, auch persönlich verraten fühlen musste und kaum noch auf getreue Erben seines Projekts hoffen konnte. Schon gar nicht, nachdem er als diskriminierter Jude überreichlich Anlass dazu hatte, an der von ihm selbst beschriebenen Teleologie europäischer Vernunft zu verzweifeln.³⁸

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

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

37 E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Frankfurt/M. 1965; ders., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg ²1982.

38 Husserl, *Die Krisis*, §§ 5 ff.

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

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

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

39 H. Arendt, *Vom Leben des Geistes, Bd. 1: Das Denken*, München, Zürich 1989, 207.

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

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

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

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

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

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

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

ist⁴⁴ – in diesem Falle an ein Leben, das sich über das eigene künftige Hinscheiden bekümmert zeigt und es ständig vorwegnimmt. Heidegger münzt dieses Vorbild in die Existenzialien eines vom eigenen bzw. je-meinigen Tode beunruhigten Daseins um, dem der – eigene – Tod so zu einer vorwegzunehmenden Möglichkeit wird.

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

Genau dies gibt Levinas als seine wichtigste Schlussfolgerung aus einer traumatischen Geschichte an, die dem ersten Anschein nach für das genaue Gegenteil spricht: nämlich für die Möglichkeit, das Leben Anderer millionenfach einer absoluten Vergleichgültigung in serieller Liquidierung preiszugeben. Sein ganzes Werk lässt sich von daher gleichsam als Gegenprobe auf diese Erfahrung verstehen⁴⁷; und zwar so, dass es die Frage zu beantworten versucht, wie wir uns menschliches Leben vorzustellen haben, wenn und insofern es sich einer solchen Vergleichgültigung widersetzt. Lässt sich von *Vergleichgültigung* nicht ohnehin nur reden, insofern das Leben Anderer nicht von sich aus bereits gleichgültig ist?

44 Heidegger, *Sein und Zeit*, 13.

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

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

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

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

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

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

6. Anfechtbare Erfahrung: Zwischen Beschreibung und Bezeugung

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

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

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

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

Levinas und Ricœur sind sich immerhin darin einig: dass sich menschliches Leben nicht darin erschöpft, auf der Basis einer bloß individuellen und klar abgegrenzten Geschichtlichkeit nachträglich, im kollektiven Gedächtnis oder vermittels wissenschaftlich betriebener Geschichte, zu historischen Horizonten Anderer und Fremder vorzustoßen. Vielmehr verstehen sie menschliches Leben als in sich unvermeidlich vom Anspruch Anderer (auch bereits ›Verschiedener‹) affizierbar und zur Verantwortung bestimmt. Während Levinas entschiedene Zweifel daran hegt, ob diese ›Bestimmung‹ überhaupt geschichtliche Gestalt annehmen kann (allzu sehr hat er Geschichte als ausweglose Gewalt erfahren und sie deshalb geradezu als eine Form der Versklavung gebrandmarkt⁵¹), versucht Ricœur, Geschichte als zur treuen und wahren Wiedergabe dessen aufgerufen verständlich zu machen, was Anspruch darauf hat, nicht vergessen zu werden.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Dass der Bezeugung, dem »Passwort« einer der wichtigsten Schriften Ricœurs (*Das Selbst als ein Anderer*, 1990), schließlich eine derart zentrale Bedeutung zukommen konnte – sie fundiert im letzten großen Werk des Philosophen, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* (2000/4), auch das Zeugnis (*témoignage*) als Grundlage aller Referenzen auf bezeugte Vergangenheit⁵⁸ –, zeigt, wie durchgreifend die Phänomenologie, in deren Geschichte sich auch Ricœur immer wieder eingeschrieben hat, zu einer primär sozialphilosophischen Angelegenheit geworden ist.

Vor allem vom gewaltsam verletzten Anderen her⁵⁹, davon will Ricœur seine Leser überzeugen, erfährt sich das menschliche Selbst als dazu aufgerufen, Vergangenheit zu bezeugen.⁶⁰ Das sei die entscheidende Grundlage sowohl des Gedächtnisses als auch der wissenschaftlich betriebenen Geschichte. Sie schweigt weitgehend über menschliches Glück (wie schon Hegel wusste), kann sich demnach aber unmöglich indifferent mit einer Vergangenheit der Gewalt arrangieren, die angesichts der Opfer bezeugt zu werden verlangt. Hier nähert sich Ricœur dem Levinas'schen Grundbegriff der Nicht-Indifferenz. Nur ein angesichts dieser Geschichte nicht-indifferentes, sich verantwortlich zu ihr verhaltendes Selbst kann die bezeugte Vergangenheit daran hindern, in eine Art Naturgeschichte zurückzusinken.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kapitel III

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

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

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

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

Die Gabe [muss] anökonomisch bleiben.³

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

1 F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 160.

2 G. Marcel, *Das grosse Erbe*, Münster 1952, 24.

3 J. Derrida, *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, 17 [=F].

4 Wie bereits zitiert wurde zu Beginn des Kapitels II.

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

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

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

Bekanntlich steht und fällt der Anspruch der Phänomenologie seit Edmund Husserl mit dem Anspruch, das Gegebene genau so, wie es sich zeigt, und in den Grenzen, in denen es sich zeigt, beschreiben zu können.⁵ Darin liegt ihr zufolge, wie eingangs (s. Kap. I) beschrieben wurde, eine radikale Abwendung von der Naivität der sogenannten »natürlichen Einstellung«, die das Gegebene angeblich einfach vorzufinden meint. Dass sich auch die meisten Spielarten des von John Locke ausgehenden neuzeitlichen Empirismus, des auf Étienne B. de Condillac sich berufenden Sensualismus wie auch spätere Positionen des Positivismus (Ernst Mach, Richard Avenarius u.a.) von dieser Naivität nicht zu lösen vermochten, ja sie nicht einmal als die eigentliche Barriere jeglicher Philosophie erkannt hatten, die ihren Namen verdient⁶, veranlasste Husserl zu seinem Versuch einer veritablen Neubegründung der Philosophie, die in seinen Augen ungeachtet ihrer langen Vorgeschichte eigentlich erst als (transzendente) Phänomenologie zu sich selbst kommen konnte. Das Gegebene als solches wird *als* dasjenige, was *sich zeigt*, demnach von der Phänomenologie tatsächlich erst in reduktiven Prozessen der Reinigung von Vormeinungen und -urteilen ans Licht gebracht, die den geistigen ›Blick‹ auf das Erfahrene selbst vor allem dadurch verstellen oder trüben, dass sie letzteres in naiver Art und Weise als einfach Vorfindliches gelten lassen.

Im Zuge dieser deutlichen (längst revisionsbedürftigen) Abwertung jeglicher Naivität⁷ wird ihr von Seiten einer Phänomenologie,

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

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

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

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

So soll es wohl auch zu verstehen sein, dass Jean-Luc Marion kategorisch behauptet: »Soviel Reduktion, soviel Gegebenheit« – und letztere *entstehe* überhaupt erst auf dem Weg der Reduktion.⁸ Diese *reduziert* demnach Erfahrenes *auf* dessen Gegebenheit⁹ als solche, die sie paradoxerweise im gleichen Zug *hervorbringen* soll (Gs, 19). Die Gegebenheit aber liege genau darin, dass etwas *zuerst ›sich gibt‹* und sich dann, auf dieser Grundlage, auch zeigen kann. Das sei im Grunde seine »einzige These«, schreibt Marion: »*Alles, was sich zeigt, gibt sich, aber nicht alles, was sich gibt, zeigt sich*« (Gs, 15). »*Was sich zeigt, gibt sich zuerst*«, heißt es wenig später unmissverständlich. Dem Sich-geben soll also eindeutig der Primat zukommen. Ohne dass sich etwas ›gibt‹ und insofern auch selbst »bezeugt« (Gs, 22), kann sich demzufolge gar nichts zeigen. Alles, was sich zeigt, muss sich zuvor ›gegeben‹ haben, es muss insofern zu einer ›Gegebenheit‹ gekommen sein, der in dieser Perspektive offenbar zugetraut wird, sich selbst zu bezeugen.

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

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

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

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

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

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

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

Selbst und Anderem zirkulieren kann, die Gabe selbst, radikal als sich selbst zum Verschwinden Bringendes verstanden (Gs, 148¹⁰), wie es in ähnlicher Weise auch bei Jacques Derrida der Fall ist, wo er sich an Bronislaw Malinowskis Begriff der »reinen Gabe« anlehnt.¹¹ Eine solche Gabe erfolgt primär einseitig und erfordert ein instantanes »Vergessen der Gabe«, soll sie nicht sekundär in ökonomische Strukturen einscheren, die ihre vollkommene Einseitigkeit und Reinheit zugrunderichten müssen, wie offenbar Derrida und Marion (im Gegensatz zu Ricœur) annehmen (Gs, 143 f.). Explizit schrieb Derrida: wo eine Gabe zurückgegeben wird oder weiter zirkuliert, wird sie unvermeidlich gänzlich »annulliert« (F, 23). Demzufolge wird es niemals eine Gabe gegeben haben, wenn sie erwidert wird.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

2. Das ›Sich‹

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3. Zur fragwürdigen Phänomenalität der ›rückkehrlosen‹ Gabe

Keine Rede kann aber davon sein, *dass* sich und *inwiefern* sich gegebenenfalls Gegebenes immer und ohne Weiteres (eindeutig) von sich aus *als* Gabe erweist. Alles, was hier in Frage kommt, wird *als* Gabe aufgefasst, verstanden, interpretiert; sei es in der Erfahrung selbst, sei es in einer Philosophie der Erfahrung und in deren hermeneutischer Kritik. Wir haben es stets zugleich mit der Frage zu tun, was sich *als* was zeigt und was (inwiefern) als Sich-Zeigendes gilt. So wäre es die Aufgabe einer phänomenologischen Hermeneutik, aufzuweisen, welche Folgen es hat und was damit gewonnen ist, Sich-Zeigendes oder gar das Sich-Zeigen selbst *als Sich-Gebendes* und schließlich *als Gabe* zu deuten. In den Kompetenzbereich einer solchen Hermeneutik fällt auch die Gabe¹⁸ – ein Phänomen, das nach der radikalen Kritik, die Derrida an der sozialanthropologischen Interpretation der Gabe durch Marcel Mauss geübt hatte, sonderbare Bedeutungskontaminationen nach sich gezogen hat, die sich nur aufklären lassen, wenn man der signifikativen Differenz des ›als‹ Rechnung trägt. Diese Differenz kann infolge jener Zweideutigkeit auf allen Ebenen (ontologisch, phänomenologisch oder sozial-anthropologisch) ihren Auftritt haben, die hier im Spiel sind: in einer Ontologie des Geschehens der *Gebung*, das Phänomene als *Gegebenheiten* hervortreten lässt, darunter *Gaben*, die mit allem, was sich zeigt, gemeinsam haben, dass sie sich nicht einfach von sich aus *als* Gaben ›zeigen‹¹⁹, sondern einer entsprechenden Auffassung bedürfen. Das Gleiche gilt, wenn jene Gebung oder Gegebenheiten *als* Gabe(n) gedeutet werden sollen – was sie niemals ohne Weiteres derart *sind*, dass man gewissermaßen nur hinzusehen bzw. ›intuitiv‹ zu realisieren bräuchte, um das zu erkennen.

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

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

In den zwischen Ontologie, Phänomenologie und Sozialanthropologie changierenden Diskursen um die Gabe²⁰ ist bis heute eine vor allem auf Derrida zurückgehende eigentümliche, auch von Marion in Rechnung gestellte Verschärfung des Begriffs der Gabe im Spiel, der zufolge das Kriterium einer »reinen« Gabe nur erfüllt, was niemals zur gebenden Instanz zurückkehren kann oder wenigstens nicht zu ihr zurückzukehren verspricht.²¹ Gewöhnlich gilt als Gabe im eminenten Sinne etwas *freiwillig* – und ohne zureichenden Grund, *einseitig* – und vor allem ohne Erwartung einer Erwidern, *unberechnet* – und insofern an-ökonomisch – Anderen Gegebenes, das ihnen zugutekommen soll, ohne sie zur Inempfangnahme des Gegebenen als einer Gabe, zur Erwidern oder gar zu irgendeinem Ausgleich zu nötigen. Derrida hat seine Diskussion des Phänomens der Gabe dagegen nicht auf diese Aspekte, sondern auf das Kriterium der ›Rückkehrlosigkeit‹ einer reinen Gabe konzentriert, die aus seiner Sicht allein den Titel ›Gabe‹ wirklich zu verdienen schien (F, 16 f., 22 f.). Daraus musste sich, wie er meinte, ein Widerspruch zur Phänomenalität dieses Phänomens ergeben, was manche zu dem Schluss verleitet hat, es könne überhaupt keine Gabe(n) geben, jedenfalls keine, die dem strengen Kriterium auf nichts relativer, in diesem Sinne absoluter Rückkehrlosigkeit Genüge tun könnten. Während man mit Marion das Gegebene selbst und insofern letztlich *alles* als Gabe gelten lassen könnte, kann Derridas Kriterium scheinbar *nichts* gerecht werden. Denn ließe nicht bereits jegliches Erscheinen einer solchen Gabe sie als solche in gewisser Weise zur gebenden Instanz zurückkehren? Und belohnt sich nicht gerade der ›selbstlos‹ Gebende im Bewusstsein seines Tuns selbst? Kehrt *insofern* die Gabe zum Gebenden zurück – selbst wenn Gegebenes niemals wirklich seine Hände verlässt, und auch dann, wenn es sich um eine rückhaltlose Selbstentäußerung handelt?

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

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

Hier steht nicht nur auf dem Spiel, wie uns eine Gabe überhaupt *als Gabe begegnen* kann, sondern auch die Frage, wie eine Gabe *Gabe bleiben* kann, nachdem sie in Erscheinung getreten, aus der Hand gegeben, in Empfang genommen und gegebenenfalls einer sozialen Zirkulation überlassen worden ist. Derrida arbeitete mit der Unterstellung, die Gabe könne niemals Gabe bleiben, wenn sie als solche in Erscheinung getreten ist. Sowohl ihr schieres Sichtbarwerden, als auch ihr Empfang und ihre Rück- oder Weitergabe müsste dazu führen, dass sie egalisiert, aufgehoben, liquidiert oder *annulliert* wird.²² Will man demnach das Phänomen der Gabe bzw. deren *Phänomenalität* retten, bleibt nur der Ausweg, Formen des Sichtbarwerdens, des Empfangs und der Rück- oder Weitergabe zu bedenken, die *nicht* auf eine dieser Konsequenzen hinauslaufen müssen. Man müsste somit Derrida entgegengesetzt argumentieren und die These verteidigen, dass eine Gabe, die den Sinn hat, einem Anderen effektiv zugute zu kommen, niemals eine ›reine‹ Gabe im Sinne Derridas sein kann²³ und dass die Antizipation, sie könne und werde hoffentlich vom Anderen in Empfang genommen (ganz gleich, ob dankbar oder nicht), ihr tatsächlicher Empfang und ihre Erwiderng oder Weitergabe in keiner Weise auf ihre Annullierung oder Zerstörung, wie es bei Derrida explizit heißt, hinauslaufen muss (vgl. F, 25 f.).

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

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

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

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

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

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

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

Derrida zieht das in einer Anmerkung zu Hydes Studie über die Gabe selbst in Betracht, die darauf hinwies, dass bspw. Organspenden als Formen der Gabe vielfach »an keinerlei Bedingung geknüpft« sind und von jeglicher Dankbarkeit oder Schuldigkeit des Empfängers ausdrücklich absehen. Es genügt nicht, diese Überlegungen damit abzutun, dergleichen sei offenbar auf Verwandte beschränkt und eine derartige Gabe könne insofern nicht sein, was zu sein sie beanspruchen müsse: *unbedingt* (F, 30, Anm. 18). Erstens ist diese Beschränkung empirisch fragwürdig. (Man denke nur an jenen palästinensischen Vater, Ismail Khatib, und seine Frau, die jungen Israelis Organe ihres irrtümlich von gegnerischen Soldaten erschossenen Sohnes spendeten.²⁶) Und zweitens kann man sowohl angesichts eines verwandtschaftlichen Verhältnisses als auch angesichts einer Beziehung zwischen gänzlich Fremden (oder gar Feinden, wie sie auch Marion bedenkt²⁷) bestreiten, ein Bewusstwerden der Gabe als Gabe oder irgendeine Art der Erwidern, sei es auch nur pure Dankbarkeit, müsse auf eine *Annullierung* der Gabe hinauslaufen.

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

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

27 Vgl. Gs, 166.

4. Zum Dank, der die Gabe nicht annulliert

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

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

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

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

kompensatorischen oder gar *annullierenden* Dank abstellen zu können (oder auch nur zu wollen³⁰), der im besten Fall auch gar nicht erwartet wird. Ricœur spricht in diesem Zusammenhang gleichwohl von einer »Ökonomie der Gabe«, der er offenbar zutraut, Praktiken des Tauschs, des Austausch, der Wechsel- und Gegenseitigkeit mit der Asymmetrie einseitiger Gaben versöhnen zu können. Wohl deshalb erwägt er die Möglichkeit »zweiter erster Gaben«. ³¹ Können solche Gaben selbst über den Tod derer hinweg wirken, die uns vorangegangen sind, so dass ihnen nichts zurückzugeben ist, wie es normalerweise eine »Ökonomie der Gabe« erfordern würde? Oder behält eine solche (wie ein hölzernes Eisen anmutende) Ökonomie allemal die Oberhand, auch dann, wenn nichts und niemand uns dazu angehalten oder gar verpflichtet hat, uns ihren Spielregeln des Tauschs, des Austausch, der Wechselseitigkeit und Reziprozität gemäß als dankbar zu erweisen?³²

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

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

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

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

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

Im Folgenden möchte ich der Frage weiter nachgehen, welche Optionen sich in dieser Lage eröffnen – bis hin zum Dank, der *prima facie* nicht zur gebenden Instanz zurückkehren kann und doch keine nicht abzutragende Schuld heraufbeschwört. Das muss keine moralische Knechtschaft heraufbeschwören, wie es möglicherweise diejenigen befürchten, die davon ausgehen, nichts sei schwerer zu ertragen, als in der eigentümlich schuldlosen Schuld eines solchen Dankes zu stehen, und als sei ein Leben, in dem man Anderen nichts schuldet und insofern sich selbst genügt, das, worauf es ankommt. In solchen Wertungen wird eine ganze Anthropologie unreflektiert mitgeschleppt, zu deren Revision gerade das Phänomen einer Gabe auffordert, die Anderen zugutekommt, *ohne* im Geringsten eine Schuld nach sich zu ziehen, sei es auch nur die schuldlose Schuld (*dette sans faute*, wie sie bei Ricœur heißt³⁴) gewisser Vorteile, die man Anderen zu verdanken hat. Einer solchen impliziten Anthropologie zufolge schlägt alles, was wir empfangen haben, moralisch als Soll oder Negativum zu Buche, das nach einem Ausgleich verlangt. Und das umso mehr, wie Andere uns etwas, etwas von sich, (ihre) Zeit oder sogar sich selbst gegeben haben, was sie uns in keiner Weise geschuldet hätten. Umso dankbarer müssten wir ihnen demzufolge sein, umso tiefer würden wir uns in eine Ökonomie von Vor- und Gegenleistungen verstricken. So wird wiederum nebenher unterstellt, Gegebenes zirkuliere lediglich zwischen uns, es mache uns aber in keiner Weise geradezu aus. Idealerweise würden wir Anderen gar nichts, sie uns aber vieles oder sogar alles, auf jeden Fall aber Dank schulden. So gesehen ist es kein Wunder, dass nicht nur Nietzsche die Dankbarkeit als eine Art Fessel gedeutet hat, ohne die es sich allemal besser leben ließe, frei und souverän, ohne Anderen etwas – oder gar sich selbst – schuldig zu sein.

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

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

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

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

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

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

5. Zur Zeitlichkeit der Fürsorge

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

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

der Generationen gegeneinander. Die Jüngeren leben derart gleichsam versetzt nach den Älteren, aus deren Zeugung, Annahme und Fürsorge³⁷ sie hervorgegangen sind, dass sie sich zunächst unmöglich synchron als Empfänger einer Gabe verstehen können, die die Möglichkeit der Anbahnung eines eigenen Lebens geradezu ausmacht. Nahezu alles, was dazu erforderlich ist, haben wir – in wie mangelhafter Form auch immer – Anderen zu verdanken. Wobei auch hier die Mehrdeutigkeit dieses Wortes (wie auch die der Gabe) auf eine für das Phänomen der generativen Zeiterfahrung selbst *konstitutive Ambiguität* hindeutet.

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

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

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

Diese Würdigung aber nennen wir Dank, in dem nicht bloß in Rechnung gestellt wird, dass wir *wegen* Anderer existieren, insofern sie kausal für unser Leben verantwortlich sind. Vielmehr zeigt sich in ihm eine nachträgliche Würdigung der Fürsorge, nach der diese überhaupt nicht verlangt. Dieser Dank kann zumal die frühe, von ihren Adressaten noch nicht einmal als solche erkennbare Fürsorge in keiner Weise zurückgeben. Und es lässt sich auch kein symbolischer Akt vorstellen, der sie als eine erbrachte Vorleistung durch eine Gegenleistung zu egalisieren vermöchte. Fürsorge, wie sie die intergenerationellen Verhältnisse prägt, ist ihrem eigentlichen Sinn nach überhaupt keine Leistung, die man als Vorleistung in Rechnung stellen könnte, sondern eine die Ermöglichung sozialen Lebens stiftende Praxis, die Anderen gerade nicht dadurch zugutekommen soll, dass sie ständig als Gabe bewusst wird. Vielmehr ›vergisst‹ die Fürsorge ihren Gabecharakter. Und nicht zuletzt auf diese eigentümliche *Selbstvergessenheit* bezieht sich der spätere Dank, der sie weder kompensiert noch gar annulliert. Der Sinn der Fürsorge ist in ihrer habituellen Praxis im Modus des Vergessens gegenwärtig, der es den Empfängern erspart, sich ständig und zunehmend in der Schuld Anderer wissen zu müssen. Nichts wird der spätere Dank, wenn er möglich wird, im Sinne einer *Annullierung* der Fürsorge zurückgeben. Ohnehin hat er nichts mit ihr Verrechenbares anzubieten, worin sich eine »List des Besitzes« manifestieren könnte, wie Maurice Blanchot befürchtet hat³⁸; und er hebt die Gabe der Fürsorge in keiner Weise auf. Selbst wenn er sich in gewisser Weise als eine Art Rückerstattung und darauf aufbauend als eine solche List *deuten* lassen sollte, kann diese nicht dazu führen, dass man quitt miteinander werden könnte – spätestens dann nicht, wenn das generationelle bzw. generative Verhältnis vom Tod unterbrochen wird (was in gewisser Weise *immer schon* der Fall ist, steht doch der Tod derer, die früher geboren worden sind, normalerweise von Anfang an bevor). Der Dank realisiert dann nachträglich, dass das Empfangene dankbar macht, ohne als Gegebenes darauf abgezielt zu haben, und dass die Dankbarkeit nicht mehr zu jenen zurückkehren kann, auf die

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

sie könne also dem Ökonomischen auch in diesem Falle nicht entkommen.⁴⁴ Aber realisiert die Erinnerung im Gedenken an den Anderen oder die Andere nicht gerade seinen bzw. ihren irreversiblen Abschied? Und ist das Verhältnis zu Anderen nicht schon zu deren Lebzeiten vom Vorschein dieses Abschieds geprägt, in der Diachronie einer Abschiedlichkeit, wie sie u. a. von Levinas und Blanchot beschrieben worden ist? Derrida, der die unter dem Titel *Adieu* veröffentlichte Trauerrede anlässlich des Todes seines Weggefährten Levinas gehalten hat, wusste das sehr genau.⁴⁵ Von Levinas her liegt es nahe zu sagen, keine Gabe kehre je zurück – und ob sie den Anderen *als Anderen* je erreiche, sei niemals gewiss, da wir uns (uns *selbst* und uns *gegenseitig*) in unserer Alterität unaufhebbar entzogen sind⁴⁶ und insofern niemals in einer Ökonomie aufgehen können. So gesehen wäre weniger die Gabe und ihr Gelingen als vielmehr die Reziprozität wechsel- und gegenseitigen Austauschs das erklärungsbedürftige Phänomen. Wie kommt es, wäre in dieser Sicht zu fragen, dass man sich auch in der Literatur zur Gabe weitgehend auf *ökonomisierbare* (das heißt: nicht ›immer schon‹ ökonomisierte) Prozesse sozialen Austauschs beschränkt, die das Gegebene (wie vermittelt auch immer) scheinbar stets zur gebenden Instanz zurückkehren lassen, aber einseitige Formen des Gebens meidet, in denen man sich verausgibt und verschwendet?

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

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

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

46 Vgl. UG, 31.

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

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

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

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

Kapitel IV

Am Ende des »Jahrhunderts der Phänomenologie«?

Hans Blumenbergs Schriften zur Literatur und zur Technik

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

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

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

Im Nachlass Hans Blumenbergs findet sich eine erstaunliche Notiz anlässlich des 50. Jahrestages des Todes von Edmund Husserl, in der es heißt: »Das nun überhastet zu Ende gehende Jahrhundert wird im Rückblick von Philosophiehistorikern als »Jahrhundert der Phänomenologie« bezeichnet werden«, obgleich »andere Richtungen und Schulen weitere Kreise gezogen und heftigere Wirbel verursacht« hätten. Weniger diese zweifellos anfechtbare Diagnose und Aussicht als vielmehr der Grund, den der Autor für seine Einschätzung abgibt, erscheint bemerkenswert: Die Phänomenologie habe in der Philosophie eine nachhaltige »Verschiebung zum beschreibenden Verhalten hin« bewirkt²; vom Programmatischen ihres Begrün-

-
- 1 H. Blumenberg, *Phänomenologische Schriften 1981-1988*, Berlin 2018, 170 [=PS].
 - 2 Wobei hier eine besondere Nähe zu Ludwig Wittgenstein nicht zu übersehen ist, ohne dass es zu einer schlichten Umkehrung des alten »Ordnungsrufes« *res non verba* käme. Durch gute Beschreibung die fraglichen »Sachen« besser verstehen zu wollen, ohne sich auf einen anfechtbaren Evidenzbesitz seitens eines phänomenologisch »reduzierten« Subjekts zu berufen, das die reale Welt (bzw. deren Geltungsdimension) »vernichtet« hat, in ihr selbst nicht vorkommt und womöglich nicht einmal an deren Existenz noch ein Interesse hat, so lautet zusammengefasst die methodologische Schlussfolgerung, die Blumenberg schon

ders dagegen müsse man wohl »mehr vergessen, als einem ohne Besorgnis um die Substanz geheuer sein kann« (PS, 509). Demnach würde die Phänomenologie nur das Schicksal alles Substanziellen teilen: sich früher oder später von selbst als nicht substanziell genug bzw. als geradezu substanzlos zu erweisen. Einer förmlichen ›Verabschiedung‹ oder Für-tot-Erklärung, mit der man verschiedene, vergleichsweise junge Strömungen der Philosophie wie die Lebensphilosophie, die Kritische Theorie und den Existenzialismus binnen Kurzem bedacht hat, bedürfte es so gesehen gar nicht. Was letzteren angeht, so hält Blumenberg zwar keinen Rekord, denn die Frage, ob der Existenzialismus »tot« ist, hatten vor ihm bereits andere – von Jean Wahl über Gabriel Marcel und Paul Ricoeur bis hin zu Fritz Heinemann – aufgeworfen, er beantwortet sie aber 1955 in einem Kommentar zum 50. Geburtstag Jean-Paul Sartres eindeutig.³ Auch hinsichtlich der Phänomenologie, die ebenfalls schon früher ›verabschiedet‹ worden ist⁴, spart Blumenberg nicht mit schneidender Kritik.⁵ Doch um pathetische Gesten geht es ihm dabei nicht. Im seinem Fall hat man es vielmehr mit einem der ganz wenigen Nicht-Phänomenologen zu tun, denen diese philosophische ›Richtung‹ *als eine Disziplin der Beschreibung* ein echtes Anliegen war und von deren schonungsloser Kritik eben deshalb möglicherweise mehr zu lernen ist als von parrhesiastisch wenig ambitionierten Schülern und Schülerinnen, die Vorgedachtes loyal tradieren und dabei Gefahr laufen, es durch Wiederholung erstarren zu lassen. (›Disziplin‹ ist

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

- 3 H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 199 [=SL].
- 4 M. Foucault, *Um welchen Preis sagt die Vernunft die Wahrheit?* (Gespräch mit G. Raulot), in: *Spuren 1*, 2 (1983), 23; vgl. Vf., *Abgebrochene Beziehungen: Merleau-Ponty und Foucault über Ontogenese und Geschichte*; Teil I in: *Philosophisches Jahrbuch 101/1* (1994), 200–217; Teil II in: *Philosophisches Jahrbuch 101/2* (1994), 178–194.
- 5 Eigens zu untersuchen wäre, ob sie ›innerhalb‹ der Phänomenologie wirklich so neu ist. Vieles wird man v.a. bei Maurice Merleau-Ponty vorgedacht finden, den Blumenberg gelegentlich erwähnt. Doch konzentriert sich der immer wieder als »großer Einzelgänger« apostrophierte Philosoph, offenbar bereits nach seinem Weggang von Gießen (1965) »der professoralen Kollegialität überdrüssig«, weitgehend auf Husserl, seltener auf Heidegger, kaum je aber auf deren Schüler, Nachfolger und Bewunderer. H. Blumenberg, J. Taubes, *Briefwechsel 1961–1981 und weitere Materialien*, Berlin 2013, 96.

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

Wie ernst Blumenbergs Kritik der inzwischen weitgehend zerstreuten und von den ursprünglich »streng wissenschaftlichen« Anliegen ihres Begründers⁷ weit entfernten Phänomenologie zu nehmen ist, das hat *Lebenszeit und Weltzeit* (1986), das aus dem Nachlass herausgegebene Konvolut mit dem bezeichnenden Titel *Zu den Sachen und zurück* (2002) sowie der Entwurf einer *Theorie der Lebenswelt* (2010) ohnehin schon klar gemacht, von speziellen Aufsätzen einmal ganz abgesehen, von denen sich einige wenige in den *Schriften zur Technik* (2015), die meisten jedoch in den jüngst erschienenen *Phänomenologischen Schriften 1981–1988* (2018) finden. Durch die ebenfalls erst vor wenigen Jahren zusammengefassten *Schriften zur Literatur 1945–1958* (2018) fällt jetzt aber auf die eigentümliche, nicht selten ironische Nähe Blumenbergs zur Phänomenologie ein neues Licht, da diese Schriften überaus deutlich werden lassen, von welchen Erfahrungen ausgehend Blumenberg selbst phänomenologisch inspiriert Philosophie betrieb und wie diese Erfahrungen ein zentrales Bestimmungsstück seiner Philosophie geprägt haben mögen, das die sachliche Nähe dieses Autors zu phänomenologischer Deskription begründet. Gemeint ist der Weltbegriff. Im verfügbaren Rahmen ist allerdings nur eine Andeutung wichtiger Verbindungslinien möglich, denen ausführlich nachzugehen sich gewiss lohnt; vor allem deshalb, weil sie auf bislang weitgehend übersehene sozialphilosophische Hypothesen von Blumenbergs primär genealogisch-kosmologischen Forschungen aufmerksam machen.

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

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

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

Überraschung sein, finden sich hier doch neben einer Jugendschrift zu Hans Carossa (1938) brillante Essays u.a. zu Ernst Jünger, zu Graham Greene, Ernest Hemingway, Franz Kafka, Thomas S. Eliot und William Faulkner, die durchgängig existenzielle Töne anschlagen. Da ist von einer erst zu gewinnenden Sensibilität (SL, 33) die Rede, die »die Verlorenheit durchschreiten« muss, um womöglich »das Unzerstörbare [zu] gewinnen« (SL, 194) – nach radikalster, desaströser Enttäuschung, die sich schon im 18. Jahrhundert abzeichnete, aber nach »furchtbaren und unabweisbaren Erfahrungen« danach verlangen ließ, die »Wirklichkeit zurück[zu]gewinnen«, wobei die Literatur der Philosophie anscheinend weit voraus war (SL, 42). Da ist die Rede von maßgeblichen »ruinanten Erfahrungen«, die die Frage aufwerfen, wie sie »im Horizont einer Welt [zu] fassen« sein sollen (SL, 45). Dazu zählen Erfahrungen der Unzuverlässigkeit, der Anonymität, in der die »Dringlichkeit eines Rufes« zu vernehmen sein soll (SL, 48 f.), des Inobjektiven, wie man es bei Franz Kafka beschrieben findet (SL, 46), und der Flucht, die sogar an eine »Befreiung aus dem Sein« (SL, 50) denken lässt, an der sich wenige Jahre zuvor ein anderer Autor versucht hatte: Emmanuel Levinas nämlich⁸, den man vor Augen haben kann, wenn es bei Blumenberg heißt, der andere Mensch sei einzig, fern und »radikal anderes als je ein Exemplar der Gattung vernunftbegabte[r] Lebewesen« (SL, 53).

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

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

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

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

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

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

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

2. Selbstbehauptung als Ausweg? Probleme »weltbedürftiger« Subjektivität

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

Wenn es sich aber so verhält, muss dann nicht auch die Selbstbehauptung bzw. -erhaltung anders denn als eine Art physischer, sozialer, politischer oder auch geistiger Einmauerung begriffen werden, die absehbar gar nicht standhalten kann? Bedarf sie dann nicht Anderer? Oder wäre sie mit Anderen nach dem gleichen Muster zu denken? Sind auch Lebensformen der Koexistenz¹¹ mit und unter Anderen nur so zu verstehen, dass sie sich gegen alles, was ihnen nicht im Inneren zugehört, quasi militärisch wappnen müssen? Können sie nur so für Unversehrtheit bürgen? Wenn jenes geistige Sein sich in Wahrheit dem Anderen als radikal Anderem aussetzen und ihn bzw. es sogar hereinlassen muss, wie es Blumenbergs auf die Jahre 1950/1 zurückgehender Vortrag über »das Problem des Nihilismus« suggerierte, muss diese Deutung als abwegig erscheinen. Nahegelegt wird vielmehr eine entgegengesetzte Interpretation: als einander ausgesetzt begreifen wir uns angesichts ruinanter historischer Erfahrungen, die jede sich nur auf sich selbst verlassende

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

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

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

Das Resultat jener Studien ist bekannt: Die kopernikanische Kosmologie führe letztlich zu einem deteleologisierten Weltbegriff, der das Gegebene lediglich noch als Rohstoff für konstruktives Tun gelten lässt (ST, 26, 65). Kopernikus, seines Zeichens kein Nominalist, vollstrecke nur noch die Konsequenzen der anti-stoischen Einsicht, dass die Welt offenbar nicht für den Menschen gemacht ist¹², und entspreche auf diese Weise der Erfahrung, dass sie sich keineswegs in menschlicher Hinsicht generell als hospitabel oder als »wirtbar«¹³ erweist. Genau das soll die menschliche Gattung zu indifferenter Herrschaft über die Erde ermächtigen, ohne Rücksicht auf eine *terra inviolata*, wie sie der Kulturkritik seit der Antike vorschwebte.¹⁴

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

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

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

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

Die sich daraus ergebende, zwischen Blumenberg und der Phänomenologie zu verhandelnde Frage lautet nun, ob letztere sich nicht unkritisch in die Genealogie der Neuzeit und insbesondere in die Geschichte des von ihr hervorgebrachten Weltbegriffs einschreibt. Wenn sich Husserl in die »letzte Unanfechtbarkeit« eines transzendentalen Ichs zurückziehen will, das er als »Residuum der Weltvernichtung« charakterisiert (PS, 27, 71), setzt er dabei dann nicht eine Welt als Inbegriff der Objektivität von Gegenständen voraus, die wir haben (im Gegensatz zur Welt, *worin* wir sind, *indem* wir sie haben; PS, 221, 251)? Wird nicht *diese zunächst so aufgefasste* Welt phänomenologisch reduziert, um sich nachträglich einer transzendentalen Subjektivität zu versichern, die ihrerseits geradezu weltlos zu sein scheint? Welchen »Weltbedarf« hat diese Subjektivität ihrerseits noch, wenn sie so gedacht wird, dass sie sich vollkommen gleichgültig zur Existenz von Objekten verhält¹⁶ und wenn sie sich nicht mehr als leibhaftige Subjektivität *von jemandem* denken lässt, der der Welt auch zugehört?

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

15 I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*. Werkausgabe Bd. X, § 86; vgl. ST, 220, 223.

16 Vgl. PS, 116, 118, 122, 124, 174, 263, 277.

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

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

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

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

18 Vgl. PS, 440, 445 ff., 512. Das ist ein Hauptthema in Blumenbergs *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, 808 f. – ausgehend von der Grundannahme der Gegebenheit gleicher, aber »undurchdringlicher« Leiber, die die Andersheit verschiedener Subjekte zwar anzeigt, aber nicht originär erfahrbar werden lässt (ebd., 149 ff.). Wenn das aber gewiss ist, warum liegt dann im Sichtbarwerden für Andere eine außerordentliche Gefahr? Warum kann es dann zum Hauptproblem kulturellen Lebens werden, sich ungefährdet »sehen lassen« zu können (ebd., 144 ff.)? Hier zeigt sich eine sozialphilosophische Wendung in Blumenbergs Denken, das jenes Ausgesetztsein zuvor (mit Blick auf Giovanni Pico della Mirandola) primär als Vorbedingung machtvoller Selbstbehauptung gedeutet hatte; so in: *Aspekte der Epochenschwelle: Nolaner und Cusaner*. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von »Die Legitimität der Neuzeit« vierter Teil, Frankfurt/M. ²1982, 82.

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

im Sinne von Ludwig Wittgensteins *Tractatus* vergewissern kann²⁰). In der Lebenswelt muss man sich vielmehr zur niemals beweisbaren, niemals bloß ›tatsächlich‹ vorliegenden, vielmehr zu bezeugenden und zu beglaubigenden Existenz Anderer als Anderer verhalten, die nicht einfach vorhanden und in diesem Sinne ›da‹ sind, sondern so ko-existieren, dass sie sich nur *zwischen einander* ihres In- und Zur-Welt-seins versichern können. Von Martin Buber über Emmanuel Levinas bis hin zu Michael Theunissen und Bernhard Waldenfels liegen dialogistische Deutungen dieses ›Zwischen‹ vor, die, so weit ich sehe, nicht Blumenbergs Aufmerksamkeit gefunden haben. Ob der Dialogismus erfolgreich mit Husserls transzendentelem Inter-subjektivismus in Konkurrenz getreten ist (was Theunissen explizit bestritten hat²¹), kann hier dahingestellt bleiben. Aber es ist nicht zu übersehen, wie sehr noch Blumenbergs Kritik an Husserl von dessen (kritisierten) Prämissen abhängig bleibt.

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

20 PS, 294, 285, 288, 298.

21 M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York ²1977.

auch von einer Erfahrung der »Weltlosigkeit« gesprochen²², in der vielleicht nicht das nackte Leben, wohl aber dessen Lebbarkeit (*livability*) und *vitalitas* (Plinius) radikal auf dem Spiel steht.²³

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

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

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

23 Vgl. PS, 289. Nacktes Leben kann sich (wie beim Neugeborenen) als nicht lebensfähig (frz. *invivable*) erweisen. Als eigentlich »unlebbbar« kann sich darüber hinaus ein zwar biologisch lebensfähiges und insofern überlebendes, aber in seiner Vitalität geschädigtes Leben erweisen. So spricht bereits Gaston Bachelard von einem Leben »qu'il faut désigner par un néologisme et une contradiction comme une *vie invivable*«; in: G. Bachelard, *Lautréamont* [1939]. Nouv. éd. augmentée, Paris 1965, 97. Das Gleiche hat Judith Butler im Sinn, wo sie von der *livability* menschlichen Lebens spricht; vgl. Vf., *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014. Dieses Problem beschäftigt auch Jacques Rancière; vgl. Vf., *Unterwegs zu einer neuen Art, die Erde zu »bevölkern«?* Jacques Rancière, *die Literatur und die Politik*, in: E. M. Vogt, M. Manfé (Hg.), *Jacques Rancière und die Literatur*, Berlin, Wien 2020, 89–109.

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

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

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

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

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

Sein um dieses selbst geht. Diese vieldeutige, inzwischen oft angefochtene Formel legt Blumenberg allerdings so aus, dass Andere im Gegensatz zur Normalität des Lebensweltlichen primär lediglich als Störende in den Blick kommen. Die Lebenswelt ist für Blumenberg Inbegriff eines an sich unauffälligen, gewohnheitsmäßigen und insofern normalen Lebens, das sich erst sekundär als »störanfällig« erweist. »Was sie stört, ist das in ihr Fremde, also auch der Fremde«, durch den auch zu begreifen sein soll, »was der Andere ist«. Nur mit einem Fremden, der als Anderer »domestiziert« ist (PS, 371 f., 38), lässt sich demnach eine normale bzw. normalisierte Welt teilen. Auch diese Entschärfung sozialer Alterität dient, in dieser anthropologischen Perspektive, stets der Sicherheit des Daseins, d.h. der Selbstbehauptung unter Bedingungen endlichen Zeitverbrauchs, die mit allen möglichen Störungen fertig werden²⁷ und dabei »denkend überleben« können soll (PS, 20 ff., 87, 101 ff.) – bis hin zum »Grenzzustand der Hinfalligkeit, der Fastverlorenheit« (PS, 25), der allerdings authentische Resurrektion nicht vollkommen ausschließt, wie Blumenberg glaubt.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ein Rekurs auf göttliche Fremderhaltung, die nach Blumenbergs Diagnose von unaufhörlichen Anstrengungen menschlicher Selbsterhaltung abgelöst werden musste³², genügt dazu ebenso wenig wie ein bloß gewohnheitsmäßiges Sichverlassen auf eine lebensweltliche oder systemische Vertrautheit (PS, 43).³³ Vertrauen, im Gegensatz zu Verlässlichkeit, die auch Dingen und anonymen Prozessen eignen mag, erfordert geradezu die befremdliche Alterität des Anderen, durch die es überhaupt erst nötig wird. Anderen vertraut man *angesichts* ihrer unkontrollierbaren, befremdlichen Alterität – und nicht etwa, indem man diese zu umgehen versucht im Rekurs auf eine

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

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

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

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

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

Die Erforschung fremder Lebensformen infolge von Reiseberichten der frühen Neuzeit, die Hiobsbotschaften von den sogenannten Westindischen Ländern, Klagen über den Kolonialismus des Westens und schließlich die weder mythologisch präfigurierten³⁴ noch in einer Metaphorik der Unbegrifflichkeit³⁵ aufgehenden Disaster des 20. Jahrhunderts haben seither eine eidetisch nicht gedeckte *terra incognita* menschlichen Seins offenbart (PS, 46), die zunehmend weniger Staunen und Bewunderung als vielmehr Entsetzen auslösen musste. Blumenberg ist sich dessen bewusst (ohne das Entsetzen allerdings ganz und gar an die Stelle des Staunens treten lassen zu wollen; PS, 59); doch neigt er dazu, die früher Ernst Jünger attestierte Sensibilität für die »Ruinierung unserer Welt« letztlich doch primär kosmologisch-historisch zu begründen, wie es auch eine Bemerkung von Jacob Taubes zu Arthur O. Lovejoys *Die große Kette der Wesen* (1933) und zu Alexandre Koyrés *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum* (1957) nahelegt, in der es heißt, dieses Werk sei »[m]it Lovejoy zusammen wichtigstes opus zur modernen Sensibilität, wirkliche Analyse der Kopernikanischen Revolution.«³⁶

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

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

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

Nun bezeugt deren Nachgeschichte mit der Rhetorik immer neuer, allerdings ganz unterschiedlich begründeter Dezentrierungen, die sie von Friedrich Nietzsche über Sigmund Freud und Jean Piaget, Jacques Derrida und Jacques Lacan bis hin zu Richard Rorty hervorgebracht hat, gewiss eine zunehmende Sensibilisierung für alles Mögliche, was ein vermeintlich sicher gegründetes, verwurzelt und verortetes Selbstsein beunruhigen kann. Doch darin liegt mehr als nur eine Verschärfung der Bedingungen neuzeitlicher Selbstbehauptung, die nur zu verteidigen hätte, was in einer nicht einmal gleichgültigen, sondern schlechterdings indifferenten Welt ohnehin ›da‹ ist und der Selbststeigerung dienen soll, die sich des Vorhandenen technisch und produktiv bemächtigt. Blumenberg liegt zunächst alles daran, diese im Ausgang von der neuzeitlichen »Kosmogonie als Paradigma der Selbstkonstitution«³⁷ ausdrücklich affirmierten Bedingungen als legitime auszuweisen – wobei ihn allerdings tief greifende Zweifel an einer am Ende alles »nach ihrem Entwurfe hervorbringenden« Freiheit³⁸ umtreiben, der ihrerseits alles Seiende als indifferent gilt (ST, 46 f., 78).

Die *Schriften zur Technik* weisen deutlich Spuren des Zweifels am Sinn solcher Freiheit auf, die die Welt nicht mehr als fertig eingerichtetes, geschaffenes »Haus«, als *oikos* oder *kósmos* gelten lässt, sondern darauf angewiesen ist, »den Menschen in der ihm verfremdeten Naturwelt sich seinen angemessenen und schützenden Ort selbst einrichten« zu lassen (ST, 157). Aber sie plädieren nicht für eine Revision jenes Paradigmas selbst und der aus ihm abgeleiteten ›legitimen‹ Konsequenzen für eine Anthropologie des auf sich selbst zurückgeworfenen Menschen, dessen Freiheit Sartre beschrieben hatte. Dabei gibt es ›den‹ Menschen, wenn überhaupt, nur in einem irreduziblen Plural, der die Menschen unter neuzeitlichen Voraussetzungen dazu zwingt, jenen Ort *füreinander* als hospitäblen einzurichten. Diese Aufgabe ist durch andere, aus der ›Genesis der kopernikanischen Welt‹ *allein* nicht erklärbare Sensibilisierungsprozesse deutlich geworden³⁹, an denen heute nicht mehr vorbeizukommen ist, wo es darum geht, wie sich eine nicht länger als ›weltlos

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

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

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

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

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

Nachdem der ›geschlossene Kosmos‹ destruiert und darüber hinaus »der Substanzialismus der Identität [...] zerstört« wurde⁴⁰, auf den sich nun auch niemand mehr ersatzweise verlassen kann – ganz gleich, was die aggressiven Anachronismen der ›Identitären‹ dagegen vorbringen mögen –, bleibt zu entdecken, wie eine soziale

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Robert Musil schreibt sich mit seinem großen Werk *Der Mann ohne Eigenschaften* mittels mannigfaltiger expliziter Bezugnahmen und Anspielungen in eine höchst komplexe, divergente und konfliktreiche Literatur- und Wissenschaftsgeschichte ein, in der seinerzeit zunehmend fragwürdig wurde, wie man sich überhaupt sprachlich auf etwas – auf die Dinge, auf die Welt, auf Andere und sich selbst, etwa als beseeltes Leben oder als Psyche – beziehen kann. Zwar kannte man seit alters die Psyche, woran noch Friedrich A. Carus mit seiner umfangreichen *Geschichte der Psychologie* (1808) erinnert hatte, die wenig später selbst bei ihrem Begründer als Wissenschaft, Wilhelm Wundt, alsbald auf neue Termini wie das Bewusstsein verpflichtet werden wird. Neu war seit dem 18. Jahrhundert aber das Auftreten bisher unbekannter Disziplinen wie der sogenannten Erfahrungsseelenkunde diesseits und einer sensualistisch-psychologischen Anthropologie (*science de l'homme*) jenseits des Rheins⁴⁸, die eine methodisch-wissenschaftlich verfahrenende Erfassung dieses merkwürdigen ›Gegenstandes‹ in Aussicht stellten, der sehr bald als sonderbares »Un-Ding« (Friedrich Schlegel) eingestuft werden sollte, an dessen Erforschbarkeit (nach dem Vorbild anderer, z.T. ebenfalls erst im Entstehen begriffener ›wissenschaftlicher‹ Disziplinen) grundsätzliche Zweifel bestanden. Ungeachtet dessen halten Autoren wie Friedrich J. Herbart am Projekt einer wissenschaftlichen Psycho-

46 G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994, 130.

47 P. Valéry, *Herr Teste*, Frankfurt/M. 1984, 71.

48 S. Moravia, *Beobachtende Vernunft. Philosophie und Anthropologie in der Aufklärung*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1977.

logie zunächst fest, offenbar wenig beunruhigt von der Frage, ob sie je die Probleme eines verletzten, verzweifelten oder sensiblen Selbst etwa wird erfassen können, wie man sie in Karl P. Moritz' *Anton Reiser*, in Johann W. Goethes *Werther* oder später dann in Charlotte Brontës *Jane Eyre* beschrieben fand. Mit der Psychophysik Ernst H. Webers und Gustav T. Fechners, mit dem frühen Wundt der *Physiologischen Psychologie* und schließlich auch mit dem Empirio-kritizismus von Richard Avenarius und Ernst Mach schlägt man überwiegend einen extrem reduktiven Kurs der Bestimmung des Seelischen bzw. des Psychischen ein⁴⁹ – was Musil, dessen Vertrautheit mit der wissenschaftlichen Vorstellungswelt Machs ja bekannt ist, aber nicht daran gehindert hat, sich literarisch dieses kaum ›fassbaren‹ Forschungsgebietes poetisch anzunehmen.⁵⁰ Und dabei ist es ihm in bis heute durchschlagender Art und Weise gelungen, die Legitimität eines exklusiv wissenschaftlich-diskursiven Zugriffs auf das Seelische bzw. Psychische in Zweifel zu ziehen.

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

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

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

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

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

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

51 Musil, ME, 556.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

56 Zum Verlust von Kindheit vgl. ME, 554.

Um die in der Philosophie jener Zeit sich gerade erst abzeichnende Verlagerung der Frage, *was wir sind*, hin zur Frage, *wer wir sind*⁵⁷, steht es kaum besser. Während noch heute zahllose Theorien narrativer Identität ins Kraut schießen, die uns glauben machen, wenn nicht allein, so doch vorrangig durch erzählte Geschichten könnten wir uns und Andere dessen vergewissern, wer wir sind⁵⁸, kommt Musil zu dem Befund, längst breite sich das Erzählbare »in einer unendlich verwobenen Fläche« aus, in der sich alles »primitiv Epische« verliere (ME, 650). Letzteres habe einst einer schlichten linearen, parataktischen oder konsekutiven Ordnung gehorcht, die wie in einem Lebensfaden jeden Moment an nächstfolgende Momente zu knüpfen erlaubte. Und es schien sich so zu verhalten, dass jede(r) schon im eigenen Leben selbst im Verhältnis »zu sich Erzähler« sei, ganz gleich, wie komplex sich ihr bzw. ihm das darstellte, was er bzw. sie durchlebte, ob im Trubel einer Großstadt, in selbstvergessener Wanderung bei strömendem Regen, in jener »Traumestrauer, die auf dem Grunde eines jeden Auges wohnt«⁵⁹, oder in Schmerzen sich windend. So schien sich alles in einem grundsätzlich beruhigenden, »ordentlichen Nacheinander« zu erzählbaren Zusammenhängen zu fügen, deren Lücken man mit einem einfachen »und dann«, »danach«, »infolgedessen«, »weil« oder »damit« füllen oder überspringen konnte, ohne ihnen eigens Bedeutung beizumessen. Jetzt aber scheint »öffentlich alles schon unerzählerisch geworden« zu sein (ebd.).⁶⁰

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

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

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

59 H. Broch, *Der Tod des Vergil*, Frankfurt/M. 31968, 155.

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

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

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

61 W. Jens, *Statt einer Literaturgeschichte*, Pfullingen⁷1978, 21 ff. [=SeL].

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

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

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

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

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

64 PS, 21, 23, 101 ff.

Tragen, die ein solches Überleben möglich machen soll (PS, 102); *speziell als Lebenswelt*, die vor der Dürre eines im Grunde weltlosen *cogito* bewahrt, indem sie uns wissen lässt, in *Lebensformen* eingebettet zu sein.⁶⁵ Und dabei geht es längst nicht mehr auf den Spuren von Descartes und Leibniz um die in Gewissheit verbürgte schiere Existenz der Welt⁶⁶ oder um ihr bloßes Weitergehen⁶⁷, sondern um *vitalitas* oder wirkliche *Lebbarkeit* eines menschlichen Lebens (PS, 289), die allerdings durch ›restlose‹ bzw. ›identitäre‹ Zugehörigkeit zu mit Anderen geteilten Lebensformen auch wieder bedroht werden kann.

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

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

65 PS, 313, 322, 464.

66 PS, 282, 285, 293 f., 364.

67 PS, 288, 298.

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

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

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

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

69 SL, 26 f., 29, 32.

70 S. o., Anm. 10.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Blumenbergs frühe Schriften zur Literatur weisen indessen einen anderen Weg – ohne Musil ausdrücklich zu nennen⁷⁷ –, indem sie immer wieder die schon von letzterem nahegelegte Frage umkreisen, ob wir zur Wirklichkeit einer Welt, die uns im Gegensatz zu einem indifferenten An-sich- und Außer-sich-sein bewegen und ergreifen kann, nicht erst dort zurückfinden, wo uns radikal Anderes herausfordert und Andere als solche begegnen.

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

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

75 Vgl. H. Broch, *Pasenow oder die Romantik* [1931], Frankfurt/M. 1969, 96, 120, 125; ders., 1903 · *Die Esch oder die Anarchie* [1903], in: *Die Schlafwandler*, Frankfurt/M. ²1980, 181–382, hier: 297.

76 Welche Konsequenzen das hat, wird noch in Peter Sloterdijks *Die schrecklichen Kinder der Neuzeit. Über das anti-genealogische Experiment der Moderne*, Berlin ³2014, deutlich.

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

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

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

Tatsächlich könnte niemand je daran denken, eine Welt ›für sich alleine zu haben‹, wäre er nicht zuvor bereits einer doppelsinnig geteilten Welt teilhaftig gewesen, zu der wir als ursprünglich radikal Welt-Fremde nur dank Anderer kommen⁸⁰, die uns in ihr aufnehmen bzw. wieder aufnehmen, wenn wir wie Flüchtlinge aus ihr herauszufallen drohen. So gesehen könnte in dieser elementaren Praxis der Gastlichkeit genau das liegen, was uns wenigstens bis auf Weiteres einer ›wirklichen‹ Weltzugehörigkeit versichert, nach der so viele gesucht haben, nachdem davon in einer zur *res extensa* und bloß noch ›an sich‹ und indifferent vorhandenen Äußerlichkeit depotenzierten Welt keine Spur mehr zu finden war. Das jedenfalls bezeugt die zitierte Literatur mit ihren Mitteln, um der Philosophie die Frage zurückzugeben, ob sie ihrerseits den beschriebenen schmerzlichen Folgen begrifflich Rechnung tragen kann, ohne sie zu beschönigen – etwa indem sie sie als dialektisch ›aufhebbare‹ auffasst oder indem sie sie in ein ›System‹ menschlicher Existenz integriert.

Ähnlich hat auch Milan Kundera mit Blick auf Musil und Broch speziell »die historische Aufgabe des Romans nach dem Ende des psychologischen Realismus« beschrieben: »Wenn die europäische Philosophie es nicht fertiggebracht hat, das Leben des Menschen, seine ›konkrete Metaphysik‹ zu denken, ist der Roman dazu prädes-

79 Zuzolge der einschlägigen Thesen Blumenbergs, wie er sie mehrfach entfaltet hat; u.a. in: *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, in: Ebeling (Hg.), *Subjektivität und Selbsterhaltung*, 144–207; H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. ²1983.

80 L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010; Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

tiert, endlich dieses leere Terrain einzunehmen, auf dem er unersetzbar ist (was die Existenzphilosophie durch einen Gegenbeweis bestätigt hat; denn die Analyse der Existenz kann nicht zum System werden; die Existenz ist nicht systematisierbar, und Heidegger [...] hatte Unrecht, sich nicht für die Geschichte des Romans zu interessieren, in der sich der größte Schatz existenzieller Weisheit findet).«⁸¹

Dieser Weisheit kann nach der Überzeugung Kunderas in einer »von der Philosophie verlassenen, [...] aufgesplitterten Welt« nur noch die Kunst des Romans zur Geltung verhelfen⁸² – wobei dahinsteht, wie weit letzterer darin gehen kann, seine unvermeidlich narrative Struktur einer weitgehend »unerzählerisch« gewordenen Welt anzupassen, ohne sich dabei selbst aufzugeben.⁸³ Aber gewiss hat Kundera Recht damit, wenn er im Rückblick auf die Kunst Kafkas, Musils und Brochs feststellt, die Beziehung zwischen Literatur und Philosophie sei *de facto* keine Einbahnstraße, könne und dürfe es auch nicht sein.⁸⁴

Tatsächlich entlehnt Musil der Philosophie seiner Zeit nicht bloß gewisse Versatzstücke, um seinen Roman mit zitierfähigem, inzwischen längst zum »abgesunkenen Kulturgut« zählendem Bildungsgut auszusmücken. Vielmehr baut er es in den narrativen Kontext des Romans in zeitdiagnostischer Einstellung ein, um der Philosophie als neu zu Denkendes gewissermaßen zurückzugeben, was er auf den verschlungenen Wegen seiner literarischen Explorationen entdeckt hat: Von uns und Anderen könnte, als »restlos« Erfassbaren, schließlich »nichts« mehr übrig bleiben; nichts jedenfalls, was uns noch zu »bewegen« verspricht. Gibt es – wenigstens vorläufig – noch einen »Rest«, nachdem inzwischen alles »genau berechnet« und »bis

81 Kundera, *Verratene Vermächtnisse*, 196.

82 Kundera, *Der Vorhang*, 115.

83 Das ist eines der Kernprobleme auch in Paul Ricoeurs *Zeit und Erzählung. Bd II: Zeit und literarische Erzählung*, München 1989, 25, 41–51, wo sich ein energisches Plädoyer gegen einen Triumph des Amorphen, von Dissonanz, *anticlosure* und Inkohärenz findet; und zwar im Namen eines menschlichen »Konsonanzbedürfnisses«, dem es darum geht, Erfahrung zu teilen (ebd., 50), wie Ricoeur mit Walter Benjamin sagt, ohne dabei aber der Zweideutigkeit dieses »Teilens« eigens Rechnung zu tragen.

84 Kundera, *Der Vorhang*, 88. Anstelle eines einfachen Hin und Her, wie es das Bild einer in beiden Richtungen befahrbaren Straße nahelegt, würde ich auch hier eher von einem Chiasma sprechen.

auf den letzten Rest ausgenützt« worden ist? »Aber wo ist er, dieser letzte Rest? Er wird zurückverlangt«, schreibt dazu Ilse Aichinger in ihrem Roman *Die größere Hoffnung* noch ein halbes Jahrhundert später.⁸⁵

Doch wie sollte man etwas zurückverlangen, was ›draußen‹, ›offen‹, ›unkenntlich‹ und womöglich ganz ›anders‹ bleibt?⁸⁶ Und wie soll man es sich vorstellen, gerade davon bewegt und ergriffen zu werden? Geraten wir hier nicht auch an die Grenzen allen Beschreibens, Vorstellens und Begreifens?⁸⁷ In dieser uns bis heute beunruhigenden Frage⁸⁸ lässt sich im Rückblick auf Musil und auf diejenigen, die wie Kundera auf seinen Spuren unterwegs waren, eine Konvergenz von Literatur und Philosophie ausmachen: Ihnen scheint wenigstens diese ›Problematik‹ gemeinsam zu sein; und zwar gerade in dem Maße, wie sie weder philosophisch noch literarisch zu vereinnahmen ist.

85 I. Aichinger, *Die größere Hoffnung* [1948], Hamburg 1960, 151. In eine ähnliche Richtung zielt auch J.-F. Lyotard, *Die Beschlagnahme (la mainmise)*, in: ders., E. Gruber, *Ein Bindestrich – Zwischen ›Jüdischem‹ und ›Christlichem‹*, Düsseldorf, Bonn 1995, 7–25, hier: 8, wo die verlorene und dennoch auf ihre Art ›bleibende‹ – Kindheit auf diese Spur führt.

86 Vgl. R. Kühn, *Was man wörtlich nimmt oder Die Grenzen der Willkür lernt man leichter auswendig, als man denkt*, in: H. Heißenbüttel, *Den Blick öffnen auf das, was offen bleibt. Lesebuch*, München 1986, 103–128, hier: 125; G.-A. Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, Frankfurt/M. 1989, 100.

87 E. Levinas, *Der Untergang der Vorstellung*, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg i. Br., München ²1987, 120–139; P. Ricœur, *Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, Paris 1997; dt. *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.

88 Vgl. Vf., *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

Kapitel V

Aussichten einer Pathologie der Technik Digitalisierung als anti-pathische Herausforderung

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

Alles in allem verraten Metadaten [...] virtuell alles [...].¹

Das Wissen bereitet seine eigene Leere vor.²

L'Autre dessine le nouvel horizon du monde.³

Mit Blick auf Hans Blumenbergs Anregung zu einer Pathologie der Technik, die sich »als das im Weltmaßstab akute Desiderat herausstellen« könnte, wie er meinte⁴, werden im Folgenden Prozesse der Digitalisierung daraufhin beleuchtet, ob und inwiefern sie in hermeneutischer Perspektive als pathologische aufzufassen sind. Dabei knüpfe ich zunächst an die aktuelle Diskussionslage (1) sowie an drei Bedeutungen von Digitalisierung an, deren dritte sich auf Eingriffe in ›analoges‹ Leben bezieht, wie es ›zwischen uns‹ stattfindet (2). Was dabei mit Rücksicht auf einen nicht digitalisierbaren, von unbeirrten Apologeten digitaler Technisierung womöglich schon für weitgehend irrelevant erachteten ›Rest‹ auf dem Spiel steht, wird anschließend zur Diskussion gestellt; und zwar unter Verweis auf pathische und diastatische Aspekte des sich und Anderen Entzogeneins, deren ›positive‹, nicht aufzugebende Bedeutung eine Forschungsfrage ersten Ranges sein sollte (3) – zumal in einer Zeit, wo uns selbst Philosophen glauben machen,

1 E. Snowden, *Permanent Record*, Frankfurt/M. 2019, 232.

2 B. Strauss, *Vom Aufenthalt*, München 2009, 129.

3 F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021, II.

4 H. Blumenberg, *Lebenswelt und Technisierung unter Aspekten der Phänomenologie*, in: ders., *Wirklichkeiten in denen wir leben*, Stuttgart 1981, 7–54, hier: 50; auch in: ders., *Schriften zur Technik*, Berlin 2015, Kap. 14, hier: 202.

wir hätten es nunmehr mit einer »Digitalisierung von Allem – der Erdoberfläche, des Nachthimmels, der Geburt und des Sterbens«⁵ zu tun, der sich nichts und niemand mehr entziehen könne. Diese Behauptung ist allerdings letztlich *self-defeating*; denn wenn früher oder später alles digitalisiert sein sollte, wäre über transitive Prozesse der Digitalisierung, die allemal erst digitalisieren, was nicht von sich aus digital ist, gar nichts mehr zu sagen. Und dann wären diese Prozesse auch nicht länger möglicher Gegenstand einer Pathologie der Technik, die voraussetzt, dass es Subjekte der Technisierung gibt, die sie sowohl vorantreiben als auch unter ihnen leiden; vielleicht gerade dort am meisten, wo ihnen wenn nicht durch diese Prozesse selbst, dann doch durch deren anscheinend ›fortgeschrittenste‹ Interpretation jegliches Verständnis für ihr eigenes, pathisch verfasstes Leben abhandenzukommen droht. Ironischerweise würde die Pathologie der Technik insofern gerade darin liegen, uns einer a-pathischen Zukunft zu überantworten, in der man womöglich gar kein Verständnis dafür mehr aufbringen könnte, wie wir uns und Andere widerfahrnishaft als unserem Zugriff entzogen erfahren. Gerade das aber könnte wesentlich damit zusammenhängen, was wir unter ›sozialen‹ Beziehungen verstehen. Auch deren Verständnis dürfte von Prozessen der Digitalisierung zentral betroffen sein, wenn diese darauf hinauslaufen, dass man sich selbst und Andere als mehr oder weniger ›restlos‹ erfassbar vorzustellen hat.

Im Folgenden geht es mir allerdings nicht darum, im Sinne eines überholten Typus von Kulturkritik einer Antipathie gegen ›die‹ Technik im Allgemeinen oder gegen ›die‹ Digitalisierung im Besonderen das Wort zu reden oder etwa auf den Spuren Joseph Weizenbaums unsere »Ohnmacht« angesichts ihrer augenscheinlichen Übermacht zu beschwören.⁶ Vielmehr liegt mir daran, gewissermaßen eine Schneise zu schlagen für ein überfälliges Bedenken des Zusammenhangs von pathisch verfasstem ›analogen‹ Leben einerseits

5 P. Schmitt, *Postdigital. Medienkritik im 21. Jahrhundert*, Hamburg 2021, 43.

6 So sehr ich auch Weizenbaums Kritik einer »Mystik des ›Problemlösens‹«, einer irreführenden Begrifflichkeit im Bereich von *artificial intelligence* generell (wie des »Entscheidens« von Computern, des durch sie zu gewährleistenden »Verstehens« und des ihnen entgegenzubringenden »Vertrauens«) sowie sein Einklagen verantwortlichen Handelns nachvollziehen kann. Vgl. J. Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, Frankfurt/M. 1978, 294, 311, 317, 329.

und Techniken der Digitalisierung andererseits, die es überformen und geradezu ›kolonialisieren‹, die ihm aber auch zugutekommen können – vielleicht gerade deshalb, weil sie uns nun dazu zwingen, es als elementarste Grundlage und als unentbehrliches Widerlager jeglicher Technisierung neu verständlich zu machen.⁷

1. Jenseits des ›Analogen‹: sinnindifferente Mathematisierbarkeit?

Wie schon bei anderen, in die menschlichen Lebensverhältnisse tief eingreifenden Entwicklungen, man denke v.a. an deren fortschreitende Ökonomisierung bzw. Kommodifizierung und Vermarktung, zeigt sich auch im Fall sogenannter Digitalisierung: Menschen bringen Neues hervor, dessen Rückwirkung auf ihr Leben sie im Vorhinein nicht abschätzen können; insofern wissen sie nicht, was sie als Subjekte tun, die sich ihr Können, ihre Intelligenz, Kompetenz und Rationalität außerordentlich zugutehalten, obgleich sie längst vielfältige Gründe dafür haben, am Sinn ihrer seit langem angestrebten, anmaßenden und ignoranten Herrschaft über die Welt, die Natur oder die Erde zu zweifeln.

Nach wie vor, ja sogar zunehmend beschleunigt eilen sie sich mit ihren technischen und ökonomischen Projekten gleichsam selbst voraus und hinken sich mit ihrem eigenen Begreifen hinterher. Wie aber und in welchen Ausmaßen, dafür ist keine wirklich befriedigende Diagnostik in Sicht, derart überfordern die Menschen auch sich selbst durch die schiere Komplexität dessen, was sie technisch mit unabsehbaren Konsequenzen hervorbringen. Ob deswegen inzwischen bereits das »end of theory« (Chris Anderson) eingetreten sein muss, bleibe dahingestellt.⁸ Allzu leicht wird man der immer

7 Wie im Übrigen auch die Corona-Pandemie; vgl. Vf., *Rückbesinnung auf ›analoges‹ soziales Dasein?*, in: J. Drerup, G. Schweiger (Hg.), *Bildung und Erziehung im Ausnahmezustand. Philosophische Reflexionsangebote zur COVID-19-Pandemie*, Darmstadt 2020, 14–26. Außen vor bleibt hier das bereits geforderte »Recht auf analoge Existenz«, mit dem man sich gegen eine Übermacht von Digitalisierungsprozessen wendet, die inzwischen sogar die Teilnahme an den elementarsten Dimensionen gesellschaftlichen Lebens all jener infragestellen, die nicht schon *digital natives* sind, vor allem alter Menschen, Kranker und Behinderter.

8 C. Anderson, *The End of Theory*; www.wired.com/2008/06/pb-theory/

neuen Verkündung irgendeines Endes (des Staates, der Geschichte, des Menschen usw.) überdrüssig, wenn nur eines nicht aufhört: das Enden von allem Möglichen, in dem es aber doch ständig irgendwie weitergeht, wenn auch auf kaum mehr theoretisierbare Art und Weise.

Die Probleme zeitgemäßer Diagnostik verschärfen sich in dem Maße, wie man es mit Phänomenen der Beschleunigung, der Miniaturisierung und der Diffusion zu tun bekommt, wie sie nun auch noch weltweit zusammentreffen in globalisierten Prozessen der Digitalisierung. Allerdings nicht überall gleichermaßen. Allein die Bereitstellung der entsprechenden technischen Grundausstattung erfolgt weltweit nach wie vor in höchst unterschiedlicher Art und Weise. Das erzeugt Ungleichzeitigkeiten und kommunikative Verwerfungen, denen man auch mit forciertem Wunschdenken so leicht nicht beikommt. Erscheint es nicht als geradezu hilflos, darauf zu setzen, das gegenwärtige »electronic nervous system« der Welt unter »democratic, accountable control« bringen zu können, immer vorausgesetzt, jede(r) verfügt gleichermaßen über einen Anschluss an dieses System?⁹

Hier haben wir es mit Entwicklungen zu tun, die sich permanent selbst überholen – begrenzt allerdings vom in absehbarer Zeit zur Neige gehenden Vorrat an Seltenen Erden wie Koltan und anderer höchst kostbarer Rohstoffe. Für den Fall, dass deren Verbrauch nicht limitiert wird, zeichnet sich ein seit langem absehbarer Kollaps der sophistiziertesten Technologien ab, der in naher Zukunft viele auf ein altes, allerdings selbst von offizieller Seite zur endgültigen Überwindung ausgeschriebenes »analoges« Leben zurückwerfen könnte. Kurz und gut, was wir »überwinden« müssen, »ist das Analoge«, ließ im Juni 2022 einer der Minister der amtierenden Bundesregierung, unter der Überschrift *Digital only* auf der *re:publica 2022* ungeachtet dessen verlauten.¹⁰

9 Was keineswegs der Fall ist. Zur demokratischen Kontrolle wurde Cory Doctorow zit. n. B. Held, *Im Zeitalter des Überwachungskapitalismus?*, in: ders., F. v. Oorschot (Hg.), *Digitalisierung: Neue Technik – neue Ethik?*, Heidelberg 2021, 23–56, hier: 44 [=DTE]; H. Wertheimer, *Digitale Humanismus*, in: *IWMpost*, no. 129 (2022), 22; T. E. Schmidt, *Ihr werdet schon sehen!*, in: *Die Zeit*, Nr. 13 (2021), 50.

10 bmdv.bund.de/SharedDocs/DE/Video/Youtube/republica-2022-das-moment-nutzen.html

Trotz zahlreich vorliegender Extrapolationen, Prognosen, negativer und positiver Utopien ist kaum absehbar, wohin uns diese Lage führen wird – was auch immer Propheten wie Ray Kurzweil anderes lehren mögen.¹¹ Um diese Frage beantworten zu können, müsste man schon wissen, was bzw. wer wir sind, ›wo wir stehen‹ bzw. in welcher aktuellen Situation wir uns befinden. In dieser Situation steht aber auch jede Art von Anthropologie, wie sie von Helmuth Plessner und Ernst Cassirer über Michael Landmann bis hin zu Paul Ricœur verteidigt worden ist, gleichsam mit dem Rücken zur Wand, ausgeliefert an ihre eigene Verzeitlichung, wie sie besonders Plessner frühzeitig bedacht hat¹², heute aber unter verschärften Bedingungen einer semantischen Drift, die zunehmend auch alle Begriffe in Mitleidenschaft zieht, auf die man sich stützt, um sich selbst und Andere in dieser Lage zu begreifen. Unsere kommunikativen Verhältnisse sind von dieser Drift augenscheinlich am meisten betroffen, wo Digitalisierungsprozesse ins Spiel kommen.

Versierte Nutzer von Smartphones sieht man in Windeseile mit ihren Fingern eine Tastatur bedienen, die alles Kommunizierte einer diskreten Umsetzung in Nullen und Einsen zuführt, es anscheinend unbegrenzt übermittelbar, speicherbar, abrufbar und auch manipulierbar macht. Dabei bleibt die Prozessierung binärer Codierung des Kommunizierten, die in allen Verwendungen des Begriffs Digitalisierung vorausgesetzt wird, unsichtbar und erfolgt scheinbar vollkommen »sinnindifferent« zwischen *In-* und *Output*, wie es heißt¹³ – was allerdings bereits eine starke Interpretation darstellt, wenn man bedenkt, dass es auch Streit darum gibt, inwiefern es bei digital vermittelter Kommunikation überhaupt um Sinn – in einem hermeneutisch anspruchsvollen Verständnis dieses Wortes – und nicht etwa (nur) um Information geht.¹⁴ So driften gleichsam auch Begriffe wie Sinn, Kommunikation und Interpretation in eine

11 R. Kurzweil, *The Singularity is Near. When Humans transcend Biology*, New York 2005; Vf., *Ansatzpunkte praktisch-negativistischer Anthropologie. Anmerkungen zur Frage, ›ob der Posthumanismus ein Humanismus ist‹*, in: G. Hartung, M. Herrgen (Hg.), *Interdisziplinäre Anthropologie. Jahrbuch 06/2018: Das Eigene & das Fremde*, Wiesbaden 2019, 129–156.

12 H. Plessner, *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1979.

13 Vgl. P. Stoellger, *Was bedeutet Digitalisierung für die Schrift als Schrift?*, in: DTE, 105–142, hier: 108.

14 Vgl. M. Kettner, *Die künstliche und die natürliche Intelligenz der Gesellschaft*, in: DTE, 198–217, hier: 192.

Richtung, in der sie selbst zunehmend unverständlich zu werden drohen.

Sind und bleiben wir Menschen ganz unabhängig von technischen Innovationen der kommunikativen Mittel, deren wir uns bedienen, unvermeidlich und unabänderlich sich selbst, Andere und die Welt »interpretierende Tiere«, wie auch Ricœur unter Berufung auf Charles_Taylor behauptet hat?¹⁵ Brauchen wir eine »digitale Hermeneutik«, wie sie Rafael Capurro im Sinne der Reflexion auf die Frage fordert, »how the digital code is being interpreted and implemented (or not)«?¹⁶ Oder ist es für die Nutzer der digitalisierten kommunikativen Techniken weitgehend gleichgültig, wie diese operationalisieren und codieren, was zwischen »Usern« elektronisch vermittelt geschieht? Es handelt sich allemal nur um Nullen und Einsen. Und das Prozessieren ihrer Abfolgen ist Indifferenz *par excellence*, wurde behauptet.¹⁷ Genau hier können allerdings diverse Formen von *E-Gouvernementalität* eingreifen, die jegliche Hermeneutik hinter sich lassen, um sich allein auf Daten korrelierende Algorithmen zu stützen. So werden auch neue Formen der Macht, des Regierens und der Herrschaft möglich, die buchstäblich nichts zu verstehen, zu deuten, auszulegen und zu interpretieren haben.¹⁸

15 C. Taylor, *Philosophical Arguments*, Cambridge, London 1995, 113; J. R. Searle, *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford 2010, ch. 6; P. Ricœur, *The Human being as the Subject Matter of Philosophy*, in: *Philosophy and Social Criticism* 14, no. 2 (1988), 203–215, hier: 213; ders., *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 219.

16 R. Capurro, *Digital Hermeneutics*, in: *AI & Society* 35, no. 1 (2010), 35–42. Es würde den hier verfügbaren Rahmen sprengen, das Problem des Verhältnisses von Hermeneutik und Digitalität umfassend aufzuwerfen. Jedenfalls sollten wir unterscheiden, ob wir von ›Hermeneutik‹ sprechen, an die Prozesse der Digitalisierung anknüpfen, ob diese Prozesse selbst jegliche Hermeneutik eliminieren oder ob ihnen, als symbolisch verfassten, Interpretationsbedürftigkeit und -fähigkeit immanent bleibt, ob Digitalisate selbst hermeneutischer Deutung, Auslegung und Interpretation zugänglich gemacht werden können bzw. müssen, und schließlich, ob Digitalität als solche, so, wie sie kulturelle Lebensformen transformiert, nach einer »Hermeneutik des Digitalen« verlangt.

17 Lt. Friedrich Kittler sind »Begriffe wie Sinn und Sinnlichkeit [...] nicht mehr von Bedeutung« in digitalen Aufschreibesystemen (zit. n. Stoellger, *Was bedeutet Digitalisierung für die Schrift als Schrift?*, 112).

18 Von politischen Problematiken des Mitentscheidens einmal ganz abgesehen; vgl. die ideologiekritischen Bemerkungen zum Begriff einer *good* bzw. *global*

Die Lebenswelten und -formen hermeneutischer Tiere können sie anscheinend getrost hinter sich lassen und ignorieren.

Liegen sie damit nicht ganz auf der Linie viel weiter zurückreichender Prozesse, deren für die sogenannte Lebenswelt angeblich bereits in der Antike prinzipiell bedrohliche Folgen der vom Arithmetiker zum Phänomenologen gewandelte Edmund Husserl in seiner *Krisis*-Abhandlung unter der Überschrift »Geometrisierung« beschrieben hat?¹⁹ Knüpfen sie nicht an die spätestens seit Galileo Galilei etablierte normative Vorbildlichkeit einer Mathematisierung an, die auch Kant so viel Respekt abgenötigt hat, dass er erklären konnte, in jeder Erkenntnis (bzw. »Naturlehre«) stecke nur so viel wirkliche Wissenschaft, wie sie sich als mathematisierbar erweise?²⁰ Triumphiert eine allerdings viel weiter gehende, sich gar nicht mehr auf Wissenschaft beschränkende Mathematisierung nunmehr in Formen einer zugleich extrem reduktiven (nämlich binären) und extrem komplexen (nämlich algorithmischen) Form der Rationalisierung, die alles, auch uns selbst und unser soziales Verhalten, zu erfassen verspricht – mit kaum noch abzuschätzenden Folgen, da sich diese Form für uns weitgehend intransparent in der Verfügung anonymer Subjekte durchsetzt?

So unklar die Folgen sind, so klärungsbedürftig ist immer noch, was unter Digitalisierung überhaupt zu verstehen ist – wenn nicht bloß eine neue Variante viel älterer Mathematisierungsprozesse. Immerhin begegnen uns digitale Techniken bzw. Techniken der Digitalisierung ja auch in der Lebenswelt, in der Hand beliebiger Zeitgenossen, nahezu jederzeit und überall, tagsüber, des Nachts, vor Ort und unterwegs... Auf diese Weise ist angewandte Mathematik in unserer Lebenswelt gegenwärtig wie nie zuvor; zugleich aber eigen-tümlich verborgen unter zahlreichen ›Benutzeroberflächen‹...

governance bei W. Streeck, *Zwischen Globalismus und Demokratie. Politische Ökonomie im ausgehenden Neoliberalismus*, Berlin ²2021, 289.

19 E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1982.

20 I. Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, in: *Schriften zur Naturphilosophie. Werkausgabe Bd. IX* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 7–135, hier: 15.

2. Zur Bedeutung von ›Digitalisierung‹

Man unterscheidet eine *Digitalisierung I* als originäres, transitives Beziffern mittels diskreter Größen von einer *Digitalisierung II* bzw. Digitalität als Regime bzw. Dispositiv, das operativ wirksam ist in Verwaltungen und Ökonomien, etwa in Formen automatisierten Erfassens, binär codierter Datenverarbeitung und -Verwertung, wobei strittig ist, ob es sich (nur) um operationalisierte menschliche Intelligenz handelt (Leibniz) oder ob anscheinend ›intelligente‹ Maschinen, Computer, Chips usw. selbst denken. In der *Digitalisierung III* geht es um Rückwirkungen der Digitalisierungen I und II auf die Lebenswelt²¹ – wie sie z. B. auffällt, wenn Kinder die Berufe ihrer Eltern spielerisch darstellen sollen und neun von zehnen dabei die gleichen, ›digitalen‹ Bewegungen, nämlich die von Fingern über einer Tastatur machen. Darin unterscheiden sich selbst Sterbebegleiter, die zuhause ihre Daten eingeben, gar nicht von anderen Berufstätigen oder Spielern irgendwelcher virtueller *games*.

Wenn von solchen Rückwirkungen die Rede ist, stellt sich die Frage nach dem *Anderen der Digitalisierung*²² bzw. danach, worauf sie wirkt und ob das, was jeweils ›digitalisiert‹ wird, darin aufgeht. Stößt Digitalisierung hier auf relativ nicht Digitalisierbares? Oder gar auf absolut nicht Digitalisierbares, etwa ›analog‹ derart Widersetzliches wie den Leib, der jede(n) nach wie vor daran hindert, ›ins Netz zu gehen‹?

Wer im transitiven Verständnis des Wortes von Digitalisierung redet, sollte von ihrem Anderen nicht schweigen, woran sie sich abspielt, worauf sie wirkt, was sie restrukturiert und wie auch immer transformiert, allerdings nicht widerstandslos – sei es im Verhältnis zu sich selbst, sei es in Verhältnissen zu Anderen und ihrer Präsenz vor Ort oder entfernt. Diese Verhältnisse betreffen jedenfalls uns, die wir uns in der Welt befinden und Welt teilen und auf diese

21 Vgl. P. Ricœur, *La philosophie à l'âge des sciences humaines*, in: *Cahiers de philosophie I*, no. 2–3 (1966), 93–99.

22 Von diesem ›Anderen‹ spreche ich hier wie auch früher mit Blick auf das ›Andere des Technischen‹ nicht von vornherein unter der Voraussetzung, es müsse sich dialektischen Zwängen fügen; Vf., *Technologien des Selbst versus Passivität als ›das Andere‹ des Technischen. Zu einem missverständlichen Begriff von Technisierung*, in: *Divinatio. Studia Culturologica Series 36, autumn - winter* (2012/3), 101–131.

Weise ein von Martin Buber über Emmanuel Levinas und Bernhard Waldenfels bis hin zu Jean-Luc Nancy und François Jullien vielfach bedachtes »Zwischen-uns« stiften, ohne das eigentlich zu ›können‹. Dieses Zwischen-uns ist nicht herstellbar und steht niemandem (einseitig) zur Verfügung, auch nicht *sujets capables*, als die uns ein Hermeneutiker wie Ricœur beschrieben hat²³ – als Subjekte, denen scheinbar von Anfang an alles daran liegt, sich Anderen und sich selbst ihr Können, ihre Fähigkeiten, ihre Kompetenz und Rationalität zu beweisen, nicht zuletzt hermeneutisch.

Dieses Zwischen kommt vermittelt ein-, wechsel- und gegenseitiger Formen der Bezugnahme aufeinander zum Vorschein, von der Aufnahme Anderer (von Geburt an), über das Zuhören, Reden, sich miteinander Verständigen usw., mittels Formen also, die sämtlich hinsichtlich ihrer Bedeutung und Deutung auch umstritten sind. Ist Kommunikation etwa grundsätzlich eine Form des Austauschs – noch dazu bzw. *nur* von Informationen oder Wissen? Wer mit Anderen in Formen des Austauschs tritt, um sich darüber zu verständigen, wird damit rechnen müssen, dass auch die Rede von Austausch, Verständigung, Information und Wissen notorisch strittig ist. Gegenwärtig aber erscheint zunehmend fragwürdig, ob sich überhaupt Orte und Foren der Austragung von Konflikten in diesen Fragen finden lassen werden²⁴ oder ob es zu kommunikativ kaum mehr auszutragenden kommunikativen Verwerfungen kommt²⁵, wenn Digitalisierungsfolgen sich weltweit durchsetzen, ohne dass man sich über ihre Bedeutung und Tragweite verständigen könnte, schon gar nicht grenzüberschreitend, wo Regime auch ihre virtuellen Grenzen

23 P. Ricœur, *Le Juste 2*, Paris 1991, 88; ders., *Le ›soi‹, digne d'estime et de respect*, in: *Le respect. De l'estime à la déférence: une question de limite*, Paris 1993, 88–99, hier: 88, 91; ders., *Morale, éthique et politique*, in: *Pouvoirs. Revue française d'études constitutionnelles et politiques*, no. 65 (1993), 5–17, hier: 6; J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris 1998, 40, 93.

24 Auf neue Aggregatzustände des Öffentlichen weist Magnus Schlette hin in seinem Beitrag *Digitale Selbstwirksamkeit. Zum Entwicklungspotenzial der Neuen Medien für die demokratische Öffentlichkeit*, in: DTE, 73–104, hier: 85 f., 92. Allerdings bestehen erhebliche Zweifel daran, ob es überhaupt eine grenzüberschreitende, etwa europäische Öffentlichkeit gibt. Wolfgang Streeck etwa streitet das rundweg ab. Vgl. seinen Beitrag in der ZEIT vom 28. März 2019, no. 14, 39.

25 Vgl. Vf., *Kommunikative Verwerfungen zwischen digital natives und analogen Aborigines*, in: M. W. Schnell, L. Nehlsen (Hg.), *Begegnungen mit künstlicher Intelligenz. Intersubjektivität, Technik, Lebenswelt*, Weilerswist 2022, 48–69.

abschotten, um jedwede politische Infragestellung ihrer Legitimität von vornherein zu unterbinden.

Gegenwärtig steht unter dem Eindruck der entsprechenden Medienpolitik Chinas und Russlands, Nordkoreas und des Iran vor allem infrage, ob es überhaupt noch zu unbehinderter Kommunikation kommen kann (ohne dass sie mit brutalsten Folgen insgeheim überwacht wird). Viel weniger steht die Gewalt in Frage, die möglicherweise mit eben jenen Digitalisierungstechniken selbst, und von Anfang an, einhergeht, auf deren ungehinderter Nutzung man aus politischen Gründen (und mit Recht) besteht.

Ein Aspekt dieser Gewalt könnte sein, dass man jeden ›Rest‹ vergisst²⁶, der in Resultaten der Digitalisierung nicht aufgeht, nicht aufgehen kann und ev. auch nicht aufgehen sollte, so dass er – im Gegensatz zur behaupteten Omnipräsenz und Herrschaft der Digitalität – zugleich mit einer »Omniabsenz« eben dieses Restes einhergehen müsste.

3. Menschliches Leben jenseits aller Erfassbarkeit?

Was aber steht dabei auf dem Spiel, wenn nicht allein die Mathematisierbarkeit, Bezifferbarkeit, Geometrisierbarkeit etc. lebensweltlicher Gegenstände, ungeachtet ihrer Vagheit, sowie das angebliche »Sinnesfundament« aller *episteme* in lebensweltlicher *doxa*, das es mit seiner technisch bedingten Überformung und Durchdringung zu tun bekommt?

Ohne von der kommenden Digitalisierung bereits etwas ahnen zu können, hat Robert Musil, Zeitgenosse Husserls, auf die fortschreitende Mathematisierung seinerzeit empfindlich reagiert. Alle, »die von der Seele etwas verstehen [...], bezeugen es, daß sie von der Mathematik ruiniert worden sei.«²⁷ Dabei führt Musil in seinem Jahrhundertroman *Der Mann ohne Eigenschaften* auch vor Augen, wie ungewiss inzwischen geworden war, als wer oder was wir uns verstehen können bzw. sollen.²⁸ War nicht längst eine »Psychologie

26 Vgl. den Exkurs dazu im Kap. IV in diesem Bd.

27 Siehe die Anm. 53 zu Kap. IV.

28 Siehe dazu auch C. J. Burckhardt, H. v. Hofmannsthal, *Briefwechsel*, Frankfurt/M. 1966, 162.

ohne Seele« ausgerufen worden? Was ihn bewegte, war die Frage, ob die fortschreitende Mathematisierung der Welt zu deren Erkenntnis auf eine Weise beiträgt, die es letztlich ausschließen muss, vom Erkannten noch ergriffen zu werden.²⁹ Tatsächlich scheint alles Wissen über uns inzwischen weitgehend algorithmisch erfassbar geworden zu sein, ohne dass klar wäre, ob wir etwa nach wie vor ›seelisch‹ verfasste Wesen sind, denen es womöglich gerade darauf ankommt und vielleicht sogar ankommen müsste, einander nicht (›erschöpfend‹) zu kennen und zu erkennen, so dass sie insofern gute Gründe dafür haben könnten, *das Wissen als solches* in Grenzen halten.

Schon diese Frage mutet anachronistisch an in einer Zeit, in der von einer weitgehenden Datafizierung der Welt die Rede ist, von der man sich Berechenbarkeit aufgrund einer »rechnerischen Konstruktion der Wirklichkeit« verspricht³⁰ – nicht zuletzt in der Annahme, das, *was sich berechnen lässt, rechne sich* am Ende auch, und letztlich gehe es genau darum – sei es nur zu Zwecken der Sicherheit, sei es der Kapitalgewinnung oder im Sinne einer Fusion von beidem im Rahmen eines sogenannten Überwachungskapitalismus³¹, der nunmehr über die Warenfiktionen Boden, Arbeit und Geld hinausgeht und sich die »menschliche Erfahrung« als vierte Warenfiktion im Zuge einer umfassenden Kommodifikation des menschlichen Verhaltens immer mehr zu eigen zu machen beginnt.

So wird anscheinend der Mensch zu einer schier unerschöpflichen Rohstoffquelle und Goldgrube, ohne dass aber die Einzelnen für die über sie gesammelten Daten entlohnt würden. Manche sehen darin nicht nur eine neue Form der Ausbeutung, sondern (wieder einmal) das Ende jeglicher Individualität sich ankündigen.³² Zu leicht macht man es sich aber, wenn man wieder nur das Ende von diesem oder jenem – von menschlicher Individualität bis hin zur leibhaftig mit Anderen in Verbindung stehenden ›analogen‹ Existenzweise – ausruft und sich auf diese Weise von vornherein der Schwierigkeit entledigt, Übergänge zu denken, durch die sich

29 Siehe dazu Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Bd. 1/2, 556, 752, sowie den Exkurs (Abschnitt 4) zum vorangegangenen Kap. IV.

30 R. Seyfert, J. Roberge (Hg.), *Algorithmenkulturen. Über die rechnerische Konstruktion der Wirklichkeit*, Bielefeld 2017; vgl. Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, 266.

31 S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, London 2019.

32 Ebd., 440.

Wege von einer mehr oder weniger schnell ›überholten‹ Zeit in eine womöglich tiefgreifend veränderte eröffnen, ob man das nun begrüßt oder nicht.

Dabei ist die philosophisch erhebliche Frage doch nicht nur, was unter Digitalisierung zu verstehen ist und gegebenenfalls entsprechend definiert werden kann, sondern darüber hinaus, was auf diese Weise durch uns und *mit uns selbst* geschieht. Und das ist offensichtlich keine einfache »Mutation der Menschheit« im Ganzen (wie sie etwa Pierre Bertaux schon vor Jahrzehnten mit Blick auf die Zukunft von »Denkmaschinen« hatte kommen sehen³³), wenn es denn stimmt, dass das, worauf sich Digitalisierung im Fall unseres eigenen Lebens bezieht und worauf sie wirkt, nach wie vor anscheinend untilgbar ›analogen‹ Charakters ist.

Erst seit wenigen Jahren setzt es sich durch, unser leibhaftiges Leben auch als ›analoges‹ zu bezeichnen; und zwar in dem Maße, wie man sich gezwungen sieht, im Widerspruch zu bereits erfolgter Digitalisierung, deren ›Anderes‹ und Grenzen man zu bestimmen versucht, nicht digitalisierbares, insofern ›analoges‹ Leben neu zu verstehen.³⁴ So, in die Defensive gedrängt, fragte schon Musil, was in Zeiten einer anscheinend übermächtig werdenden Mathematisierung von uns »übrig bleibt« – »vielleicht nichts« eben³⁵, wenn die Idee und Praxis unserer ›restlosen‹ Erfassbarkeit – sei es durch einen *Big Other* (Shoshana Zuboff³⁶) oder viele Andere – die Oberhand gewinnt. Dann könnte es tatsächlich genügen, mit hoher Sicherheit von bereits bekannten Daten auf kontingente andere Daten zu schließen, wie es schon jetzt vielfach geschieht, ohne dass man sagen könnte, wo, wie und durch wen oder was genau. Was auch immer jemand vor/mit einer digitalen Maschine macht im Hinblick auf virtuelle Objekte, dazwischen werden sich anonyme fremde Instanzen befinden, die das zwischenzeitliche Digitalisat registrieren und auswerten, um ihre Schlüsse daraus zu ziehen, denen dann

33 P. Bertaux, *Mutation der Menschheit. Zukunft und Lebenssinn*, Frankfurt/M. 1979, 129–152.

34 Wie mangelhaft, wird sofort augenfällig, wenn man Abgrenzungen wie diese bedenkt: als ›analog‹ sei »stufenlos, kontinuierlich, nicht digital« Variierbares zu verstehen; oder als »physisch (dinglich) vorhanden statt virtuell oder elektronisch dargestellt«; www.wortbedeutung.info/analog/

35 Siehe dazu wiederum Kap. IV in diesem Bd.

36 Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism*, 378.

ein eigenständiges, praktisch unkontrollierbares Gewicht zukommen wird. Auf diese Weise sind bzw. werden wir mit dem identisch bzw. identifiziert, was digital von uns erfasst worden ist bzw. erfasst worden sein wird.

Aber: wer ist ›wir‹? Was all dies bedeutet, trifft nicht auf ein gesichertes menschliches Selbstverständnis. Es gibt ›uns‹ höchstens als strittige und temporäre Einheit, die sich kommunikativ in unabsehbare Auseinandersetzungen um die Frage verstrickt, was etwa die physische, leibhaftige Präsenz Anderer für uns bedeutet. (Man denke nur an die vorübergehende, aber weitgehende Suspendierung von Präsenzveranstaltungen während der Corona-Pandemie.) Bedeutet ›präsent sein‹ nur, sichtbar da zu sein, vorhanden und erkennbar zu sein, oder auch, gegebenenfalls *für* jemanden da zu sein – in einer Welt, in der es zu geben und zu helfen gilt (wie Emmanuel Levinas sagt³⁷), in der man eine Bleibe und notfalls eine Zuflucht finden könnte und die es insofern auch als bewohnbare gastlich zu gestalten gilt (wie nicht nur Luce Irigaray und Shoshana Zuboff meinen³⁸). Dagegen wurde über jenen *Big Other*, der für manche das Internet repräsentiert, gesagt, er verschlinge geradezu jegliches Refugium³⁹ –

37 E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg i. Br. München 1987, 313.

38 Zuboff, *Surveillance Capitalism*, 7; L. Irigaray, *Welt teilen*, Freiburg i. Br., München 2010; Vf., *Dasein, Bleibe und (kollektive) Identität. Zur Kritik identitärer Revisionen des Politischen - mit Blick auf Hannah Arendts ›Denktagebuch‹*, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 46, Nr. 2 (2021), 159–182. Dass dabei die neuen Medien auch eine tragende Rolle spielen können, betont Magnus Schlette mit Kwame A. Appiah, Angel Parham und Danielle Allen, die schreiben: »We need to develop habits of coexistence: conversation, in its older meaning, of living together, association.« Und »paradoxically, it is the power of new media to support the discovery of alliances and solidarities across great spacial distances that makes it an instrument that can help us learn how to be rooted.« Das normative Ideal, das sich hier mit der Gestaltung der neuen digitalen Kommunikationstechnologien verbindet, ist Sensibilisierung für die »soziale Verbundenheit« in einer Gemeinschaft von Menschen, die in reziproker Anerkennung ihrer rechtverstandenen Eigeninteressen aufeinander angewiesen sind; vgl. Schlette, *Digitale Selbstwirksamkeit*, 98 f.

39 Zuboff, *Surveillance Capitalism*, 520 ff.

auch das Refugium einer geschützten Abwesenheit, wie sie gerade die Gegenwart des Anderen verbürgen kann.⁴⁰

Die hier ansetzenden Deutungskonflikte betreffen letztlich das, was wir uns unter der ›Welt‹ vorzustellen haben, in der wir leben, wie man gewöhnlich gedankenlos sagt, *die wir aber vielmehr leben bzw. existieren und ko-existieren*, wenn diese transitive Redeweise erlaubt ist. Darüber besteht auch und gerade unter Philosophen jedoch keinerlei Einigkeit.

Für Michel Serres, um nur ein Beispiel zu nennen, ist die Welt eher ein Rahmen, der bereits (demografisch gesehen) weitgehend ausgefüllt zu sein scheint und in dem nur mehr weitgehend durch Medien und Werbung »Formatierte« leben⁴¹, deren Konsumverhalten dazu geführt habe, dass sie sich »im Virtuellen einrichten« (ebd., 14). Das hat seines Erachtens immerhin den großen Vorteil, dass ihnen mehr oder weniger »alles Wissen« zugänglich geworden zu sein scheint (ebd., 19, 35), so dass sie sich auch über dessen traditionelle, autoritative Formen von Vermittlung und Lernen hinwegsetzen können. Alles Wissen ist demnach bereits da, verfügbar, objektiviert. Was gibt es überhaupt noch außerdem, wenn letztlich »alles« Gegenstand von Wissen sein kann und wenn man vom ganzen Rest ohnehin schweigen muss?

Nachteil der derart »vernetzten Generationen«: Sie existieren nicht mehr im selben Raum, in derselben Zeit und in derselben Welt (ebd., 15). Zwar befindet man sich – folgt man Serres – vielfach in »unmittelbarer Nachbarschaft«, lebt aber nicht mehr zusammen.⁴² Zwar sind anscheinend die Körper aus den Zwängen eines fremdbestimmten Wissenserwerbs befreit worden (ebd., 38), doch haben sie keine direkte Verbindung mehr zueinander, wo die raffiniertesten

40 Vgl. Jullien, *Altérités*, 45. Jullien spricht von einer »présence intime, discrète« (60) und geht so weit, zu behaupten: »seul la présence de l'Autre fait vivre« – aber eben nur unter der Bedingung der Wahrung dieser Diskretion (74).

41 M. Serres, *Erfindet euch neu! Eine Liebeserklärung an die vernetzte Generation*, Berlin 2013, 9, 13.

42 Ebd., 14, 19, 35. Hier liegt eine allzu schlichte Kulturkritik nahe, die »unmittelbare Nachbarschaft« und wirkliches Zusammenleben gewissermaßen kurzschließt und sich auf diese Weise sowohl jeglicher Möglichkeit beraubt, digital vermittelte Nachbarschaft positiv zu deuten, als auch dagegen sich sperrt, derartige Nachbarschaft als Gefahr, Repression und Quelle von Gewalt zu begreifen. In beiden Hinsichten ist Serres' Rhetorik gegenüber Vorsicht geboten.

Medien dazwischentreten. Zugleich werden sie ›im Netz‹ einem Stimmengewirr ausgeliefert, in dem sie Gefahr laufen, völlig unterzugehen, wenn sie sich nicht immerfort selbst Gehör verschaffen (vgl. ebd., 34). Wer könnte sonst überhaupt von ihrer im Sinne Paul Virilios »terminalen« Existenz wissen?⁴³ Infolgedessen ›sendet‹ man unaufhörlich und gibt sich der Illusion hin, sich auf diese Weise seine Existenz sichern zu können, immer angetrieben von der *fear of missing out*.⁴⁴ Schweigen dagegen riskiert den kommunikativen Tod. Und Zuhören ist nicht mehr erforderlich; so wenig wie ›ein eigener Kopf‹, nachdem eine akephale, externalisierte Intelligenz triumphiert zu haben scheint, an die alle angeschlossen sind.

Doch wie soll man all das verstehen, ohne Distanz dazu? So fragte Serres selbst: Was sind wir *im Unterschied dazu*? Was bzw. wer sind wir im Gegensatz zum Netz, dieser anonymen kollektiven Intelligenz? Seine Antwort: ich bin dieses nicht erkennbare, epistemisch und algorithmisch nicht fassbare Nichts, von dem seit langem die Rede war: »jene Leere«, jener »ungreifbare Hauch, die Seele, deren Name nur eine Übersetzung dieses Hauchs ist«. ⁴⁵

4. Das seelische Selbst als letztes Refugium?

Seelisches Leben aber leidet, sofern es existiert; es handelt sich nicht um bloße Intelligenz, die man auch simulieren bzw. maschinell ersetzen könnte. Digitalisate dagegen leiden nicht und erleiden nichts. Sie können zwar ›kaputtgehen‹, werden dabei aber nichts empfinden, weder Freude noch auch Trauer, und sind überhaupt keine pathischen Wesen, die Erfahrungen durchmachen, durchleiden und durcharbeiten können. Wenn zwischen algorithmisch operationalisierbarer Intelligenz und Denken ein Unterschied besteht, dann liegt er zumindest genau darin, dass es *lógos* nur aufgrund von *páthos* gibt, zu Denkendes und am Ende auch Gedachtes aus pathischer

43 P. Virilio, *Fluchtgeschwindigkeit. Essay*, Frankfurt/M. 1999, 21 f.

44 Schmitt, *Postdigital*, 27.

45 Serres, *Erfindet euch neu!*, 33. So äußert sich, was Botho Strauss »altexistenzialen Widerstand« nennt und einer residualen »Gegenwelt« zuschreibt, die sich nur noch mit Mühe gegen den Cyberspace mit seinen »elektronischen Raubzügen« zu behaupten scheint (B. Strauss, *Der Fehler des Kopisten*, München, Wien 1997, 86, 166).

Erfahrung, die man selbst machen muss, auch wenn man sie lernend von Anderen übernimmt, so dass sie nur nachvollzieht, was sie nicht aus erster Hand hat. Dabei *verhält sich* die Seele oder das Selbst, wie wir zeitgemäßer sagen, zum Widerfahrenden als zu Erfahrendem. (Kein Widerfahrnis ist bereits von sich aus, ohne jegliches weiteres Zutun unsererseits, Erfahrung, schon gar nicht angemessen interpretierte.)

Zu diesem ›sich‹⁴⁶ gibt es maschinell und digital bislang gerade insofern kein Pendant, als es sich nicht um ein bloß rekursives Selbstverhältnis handelt, das man in Rückkoppelungsschleifen abbilden könnte. Vielmehr erweisen wir uns auch im intimsten Verhältnis zu uns selbst und zu Anderen als uns selbst diastatisch entzogen⁴⁷ – was allerdings nicht ausschließt, dass sich ein Selbstverständnis durchsetzt, in dem es zu einem weitgehenden Verlust jeglichen Entzugs und jeglichen Verständnisses für ein- und gegenseitiges Sichentzogen sein kommen könnte.⁴⁸ Wie sollte auch eine Informationen verarbeitende Maschine in dem, wie sie *sich verhält*, zugleich sich selbst oder auch einer anderen Maschine entzogen sein? Wurde nicht der Vorschlag, uns als solche Maschinen bzw. geradezu als Informationen zu verstehen, die intelligent prozessiert werden können, längst gemacht (u.a. vom Kybernetiker Norbert Wiener⁴⁹)? Würden sich solche Deutungen durchsetzen, käme es zu einem regelrechten *Entzugsverlust* insofern, als man sich nicht länger als sich selbst

46 Vgl. I. Rahwan et al., *Machine behaviour*, in: *Nature* 568 (2019), 477–486; doi.org/10.1038/s41586-019-1138-y

47 Vgl. B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*, Frankfurt/M. 2002, 442 [=BdE]; F. Jullien, *De l'intime. Loin du bruyant Amour*, Paris 2013. »L'intime va de pair avec le discret«, »touche à l'inouï d'exister« und »donne accès« zum Anderen, heißt es hier (18, 21 f.). Dabei aber erfährt man, »ou le moi ne s'approfondit que pour sortir de soi« (42). Keine Rede kann insofern davon sein, in der noch ganz und gar ›analogen‹, vorerst keiner Digitalisierung zugänglichen intimen Präsenz des Anderen werde jegliche eigene und fremde Nicht-Gegenwärtigkeit getilgt. Im Gegenteil: hier wird sie, wie anscheinend nirgends sonst, gewahrt und geachtet, folgen wir Julliens Beschreibung.

48 Vgl. BdE, 456, wo Fremdheit als Entzugsphänomen beschrieben wird und die Macht der Technik im Verhältnis dazu in Betracht kommt.

49 N. Wiener, *Mensch und Menschmaschine. Kybernetik und Gesellschaft*, Bonn ³1966, Kap. VI.

unvermeidlich und unabdingbar entzogen auffassen würde.⁵⁰ Und in diesem Verlust würde man keinen Verlust mehr sehen, im Gegenteil einen Gewinn an Selbstpräsenz, -transparenz und Verständlichkeit.

Artifizielle Systeme können sich m. E. nicht verhalten, jedenfalls nicht aus sich heraus (*autos*) und zugleich so, dass sie sich dabei als *sich selbst* auch *diastatisch entzogen* zu gewärtigen hätten. Man sagt zwar: sie könnten sich so oder so entscheiden. Aber diese Redeweise täuscht über eine weit radikalere Bedeutung dieses ›sich‹ hinweg, denn sie können dabei, indem sie ›entscheiden‹, nicht *sich befinden* in Leid oder Trauer, in Begehren oder Enthusiasmus. Sie können sich selbst repräsentieren, symbolisch darstellen, modellieren, aber *sich nicht diastatisch*, im Rückbezug auf sich selbst zeitlich versetzt, erfahren – wie es immer dann unumgänglich ist, wenn uns Widerfahrnisse *als erst zu Erfahrendes* vorausgehen und affizieren.

Wird so das menschliche Selbst zum letzten Refugium aller Besinnungen darauf, was sich in seiner ›analogen‹ Existenzweise der Digitalisierung in allen ihren (drei) Bedeutungen widersetzt? Die Rede von einem ›Selbst‹ ist allerdings nicht eingespielt in der normalen bzw. normalisierten Sprache. Wir verfügen nicht über ein etabliertes Selbstverständnis bzw. Verständnis des menschlichen Selbst, wie allein schon die vor allem von John Locke angestoßene Begriffsgeschichte des personalen Selbstseins bis hin zu Peter Strawson beweist. Strawson hat ja zeigen wollen, dass man sich eine Person auch als eine Art Ding vorstellen kann, als etwas Selbiges mit Eigenschaften bzw. als eine Art Vorkommnis, dem das eine oder andere zustößt.⁵¹ Ein Selbst befindet sich aber nach der Überzeugung anderer Autoren (wie Paul Ricœur, Hans Jonas oder auch Robert Spaemann) nicht in der Welt im Sinne des bloßen (bezahlbaren) Vorkommens. Auch Anderen gegenüber kommt es nicht bloß vor, als Beobachtbares oder Ereignis in der Welt, wie es etwa bei Niklas Luhmann den Anschein hat.⁵² Es tritt als jemand auf, indem es sich *als in sich selbst verändertes* zugleich unvermeidlich seiner ›Präsenz‹ entzieht – auch im Verhältnis zu sich selbst und von Angesicht zu

50 Siehe dazu auch das nachfolgende Kap. VI in diesem Bd.

51 P. F. Strawson, *Einzel Ding und logisches Subjekt (Individuals)*, Stuttgart 1995.

52 N. Luhmann, *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt/M. ²1985; W. Stegmaier, *Orientierung im Nihilismus – Luhmann meets Nietzsche*, Berlin, Boston 2016.

Angesicht.⁵³ Genau so ist auch der einschlägige Buchtitel Ricœurs zu verstehen: *Soi-même comme un autre/Das Selbst als ein Anderer*. Unter diesem Titel zeigt der Autor, wie das menschliche Selbst als im Verhältnis zu Anderen und zu sich selbst auf unaufhebbare Art und Weise ›entzogen‹ zu denken ist.

Aber was soll man buchstäblich ›damit anfangen‹ in einer Zeit, wo die Technik wie zuletzt in mannigfaltigen Formen der Digitalisierung die »modalité dominante de notre rapport à la réalité« geworden ist, der nach der Einschätzung Ricœurs in einer bereits weitgehend ›technologisierten‹ Gesellschaft geradezu kanzerogen um sich greift?⁵⁴

Erfahrungsgemäß ruinieren derartige Prozesse den Wirtschaftsorganismus, in dem sie sich abspielen, und damit früher oder später auch sich selbst. Das ist allerdings eine wenig tröstliche Aussicht. Anders wird es sich nur verhalten, wenn gerade aus dem ›analogen‹ Leben, auf das sich Technologien der Digitalisierung beziehen, Potenziale des Widerstands dagegen bemerkbar machen, auf Informationen und Wissen, auf algorithmisch Erfassbares und letztlich Mathematisierbares *reduziert* zu werden.⁵⁵ Am radikalsten zeichnen sich solche Potenziale dort ab, wo es Anzeichen dafür gibt, dass wir in gar nichts Identifizierbarem und Repräsentierbarem aufgehen können – als uns selbst, Anderen und der Welt Entzogene. Es käme allerdings ganz darauf an, dies nicht etwa *als Mangel* an Präsenz, sei es analog, sei es digital vermittelt, an Wissen und Rationalität zu deuten.⁵⁶

53 BdE, 398; zum ›sich‹ vgl. ebd., 400 ff.

54 P. Ricœur, *Introduction*, in: *Au Carrefour des cultures. Les Cultures et le temps*, Paris 1975, 19–41, hier: 39; *Entretien avec P. Ricœur*, in: *La philosophie d'aujourd'hui*, Paris, Lausanne 1976, 8–23, hier: 18.

55 Vgl. mit Verweis auf Aldous Huxleys Kritik eines »Denkens des ›nichts als‹« Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*, 176 f.

56 Vorausgesetzt, man statuiert nicht schon eine gar nichts mehr auslassende »Digitalisierung von Allem« und gibt damit von vornherein alle Möglichkeiten des Einspruchs preis (s. o. Anm.1). Ähnlich problematisch erweist sich bei näherem Hinsehen ein elitäres Verwerfen jeglicher Digitalisierung, das sich aus der Furcht speist, in der »Ausgesprochenheit« einer »telekratischen Öffentlichkeit« geradezu zu verschwinden, die anscheinend nur noch Mitwirkende, aber kein Zuhören und nichts »Unverwobenes« mehr kennt, wie Botho Strauss meint (*Allein mit allen. Gedankenbuch*, München 2014, 191). Wo eine durchgreifend digitalisierte Kommunikation alles erfasst, müssten die »alte Einsamkeit und alte Geselligkeit gleichermaßen verloren« gehen, glaubt Strauss (95). An

Das wäre m. E. eine Forschungsfrage ersten Ranges in der Perspektive einer Pathologie der Technik, die inzwischen weiter denn je unseren eigenen Einsichtsmöglichkeiten vorseilt und uns *uns selbst* nachhinken lässt. In unserer geschichtlichen Gegenwart zeichnet sich jetzt eine noch radikalere Pathologie als jene ab, die vermutlich von Anfang an mit menschlicher Technizität einhergegangen ist. Nie wohl wussten die Menschen ganz, nie konnten sie völlig in seinen Konsequenzen absehen, was sie taten. Und darunter mussten sie vielfach leiden, um gegebenenfalls daraus zu lernen: *páthei mathos*, wie es in Aischylos' *Agamemnon* heißt.

Jetzt aber sind sie dabei, sich in gewisser Weise als derart technisch fortgeschritten und nach dem Vorbild der von ihnen geschaffenen *intelligent devices* auch sich selbst zu begreifen, dass sie sich als pathische und diastatisch verfasste Wesen geradezu unverstänglich zu werden drohen, wenn sie Phänomenen des Entzugs, des Entzogeneins und des Sichentziehens keinerlei ›positive‹ Bedeutung mehr beilegen können. Die Forschungsfrage nach einer solchen Bedeutung wäre vollkommen gegenstands- und sinnlos, würde gelingen, was man sich sogar regierungsamtlich auf die Fahnen geschrieben hat: Kurz und gut, was wir »überwinden« müssen, »ist das Analoge«, hieß es wie gesagt unter der Überschrift *Digital only* auf der *re:publica 2022*.⁵⁷ Man täte gut daran, diese radikale Programmatik genau zu nehmen und sie nicht als bloße Rhetorik abzutun.

deren Stelle trete eine »totalitäre Unverborgenheit«, in der keine Verbindung mehr zum Nichterlangbaren bestehen könne (157). Dagegen bietet dieser Autor allerdings nur eine »Restauration der menschlichen Unwissenheit« auf, die in der Unauffindbarkeit eines gänzlich privatisierten Lebens ihr Refugium haben soll. So will ein unzeitgemäß und explizit zeitwidrig Vereinzelter in der Anachoresis seines Privatlebens »das letzte Sagen haben« (112, 132). Obgleich er hier mit einer idealen Geselligkeit Gleichgesinnter liebäugelt (64), läuft er als erklärter »Stubenhocker«, der »aus der Sackgasse des Weltweiten« einen Ausweg gefunden zu haben meint (193 f.), Gefahr, sich nur noch wenig von jenen *internet-nerds* zu unterscheiden, die in ihrer terminalen, dem eigenen Bildschirm verhafteten Existenz kaum mehr ein soziales Leben führen können. Der Rückzug in eine »Rekluse« (64) allein, der jegliche Auseinandersetzung mit den neuen digitalen Techniken verweigern würde, wäre auch zu einem ›engagierten Anachronismus‹ (vgl. ebd. 109) nicht mehr in der Lage. Gänzlich allen Blicken und Einblicken entzogen, bliebe er nicht nur Anderen verborgen, sondern auch »unbesucht«, wie Strauss selbst »merkt, der gerade darin das Schicksal des *nur noch* als Zufluchtsort bewohnten Hauses erkennt (321).

57 Siehe oben, Anm. 10.

Wer ›das Analoge‹ für überwindbar hält, wird auch an eine fortschreitende, am Ende nichts mehr verschonende Digitalisierung glauben, die außerhalb des algorithmisch Fassbaren nichts mehr kennen würde, was uns ausmachen könnte; schon gar keinen uner-kennbaren, epistemisch und algorithmisch nicht erfassbaren ›Rest‹ oder eine Nicht-Gegenwärtigkeit, in der wir uns als uns selbst und Anderen derart entzogen erfahren, dass kein Versuch der Vergegenwärtigung uneingeschränkt Erfolg haben kann. Gerade daraus, lehren phänomenologische Analysen, geht wesentlich der unaufhebbare Widerstand der Alterität Anderer hervor⁵⁸ – ein Widerstand, der uns nicht dazu auffordert, ihn zu überwinden nach Maßgabe unseres Könnens; ein Widerstand vielmehr, dessen Quelle uns diastatisch entzogen bleibt und uns gerade deshalb auch ergreifen kann, ohne sich darin aufzulösen, was wir er- und begreifen, wissen und digitalisieren können.

58 Vgl. Vf., *Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen*, Kapitel X in: *Ein-ander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*; Freiburg i. Br., München 2018.

Kapitel VI

Entzugsverlust

Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des radikal Fremden

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

Es gibt »kein Außerhalb mehr«.¹

*Das Gute ist:
Neue Arkanbereiche entstehen im Zuge des forschenden Wissens.²*

1. Entzug und Sichentziehendes

Zur Freiheit mögen wir, einem bekannten Diktum Jean-Paul Sartres zufolge, »verurteilt« sein, doch bestimmte Freiheiten kann man uns sehr wohl entziehen, sei es teilweise und vorübergehend zu unserem Schutz unter Quarantäne, sei es ganz, auf Dauer und endgültig zu lebenslanger Strafe. Und man kann »auf Entzug« sein, wenn es darum geht, eine pathologische Sucht zu heilen. In diesen gängigsten Fällen der Rede von Entzug ist wie auch in vielen anderen auf den ersten Blick der Erfahrung des Entzugs selbst kein positiver Sinn beizulegen, denn das jeweils Entzogene (wie Freiheiten oder Drogen) *fehlt* und lässt dadurch *leiden*. Ganz anders verhält es sich in der Phänomenologie von Bernhard Waldenfels, die einen drohenden, wenn nicht gar bereits weitgehend eingetretenen *Entzugsverlust* diagnostiziert und daran erinnern will, wie unverzichtbar für jegliche *Erfahrung*, die ihren Namen verdient, *insofern sie sich zu Widerfahrendem responsiv verhält*, gerade das ist, was sich ihr derart

1 F. Ewald, *Der Vorsorgestaat*, Frankfurt/M. 1993, 484, 489.

2 B. Strauss, *Der Fortführer*, Reinbek 2018, 182.

radikal entzieht, dass das Sichentziehende nicht einmal als ›etwas‹ zu identifizieren ist. So wird Phänomenen des Entzugs anscheinend eine eminent ›positive‹ Bedeutung zugewiesen; und zwar gerade insofern, als sie jegliche Positivität und auch das gesamte okzidentale, seit der Antike auf die kategoriale Bestimmung, Unterscheidung und Begreifbarkeit von Seiendem fixierte Denken unterlaufen, wie zuletzt François Jullien argumentiert hat.³

Könnten nun aber gerade diese Phänomene selbst verloren gehen? Sei es auch nur insofern, als man ihnen keinerlei Beachtung mehr schenkt? Dann geriete der zur Diskussion stehende Entzug womöglich in Vergessenheit, wäre uns insofern selbst ironischerweise entzogen – und nicht einmal das wäre am Ende noch nachweisbar. Nichts scheint Waldenfels kritischer zu beargwöhnen als genau dies – ohne allerdings schon eine explizit normative Gegenposition zu beziehen. Ich greife diese Überlegungen auf und führe sie zu bis zu einem Punkt, wo deutlich werden mag, wie das, was wir als Erfahrung begreifen, gegenwärtig radikal auf dem Spiel steht. Entsprechende geschichtsphilosophische Thesen liegen Waldenfels offenbar fern. Er schreibt sich in keinen *endism*⁴ ein, weder optimistisch noch pessimistisch. Und doch sind seine Überlegungen nicht nur sozial-, sondern auch geschichtstheoretisch brisant, wie im verfügbaren Rahmen allerdings nur in Ansätzen zu zeigen ist.

Mit seinem Buch *Erfahrung, die zur Sprache drängt* setzt sich Waldenfels nicht zum ersten Mal mit einem klinischen, psychoanalytischen Diskursbereich auseinander, mit dem die Phänomenologie, so wie sie von ihm selbst als Phänomenologie *aus* und *von* der Erfahrung vertreten wird, eine grundsätzliche Prämisse gemeinsam

3 Vgl. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik* [2016], Berlin 2022, 174 ff. Hier ist von einer Phänomenalität die Rede, die im Sichentziehen hervortritt oder »überbordnet« (182); s.a. ders., *Altérités. De l'altérité personnelle à l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021. Wenn das allerdings das »Leben« ausmacht, so wie es Jullien versteht, muss man sich fragen, wie man im Verhältnis dazu auch soll »existieren« können. Letzteres verlangt auch nach einem aktiven Sichverhalten zu den Möglichkeiten, die das »Leben« bietet, aber keineswegs einfach geschehen lässt, wie es sich sonst mit der »Phänomenalität der Welt« verhält (*Existierend leben*, 122). So markiert Jullien selbst den Übergang zu »ethischen« Fragen, die mit den Spielräumen dieses Sichverhaltens einhergehen.

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

zu haben scheint: die auch von bio-medizinischer Seite⁵ mehrfach ins Spiel gebrachte Prämisse, dass wir uns von dem her, was uns widerfährt, Phänomenen der Erfahrung und dem Erfahrenen als solchem nähern sollten. Diese Gemeinsamkeit fungiert zunächst als eine Art *Leitfaden*, der dem Pathischen und Pathologischen methodisch Vorrang einräumt, ohne dass von vornherein ausgemacht wäre, ob das, was uns widerfährt, auch schon (und nur) als Störung, Beeinträchtigung oder Gefährdung einer bereits gegebenen Normalität einzustufen ist. Normalisiert und normiert wird allemal nur das, was nicht von sich aus einfach normal *ist*, sondern allenfalls *als* normal aufgefasst, verstanden, gewertet wird. Und dabei ist das Widerfahrende nicht eindeutig als Negatives zu charakterisieren⁶, sofern das nahelegt, das Negative sei entweder nur als Kehrseite eines Positiven zu verstehen oder es dränge – gemäß dialektischem Vorbild – von sich aus zur Selbstaufhebung hin. Mit Recht wird auch in dieser Hinsicht immer wieder auf dem allzu oft übersehenen *kleinen ›als‹* insistiert, das bereits in *Der Spielraum des Verhaltens*⁷ als signifikative Differenz diskutiert wurde.

2. In pathischer Perspektive

Unter diesen Voraussetzungen knüpft Waldenfels an einen der Grundbegriffe der aristotelischen Kategorienschrift, nämlich an das *páthos*, an, ohne es allerdings noch von vornherein der Schirmherrschaft des Guten oder des Einen unterstellen zu wollen – wie es noch beim Neuplatoniker Plotin der Fall war, der behauptete, die

5 Bes. von Georges Canguilhem mit Bezug auf Kurt Goldstein, in: *Das Normale und das Pathologische*, München 1974 [1943/21966]; vgl. H. Schipperges, *Homo patiens*, München, Zürich 1985; Vf., *Vom Logos zum Pathos des Lebendigen*, Antrittsvorlesung am Humboldt-Studienzentrum der Universität Ulm (1996), in: *Zu denken geben: Identität und Geschichte*, Ulm 1997, 13–38. Inzwischen hat der aus der Antike überlieferte Begriff des *páthos* vielfältig Aufmerksamkeit gefunden. Vgl. u.a. K. Busch, I. Därmann (Hg.), »Pathos«. *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, Bielefeld 2007.

6 A. Green, *Le travail du négatif*, Paris 2011; E. Angehrn, J. Küchenhoff (Hg.), *Die Arbeit des Negativen. Negativität als philosophisch-psychoanalytisches Problem*, Weilerswist 2014.

7 B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt/M. 1980.

menschliche Seele habe sich ihre »Unverletzlichkeit« verscherzt und sie habe das auch selbst zu verantworten. Sie finde sich aufgrund eigener Schuld »in die Bande des Leibes« verstrickt und »dem Druck und Stoß aller andern Dinge ausgesetzt«, auf die Gefahr hin, jeglichem Übel und jeder denkbaren Strafe in einer endlosen Irrfahrt ausgeliefert zu werden.⁸ Im gleichen, ebenfalls noch platonisch geprägten Verständnis wird Boethius seinen das ganze Mittelalter hindurch gelesenen *Trost der Philosophie* schreiben und noch Marsilius von Padua behaupten, nackt werde jeder geboren »und schwach, affizierbar und zerstörbar«.⁹ Beide lassen ihre Leserschaft glauben und hoffen, dass ihr unausweichliches Ausgesetztsein in der Welt, in der sie auf alle erdenklichen Weisen verletzt, verwundet und vernichtet werden können, nicht ›das letzte Wort‹ haben wird und dass die Philosophie einem innerweltlich nicht mehr anfechtbaren Heil auf der Spur ist, das jegliches *páthos* zu überwinden verspricht.

Diese Philosophen wissen offenbar seit langem um das Ausgesetztsein der Seele in der Welt, ihre Affizierbarkeit und Verletzbarkeit, bauen aber darauf, dass alles Üble (*malum*), das ihr widerfährt¹⁰, nur privativ zu verstehen ist und dass es auf Wegen erinnernder Hinwendung zum Guten überwindbar sein wird, wenn nicht diesseits, dann doch jenseits des Todes, der insofern zu einer Heimkehr einlädt – zumindest diejenigen, die daran glauben.

Eine in diesem Sinne alles umgreifende und in sich bergende, universale Ordnung ist aber Waldenfels' früheren Befunden zufolge längst zerfallen.¹¹ Er wiederholt zwar das aristotelische Diktum, die Seele sei »auf gewisse Weise alles«, und sympathisiert offenbar mit dem Gedanken, dass sie »unter die Dinge gemischt« existiert¹², da er

8 Plotin, *Enneaden* IV 8 [6]; zit. n. *Ausgewählte Schriften* (übers. v. R. Harder, überarb. v. W. Theiler; Hg. W. Marg), Stuttgart 1986, 29.

9 Zit. n. T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350-1600)*, Bd. 1, 2, Hamburg 2017, 830; Boethius, *Trost der Philosophie*, Stuttgart 1986.

10 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 151.

11 Siehe dazu B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, Frankfurt/M. 1987.

12 Wie ein Zitat von Marcel Mauss nahelegt; vgl. B. Waldenfels, *Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse aus phänomenologischer Sicht*, Berlin 2019, 137 [=ES]. Auf der gleichen Seite ist ausdrücklich vom »Entzug« die Rede, »ohne den Alterität in der Tat nicht zu denken ist«, wie sich an vielen Stellen des umfangreichen Werkes von Waldenfels bestätigt findet. Immer, wo der Begriff der Alterität verhandelt wird, steht somit auch der Gedanke des

zu dem Schluss kommt, auch der Bezug zum Anderen gehe »immer auch durch die Dinge« (ES, 152). Wenn auch die Seele selbst kein Ding ist, das wie Kants »Ich« auch ein »Es« sein könnte, das denkt, oder ein »Un-Ding« (Friedrich Schlegel¹³), so kann sie doch nur vermittels der Dinge zu Anderen, zur Welt und auch sich selbst in Beziehung stehen. Aber das will Waldenfels ohne platonische Rückversicherung beim Einen und Guten denken; und er bestreitet, dass wir je in einer alles umfassenden Ordnung aufgehen können (ob wir es wollen oder nicht). Sollten Psychoanalytiker oder Philosophinnen noch eine Art »Seelsorge« offerieren wollen, so müssten sie *insofern* »ohne Zusatzangebote«¹⁴ auskommen, die Linderung seelischen Schmerzes oder Leidens, Therapie, Heilung oder gar ein finales Heil mit Blick auf eine solche Ordnung in Aussicht stellen.

Statt das affizierbare, verletzbar, leidende Leben in der Welt im Rekurs auf eine solche Ordnung sofort zu überspringen, verlangt Waldenfels, es endlich in dem, wie es sich zeigt, ernst zu nehmen und von ihm auszugehen, ohne es bloß als Beraubung (*steresis, privatio*) von etwas Anderen, also privativ zu werten. So öffnet sich im

Entzugs mit auf dem Spiel, so dass dessen ›Verlust‹ überall auch dort droht, wo man auf Alterität keinen Gedanken mehr verschwenden will. In einer Replik schreibt Waldenfels an meine Adresse, den Begriff des Entzugsverlusts nirgends gefunden zu haben (*Das Fremde, interdisziplinär betrachtet*, in: B. Schellhammer [Hg.], *Zwischen Phänomenologie und Psychoanalyse. Im interdisziplinären Gespräch mit Bernhard Waldenfels*, Baden-Baden 2021, 195–207, hier: 199 f.); doch der Sache nach scheint er für ihn durchaus zentral zu sein, verteidigt er doch die gerade durch ›Entzugsweisen‹ sich auszeichnende Alterität unentwegt. Dagegen haben es andere offenbar satt, sich mit dergleichen Komplikationen noch länger auseinanderzusetzen. So plädiert Michaela Ott explizit dafür, »die Begriffe des A/anderen, der Alterität und eines erhabenen Außen abzuschaffen«. Mit François Jullien wäre dagegen zu halten, dass jede Art der Begegnung, die ihren Namen verdient, »selbstverständlich mit Alterität behaftet bleiben [muss], sonst gibt es nichts mehr, dem man begegnen könnte«; vgl. M. Ott, *Welches Außen des Denkens? Französische Theorien in (post)kolonialer Kritik*, Wien, Berlin 2018, 11; Jullien, *Existierend leben*, 187.

13 Vf., *Substanz, Un-Ding, Passage. Geschichte, Gegenwart und Zukunft der Seele in deutsch-französischer Perspektive*, in: T. Ebke, S. Hoth (Hg.), *Die Philosophische Anthropologie und ihr Verhältnis zu den Wissenschaften der Psyche*, Berlin, Boston 2018, 259–282.

14 Dergleichen ist reichlich verfügbar. Vgl. die aktuellen Beiträge in G. Gödde, J. Zirfas, E. Brock (Hg.), *Leiden und Lebenskunst. Biographisch-philosophische Studien zu Krisen, Therapien und Wandlungen*, Berlin 2023.

Rückgang auf das Pathische ein weites Feld der Forschung – wieder, möchte man sagen, denn vom Buch *Hiob* über die *Psalmen*, Vergils *Aeneis* und Dantes *Göttliche Komödie* bis hin zur consolatorischen Literatur des Mittelalters und der Gewaltpolitik eines Bartolomé de Las Casas hatte man es doch in der Vergangenheit keineswegs nur mit beschönigenden Beschreibungen dessen zu tun, wie wir Menschen dem Pathischen, Schmerzen und Leiden vielfältigster Gestalt ausgesetzt sind.¹⁵ Selbst Hegel wusste darum, wie seine Vorlesungen zur Vernunft in der Geschichte beweisen, die allerdings jegliches Mitleiden und jegliche subjektive Heil- und Trostbedürftigkeit angesichts des Nichtwiedergutzumachenden in der Aussicht auf ein buchstäblich trostloses Ende der Geschichte im Unendlichen relativieren. Trost sei ohnehin nur »im Endlichen zu Hause«, wo für die Philosophie letztlich nichts ultimativ Befriedigendes zu gewinnen ist, wie er offenbar meinte.¹⁶

Man weiß ungeachtet dessen jedoch seit langem vom ›unaufhebbar‹ Üblen, vom Schmerz und vom Leiden – und auch darum, dass Menschen *aus ihm* leben. Verlangt man nicht seit jeher aufgrund der ›Negativität‹ am eigenen Leib erlittener Ungerechtigkeit nach Gerechtigkeit (nicht zuletzt für Andere)? Ruft nicht die Gewalt nicht-enden-wollender polemogener Antagonismen seit langem das Verlangen nach Befriedung der politischen Lebensverhältnisse auf den Plan? Fragt man sich nicht seit langem auch, ob nicht alle ästhe-

-
- 15 E. Schockenhoff, *Kein Ende der Gewalt?*, Freiburg i. Br. 2018, 22–41; Vf., ›Uralter Krieg und Neue Kriege. Fordert die neuere Gewaltgeschichte zur Revision der menschlichen conditio historica heraus?, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 43 (2018), 193–216.
- 16 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I*, Hamburg 1994, 78; vgl. M. Ignatieff, *Wir Menschen sind über Raum und Zeit hinweg Geschwister*, in: *DIE ZEIT*, Nr. 3 (2020), 51; ders., *Über den Trost in dunklen Zeiten*, Berlin 2021; Vf., B. H. F. Taureck, *Trostlose Vernunft? Vier Kommentare zu Habermas' Konfiguration von Philosophie und Geschichte, Glauben und Wissen*, Hamburg 2021; Vf., ›Trostlose‹ Philosophie – sensibilisiert durch Trauer und Melancholie, *Abschied und Vergänglichkeit? Zum Respekt vor dem, was Andere leben lässt* [Rez. v. R. Comay, *Die Geburt der Trauer. Hegel und die Französische Revolution*, Konstanz 2018; B. Dober, *Ethik des Trostes: Hans Blumenbergs Kritik des Unbegrifflichen*, Weilerswist 2019; L. F. Földényi, *Lob der Melancholie. Rätselhaftige Botschaften*, Berlin 2019; J. Georg, *Philosophie des Abschieds. Die Differenz denken*, Paderborn 2021; I. Schmidt, *Über die Vergänglichkeit. Eine Philosophie des Abschieds*, Hamburg 2019], in: *Philosophische Rundschau* 69, Heft 2 (2022), 138–163.

tische Vitalität aus einem Leiden sich ableitet, welches das Leben geradezu ›unlebbbar‹ zu machen droht?

3. Vom Nicht-Philosophischen her:

›ausgesetztes‹ Leben auf der Suche nach seiner Lebbbarkeit

Dennoch drängt sich nicht zuletzt bei der Lektüre philosophischer Curricula der Eindruck auf, der Prozess der entsprechenden ›Er-dung‹ menschlichen Lebens im Ausgang von einer Phänomenologie seiner pathischen Verfasstheit habe allenfalls sporadisch begonnen bzw. als habe er sogar weniger denn je einen Ort freier Auseinandersetzung, wo man in weitgehend verschulten, erfahrungsarmen Instituten *Credit Points* und Drittmittel bewirtschaftet. So sind es, wie so oft, vor allem philosophische Dissidenten, die die Erinnerung an gerade das wachhalten, woraus auch nach Waldenfels', Maurice Merleau-Ponty und Paul Ricœur nahekommender Überzeugung alle Philosophie hervorgeht: aus der prä-disziplinären Nicht-Philosophie eines Lebens, das von Geburt an rückhaltlos den Anderen, der Welt, aber auch sich selbst ausgesetzt ist – auf der vielleicht nie endenden Suche nach einem lebbaren Leben, von dem Christa Wolf mit Blick auf Karoline v. Günderrode und Heinrich v. Kleist sagte, es habe womöglich »keinen Ort« und es sei »nirgends« zu finden.¹⁷ In der Tat muss man bezweifeln, ob uns Philosoph:innen, die davon rein gar nichts ahnen lassen, etwas lehren können – so provisorisch, wie im Dunklen tastend und anfechtbar sich auch alles ausnehmen mag, was in der Forschung nach einem zugleich ausgesetzten und an seiner Lebbbarkeit ›interessierten‹ Leben bislang zu Tage gefördert wurde. Man denke an Judith Butlers Konzept der *livability*, an Jean-Luc Nancys Rekonstruktion des menschlichen *corpus* als eines prekär exponierten oder an François Julliens Verlangen nach einem »existierenden Leben«, das sich jeglicher sozialen Integration und Inklusion ebenso widersetzt wie jeglicher Aufhebung in der

17 C. Wolf, *Kein Ort. Nirgends*, Frankfurt/M. 1979, 108.

Gegenwart eines Seins, dem scheinbar gar nichts radikal fremd und insofern entzogen sein kann.¹⁸

Während Nancy seine Überlegungen dazu quasi in der Form eines Selbstgesprächs entfaltet, öffnet sich Waldenfels weitgehend für das, was in benachbarten Diskursen dazu gesagt wurde, und verpflichtet sie alle darauf, von dem Rechenschaft abzulegen, was sich zunächst auf vor-diskursiven Ebenen abspielt: als das eigentliche Wunder, das darin liegt, dass überhaupt etwas zur Sprache kommt. Eine Philosophie, die nicht in Anbetracht dieses Wunders entwickelt wird, hat das Staunen (*thaumazein*), das sie seit alters für sich in Anspruch nimmt, längst verlernt oder vielleicht nie gekannt. Es sei denn als bloßen Ausgangspunkt, den man mittels einer Wittgenstein'schen Leiter hinter und unter sich lässt, um sich fortan nur noch mit strittigen Geltungsansprüchen zu befassen. Aber kennt sie es noch als unverzichtbares Medium, dessen man sich immer wieder vergewissern muss, wenn auch in vielfältigem Schmerz, wie es bereits Georges Canguilhem nahegelegt hat?¹⁹

Ob etwas überhaupt zur Sprache kommen kann, um welchen Preis und wie das möglicherweise *nicht* geschieht, nicht geschehen kann oder darf, all das sind Fragen, die sich einem rückhaltlos *ausgesetzten* Leben stellen werden, das spätestens von Geburt an (in gewisser Weise allerdings auch schon von der Empfängnis an) Anderen auch *ausgeliefert* ist. Auch das nicht ausgesetzte Kind, das nicht einfach sich selbst überlassen wird, wie es besonders neugeborenen Mädchen vielerorts noch heute widerfährt, *bleibt ein ausgesetztes*, das heißt allem ihm möglicherweise Widerfahrenden ausgesetzt – von elementarer Vernachlässigung über notorisches Nicht-gesehen- und Nicht-gehört-werden, stille Ächtung, unumwundene Diskriminierung und gezielte Verachtung bis hin zu Kriegen und anderen Desastern, denen man sich nur auf die Gefahr hin nähern kann, dass man selbst ›Sinn und Verstand verliert‹, ohne jemals zurückzukehren in eine Welt, in der es »heller [wird], wenn jemand spricht«,

18 J. Butler, *Precarious Life*, London, New York 2006; J.-L. Nancy, *Corpus*, New York 2008; F. Jullien, *Altérités. De l'altérité personelle a l'altérité culturelle* [2010], Paris 2021, 28 ff., 82 ff.; *Il n'y a pas d'identité culturelle*, Paris 2016, 60 f.

19 Canguilhem, *Das Normale und das Pathologische*, 65.

wie Sigmund Freud in Anspielung auf eine einschlägige Bibel-Stelle (Joh. 1,9) sagte.²⁰

Was auch immer ›Philosophie‹ in dieser Lage in Aussicht stellen kann, um Leidensfreiheit, wie sie Plotin noch vorschwebte, wird es sich nicht mehr handeln können. (Wäre damit nicht auch das menschliche Leben selbst verloren, das sich mangels jeglichen Widerstands geradezu aufzulösen droht, wie Friedrich Hölderlin behauptete?) Es wird sich allenfalls ausnahmsweise um wirkliche Heilung, viel öfter aber höchstens um eine Art Beihilfe zum Leben *mit* dem Pathischen und Pathologischen handeln, das zu einem Leben *aus* Leiden und insofern zu *mehr als nur leben* beitragen kann – stets an einer Grenze, wo sich entscheidet, ob wir Anderem und Fremdem nur *ausgesetzt* oder bereits wehrlos *ausgeliefert* sind. Letzteres sollte zunächst die Fürsorge Anderer im Rahmen familialer (wie auch immer inzwischen entkonventionalisierter) Lebensformen verhindern – im Kontext politisch-rechtlicher Strukturen bis hin zur gegenwärtig sich formierenden Welt-Bürger-Gesellschaft, die sich Waldenfels gewiss ebenfalls nicht als eine alle vereinnahmende Ordnung vorstellen möchte, ob als globales Dorf, als Weltstaat, als real existierenden Funktionalismus oder exzessiven Finanzkapitalismus. Auch so sind wir ja einander ausgesetzt: als uns selbst und Andere in gedanklichen »Ordnungskäfigen« gefangen Nehmende, die sich merkwürdigerweise von sich aus Auswege ins Nicht-Identische (Theodor W. Adorno), in ein Draußen (Michel Foucault), in eine Exteriorität (Emmanuel Levinas), ins Reale (Jacques Lacan), ins Neutrale (Maurice Blanchot) oder ins radikal Fremde (Bernhard Waldenfels) verbauen.

4. Entmachtete Erfahrung?

Tatsächlich wurde der Verdacht, wir würden uns mit diesen Konsequenzen im eigenen Leben und Denken gleichsam selbst einmauern, seit langem immer wieder geäußert, nicht zuletzt auch in sozialer Hinsicht.²¹ Leicht ist er phänomenologisch allerdings nicht zu er-

20 S. Freud, *Gesammelte Werke*, Bd. XI, London, Frankfurt/M. 1940 ff., 422.

21 Verwiesen sei nur auf François Ewald; vgl. Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale*. Bd. I, Freiburg i. Br., München 2018, Einleitung und Kap. I.

härten, wenn es denn stimmt, dass es hierbei um »Phänomene« geht, die erst aufzuweisen sind, da sie sich »zunächst *nicht* zeigen« und keineswegs einfach als ›Fakten‹ begegnen. Darin sieht Waldenfels eine Stärke der Psychoanalyse, die ihm weit entgegenkommt: dass sie sich weder in empiristischer Manier auf bloße Fakten beruft, die scheinbar gar keiner Interpretation bedürfen, noch auch in rationalistischer Manier sich über die Erfahrung erhebt. Mit Verve wendet er sich gegen eine regelrechte »Entmachtung der Erfahrung«, die als überall von jener signifikativen Differenz unterwanderte allerdings niemals wie eine schlichte Berufungsinstanz fungieren kann, da sie von sich aus der Deutung, der Interpretation und Auslegung bedarf und insofern ohnehin nicht als besonders ›mächtig‹ erscheint. So geht es scheinbar darum, aufs Neue zu fragen, was Erfahrung bedeuten kann, wenn sie nicht dem »Bann der natürlichen Einstellung« unterworfen ist – die im Übrigen so natürlich gar nicht ist. Nicht unbedingt muss es zu ihren Geburtsfehlern gehören, regelmäßig »die grundlegende Frage« verkennen zu lassen, die da lauten soll: »*wovon* sind wir leibhaftig getroffen und *worauf* antworten wir« infolgedessen?

Waldenfels sieht nun eine besondere Verwandtschaft seiner Art, Phänomenologie zu betreiben, zur eher hermeneutisch orientierten Psychoanalyse – von der sich manche fragen werden, ob es sie überhaupt noch gibt, ob sie ihre vielfachen Häresien und Zersplitterungen, Schulbildungen und -spaltungen überstanden hat, ob sie die rigorose Kritik ihrer ehemaligen Deutungsmacht²² und wiederholte Angriffe aus der Richtung eines positivistischen Wissenschaftsverständnisses oder zuletzt ihre versuchte Reduktion auf *neuroscience* überlebt hat oder überleben wird. Zu den möglicherweise für sie tödlichen Gefahren zählt gewiss auch ihre restlose Überführung in einen weitgehend atheoretischen, soften klinischen Diskurs oder in eine eklektische Theoriesprache, in der von den beiden Freud'schen Topiken über das Lacan'sche Reale bis hin zu Jean-Luc Marions Begriff des Erotischen alles Eingang findet, was gerade passt, und alles ignoriert wird, was gerade nicht passt. Waldenfels

22 Vgl. M. Pohlen, M. Bautz-Holzger, *Psychoanalyse – das Ende einer Deutungsmacht*, Reinbek 1995.

knüpft zwar lose an die uralte Rede von der *Seele* an²³, von der man inzwischen technischer als *Psyche* handelt. (Schon dieser semantische Übergang ist nicht unverfänglich, denn seine Seele kann man verkaufen, die eigene Psyche offenbar nicht.²⁴) Er tendiert aber deutlich dazu, die oft nur noch in Anführungszeichen auftauchende Psyche als dasjenige, »womit wir eigentlich leben« (ES, 294)²⁵, im Lichte phänomenologisch beschreibbarer Spielräume des Verhaltens zu rekonstruieren, die einem leiblichen Selbst offenstehen. Genau darauf hatte Merleau-Ponty früher seinen Begriff der Existenz gemünzt – nahe bei Autoren wie Karl Jaspers, Martin Heidegger und Paul Ricœur, der zeit seines Lebens von der Überzeugung ausging, die Frage, was es bedeutet *zu existieren*, könne »nicht von dieser anderen Frage losgelöst werden«, was es bedeute *zu denken*. Denn »Philosophie lebt aus der Einheit dieser beiden Fragen und stirbt an ihrer Trennung.«²⁶

Vielleicht sollte man statt von »Einheit« an dieser Stelle eher von Verbindung, Verflechtung oder Interferenz sprechen. Wie dem auch sei, folgt man Ricœur, so müsste man ›die‹ Philosophie schon als weitgehend ›gestorben‹ betrachten. Ob man ›die‹ Philosophie in diesem Sinne bereits für eine erledigte Angelegenheit halten muss (nachdem ja auch schon die Geschichte und der Mensch ›am Ende‹ zu sein scheint, wenn man dem amerikanischen Propheten Francis Fukuyama in dieser Hinsicht glauben darf), kann dahingestellt bleiben, solange man noch mit Waldenfels daran festhält, dass es eine Phänomenologie *von* menschlicher Erfahrung geben können müsste, die auch *aus* ihr entspringt und von ihr inspiriert bleibt. Ihr

23 So überlebt ein Konzept, das spätestens Mitte des 19. Jahrhunderts für obsolet erklärt worden war. Man denke nur an die entsprechende Bilanz in Friedrich A. Langes *Geschichte des Materialismus* (1866); vgl. G. Knauss, *Anfang und Ende des Denkens von Karl Jaspers*, in: A. Cesana, G. J. Walters (Hg.), *Karl Jaspers: Geschichtliche Wirklichkeit mit Blick auf die Grundfragen der Menschheit*, Würzburg 2008, 21–32; sowie die Anm. 54 zu Kap. IV in diesem Bd.

24 Vor diesem Hintergrund wohl bemerkte Hans Carossa: »Eine Psyche hat heutzutage jeder, Seelen aber gibt es weniger denn je.« Zit. n. H. Blumenberg, *Schriften zur Literatur 1945–1958*, Berlin 2017, 337.

25 Platon, *Politeia* IV, 445 a; *Sämtliche Werke Bd. 2*, Reinbek ³²2008, 347. In der Übersetzung Schleiermachers heißt es: »wodurch wir doch eigentlich leben.«

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

Begründer Edmund Husserl hatte dabei vor allem die Psychologie im Sinn, die aber nach einigen psychologisch-phänomenologischen Intermezzi ihrerseits ihren ursprünglichen Titelbegriff, unter dem sie vor Ernst H. Weber, Gustav T. Fechner und Wilhelm Wundt etwa bei Karl P. Moritz noch als *Erfahrungseelenkunde* firmierte, längst hat aufgeben müssen, nachdem sie sich bereits von einer Wissenschaft des Bewusstseins (Wundt) zu einer Wissenschaft des Verhaltens (John Watson, Burrhus F. Skinner) gewandelt hatte, die schließlich in eine Kognitionswissenschaft transformiert wurde, welche sich wiederum längst in *mental science*, *artificial intelligence* und *neuroscience* aufzulösen droht²⁷, bei der man Philosophen jedenfalls nicht mehr zu vermissen scheint.

5. Immer noch ›seelischer‹ Art?

Auch Henri Bergson hatte festgestellt, dass uns die Seele ungeachtet einer zweieinhalbtausendjährigen Begriffs- und Ideengeschichte »kein Stück weitergebracht« habe und dass, »wenn es wirklich ein Problem der Seele gibt«, man es »in Ausdrücken der Erfahrung« neu aufwerfen müsse.²⁸ »Was man früher Seele nannte«²⁹, scheint sich aber derart weitgehend verflüchtigt zu haben, dass sie (wie bei Cornelius Castoriadis) *nur noch als verlorenes Objekt* infrage kommt – das sich, wie manche vermuten, seinerseits von Anfang an gegen eine ursprüngliche Alterität zu behaupten versucht hat (ES, 78).

Ob wir nun dennoch weiterhin von ›seelischem‹ oder ›psychischem‹ Leben oder stattdessen von einem leiblichen Selbst reden, ist am Ende vielleicht nicht so wichtig, vorausgesetzt, es wird deutlich, welchen Erfahrungen man mit Hilfe solcher Begriffe beizukommen versucht. Darunter Erfahrungen des Verlusts, der Abwesenheit, des

27 C. F. Graumann, *Bewußtsein und Verhalten. Gedanken zu Sprachspielen in der Psychologie*, in: H. Lenk (Hg.), *Handlungstheorien interdisziplinär*. Bd. 3, 2. Halbbd., München 1984, 547–573.

28 H. Bergson, *Die beiden Quellen der Moral und der Religion* [1932], Hamburg 2019, 276.

29 A. Alvarez, *Der grausame Gott. Eine Studie über den Selbstmord*, Frankfurt/M. 1981, 233.

Fehlens und Vermissens Anderer, der Trauer³⁰, die sich wohl nach wie vor nicht auf Informationen reduzieren lassen³¹, deren man sich heute algorithmisch zu bemächtigen versucht. Die entsprechende digitale Vernetzung habe inzwischen auch die Seele erreicht, so Waldenfels (ES, 195). Dass ein leibliches Selbst niemals wirklich ›ins Netz gehen‹ kann, wie es eine gedankenlose Redeweise besagt, leuchtet ohne Weiteres ein. Aber ist nicht alles, was sich nicht per Information über es ›in Erfahrung bringen‹ lässt, schlicht irrelevant, vernachlässigungswert und für ökonomische Zwecke unbrauchbar? Die Frage, was man heute von einem Menschen wissen kann, stand am Eingang von Sartres monumentaler Flaubert-Studie, die mit ihrer progressiv-regressiven Methode immensen hermeneutischen Aufwand betrieb, der heute obsolet zu werden scheint.³² Die einschlägigen Firmen wissen angeblich längst alles über uns, jedenfalls viel mehr als wir selbst und nächste Angehörige, Freunde usw. Und was sie noch nicht wissen, können sie algorithmisch mit höchster Wahrscheinlichkeit aus dem ableiten, was bereits bekannt ist. Was oder wer wir darüber hinaus noch sind, wofür sollte das noch Bedeutung haben, zumal man sein Privatleben bedenkenlos preisgibt, da man angeblich »nichts zu verbergen« hat, wie es regelmäßig heißt?

Das sind dringende Fragen in Zeiten eines massiven »Alteritätsverlusts« (ES, 19), der einzutreten scheint, obgleich sich der Schleier einer langanhaltenden »Alteritätsvergessenheit« (Marcel Hénaff) bzw. eins »oubli de l'autre« (Paul Ricœur³³) gerade erst zu lüften begann. Nicht aber, um zu offenbaren, was ›dahinter‹ verborgen sein mag in einer ontologischen Hinterwelt, sondern, im Gegenteil, um deutlich zu machen, was uns in dieser, unserer Welt so oder so *entzogen bleibt*. Waldenfels spricht, wie eingangs erwähnt, von

30 Vgl., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006.

31 R. Shattuck, *Tabu. Eine Kulturgeschichte des verbotenen Wissens*, München 2003; P. Wehling (Hg.), *Vom Nutzen des Nicht-Wissens*, Bielefeld 2015; E. P. Fischer, *Verbotenes Wissen. Geschichte einer Unterdrückung*, Berlin 2019.

32 J.-P. Sartre, *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821 bis 1857*, Reinbek 1980, 7.

33 P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 31; auch in: *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie* [1994], Paris 2006, 81–104.

einem regelrechten Entzugsverlust³⁴, dem es entgegenzuwirken gelte, so als drohe uns paradoxerweise jeglicher radikale Entzug abhandzukommen, um schließlich selbst zu fehlen. Es gehe deshalb darum, »Fremdes zu provozieren«. Warum aber, wenn es sich doch radikal entzieht, auch wenn es sich in leibhaftiger Präsenz abzeichnen scheint, in der es allerdings »niemals völlig« aufgeht, da es sie »immer« überschreitet, da es sich »nie ganz« bewusst machen, identifizieren und normalisieren lässt, so dass wir insofern so wenig wie die Künstler mit ihren Kompositionen je »zur Ruhe kommen« (ES, 227) – nicht einmal in einer paradiesischen Gegenwart als »rettende[r] Insel, ungetrübt von Erinnerungen und Erwartungen« (ES, 231)? Wenn wirklich »jede Erfahrung über sich selbst hinausweist, anderes mit sich führt« (ES, 206), besteht dann überhaupt Grund zur Sorge, die in der Rede von einem befürchteten Entzugsverlust zum Ausdruck kommt?

In die gleiche Richtung weist aus Waldenfels' Sicht, was von psychoanalytischer Seite über das Unbewusste gelehrt wird, das nach wie vor als ihr *Schibboleth*, ihr Losungswort, gelten soll, ohne das man ihr »Reich« angeblich nicht betreten kann. So ist gewissermaßen jede(r) sich selbst entzogen und kann Anderen nur als ihrerseits sich selbst Entzogenen begegnen. Infolgedessen ist man ist nie (ganz) da, wo man wahrgenommen wird – was möglicherweise auch zu bedauern ist. Droht uns nicht auch das Ganz-da-sein für Andere abhanden zu kommen? Auch dieses steht allerdings vor der Frage, wie man sich mit dem eigenen Unbewussten und mit der Fremdheit des Anderen ›vertragen‹ kann. Wie das gelingen kann, steht dahin, zumal nichts *daran* zu ändern sein wird, dass wir einander fremd sind und bleiben, was auch immer man dagegen unternehmen will.

An dieser Stelle von Therapie oder Heilung zu sprechen, wäre gänzlich verfehlt. Weder wird man die Fremdheit des eigenen Unbewussten noch auch die des Anderen überwinden. Und dabei wird es niemals zu einer wenigstens vorübergehend durchgängigen Verständigung oder gar zu ›restloser‹ Vergemeinschaftung kommen. Vielmehr werden sich auf allen diesen Ebenen des leiblichen Selbstseins, der Kommunikation und der Etablierung sozialer und politischer

34 Dieses Wort hat Waldenfels nach eigenem Bekunden in seinen Schriften nicht gefunden. S.o., Anm. 12. Es trifft, scheint mir, jedoch die Sache. Denn der Sache nach hat er das Fremde vielfach unter Hinweis auf Phänomene des Entzugs bzw. eines *retrait*, wie es bei Jullien heißt, erläutert.

Lebensformen mannigfaltige Fremdheiten gleichsam überlagern und uns immer wieder mit der »gelebten Unmöglichkeit« konfrontieren, dem jeweils Fremden als solchem gerecht zu werden – was gewiss nicht dadurch gelingen wird, dass sich nun jede(r) – wie alle Anderen – als Fremde(r), als Exilierte(r) oder zu einem diasporischen Dasein Verurteilte(r) versteht. So würde sich doch wieder nur der Schleier einer höchst fragwürdigen, fremdheitsvergessenen Einheit über das Soziale legen und dessen befremdende »Ränder«, »Risse«, »dunkle Reste«, »Spalten« und sonstige Unergründlichkeiten kaschieren, von denen immer wieder die Rede ist.

6. Antwortschicksale

Die beklagte Fremdheits- oder Alteritätsvergessenheit lässt sich auch als Natalitäts- und Generativitätsvergessenheit verstehen, wenn es denn stimmt, dass die Fremdheit unserer selbst in der Vorzeitigkeit unseres leiblichen Daseins gründet.³⁵ Denn wir sind überhaupt nur dank Anderer ›da‹³⁶ – und zwar auf eine leibhaftige Art und Weise, die nur verspätet und in gewissen Grenzen ›zu sich‹ kommen kann.³⁷ Von ihnen her sind wir ›zur Welt gekommen‹, wo wir scheinbar nie ganz ankommen als ursprünglich und unüberwindlich Welt-Fremde, die nur *vorübergehend, als Vorübergehende* und *im Aneinander-Vorübergehen* gegebenenfalls auch *füreinander ›da‹* sein können. Nur unter dieser sozialen Voraussetzung ist auch das unaufhebbare Einander-Ausgesetztsein zu denken, das Waldenfels

35 Beim Begriff der Natalität ist *nicht* allein an Hannah Arendt zu denken, auf die man ihn immer wieder zurückführt, obgleich sie weder die Leiblichkeit noch auch die Generativität besonders in Betracht gezogen hat; vgl. Vf., *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

36 Was sich nicht sogleich in eine Apologie positiver Dankbarkeit transformieren lässt. Das ›dank Anderer‹ ließe sich ja auch im Sinne bloßer Verursachung deuten; und so, dass letztere auf ein Im-Stich-gelassen-werden hinausläuft, wie es bspw. bei Thomas Bernhard als »Geworfensein« wie ein Tier in die Welt beschrieben wird (ohne dass hier auf das entsprechende Existenzial Heideggers verwiesen würde); vgl. T. Bernhard, *Die Ursache. Der Keller. Der Atem*, Salzburg, Wien 1978, 71.

37 Beide elementare Befunde spielen in Heideggers Lehrbuch der Existenzialontologie, *Sein und Zeit*, das bis heute die philosophische Rede vom Dasein dominiert, so gut wie gar keine Rolle.

u.a. mit Levinas und Didier Anzieu in Betracht zieht. Wir sind uns leibhaftig selbst, der Welt und Anderen jedoch so ausgesetzt, dass damit unvermeidlich die kritische Frage einhergeht, wie es möglich ist, dass es nicht in wehrlose *Auslieferung* umschlägt, die jeder Erwachsene Freud zufolge abzuwehren sucht und doch »anerkennen muß«, wie er in *Die Zukunft einer Illusion* schreibt. Diese Abwehr wird umso mehr das spätere Leben als eine Form bloßen Überlebens bestimmen, wie Andere ihren Aufgaben nicht entgegenkommen und die Nachkommenden nicht vor traumatogenen Erfahrungen des Ausgeliefertseins bewahren – von früher Vernichtungsangst über die infantile Sprachlosigkeit bis hin zur späteren Nichteinbeziehung und Ächtung, die noch jeden, der im Vollbesitz bürgerlicher Rechte ist, um sein soziales Leben bringen und einen politischen Tod nach sich ziehen kann, der an die frühe Angst erinnern mag.

Vor einem *social death*³⁸ sollen Praktiken der Fürsorge, des Für-Andere-Daseins und der Befähigung³⁹ bewahren, deren frühen Ausfall oder Mangelhaftigkeit ein in der Regel viel zu spät kommendes therapeutisches, helfendes Tun allerdings kaum zu kompensieren vermag. Es wird allenfalls dazu verhelfen, mit den Folgen zu leben, ohne deren mehr oder weniger weit zurückliegende Ursachen aber noch beheben zu können. Die Rede von Therapie und Heilung sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein Anderen radikal ausgesetztes und ausgeliefertes Leben wie das des Neugeborenen, des Kindes und Heranwachsenden nach Antworten verlangt, die von der lobenswerten Achtung der Fremdheit des Anderen allein gewiss nicht eingelöst werden.⁴⁰ Mit einem solchen Leben geht unvermeidlich eine besonders von Levinas wieder in Erinnerung gerufene (uralte) Frage einher: *Wo bist du?* Das heißt hier: *Bist du für mich da?* Auf diese Frage ist in generativen Lebensformen zu allererst mit dem eigenen Leben zu antworten, das das Für-den-Anderen-da-sein *praktisch bezeugt*. Erstaunlich ist, wie weitgehend das in Theorien der Identität übersehen werden konnte, die die Frage, *wer* jemand (im Verhältnis zu Anderen und für Andere) ist, unter Rückgriff auf

38 Ein ursprünglich von Orlando Patterson auf die Sklaverei gemünzter Begriff.

39 A. Sen, *The Standard of Living*, in: *The Tanner Lectures on Human Values*, March, 11/2 1985.

40 Vgl. A. Schäfer (Hg.), *Kindliche Fremdheit und pädagogische Gerechtigkeit*, Paderborn 2007.

Wilhelm Diltheys Begriff des hermeneutischen »Lebenszusammenhangs« glauben allein in narrativer Hinsicht beantworten zu können. Dieser Zusammenhang konnte sich schon zu Robert Musils Zeiten nicht mehr zu einem Ganzen runden, in dem alle Selbstfremdheit aufgehoben wäre.⁴¹ Einem sich selbst fremdem Selbst, das einem Anderen als Fremdem gerecht zu werden sucht, stehen allerdings noch andere, nicht nur narrative Möglichkeiten dafür zur Verfügung, die bislang zu wenig Beachtung gefunden haben: praktische Formen der Selbst-Bezeugung, in denen sich zeigt, wer man im Verhältnis zu Anderen *als Anderen* gegenwärtig ist – und nicht nur in einer später erzählbaren Vergangenheit gewesen sein wird.⁴²

Auch dieses ›Sich-Zeigen‹ lässt sich als solches allenfalls ›aufweisen‹, nicht beweisen, und verlangt insofern nach einer phänomenologisch-hermeneutischen Explikationsarbeit, die das Ergriffenwerden von der Herausforderung der Bezeugung so wenig wie das *páthos*, um das es Waldenfels geht, *in flagranti* wird erfassen können. Zumal dann nicht, wenn es möglicherweise ein ganzes Leben erfordert, herauszufinden, wie und ›zu welchem Ende‹ wir derart ergriffen und herausgefordert wurden – einmal vorausgesetzt, dass uns dergleichen überhaupt widerfahren ist.⁴³ Letzteres kann keineswegs als gesichert gelten. So könnte es sein, dass wir es auch mit »Antwortschicksalen«⁴⁴ zu tun haben, die paradoxerweise darin liegen, erst gar nicht einer Responsivität auf die Spur zu kommen, die »zur Sprache drängt«.⁴⁵ Das betrifft nicht nur das Leben des Einzel-

41 Vgl. Boethius, *Trost der Philosophie*, 87. Das Grundmotiv des Sich-zum-Kreisrundens bleibt über Hegel hinaus bis hin zu Jacques Derridas *Falschgeld. Zeit geben I*, München 1993, bestimmend.

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

43 Vgl. Vf., *Ergriffen und davongetragen. Emmanuel Levinas zwischen Ethik, Kunst und Musik*, in: J. Bennke, D. Mersch (Hg.), *Levinas und die Künste*, Bielefeld 2024, 203–228.

44 In Anlehnung an Triebchicksale; vgl. J. N. Howe, K. Wiegandt (Hg.), *Trieb. Poetiken und Politiken einer modernen Letztbegründung*, Berlin 2014.

45 Genau das droht, scheint mir, wenn man wie Hartmut Rosa den spezifischeren Begriff der Responsivität (den er irreführenderweise wie einen Beleg für sich in Anspruch nimmt) durch den der Resonanz ersetzt, so als könne dieser viel weitere, bezeichnenderweise an die Physik angelehnte Begriff die Leistungen des spezifischeren übernehmen, noch dazu in einer für die (Post-) Moderne geradezu wegweisenden Art und Weise. Man erwartet allerdings von Anderen

nen, sondern auch jede Philosophie, die ihm zur Sprache verhelfen will. Als *pathisch uninspirierte* wüsste sie am Ende gar nichts von befremdlichen Herausforderungen und von womöglich verzweifelten, schließlich scheiternden Versuchen, jemanden auf Erwidderung hin in Anspruch zu nehmen, wer auch immer dieser ›Jemand‹ sein wird⁴⁶, von dem wir letztlich, wenn es sich um einen *Anderen* im starken Sinne des Wortes handelt, niemals werden wissen können, um wen es sich ›wirklich‹ handelt oder gehandelt hat, wie Ricœur halb resigniert, halb hoffnungsvoll eingestand.⁴⁷

nicht bloß irgendwelche Resonanz bzw. ein Echo und in diesem Sinne ein »Responsorium [...], sondern eine Antwort«, noch dazu eine »passende«, wenn auch keineswegs unbedingt bestätigende Antwort. Schließlich steht die Moderne von Kant bis Habermas, Derrida und Ricœur für eine Reihe von Versprechen bestimmter Antworten, deren Spezifität mit einer überall und nirgends anzutreffenden Resonanz verfehlt werden muss. Vgl. P. Virilio, *Dialektische Variationen*, Ostfildern-Ruit 1996, 68; H. Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, Berlin 2020, 285, zum unvermittelten Übergang von der Physik zum Antworten. Bezeichnenderweise wird an anderer Stelle (326) einer durch (zuviel?) Resonanz bedingten »Verflüssigung von Weltverhältnissen« das Wort geredet, die Autoren wie Zygmunt Bauman (*Liquid Modernity* [2000]; dt.: *Flüchtige Moderne*, Frankfurt/M. 2016) nur als (post-) moderne Pathologie deuten konnten. Zu uneingelösten »Resonanzversprechen« im Gegensatz zu konkreten politisch-praktischen, verbindlichen Versprechen vgl. ebd., 628, sowie Vf., *Die (gebrochenen) Versprechen der Moderne. Zur geschichtsphilosophischen Dimension des Politischen*. Paul Ricœur, Emmanuel Levinas, Jacques Derrida, in: *Unaufhebbarer Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen*. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie, Weilerswist 2015, Kap. XIV. Eine unspezifische Resonanz drängt jedenfalls nicht zur Sprache; sie bedeutet dagegen einen erheblichen Differenzierungsverlust, gerade weil das Konzept einer kaum begrenzten Übergeneralisierung ausgeliefert wird. So nimmt es nicht Wunder, dass man in einer desorientierenden Überresonanz am Ende bei den Taylor'schen (explizit katholischen) »starken Wertungen« Zuflucht sucht, die von einer »responsiven Ethik«, wie sie Waldenfels (auf den sich Rosa *en passant* beruft) vorschwebt, jedenfalls kaum etwas verraten.

- 46 Bezeichnenderweise geht sogar in religionsphilosophischen Diskussionen die Reduktion von sozialen Lebensformen auf bloßes ›Problemlösen‹ unwidersprochen durch; vgl. Vf., *Religiöse Lebensformen und deren Kritiker*innen in der Kritik*, in: K. Eberlein-Braun, D. Schotte (Hg.), *Gelingen und Misslingen religiöser Praxis*, Berlin 2020, 139–170.
- 47 P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 426. Hier heißt es, dass der Philosoph zugeben müsse, »daß er nicht weiß und nicht sagen kann«, ob es sich auf der »Spur des Anderen« um einen Anderen handelt, »dem ich ins Angesicht sehen oder der mich anstarren kann, oder [um] meine

So gesehen ist es aber vielleicht doch ein Gewinn radikalen Fragens nach dem/r Anderen als solchem/r, dass wir ihn/sie eingedenk solcher Skrupel davor bewahren, unserem Wissen rückhaltlos ausgeliefert zu werden, das im Zeichen von massiven staatlichen Überwachungspraktiken (wie in China) und algorithmischer Erfassung jeder virtuellen Kommunikation zur nahezu allgegenwärtigen Bedrohung geworden ist. Sie zwingt uns über jene phänomenologisch-hermeneutische Explikationsarbeit hinaus zu normativen und kritischen Stellungnahmen in dissensueller Verständigung darüber, ob wir es *wollen können*, derart erfassbar zu sein, und ob wir Anderen – die als solche wiederum nur dank Anderer ›zur Welt kommen‹, ›da‹ sein und vorübergehend ›bleiben‹ können – überhaupt ein Leben unter der Bedingung seiner durchgängigen Beobachtbarkeit, epistemischen Erfassbarkeit, restloser Verwertbarkeit etc. zumuten dürften. In diesem Sinne gewinnt die angeschnittene Frage nach dem Verhältnis zwischen von Geburt an unvermeidlichem Ausgesetzt-sein einerseits und unzumutbarer Auslieferung an Andere andererseits gegenwärtig welt-geschichtliche Konturen. Hat diese Frage keinen Ort mehr zwischen prä-disziplinärem Leben, inter- und transdisziplinären Diskursen, dann steht zumindest *eine* Antwort scheinbar bereits fest: nämlich die, dass wir als Andere und Fremde in einer Welt, die kein ›Draußen‹, keine Exteriorität und keine radikale Fremdheit mehr kennt, auch keine Bleibe haben, nicht einmal vorübergehend, als Vorübergehende(r) und im Vorübergehen – wie es schon Hölderlin zu wissen glaubte, als er schrieb: »Ich habe bei den Menschen / Kein friedlich Bleiben nicht«, und wie es noch Maurice Blanchot bestätigte, indem er Rainer Maria Rilke mit den Worten zitierte: »Bleiben ist nirgends.«⁴⁸

Ahnen, von denen es keinerlei Vorstellung gibt«, oder um »Gott [...] – oder eine Leerstelle«. Bei dieser »Aporie des Anderen« bleibe der philosophische Diskurs *volens volens* stehen.

48 Vf., *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehler Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, 129–152.

Kapitel VII

Fremdheit auf den Spuren einer zu rehabilitierenden Romantik?

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

*Und sprichst du noch und ahndest nicht,
du hast mit uns nichts mehr gemein,
ein Fremdling [bist] du geworden,
und unerkant bei allen Lebenden.¹*

*Abgeschieden von allem,
auch von seiner Abgeschiedenheit.²*

1. Zur neuzeitlichen Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit Alterität und Fremdheit

Ist eine Ontologie wie die aristotelische erst einmal zerstört, die eine Unzahl unmöglicher Sachverhalte vorsah, also solcher, deren Falschheit von vornherein feststand, so gibt es »kein Kriterium mehr, das es erlaubt, über die Wahrheit oder Falschheit eines Berichtes zu entscheiden, den man von dieser oder jener ›Tatsache‹ erhält«. Am Beginn der Neuzeit, die diese Ontologie wenn nicht einfach abschaffen, so doch ganz und gar in Frage stellen wird, glaubte man leicht auch Berichten über Unvermutetes, Unwahrscheinliches, Wunderbares, zuvor für unmöglich Gehaltenes, wenn es nur glaubwürdig bezeugt schien. Kritische Geister bestanden zwar auf vorurteilsfreier Prüfung des Bezeugten. Aber sie waren, wie Alexandre Koyré in seinem *Ga-*

1 F. Hölderlin, *Der Tod des Empedokles. Erste Fassung*, in: *Werke*, Tübingen, Reutlingen, Stuttgart o. J., 809–886, hier: 831 [=W I]; *Empedokles. Erster Entwurf*, in: *Sämtliche Werke und Briefe* [3 Bände], Darmstadt 1998, 767–837, hier: 789 [=W II; alle Textstellen stammen aus Band I].

2 M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, 22.

lilei-Buch schreibt, in *epistemischer* Hinsicht »nicht fixiert« bzgl. des Wirklichen, des Möglichen und des nicht Unmöglichen, das sie nur mit Mühe deutlich zu unterscheiden vermochten. Infolge der Destruktion der aristotelisch-mittelalterlichen Ontologie sei die Renaissance sogar auf eine magische Weltanschauung zurückgeworfen worden. »*Alles ist möglich*«: so ließe sich demnach »die Mentalität der Renaissance auf den Begriff bringen«.³

Dass ›alles‹ für möglich zu halten ist (für sich genommen nur eine Redensart), schien durch Reiseberichte der Frühen Neuzeit bestätigt zu werden. Mehr und mehr waren viele bereit, Kurioses, Erstaunliches und Fremdartiges zu glauben und gelten zu lassen. Ein überwältigender Fundus spricht dafür, dass in der Neuzeit eindringlich das Bewusstsein einer sogar den Menschen selbst und die menschliche Gattung unterwandernden Alterität Verbreitung fand – aber eben *auch* dafür, dass man ihrer kategorial und systematisch Herr zu werden versuchte, um sie auf diese Weise gewissermaßen kognitiv zu entschärfen.⁴ Nach der Beobachtung Wolfgang Neubers ist »qualitative Alterität« aus der apodemischen Literatur mehr und mehr verschwunden.⁵ Und das Beunruhigendste der Fremden, die Anthropophagie, sei seit 1537 vom damaligen Papst höchstpersönlich einerseits als zur Menschheit gehörig affirmiert, von der eigenen Identität der Europäer andererseits aber *per negationem* abgegrenzt worden. Anthropophagie musste fortan als ›menschlich‹ erscheinen, durfte aber nicht als ›europäisch‹ gelten.⁶

3 A. Koyré, *Galilei. Die Anfänge der neuzeitlichen Wissenschaft*, Berlin 1988, 85 f.

4 Vgl. W. Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*, Berlin 1991. Dieses materialreiche Buch untersucht den Begriff der Alterität allerdings nicht eigens. Und das Fremde wird zur bloßen Setzung erklärt, die Unvertrautes durch »beliebige Kombinationen« von kategorial Verschiedenem zum Vorschein bringe (307). Nur *en passant* kommt, so weit ich sehe, ausdrücklich die »Erfahrung von Alterität« als solche zur Sprache (II, 156); allerdings so, dass sie lediglich in kategorialer Aufbereitung überhaupt »zugelassen« wird.

5 Ich verweise nur nebenher auf die einschlägigen Veröffentlichungen von Tzvetan Todorov, Karl-Heinz Kohl, Stephen Greenblatt und Marshall Sahlins.

6 So gerät das alte, vielfach zitierte Diktum *homo sum, humani ni[hi]l a me alienum puto* (»Nichts Menschliches ist mir fremd«) ins Zwielficht. Den Europäern sollte die Anthropophagie seinerzeit ganz und gar fremd sein. Aber muss sich dieses Diktum nicht bestätigen, wenn es bedeutet, dass man sich allem Menschlichen gegenüber »offen« erweist, erweisen muss oder soll? Vgl. P. Ricœur, *Die*

Sehr bald standen der verständnislos-verblüfften oder auch skandalisiert-moralistischen Aufnahme befremdlicher Neuigkeiten aus fremden Ländern energische Versuche ihrer nüchternen systematischen und enzyklopädischen Einordnung entgegen, die im 17. und 18. Jahrhundert dann die monumentalen Projekte von Pierre Bayle, Carl von Linné, Denis Diderot/Jean d'Alembert u. a. zeitigten. Man überlegte, wie alles, wovon man empirisches Wissen erlangt hatte, in einem – sei es wie die Kette der Wesen noch statisch gedachten, sei es bereits ansatzweise verzeitlichten – *System der Natur* (Paul Thiry d'Holbach) und in einer universalen Anthropologie Platz finden könnte, die zahllosen »Verschiedenheiten« auch der menschlichen Gattung Rechnung tragen sollte.⁷ Darüber hinaus mündet diese Anthropologie in eine Geschichtsphilosophie, die, mit Voltaire (1756) einsetzend, von Isaak Iselin (1764), Johann Christoph Gatterer (1771) und August Ludwig Schlözer (1772/3) über Johann Gottfried Herder (1774), Kant (1784), Friedrich Schiller (1789)⁸ und dann vor allem mit Hegel diese Verschiedenheiten in universalgeschichtlicher Perspektive zu deuten und schließlich zu finalisieren versuchte.⁹

In seiner berühmten Jenaer akademischen Antrittsrede von 1789 *Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?* stellt Friedrich Schiller eine historische Disziplin in Aussicht, die »von alle[n] Zustände[n], die der Mensch erlebte«, Rechenschaft ab-

Fehlbarkeit des Menschen. Phänomenologie der Schuld I [1960], Freiburg i. Br., München ²1989, 88.

7 Vgl. I. Kant, *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* [1775], in: *Werkausgabe Bd. XI* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, 9–30.

8 F. Schiller, *Universalhistorische Schriften*, Frankfurt/M. 1999 [=US].

9 Damit reißt die Moderne einen offenen, unbestimmten Horizont künftiger praktischer Möglichkeiten jenseits des in der Gegenwart bereits Möglichen auf. Das Mögliche musste demzufolge über sich hinausweisen in ein allenfalls imaginär vorwegzunehmendes Reich des Möglichen jenseits des jetzt schon Möglichen, dem aufgegeben war, das noch nicht Mögliche zu ermöglichen. Vollends hat die Moderne dabei den Rahmen einer wesentlichen Welt-Ordnung gesprengt, in dem die bis in die frühe Neuzeit hinein weitgehend ungebrochene aristotelische Tradition das instabile Verhältnis zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit ontologisch und poetisch gebändigt hatte. – Dass sich diese Anthropologie bereits mit einem heute sog. Kontingenzbewusstsein und zukünftig unabsehbarer Alterität auseinanderzusetzen hat, sei nur nebenbei vermerkt. Vgl. I.-M. D'Aprile, W. Siebers, *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, Berlin 2008, 77.

zulegen hätte – angefangen bei seinen »verächtlichsten« Anfängen, die zeigen, »was er selbst vormals gewesen« ist (US, 18). Dabei geht die Universalgeschichte regressiv vor. Unter der Voraussetzung der Bestimmung des Menschen, sich erst »als Mensch auszubilden« (US, 12), rekonstruiert sie die Vergangenheit der Gattung im Zuge einer *logificatio post festum* (Theodor Lessing), die scheinbar beweist, warum und wie Vergangenes einen bestimmten geschichtlichen Verlauf nehmen musste, der die Gegenwart zeitigte, von der der Historiker ausgeht.¹⁰

Schonungslos beschreibt Schiller diese Anfänge: »[...] selbst da, wo sich der Mensch von einer feindseligen Einsamkeit zur Gesellschaft, von der Not zum Wohlleben [...] erhebt – wie abenteuerlich und ungeheuer zeigt er sich unsern Augen! Sein roher Geschmack sucht Fröhlichkeit in der Betäubung, Schönheit in der Verzerrung, Ruhm in der Übertreibung; Entsetzen erweckt uns selbst seine Tugend, und das was er seine Glückseligkeit nennt, kann uns nur Ekel oder Mitleid erregen« (US, 19). »Nicht viel besser fanden uns Caesar und Tacitus« (der in seiner *Germania*-Schrift die Menschen östlich des Rheins immerhin schon als das gastlichste Volk beschrieb, das ihm je begegnet sei). So weit von der Bestimmung des Menschen entfernt »waren wir«, stellt Schiller fest, um sogleich die erinnerte Vergangenheit als überwindbare hinzustellen. Offenbar beginne die Gegenwart endlich die Bestimmung des Menschen zu realisieren; alle Schranken seien nunmehr durchbrochen, die die Menschen zuvor durch abgründige Feindschaft voneinander trennte; alle seien nun durch ein weltbürgerliches Band verknüpft (US, 21) und bewohnten eine gemeinsame Welt. Als definitiv überwindbar stellt sich Schiller eine Vergangenheit dar, in der den Menschen alles, was neu war, als feindlich erschien und kein Fremdling anderswo mit gastlicher Aufnahme rechnen konnte (US, 19).

»Die europäische Staatengesellschaft« nimmt er als »eine große Familie« wahr, in der »die Hausgenossen [...] einander anfeinden, aber nicht mehr zerfleischen« können (US, 20, 22) – wie sie es früher in souveräner »Selbstherrschaft« getan haben, so dass der »ursprüngliche Frieden« zwischen ihnen »aufgehoben« schien (US,

10 Der Gedanke der Universalgeschichte bei Schiller verdrängt, was schon Montesquieu nahegelegt hatte: dass die gleiche Geschichte aus der (zunächst fiktiven) Sicht eines Fremden eine ganz andere narrative Gestalt annehmen könnte (vgl. D'Aprile, Siebers, *Das 18. Jahrhundert*, 176).

39). So musste »der Mensch in Kollision mit dem Menschen« (US, 48) geraten und sein eigener, sich selbst und den Anderen fremder Feind werden. Doch erblickt Schiller darin keine fortdauernde, unüberwindliche Erbschaft der Gattung.

Im Kampf gegen Seinesgleichen musste der Mensch »um sein Dasein kämpfen, einen [...] noch jetzt nicht geendigten Kampf, aber in diesem Kampfe allein konnte er seine Vernunft und Sittlichkeit ausbilden« (US, 40). »Mit heiterem Blick auf die blutige Arbeit des Krieges«, die zum rechtlich gehegten Status des europäischen Gleichgewichts staatlicher Mächte geführt hat, stellt Schiller ungeachtet eines in seiner Gegenwart noch festzustellenden »raschen Wechsels von Finsternis und Licht, von Anarchie und Ordnung, von Glückseligkeit und Elend« eine kosmopolitische Finalität in Aussicht, die sich notwendig durchsetzen werde (US, 33). Das scheint eine kausale Rekonstruktion der Geschichte beweisen zu können, die das Aggregat der historischen Befunde in ein vernünftiges System integriert¹¹, indem sie sich auf die »unveränderliche Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüts« beruft (US, 30), um zu zeigen, wie sich die Gattung notwendig, wenn auch auf Umwegen, ihrer Bestimmung nähern und ihre »barbarische« Vorgeschichte hinter sich lassen wird. Wie befremdlich auch immer der Mensch sich selbst im Lichte dieser Vorgeschichte der Gattung erscheinen mag, deren progressiv zu realisierende Identität muss am Ende scheinbar jegliche Alterität tilgen, die über die bloße Verschiedenheit der Menschen in Gegenwart und Vergangenheit hinaus auf die Spur einer unaufhebbaren Fremdheit führen könnte. So verspricht die Zukunft universaler Brüderlichkeit jegliche Feindschaft und Fremdheit zwischen den Menschen aufzuheben.¹²

11 Vgl. U. Muhlack, *Geschichtswissenschaft im Humanismus und in der Aufklärung*, München 1991, 134 f. zur Geschichtstheorie Schlözers, die diese Forderung wörtlich erhebt.

12 So gesehen wird man dieser universalgeschichtlichen Perspektive, die auch die Vorgeschichte extremster Verfeindung bedenkt, in der die Menschen einander fremd geworden sind, kaum vorwerfen können, gänzlich alteritätsvergessen vorzugehen. Aber man muss sich doch fragen, ob nicht jene Einheit der Natur und des Gemüts, auf die sich Schiller beruft, der Würdigung der Fremdheit im Wege steht, die die Frühromantik eindringlich zu Bewusstsein gebracht hat. Wie aktuell diese Problematik bis heute ist, zeigt u. a. A. Finkielkraut, *Die Undankbarkeit*, Berlin 2001, 37, wo es heißt, der Kosmopolitismus sehe im Fremden nur

Ohne im Geringsten zu beabsichtigen, die Geschichte auf Schillers Spuren im Ganzen auf diese Weise zu pazifizieren¹³, traute Hegel der Philosophie zu, zeigen zu können, wie es möglich ist, dass das Bewusstsein, das sich durch die Vernunft der Geschichte zum absoluten Wissen sollte steigern können, endlich den »Schein ablegt, mit Fremdartigem behaftet« zu sein.¹⁴ Auf diesem Weg kann und muss es, in Gadammers Worten, in allem »Fremden, Anderen sich selbst erkennen«; und zwar so, dass es schließlich »überhaupt kein Anderes, Fremdes mehr außer sich hat«.¹⁵ Bezeichnend ist hier, wie Fremdes und Anderes praktisch gleichgesetzt und dem Wissen unterworfen wird. Radikale Alterität bzw. Fremdheit, die sich bewusstem Wissen entzieht, kann es für eine solche Philosophie offenbar insofern überhaupt nicht geben. Dabei lässt sich die Geschichte, deren angeblich immanente Vernunft Hegel bedachte, durchaus so verstehen, dass sie immer stärker den Verdacht einer weit zurückreichenden *Fremdheits- und Alteritätsvergessenheit* nährte, die allerdings erst in unserer eigenen Gegenwart als solche direkt oder indirekt benannt und kritisiert wird; vor allem von Autoren wie Emmanuel Levinas, Paul Ricœur, Marcel Hénaff und Bernhard Waldenfels.¹⁶

eine heilsame Herausforderung, jede (radikale) »Andersartigkeit« verschwinde aber aus seinem Blickfeld. Infolgedessen könne es für ihn »kein Außen mehr« geben (37). Bezeichnenderweise wird das oder der Fremde auch hier mit bloßer Verschiedenheit vermengt. – Zum strategischen (letztlich ästhetischen) Denken der Brüderlichkeit bei Schiller in dieser Perspektive, vgl. A. Koschorke, S. Lüdemann, T. Frank, E. Matala de Mazza, *Der fiktive Staat*, Frankfurt/M. 2007, 295 f., 302–312.

- 13 Vgl. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, 76, zur Anknüpfung an Schiller sowie zur geschichtsphilosophischen Rechtfertigung selbst »absoluten Unglücks, der Verrücktheit dessen, was geschehen ist«, mörderische Gewalt und Kriege inklusive (ebd. 78).
- 14 G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [1808], Frankfurt/M. 1973, 81.
- 15 H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* [1960], Tübingen ⁴1975, 337 f.
- 16 So ist bei M. Hénaff (*Die Gabe der Philosophen. Gegenseitigkeit neu denken*, Bielefeld 2014, 179) unter Verweis auf Levinas' erstes Hauptwerk, *Totalität und Unendlichkeit* (1961), und auf Ricœurs Insistieren auf einer *nicht-komparativen*, dem Selbst innewohnenden Andersheit vom Durchbrechen einer »Mauer des Vergessens« die Rede. Vgl. P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996, 12 [=SaA]. Ricœur stellt fest (und Hénaff greift das auf), dass es bei Aristoteles »keinen Platz für einen ausdrücklichen Begriff der Andersheit gibt« (SaA, 227). Das müsste im Grunde auch für alle zutreffen, die ihm bis heute folgen. –

2. Bis heute umstrittene Potenziale romantischer Sensibilität

Kommt aber nicht schon in der frühen Romantik eine radikale, unaufhebbare Alterität und Fremdheit begrifflich zur Geltung, die auch dem gegenwärtigen Denken aufgegeben bleibt – als Rätsel, als Wunde einer unheilbaren Zerrissenheit oder als Quelle der Inspiration? Ist darin geradezu die *Krönung* einer weit zurückreichenden Vorgeschichte zunehmenden Bewusstseins unaufhebbarer Alterität und Fremdheit¹⁷ zu erkennen, die anerkannt werden sollte, oder

Waldenfels (*Erfahrung, die zur Sprache drängt*, Berlin 2019, 19, 137) handelt eher von einem Verlust oder Entzug von Alterität, nicht geradewegs wie Hénaff (174) von einem solchen »Vergessen«. Allerdings ist auch in diesem Falle von Alterität so die Rede, dass es den Anschein hat, als man sich zuvor (d.h. bis hin zur mit Husserl einsetzenden Phänomenologie des 20. Jahrhunderts) gar nicht, bzw. gar nicht mehr, an sie erinnert.

- 17 Bereits Rousseau, die Literatur der sog. Empfindsamkeit und des Sturm und Drang setzt sich mit der Idee einer menschlichen Sensibilität angesichts Anderer, die uns fremd sind, auseinander. Gewiss wird man jedoch nicht sagen können, in diesen Kontexten verfüge man über einen angemessenen Begriff von Alterität oder Fremdheit. Aber *sucht* man nicht nach einem solchen Begriff, wenn man sich immer wieder mit dem Einwand konfrontiert, in der fraglichen Sensibilität bzw. in deren hysterischen, affektierten, übersteigerten und gekünstelten Formen drehe sich das empfindliche Selbst womöglich bloß um sich und erweise sich gerade nicht für den Anderen als solchen aufgeschlossen? Vgl. J. G. Heinzmann, *Über die falsche Empfindsamkeit*, in: G. Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*, Stuttgart 2003, 71–74, hier: 73. In diesem Sinne wäre es eine lohnende Forschungsaufgabe, näher zu untersuchen, ob die bei Novalis für die individuelle »eigenthümliche Natur« Anderer aufgeschlossene Sensibilität auch auf die Spur ihrer unaufhebbaren Fremdheit stößt (vgl. Novalis, *Schriften*, Bd. 2, Stuttgart 1983, 440, Fr. 72; Bd. 3, 662, Fr. 599). Ruft diese Problemstellung nicht schon die radikale Frage auf den Plan, was den Anderen als Anderen eigentlich ausmacht (über »himmelweiten Abstand« im Vergleich hinaus, den gewisse Anthropologen der Aufklärung bereits für unüberwindlich gehalten haben)? Vgl. J. J. Hottinger, J. R. Sulzer, *Brelocken an's Allerley der Groß- und Kleinmänner*, in: Sauder (Hg.), *Theorie der Empfindsamkeit und des Sturm und Drang*, 61–70, hier: 65. Im anthropologischen Diskurs der besagten Zeit wird implizit eine Antwort auf diese Frage nicht bloß in Erkundungen dessen, was der Mensch *ist* bzw. was zu seiner physiologischen und pragmatischen Ausstattung gehört, sondern darin gesucht, *wie* Menschen einander in Anspruch nehmen und begeben. Die moralische Sensibilität, die man vielfach unter Rückgriff auf den *moral sense* der schottischen Moralisten, auf Hutcheson, Shaftesbury u. a. zu begründen versucht hat, liefert bereits

im Gegenteil das sichere Anzeichen einer in Fremdheit, Andersheit und Zerrissenheit verliebten *Dekadenz*, die mitsamt der Romantiker ›beigesetzt‹ gehört, wie es seit Hegel immer wieder, allerdings erfolglos, versucht worden ist?¹⁸ Gegen Hegel richtet sich seit langem der Einwand, er habe wesentliche Einsichten speziell der Frühromantik wieder aus dem Auge verloren bzw. verdrängt. Etwa die unverfügbare, reflexiv nicht einholbare Abhängigkeit des Denkens vom »Seyn«¹⁹, das sich nur in seiner Undarstellbarkeit ästhetisch darstellen, niemals aber begrifflich adäquat repräsentieren und als Ganzes begreifen lasse (FÄ, 244, 246). Wenn es sich so verhält, wissen wir um das Ganze, das Hegel zu denken versuchte, ob als wahres oder als unwahres, jeweils allenfalls in detotalisierten, fragmentarischen, mit unaufhebbarer Alterität gesättigten Hinsichten.²⁰ Und wenn dies wiederum zutrifft, kommt bis heute die viel zitierte, aber nach wie vor umstrittene romantische Ironie und Apologie des Fragments²¹ unserer Gegenwart näher als ein Geschichtsmodell, das im

einen ersten Hinweis. Sie lässt sich ohne ein gewisses Angesprochenwerden vom Anderen nicht denken. Wo aber hat dieses seinen Ursprung? Hier kommt man am zunächst naturgeschichtlich einsetzenden Diskurs über den Ursprung der Sprache und an der Rezeption der Schriften von Maupertuis, Condillac u. a. bei Herder und Humboldt nicht vorbei. Vgl. W. Franzen, *Einleitung*, in: P. L. M. de Maupertuis, *Sprachphilosophische Schriften*, Hamburg 1988, VII–LXIV.

- 18 Emmanuel Hirschs bekannte Diagnose einer »Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie« in dem gleichnamigen Aufsatz aus dem Jahre 1924 konzentriert sich nicht auf den Begriff des Fremden, sondern auf die »Zerrissenheit« des romantischen Bewusstseins. Es wäre eine eigene Untersuchung wert, ob die Zerrissenheit nicht auf die Spur einer unaufhebbaren Fremdheit führt, die nicht nur negativ, als Verhinderung eines versöhnten Ganzen etwa in Betracht kommt. Hirsch selbst deutet sie von einer unheilbaren Verwundung durch das Böse her. Siehe den Text in: H. F. Fulda, D. Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt/M. 1973, 245–275, hier: 271.
- 19 Vgl. M. Frank, *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Frankfurt/M. 1989, 202, 233, 243, 260 [=FÄ].
- 20 Vgl. FÄ, 234, 238, 247.
- 21 Vgl. L. Dällenbach, C. L. Hart Nibbrig (Hg.), *Fragment und Totalität*, Frankfurt/M. 1984. Hier versammelte Beiträge sprechen freilich gerade gegen die Deutung einer »fragmentarischen Universalität« (Friedrich Schlegel), die noch immer auf den Gedanken einer (stets scheiternden) Darstellung einer zur regulativen Idee depotenzierten Totalität bezogen bliebe (vgl. FÄ, 246 f.). Dagegen geht Maurice Blanchot mit einer genau dieser Logik sich widersetzenden »kryptischen« Rede vor. Es ist ein Desiderat, die Revision der Romantik auf dieser

Weg von der Neuzeit über die Aufklärung und die Frühromantik bis zum deutschen Idealismus nur eine bis heute im Wesentlichen unanfechtbare, fortschrittliche Bewahrheitung dessen erkennen kann, was sich letztlich, vor allem bei Hegel, als wahr erwiesen habe.

Gegen Aburteilungen der Romantik, wie sie von Hegel über Georg Lukács bis hin zu Carl Schmitt²² reichen, haben sich energische

Linie mit der von Derrida zwischen Hegel und Levinas diagnostizierten Dislokation des griechischen Logos zu verknüpfen. Siehe dazu bes. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, 37, 64, 78 f., 110.

- 22 Schmitt, der nach Hegel wohl schärfste Kritiker der Romantik, hat in ihr nur einen fatalen Irrweg erkennen können. Das Prinzip der Romantik glaubte Schmitt in ihrer spezifischen Beziehung zur Welt erkannt zu haben, speziell darin, dass letztere nicht mehr in ihrer Sachlichkeit, sondern nur mehr als zufälliger Anlass eines freien, sich an keine Wirklichkeit mehr bindenden Spiels der Imagination anerkannt werde. So gesehen ist die Romantik eine Form des Occasionalismus, in dem sich ein jeglichen substanziellen Anhalts verlustiges, freies Selbst der Ausmalung imaginärer Möglichkeiten hingibt, ohne aus deren »interessanter Vieldeutigkeit« je wieder verbindliche Wirklichkeit gewinnen zu können (C. Schmitt, *Politische Romantik* [1919], Berlin ³1968, 119 [=PR]). Alles, was dem Leben Ordnung und damit normativen Halt gebe, habe die Romantik geradezu verachtet. Und tatsächlich sei nichts so unromantisch wie die Norm und das Normale. Denn das Normale, d. h. das der Norm Entsprechende (nicht das Durchschnittliche) zerstöre »die occasionelle Ungebundenheit des Romantischen«, das sich Novalis zufolge beliebiger Anlässe bediene, um aus ihnen zu machen, was es wolle (PR, 226). (Immerhin kann sich Schmitt hier auf Novalis' Apologie des Spiels als eines Experiments mit dem Zufälligen und auf dessen Begriff eines Romantisierens berufen, durch das eine »Philosophie der Ferne« das allzu Vertraute und Bekannte *künstlich fremd erscheinen lässt*. Vgl. Novalis, *Briefe und Werke*, Bd. 3, Hg. P. Kluckhohn, Berlin 1943, Nr. 1140; *Werke* [Hg. G. Schulz], 493.) Statt sich normativ klar geschnittenen Entscheidungen zu stellen, ergehe das Romantische sich in ästhetisierten Kontrasten und weiche ihrer Zuspitzung zum logischen oder moralischen Widerspruch immerzu in Richtung eines Dritten aus, »das occasionalistisch notwendig etwas Entferntes, Fremdes, Anderes enthält« und schließlich ins »Anderere oder Fremde schlechthin« entweiche. Wird darüber hinaus »das Andere und Fremde mit dem Wahren und Höhern Eins«, so sei damit »die Romantik vollendet« (PR, 131). – Sollte die Romantik tatsächlich *in diesem Sinne* als eine Apologie der Fremdheit zu verstehen sein, so wäre das in dieser Perspektive nur der stärkste Grund, sie zu verachten. Genau davon überzeugt, spricht Schmitt ihr schließlich sogar jegliche Authentizität hinsichtlich ihrer bevorzugten Sujets ab. Weder am Fremden, noch am Fernen, Orientalischen, Wunderbaren, Unheimlichen, Primitiven, Archaischen oder an der Naivität des Kindes selbst sei sie wirklich interessiert. All das diene dem Romantiker nur als Stimulans seiner haltlosen Imaginationen, um deren Realitätsgehalt oder Realisierung es ihm ernsthaft gar

Versuche ihrer Rehabilitierung Geltung verschafft. Diese Versuche gehen gelegentlich so weit, nun gerade in der Romantik den Vorschein einer anderen, vor allem poetisch-ästhetischen Wahrheit zu erkennen, die in keinem reflexiven Wissen aufgeht. Dem entsprechend beansprucht eine revidierte Frühromantik den Rang einer bis heute aktuellen Avantgarde. Zu diesem Ansehen ist sie erst durch Rückgriffe von einer späteren Gegenwart aus gelangt, als deren ursprüngliches Aufbrechen sie fortan erschien.²³ So konnte eine Neo-Romantik nachträglich auch gegen unsere eigene Gegenwart in Stellung gebracht werden: und zwar auch als ein keineswegs in Gänze zu verurteilendes, vielmehr zu begrüßendes Bewusstwerden radikaler Fremdheit und als eine moderne Bewegung, der es in Wahrheit um die Würdigung einer dialektisch unaufhebbaren Alterität zu tun sei.

Auf letzteres sollte offenbar Karl Heinz Bohrer, energisch vor allem gegen Carl Schmitt gewendete Rehabilitierung der Romantik unter Berufung auf den Surrealismus des 20. Jahrhunderts und Walter Benjamin hinauslaufen. Bohrer rekonstruierte die Romantik als originär modern²⁴, indem er gleichsam rückwärts den Diskurs durcharbeitete, der sich vor allem auf den Versuch ihrer Verhinderung konzentrierte (KR, 311). Rehabilitiert wird dabei nicht weniger als die »Phantasie der Moderne«, speziell Friedrich Schlegel als Er-

nicht zu tun sei. Statt dessen verharre er in einer Passivität, die ihn politisch unter allen Umständen zum willfährigen Opportunisten prädestiniere. Keineswegs wollte Schmitt mit dieser vernichtenden Kritik das Erfordernis einer politisch autonomen Urteilsfähigkeit unterstreichen, die sich von keiner gegebenen Normativität einfach bevormunden lassen dürfte. Und es lag ihm völlig fern, etwa mit Schiller oder Kant an eine progressive Selbstnormierung der Gattung im Sinne einer solchen Urteilsfähigkeit zu glauben. Im Gegenteil gedachte er Menschheit und Geschichte (PR, 86) als verfehlt Surrogate der einzig substantziellen, »höchsten Realität« namens Gott zu entlarven.

- 23 Vgl. die entsprechend gegensätzlichen Positionen von J. Hörisch, *Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts*, in: B. Lindner, W. M. Lüdke (Hg.), *Materialien zur ästhetischen Theorie. Theodor W. Adornos Konstruktion der Moderne*, Frankfurt/M. 1980, 397–414, einerseits und K. Peter, *Friedrich Schlegel und Adorno. Die Dialektik der Aufklärung in der Romantik und heute*, in: E. Behler, J. Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, Paderborn 1987, 219–235, andererseits.
- 24 K. H. Bohrer, *Die Kritik der Romantik. Der Verdacht der Philosophie gegen die literarische Moderne*, Frankfurt/M. 1989, II, 24, 214 [=KR].

finder einer imaginativen Poetisierung der Welt²⁵ im Modus äußerster ästhetischer Sensibilität, die sich über das angeblich ontologisch fixierte Mögliche und Un-Mögliche hinwegsetzt.²⁶

Statt den romantischen Ästhetiker zur (politischen) Ordnung zu rufen, wie man es von Hegel über die *Hallischen Jahrbücher* bis hin zu Carl Schmitt (mit unterschiedlichen Beweggründen) getan hat, affirmiert Bohrer die romantische Apologie des Unbewussten, des Zufalls und einer autonomen Sprachlichkeit als Quelle einer poetischen Produktivität, die jegliche Normalisierung der Relation zwischen Vorstellung und Wirklichkeit aufhebe (KR, 55), auch um den Preis, sich nicht nur dem Wunderbaren in »angenehmem Befremden« (Novalis; KR, 267), sondern (ironisch) auch dem Unverständlichen (Friedrich Schlegel), dem »im Sein« Widersprüchlichen bzw. Widerstreitenden²⁷, dem Fremdartigen, dem Unheimlichen²⁸, ja sogar einer verfremdeten Auflösung der Person auszuliefern²⁹, der fortan scheinbar kaum mehr verlässliches Sosein zuzuerkennen sein wird (KR, 58 f., 69, 155).

Mit Nietzsche wird die Romantik gleichwohl gegen alle Vorwürfe, sich bloß in einer occasionalistischen, womöglich krankhaft über-

25 KR, 8, 23. Im Grunde geht es um eine *Re-Poetisierung*, insofern das Poetische (von August Wilhelm Schlegel) als Modus der originären Entstehung einer Welt begriffen wird, zu dem ein allzu aufgeklärtes Denken kein einsichtiges Verhältnis mehr hat; vgl. A. W. Schlegel, *Allgemeine Übersicht des gegenwärtigen Zustandes der deutschen Literatur* [1802], in: *Über Literatur, Kunst und Geist des Zeitalters*, Stuttgart 1964, 3–95, hier: 82.

26 Mit Alexandre Koyré kann man sich allerdings fragen, ob die Welt der Neuzeit nicht schon seit der Renaissance gewissermaßen ontologisch brüchig geworden ist (s. o.).

27 Vgl. P. Bürger, »Liberales« *Ich und fragmentarische Form: Friedrich Schlegel*, in: *Prosa der Moderne*, Frankfurt/M. 1992, Kap. II, 1, bes. 63, 69, 76.

28 Vgl. KR, 67 zu Tiecks unheimlichen Menschengestalten, die kein Vertrauen mehr einflößen, weil sie seltsamen Naturerzeugnissen gleichen.

29 Die – offene, erst zu klärende – Frage ist allerdings, ob das Unheimliche, das Fremdartig-Phantastische usw. nur Produkte einer *künstlichen* »Romantisierung« sind (wie sie Novalis vor allem verlangte) oder ob diese Begriffe einen pathologischen Widerfahrnischarakter anzeigen, der auf die Spur einer das Subjekt befremdenden Affizierbarkeit führen. Während die heutige Philosophie des Fremden dessen occasionalen Charakter genau darin entdeckt, hält sich Carl Schmitt mit dieser Frage gar nicht erst auf. Für ihn steht fest, dass sich der Occasionalismus der Romantik nur einer experimentellen und willkürlichen, insofern nichtigen Phantasie verdankt.

steigerten, von aller Sachlichkeit abgewandten, frivolen Subjektivität zu ergehen³⁰, in Schutz genommen. Gerade in der Abweichung vom Normalen, im Pathologischen, wird »Geist« vermutet (KR, 87, 93).³¹ Dagegen birgt die Naivität einer unbefragten Normalität Unbewusstes, Unheimliches und ein Grauen, das die romantische Phantasie »besonnen« bearbeiten muss, um sich einer allzu recht-schaffenen Berufung auf normale bzw. *normalisierte* Wirklichkeit in den Weg zu stellen, die man in der Kritik der Romantik als Maß allen Lebens und Handelns ausgegeben hat, ohne zu fragen, ob ein freies Verhältnis zur Wirklichkeit nicht seinerseits der Imagination und einer Funktion der Irrealisierung bedarf.³²

30 Vgl. N. Bolz, *Der aufgegebene Gott*, in: Behler, Hörisch (Hg.), *Die Aktualität der Frühromantik*, 75–84.

31 Vgl. R. Huch, *Die Romantik. Erster Teil: Blütezeit der Romantik* [1902], Leipzig 1924, 101 f.; K. Röttgers, *Romantische Psychologie*, in: *Psychologie und Geschichte* 3 (1991), 24–64, hier: 27 f.

32 Vgl. J. Starobinski, *Grundlinien für eine Geschichte des Begriffs der Einbildungskraft*, in: *Psychoanalyse und Literatur*, Frankfurt/M. 1990, 3–23, im Anschluss an Gaston Bachelard (21), den Starobinski allerdings dafür kritisiert, »nur die glückhaften Bilder« der Einbildungskraft berücksichtigt zu haben, ohne den »Bereich der Ethik und der Beziehung zum anderen« betreten zu wollen, wie sie in »Mythen der Schuld« und in »Symbolen des Kampfes der Menschen untereinander« deutlich werden (ebd., 22). Genau diese Mythen hat allerdings Ricœur aufgegriffen und wie kein anderer seine Auffassung der Rolle der Einbildungskraft unter Verweis auf Bachelards Poetiken untermauert. Dabei besteht er auf der Unterscheidung von Einbildung und Bild (sofern man letzteres lediglich als Gegenwärtigung von Abwesendem versteht). Es geht ihm, ganz im Sinne Bachelards, vielmehr um »das poetische Symbol« als Manifestation einer originären »Expressivität« *in statu nascendi*, die keineswegs nur anderswo schon Gegebenes »wiedergibt«. Vgl. P. Ricœur, *Philosophie de la volonté. Finitude et Culpabilité. T. II: La symbolique du mal*, Paris 1960, 21; dt.: *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld II* [1960], Freiburg i. Br., München ²1988, 20 f.; *Le symbole donne à penser*, in: *Esprit* 27, no. 275 (7/8) (1959), 60–76, hier: 64; *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 28 f./*De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 2001, 24 ff. Vgl. G. Bachelard, *Poétique de l'espace* [1957], Paris ⁴1964, 7; dt.: *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, 16. Für Ricœur ist die Prosa der Welt mytho-poetisch fundiert; doch dies lässt ihn weder mit einer romantischen Nostalgie noch auch auf den Spuren Mallarmés mit einer von jeglicher Referenz entkoppelten Poetik »intransitiver« Sprachlichkeit liebäugeln, die zu nichts mehr dienen sollte. Vgl. T. Todorov, *Kritik und Ethik. Zu Maurice Blanchot*, in: M. Gutjahr, J. Hock (Hg.), *Im Raum der Kritik. Maurice Blanchot und die Literatur*, Würzburg 2023, 141–152, hier: 145. Todorov führt genau das auf die Romantiker zurück (ebd., 142). An dieser Stelle

Wo sich Hegel kategorisch gegen ein leeres, angeblich von der Wirklichkeit bloß abgekehrtes Interesse an einem »fremdartigen Jenseits« im Innern des Subjekts wandte, *bewahrheitet* sich da nicht seit der Romantik die Macht des Unbewussten (vgl. KR, 166, 279)? Weit entfernt, in ihr nur eine zwielichtige Subjektivität zu erkennen, die ihre innere Verrücktheit als Gegenstand allgemeinen Interesses vorzuzeigen wagt, ist ihr eine Selbst-Fremdheit zu entnehmen, *aus der* heraus und *gegen die* wir unvermeidlich existieren und auf Wirkliches Bezug nehmen. Und die romantische Irrealisierung des Wirklichen, ihr Kampf um das Recht einer von aller ›Sachlichkeit‹ entfesselten Macht der Imagination ist nicht als perverse Abkehr von religiöser, sittlicher oder politischer Wirklichkeit zur Ordnung zu rufen, sondern macht diese erst in ihrer radikalen Kontingenz als einer in Ordnung gebrachten und eigens *normalisierten*, nicht einfach *als normal gegebenen* Ordnung verständlich.³³ Die poetischen Verfahren der Romantik haben deutlich gemacht, dass wir nicht in einer fertigen, sondern in einer »unvollendeten Welt« (Friedrich

müsste man in kritischer Absicht neu ansetzen, was Ricoeur und das Verhältnis von Poetik und Prosa angeht. So sehr sich Ricoeur anti-romantisch gibt, so sehr hat er mit Bachelard doch einerseits an eine »poetische« Fundierung aller menschlichen Weltverhältnisse gedacht und andererseits der in ihnen sich originär manifestierenden Imagination zugetraut, auch die prosaisch-politischen Verhältnisse im Namen eines utopischen Möglichkeitssinns herauszufordern. Steht das Prosaische »für die eingespielte und eingewöhnte Ordnung dessen, was schon gesagt, gesehen, gewußt ist und sich als Welt der Objekte vor uns ausbreitet, so bedeutet Poesie ein Durchbrechen dieser Ordnung«, formuliert Waldenfels mit Blick auf Merleau-Pontys *La prose du monde*. Aber in politischer Hinsicht dürfte sich solches Durchbrechen gewiss nicht in einem »Brandopfer aus Gegenständen« erschöpfen, »so wie die Poesie die normale Sprache in Brand steckt« – eine Parallele, die Merleau-Ponty zur Malerei zog. (Vgl. B. Waldenfels, *Einleitung zur deutschen Ausgabe*, in: M. Merleau-Ponty, *Die Prosa der Welt* [1969], München 1984, 7–14, hier: 11).

- 33 Zur fragwürdigen Berufung auf die angeblich *eo ipso* »unromantische« Normalität einer Ordnung, die eines imaginär fruchtbaren Möglichkeitssinns (Robert Musil) und einer durch ihn angeleiteten Realisierung scheinbar gar nicht bedarf, vgl. Schmitt, PR, 226, sowie H.-J. Schmidt (Hg.), *Die deutsche Literatur. Ein Abriss in Text und Darstellung*, Bd. 9: *Romantik II*, Stuttgart 2008, 22–24, zur Romantik als einer Zeit, die dem Normalen und Normierten den Kampf ansagt und beides sogar zu verwerfen scheint, sei es im Namen einer inneren, »dämonischen«, nicht normalisierbaren Wahrheit, sei es im Zeichen des Wunderbaren oder des Phantastischen, das das Verhältnis von realer und geträumter Welt zu revidieren verlangt.

Schlegel³⁴) leben, die *in ihrem Werden selbst und zu ihrer Gestaltung* der Realisierung *und* der Irrealisierung bedarf. Beide Funktionen sind allerdings keineswegs nur einer für autonom zu erklärenden Kunst vorbehalten.

Jede menschliche Lebensform zehrt von einem Sinn für das Mögliche und Un-Mögliche, der nicht bedingungslos einer ›gegebenen‹ Wirklichkeit unterworfen sein muss, sondern an ihrer imaginativ anzuregenden Umgestaltung wenigstens mitwirken kann (KR, 254).³⁵ Eine Re-Romantisierung unseres Lebens im Sinne einer durchgängigen Poetisierung oder Ästhetisierung kann freilich heute kaum mehr überzeugen. Vielmehr stellt sich die Frage, wie eine dank der Romantik von rationalistischer und moralistischer Bevormundung befreite Imagination *indirekt* etwa auch politisch fruchtbar werden kann, ohne die Differenz von Ästhetischem und Politischem im Namen einer vermeintlich souveränen Lebens-Kunst einzuziehen.³⁶

In diesem Sinne, scheint mir, lässt sich Bohrsers, gegen Carl Schmitt gerichtete Rehabilitierung der Romantik verstehen, wo sie sich auf Karl Mannheims Lob romantischer Sensibilität als eines neuen Denkstils beruft, der sich gerade nicht in »privatistischen Stimmungen« oder occasionalistischer Willkür erschöpft (KR, 306), sondern im »Herausspüren qualitativer Feinheiten« und in »einführender Virtuosität« der Signatur einer Zeit auf der Spur ist, in der sich die Menschen wie nie zuvor sozial unverwurzelt und bindingslos zu fühlen begannen.³⁷

34 F. Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, Frankfurt/M. 1935, 156.

35 Und nicht derart unterworfen sein darf, wenn es darum geht, eine andere, künftige Gestalt unseres Daseins zu entwerfen (vgl. KR, 253). Ganz auf dieser Linie liegen die späteren Aufsätze Ricœurs zur politischen Bedeutung des Imaginären und der Imagination; vgl. bspw. *Ideology and utopia as cultural imagination*, in: *Philosophic Exchange* 7, no. 1 (1976), 17–28; *L'idéologie et l'utopie: deux expressions de l'imaginaire social*, in: *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Paris 1986, 379–302; *L'imagination dans le discours et dans l'action*, in: H. van Camp (éd.), *Savoir, faire, espérer. Les limites de la raison. T. 1*, Bruxelles 1976, 207–228.

36 Vgl. zum fraglichen Kunstbegriff Hegels: Bürger, *Prosa der Moderne*, 443–447.

37 Es ist ein Desiderat, die Schlegel'sche Rechtfertigung des *Sentimentalischen* (als Ausdruck »geistigen Gefühls« in individueller Originalität) in dem hier nur anzudeutenden Sinne als Beitrag zu einer noch heute aktuellen Philosophie der Sensibilität zu reinterpretieren.

Mündet nicht schon bei Hölderlin die als befremdlich erfahrene Zugehörigkeit zum ungastlichen Leben seiner Landsleute schließlich in eine Selbst-Fremdheit ›wahnsinniger‹ Sensibilität? Nicht einmal im »Asyl« des eigenen Selbst findet er am Ende noch Zuflucht.³⁸ Gerade diese Selbst- und Welt-Fremdheit wird in seinem Werk als Quelle einer Hypersensibilität fruchtbar, die ihrerseits Fremdheit kenntlich macht. Darunter namentlich (1.) die *Fremdheit der eigenen Sprache*, deren Sinn sich verfinstert und »begraben in [...] armen vergänglichen«, wesenlosen Worten, »armseligen Mitteldingen von Etwas und Nichts«, zeigt;³⁹ (2.) die *Fremdheit der abschiedlichen Zeit*, die das Gegenwärtige bereits im Augenblick verschwinden lässt;⁴⁰ (3.) die *Fremdheit des eigenen Selbst*, dessen Frühling verfliegen schien, noch ehe es da war⁴¹ – fortan dazu verurteilt, »ein anderer« zu sein und, nachdem das »Selbst verloren«, sich »aus fremder Hand zu erwarten«;⁴² schließlich (4.) die *Welt-Fremdheit*⁴³ *unter den Anderen*⁴⁴, aber auch die Welt-Fremdheit *aller* Anderen. Kein Bleiben sei nämlich unter den Menschen.⁴⁵ Immer in die Ferne gehe ihr »wohnend Leben«.⁴⁶ »Wir Heimatlosen«, heißt es deshalb, wechseln »wie Nomaden den Wohnort«.⁴⁷ Wo man uns die Tür öffne, verschließe man doch das Herz, und Krieg herrsche »unter der Larve des Friedens«.⁴⁸

38 Vgl. Hölderlin, W I, 664, 796 ff./W II, 615, 754 ff.; P. Bertaux, *Hölderlin*, Frankfurt/M. 1981, 642.

39 W I, 573, 646/W II, 490, 568; vgl. W I, 700, 793/W II, 652, 752.

40 W I, 607, 668/W II, 527, 620. Vgl. zu einer »abschiedlichen« Zeit, die Bohrer primär erst im Werk des italienischen Dichters Leopardi artikuliert findet, K. H. Bohrer, *Ästhetische Negativität*, München 2002; Vf., *Leben und Überleben – zwischen Hypervitalität und ästhetischer Negativität (Elias Canetti – Fernando Pessoa – Karl Heinz Bohrer)*, in: *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehelter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017, Kap. I.

41 W I, 648/W II, 560.

42 W I, 209, 616/W II, 225, 536; vgl. W I, 250, 356, 588/W II, 195, 287, 505.

43 Vgl. W I, 19, 574/W II, 24, 490.

44 »Wehe dem Fremdling, der zu solchem Volke [den Deutschen] kommt«; »sie leben in der Welt, wie Fremdlinge im eigenen Hause« (W I, 796 ff./W II, 754 ff.).

45 W I, 262/W II, 203.

46 W I, 568/W II, 938.

47 Nicht nur »mein Leben«, wie es an dieser Stelle heißt (W I, 223/W II, 170).

48 W I, 625, 710/W II, 545, 664.

Gilt Hölderlin aber nicht gerade als der Dichter *par excellence* in der äußersten Zerrissenheit und Fremdheit noch gesuchter Versöhnung? Begegnet ihm im Zeichen einer nunmehr anscheinend alle und alles heimsuchenden Fremdheit insofern nicht bloß Negativität im Vorschein ihrer Aufhebung und insofern letztlich durchweg »freundlich verwandter Geist«?⁴⁹ Redet er nicht einer »Gewalt der Verklärung«⁵⁰, einer großen Vereinigung alles Getrennten oder wenigstens einer unendlichen Annäherung an sie das Wort? Spekuliert er nicht erklärtermaßen auf eine finale Versöhnung, die »allen Widerstreit endigt«⁵¹ und alle Verschiedenheit aufzuheben verspricht?⁵² Diese versöhnungsphilosophischen Schemata mögen geläufig sein, aber werden sie nicht von den *Phänomenen* vielfältiger Fremdheit, die Hölderlin zur Sprache bringt, geradezu konterkariert?

Der ›Prozess‹ um diese Fragen dauert bis heute an. Man denke nur an die von Blanchot angeregte Rehabilitierung der Romantik, die in ihr die Spur einer von Hegel geleugneten Exteriorität zu erkennen meint, welche nur in einer ihre Darstellung unterlaufenden Kunst zum Vorschein komme⁵³, oder an von Levinas ausgehende Relektüren Hegels, die in seinem Werk Spuren einer Fremdheit entdecken, die es zu inspirieren scheint, ohne im Geringsten begriffliche Aufhebbarkeit in Aussicht zu stellen – wie jene »Nacht« im Angesicht des Anderen, von der in den *Jenaer Systementwürfen* die Rede ist.⁵⁴ Radikal zweifelhaft erscheint nun das Versprechen dieser

49 W I, 604/W II, 525.

50 W I, 1275; C. U. Boehlendorff, *Werke in drei Bänden, Bd. 1*, Frankfurt/M. 2000, 27.

51 Vgl. C. Jamme, *Isaac von Sinclair. Politiker, Philosoph und Dichter zwischen Revolution und Restauration*, Bonn 1988, 71.

52 W I, 650, 731, 802, 1276/W II, 558, 685, 760.

53 M. Blanchot, *Das Unzerstörbare*, München, Wien 1991, 36 ff.

54 Vgl. G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, Hamburg 1987, 172; B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010. Dabei ist Levinas keineswegs der Gegenkritik entgangen, in der Aburteilung eines der angeblichen »Herrschaft« des Selben (bzw. eines darauf reduzierten Seins) verhafteten Denkens seinerseits eine Alterität verkannt zu haben, die, wie schon Derrida meinte, bereits der *logos*-Begriff in sich aufgenommen habe. Und Ricœur schlägt scheinbar in die gleiche Kerbe, wenn er feststellt, eine solche Herrschaft, die die radikale Alterität des Anderen unterdrücke, sei ihm auch bei Platon niemals auch nur begegnet. Vgl. J. Derrida, *Gewalt und Metaphysik*

Philosophie, endlich jeglichen »Schein ab[zulegen], mit Fremdartigem behaftet« zu sein, wie es Hegel in Aussicht stellte (s.o.). Und von einem generellen, ihr von Anfang an vorgezeichneten und angeblich bereits nach wenigen Jahren besiegelten »Verfall« der Romantik, so wie er von Hegel über Ricarda Huch, René Welleck, Otto Pöggeler und Karl Heinz Bohrer bis hin zu Rüdiger Safranski beschrieben worden ist, sind wir nicht mehr überzeugt. Genauso wenig aber auch von einer künstlichen »Romantisierung«, die das Romantische subjektiver Verfügungsmacht unterwerfen sollte, um »fremdes Dasein in eigenem aufzulösen« (Novalis⁵⁵). So sehr man die Ferne, das Unendliche und im eigenen Unbewussten Fremde beschwor, so sehr konterkarierte man es doch als poetisch-technischer Willkür Unterworfenenes. Liegt *darin* nicht bloß Ironie, auf die Romantiker wie Friedrich Schlegel erklärtermaßen selbst hinauswollten, sondern ein ihnen von Anfang an zur Last zu legender »Mangel an innerer Wahrheit«, von dem bei E. T. A. Hoffmann die Rede ist?⁵⁶ Abgesehen davon sind diverse romantische »Motive«, allen voran das Pittoreske und Idyllische, längst einer weitgehenden Trivialisierung zum Opfer gefallen, in der man sie um jegliche Ferne und Fremdheit gebracht hat. Nichts lassen sie so sehr vermissen wie gerade das wirkmächtigste Element des Romantischen selbst: *Sensibilität für das Fehlen des wirklich Fehlenden, wirklicher Ferne und Fremdheit*.⁵⁷ Aber würde die Romantik deshalb eine veritable Renaissance verdienen? Oder handelt es sich bei ihr, speziell bei der Erscheinungsform, in der sie seinerzeit im deutschsprachigen Raum zur Geltung gekommen ist, um eine ganz und gar überholte, keinesfalls mehr zu reaktualisierende, also anachronistische Angelegenheit, die bestenfalls noch von historischem Interesse sein dürfte?

[1964], in: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt/M. 1976, 212–235, hier: 234; Ricœur, SaA, 403.

55 Vgl. H.-J. Schmitt (Hg.), *Die deutsche Literatur. Ein Abriss in Text und Darstellung*, Bd. 8: *Romantik I*, Stuttgart 2003, 57, 255.

56 Vgl. Schmitt (Hg.), *Romantik I*, 284.

57 Ich knüpfe hier an eine frühere kurze Skizze an, die den Titel trägt: *Residuale »Romantik« – im Vermissen des Fehlenden selbst*; www.praefaktisch.de/romantik/residuale-romantik-im-vermissen-des-fehlenden-selbst/ (20. 1. 2022).

3. Romantik, Alterität und Fremdheit bei Ricœur

Letzteres legt Ricœur mehrfach nahe. Frühzeitig wendet er sich gegen einen »nouveau romantisme, abîmé dans le sentiment de l'ineffable«⁵⁸, gegen einen »Romantizismus des Scheiterns«, wie er ihn bei Karl Jaspers anzutreffen meint⁵⁹, und der Zerbrochenheit (»cassure«).⁶⁰ Sympathie bringt er dagegen auf für eine Auffassung vom Kampf gegen das Fremde (»lutte contre l'étranger ou l'étrange-té«), die im Falle Gadamers »consiste à rendre ›propre‹ ce qui était ›étranger«.⁶¹ In diesem Sinne sei der »rapport du même à l'autre [...] tout-à-fait fondamental« (H, 50); und es gelte, die Intuition der Singularität des zu Verstehenden bzw. des zu Interpretierenden mit Regeln und Begriffen zu verknüpfen, ohne die keine Hermeneutik auskomme (H, 56). Nur so könne sie sich gegen das behaupten, was Ricœur sehr allgemein als »obscurité romantique« einstuft (H, 59), von der er sich auch dann noch distanziert, als er vom Verhältnis zwischen dem *Selben* und dem *Anderen* zum Verhältnis zwischen dem *Selbst* und einer Alterität übergegangen war, in deren Erscheinungsformen er schließlich auch auf Spuren einer offenbar unaufhebbaren *Fremdheit* stoßen musste.⁶² Nachdem er für »nostal-

58 P. Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*, Paris 1947, 86.

59 P. Ricœur, G. Marcel, *Entretiens*, Paris 1968, 85.

60 Ricœur, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*, 153.

61 »Aneignen« dt. i. Orig.; vgl. P. Ricœur, *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain 1971/2 Éd. electron. établie par D. Frey, M.-A. Vallée, 129 [=H].

62 Wie, das müsste eine weit ausholende Untersuchung eigens zeigen. Nur soviel: Im Freud-Buch gilt auch das innere »Andere« und (terminologisch nicht davon abgesetzte) »Fremde« als zu Entschlüsselndes (*Die Interpretation*, 458). Genauso die Erfahrung von Schmerz, in dem man sich fremd wird, ohne dass daran eine hegelianisch vorgestellte Bildung scheitern müsste (vgl. P. Ricœur, *Objektivierung und Entfremdung in der geschichtlichen Erfahrung*, in: *Philosophisches Jahrbuch 84* [1977], 1–12, hier: 9). Generell wird »Sinnfremdes« primär als Herausforderung eines comprehensiven Verstehens begriffen (vgl. bspw. P. Ricœur, *Hegel und Husserl on Intersubjectivity*, in: H. Kohlenburger [ed.], *Reason, Action and Experience. Essays in Honor of Raymond Klibansky*, Hamburg 1979, 13–29, hier: 25). Dieses scheitert jedoch ggf. an gewissen Verbrechen, die man sich in Anbetracht ihrer »wesentlichen Fremdheit« nicht zu eigen machen sollte (wie es manche offenbar doch tun; P. Ricœur, *Gedächtnis, Geschichte, Vergessen* [2000], München 2004, 495). Andererseits sollen außer-ordentliche Zeugnisse »so weit

gia and romanticism« nie viel übrig gehabt hatte⁶³, nähert er sich am Ende wenigstens in Seitenblicken auf Jean-Luc Nancys und Philippe Lacoue-Labarthes Auseinandersetzung mit den deutschen Romantikern und mit deren Verzicht auf den »absoluten Text«⁶⁴ wieder jener Zeit, die wohl wie keine andere je zuvor für das Fehlen des wirklich Fehlenden, wirklicher Ferne und Fremdheit sensibilisiert hatte. Doch muss man sich fragen, ob nicht sowohl das, was er unter Alterität versteht, der sich vor allem sein Spätwerk geradezu verpflichtet erweist, als auch seine (wenn auch keineswegs vorbehaltlose) Anlehnung an die Hermeneutik Gadamers der Würdigung dessen im Wege steht, was uns in all dem radikal fremd bleibt.

Gadamers *Wahrheit und Methode* scheint uns zu lehren, dass wir dort, wo wir uns verstehend tatsächlich einer befremdlichen Vergangenheit ausgesetzt haben, in der Tat »Andere« werden und nicht nur ›verändert‹ daraus hervorgehen. Auch die (eher ironisch) so genannte Hermeneutik Michel Foucaults scheint dem beizupflichten. Nicht das Bei-sich-bleiben oder ›unvermitteltes‹ Zu-sich-zurückfin-

wie möglich von der absoluten (!) Fremdheit, die der Schrecken erzeugt, befreit werden«. Nur dann seien sie auch zu überliefern (ebd., 271). Gegen eine absolute bzw. verabsolutierte, im Grunde nicht mehr mit Alterität zu verbindende Fremdheit, wie er sie in Levinas' »Exteriorität« vermutet, hat sich Ricœur mehrfach gewandt, neigt im Übrigen aber dazu, weiterhin Platons *Sophistes* zu folgen und Fremdheit allenfalls als modifizierte bzw. gesteigerte Alterität aufzufassen. Vgl. P. Ricœur, *Emmanuel Levinas: penseur du témoignage*, in: J.-C. Aeschlimann (éd.), *Répondre d'autrui*, Neuchâtel 1989, 17–40, hier: 17, 19; *Les paradoxes de l'identité*, in: *L'information psychiatrique. Revue mensuelle par les psychiatres des hôpitaux*, no. 3, mars (1996), 201–206, hier: 204; *Vielfältige Fremdheit*, in: R. Breuninger (Hg.), *Andersheit – Fremdheit – Toleranz*, Ulm 1999, 11–30, hier: 12, 25. Weitgehend unausgetragen bleibt aber das von der phänomenologischen Egologie geerbte Problem, ob man von ihr aus überhaupt dem Fremden als solchem gerecht werden kann (*Gedächtnis, Geschichte, Vergessen*, 177, 181); ein Problem, das dann tatsächlich auch praktisch bedeutsam wird, wo es um eine singulare Gerechtigkeit angesichts des Fremden geht (*Wege der Anerkennung, Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt/M. 2006, 321 ff.).

63 P. Ricœur, *Ethics and Culture. Habermas and Gadamer in Dialogue*, in: *Philosophy Today* 17, no. 2–4 (1973), 153–165, hier: 165. Es finden sich nur ganz wenige positive Würdigungen der Romantik, u.a. wo Ricœur von einer »mutation fondamentale« im Verhältnis zu Kant spricht, nach der gelten soll: »l'esprit est l'inconscient créateur au travail dans des individualités géniales« (H, 49).

64 P. Ricœur, *Vom Übersetzen. Herausforderung und Glück des Übersetzens*, Berlin 2016, 14; vgl. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Das Literarisch-Absolute. Texte und Theorie der Jenaer Frühromantik*, Wien, Berlin 2016.

den, wie es Novalis anscheinend im *Heinrich von Ofterdingen* vorschwebte, wäre demnach der Sinn einer hermeneutischen Auseinandersetzung mit geschichtlicher Vergangenheit, sondern gerade die Auskehr aus sich selbst;⁶⁵ zumindest zwischenzeitlich, ohne dass aber ein ›anderes‹, be- oder verfremdetes Zurückkommen auf sich selbst, auf das eigene Selbst, dadurch völlig ausgeschlossen wäre. Im Gegenteil sollte eine dialektisch belehrte Hermeneutik, deren Gadamer'scher Version sich auch Ricœur zeitweise angeschlossen hat⁶⁶, zeigen können, wie es zu verstehen ist, als Selbst den Prozess zu durchlaufen, in dem man angeblich ›ein Anderer wird‹, ohne das Selbst gänzlich preisgeben zu müssen. Schließlich wird Ricœur vom Selbst geradezu als einem Anderen (»comme un autre«) sprechen⁶⁷, dabei allerdings die Alterität des Anderen derart radikalisieren, dass erhebliche Zweifel daran geweckt werden, ob ihr noch eine hermeneutische Dialektik gerecht werden kann. Ungeachtet dessen ist Ricœur sogar so weit gegangen, die durch Foucault dezidiert anti-dialektisch vorangetriebene »Dezentrierung« des Subjekts genau so zu verstehen, dass sie im Grunde die gleiche »Zielrichtung« hat wie die Hermeneutik des »wirkungsgeschichtlichen Bewußtseins« bei

65 Während es sich für Gadamer hier um eine quasi-dialogische Dialektik (bzw. um einen in *unvermittelter* Form *falschen* Gegensatz) von Aus-sich-herausgehen und Zu-sich-zurückfinden handelt, hat Foucault die hermeneutischen Aspirationen eines *homo dialecticus* längst preisgegeben. Vgl. M. Foucault, *Schriften zur Literatur*, Frankfurt/M. 1988.

66 Ricœur, H, 24, 50, 130; *Ethics and Culture*, 160; *Phénoménologie et herméneutique*, in: *Phänomenologische Forschungen 1* (1975), 31–75, hier: 47; *Le ›lieu‹ de la dialectique*, in: C. Perelman (ed.), *Dialectics*, The Hague 1975, 92–108, hier: 105; P. Ricœur, *La fonction narrative et l'expérience humaine du temps*, in: *Archivio di Filosofia* 50, no. 1 (1980), 345–367; hier: 365; [mit H.-G. Gadamer] *The Conflict of Interpretations*, in: R. Bruzina, B. Wilshire (eds.), *Phenomenology. Dialogues and Bridges*, New York 1982, 299–320; P. Ricœur, *Zeit und Erzählung III*, München 1991, 70, 356 f. [=ZEIII], 279, 359; *La marque du passé*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, no. 1 (1998), 7–31, hier: 11.

67 Demzufolge ist das Selbst in gewisser Weise bereits ›ein Anderer‹, bevor es zu einer spezifisch geschichtlichen Alteration kommt. Dass diese tatsächlich dahin führen kann, ein Anderer zu werden, ist bestritten worden. So von Helmuth Plessner in unübertroffener Kürze, wo er sagt, »jeder könnte der andere sein. Aber er kann es nicht« (H. Plessner, *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1976, 103).

Gadamer.⁶⁸ Wird etwa in beiden Fällen eine Fremdheit im Gegenwartsbezug auf eine Vergangenheit herausgearbeitet, die sich nicht als erinnerte in eigener Gegenwart ›aufheben‹ lässt? Oder beseitigt die Gadamer'sche »Horizontverschmelzung« die (temporale) Alterität der Vergangenheit?⁶⁹ Wird das sich geschichtlich erinnernde Selbst nicht von einer unaufhebbaren Alterität heimgesucht, die ihm ursprünglich widerfährt, wo es vom Anderen in Anspruch genommen wird (IA, 77 f.), aber so, dass die befremdliche Differenz zum Anderen nicht zu tilgen ist?⁷⁰

Ricœur verhält sich schwankend zu diesen Fragen. So denkt er das Verhältnis zum Vergangenen unter Rückgriff auf Heideggers und Gadamers Begriff geschichtlicher »Wiederholung« und will deren narratives Vorbild immer wieder in der Odyssee erkennen, die paradigmatisch gezeigt haben soll, wie es möglich ist, dem Labyrinth der Welt »zu entkommen und sein Heim wiederzufinden«, dabei zugleich aber auch »ein anderer« zu werden.⁷¹ Zu einer derartigen »Wiederholung« soll allerdings nur ein in sich selbst schon dezentriertes Subjekt in der Lage sein, wie es Ricœur in seiner großen Studie zu Freud (*De l'interprétation* [1965]) beschrieben hatte. An-

68 ZEIII, 355. Vgl. Vf., *Menschen: Reste, Zeugnisse und Spuren. Ricœur mit und gegen Foucault gelesen*, in: *Renaissance des Menschen? Zum polemologisch-anthropologischen Diskurs der Gegenwart*, Weilerswist 2010, Kap. VIII.

69 M. Frank, *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Frankfurt/M. 1985, 27, 33 [=IA].

70 Muss an einer derartigen, im Selbstsein angelegten Dezentrierung nicht auch jegliches geschichtliches Verstehen scheitern, das, mit Wilhelm von Humboldt zu reden, nicht zugleich auch ein Nicht-Verstehen wäre? Vgl. IA, 35, 38, 91, 115, sowie M. Theunissen, *Philosophische Hermeneutik als Phänomenologie der Traditionsaneignung*, in: ›*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*‹. Hommage an Hans-Georg Gadamer, Frankfurt/M. 2001, 61–88, hier: 70 f., und zur Aktualität dieser Fragestellung P. Ricœur, *Zeit und Erzählung I*, München 1988, 143 ff. Hier ist von einer unaufhebbaren Andersheit im Hinblick auf die »Fremdheit des Fremden« die Rede, sowohl in kommunikativer Hinsicht als auch im Hinblick auf die Vergangenheit. Die begriffliche Verwirrung ist allerdings vollkommen, wenn die Andersheit (etwa mit Husserl) wiederum als von einer vorgängigen Einheit umgriffen vorgestellt wird (gerade dagegen wendet sich Waldenfels); vgl. ZEIII, 70, 356 f.

71 P. Ricœur, *Narrative Funktion und menschliche Zeiterfahrung*, in: V. Bohn (Hg.), *Romantik. Literatur und Philosophie. Internationale Beiträge zur Poetik*, Frankfurt/M. 1987, 45–79, hier: 72. In diesem Text geht Ricœur auf die Romantik, unter deren Titel er hier gestellt ist, allerdings überhaupt nicht ein.

schließlich geht Ricœur von der nachgewiesenen *inneren Dezentrierung des Subjekts*⁷² zur Frage nach einem *geschichtlich affizierbaren Selbst* über, das sich *unaufhebbarer Fremdheit im Gegenwartsbezug* ausgesetzt sieht. So wurde eine dem Selbst innewohnende, es in sich selbst dezentrierende Alterität⁷³ als Basis seiner geschichtlichen Affizierbarkeit beschreibbar, die es selbst zu unvordenklicher Vergangenheit ins Verhältnis setzt. Aber hat diese *Alterität* ohne Weiteres auch die Bedeutung radikaler *Fremdheit*, die das Selbst im Verhältnis zu sich und zum Vergangenen unterwandert?⁷⁴

Vor allem Bernhard Waldenfels hat sich gegen eine Reduktion von Fremdheit auf eine dem Selbst ›eigene‹ Alterität und gegen deren Verkürzung zu bloßer Verschiedenheit gewandt.⁷⁵ Fremdes ist demnach nicht einfach ein Anderes (*heteron, aliud*), das – wie in Platons Dialog *Sophistes*, auf den sich auch Ricœur immer wieder beruft – »durch Abgrenzung vom Selbst (*tauton, idem*) entsteht«. Was in diesem Sinne bloß verschieden ist oder unterschieden wird, braucht in keiner Weise fremd zu sein. »Fremdes, das nicht dem Selben [als Verschiedenes], sondern dem Selbst (*autos, ipse*) und dem ihm Eigenen entgegensteht, geht dagegen hervor aus einer gleichzeitigen

72 Vgl. M. Steinmetz, *Die Nicht-Koinzidenz des Ich mit sich selbst. Zur Dialektik von Selbstheit und Andersheit in Paul Ricœurs früher Dezentrierung des Subjekts*, in: B. Liebsch (Hg.), *Grundfragen hermeneutischer Anthropologie. Das Werk Paul Ricœurs im historischen Kontext: Existenz, Interpretation, Praxis, Geschichte. Bd. II: Interpretation*, Baden-Baden 2024, 1159–1194.

73 Mehrfach insistiert Ricœur auf der Polysemie der Alterität und richtet sich dagegen, die »Metakategorie« der Alterität auf die Alterität des Anderen zu reduzieren (P. Ricœur, *De la métaphysique à la morale*, in: *Revue de Métaphysique et de Morale* 4 [1993], 455–477, hier: 469 f.). Er zeigt dann aber auch auf, wie der Ansprechbarkeit des Selbst durch *diese* Alterität geschichtliche Bedeutung zukommt, wenn sie auf die Spur einer Vergangenheits-Alterität führt, die durch die Spuren Anderer signifikant wird, die wir überlebt haben. Ricœur betont zudem, dass die von ihm zunächst unterschiedenen Bedeutungen von Alterität in diesem Fall unvermeidlich interferieren (SaA, Kap. 10). Zur dreifachen, dem Selbst innewohnenden Andersheit, die ihm nicht bloß nachträglich widerfährt, vgl. SaA, 334, 382 ff., 425.

74 Zur Frage, ob Fremdheit das Selbst von Anfang an unterwandert, äußert sich Ricœur unentschieden; vgl. SaA, 389, zieht aber mit Didier Franck eine leiblich bedingte, ursprüngliche »*altération du propre*« in Betracht.

75 Zumindest die Stoßrichtung dieses Ansatzes scheint die gleiche zu sein, die auch Ricœur im Sinn hat, wo er sich gegen eine Reduktion von Andersheit auf *Vergleichbares* wendet (SaA, 12).

Ein- und Ausgrenzung«, durch die eine Schwelle entsteht, auf deren beiden Seiten nichts und niemand zugleich stehen kann.⁷⁶ Abgewiesen wird insofern die Frage danach, *was* das Fremde ist und wie es um sein *Wesen* bestellt ist. Vielmehr geht es darum, wie sich Fremdes (occasionell) vom jeweils Eigenen abhebt als ihm Entzogenes bzw. Unzugängliches, das sich nicht dialektisch aufheben lässt, da es nicht wie eine Negation aus einer vorgängigen Position entspringt (TF, 25 f.).

Gleichfalls zurückgewiesen wird die klassische hermeneutische Denkfigur, der zufolge, in den Worten Gadamers, das Fremde als »das Andere des Eigenen« zu gelten hätte, in dem wir (als wie auch immer veränderte oder veranderte) wiederum zu uns selbst kommen würden (TF, 82). Anders steht es, wenn das Selbst im (unvermeidlich einseitigen) Verhältnis zum Fremden »aus der Antwort auf eine Herausforderung, deren die Antwort nicht Herr ist«, erwächst (TF, 82).⁷⁷ Das Vorbild einer solchen Herausforderung sieht Waldenfels nun gerade im Verhältnis zum »Vergangenen, das nirgends anders zu finden ist als in seinen Nachwirkungen oder in der Erinnerung« (TF, 26).⁷⁸ So gesehen würden uns gerade Phänomene der Fremdheit im Gegenwartsbezug lehren, wie uns Vergangenes weit über dessen bloße Verschiedenheit hinaus entrückt und entzogen ist und uns dennoch (oder vielmehr gerade deshalb) inspiriert.

76 B. Waldenfels, *Topografie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997, 20 f. [=TF]; vgl. Platon, *Sophistes*, 254e ff., in: *Sämtliche Werke*, Bd. 3 (Übers. F. Schleiermacher u. H. u. F. Müller), Reinbek ³⁵2007, 253–335.

77 Dies scheint etwa Schelling im Blick gehabt zu haben, wo er eine pathologische Dimension ästhetischer Produktivität bedachte – unter Hinweis auf das griechische *pathi*, das er als »Begeisterung durch fremden Anhauch« übersetzte (F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg 1962, 281–288). Entscheidend aber ist, wie diese Inspiration gedacht wird. Das Fremde oder pathologisch Befremdende verschwindet jedenfalls, wenn »fremdes Dasein in eigenem [aufgelöst]« gedacht wird, wie es Novalis nahelegte (*Werke*, Hg. G. Schulz, München 1969, 381).

78 Zu beachten sind hier auch die Argumente gegen die verbreitete Rede vom »Anderen als des Anderen unserer selbst« bzw. des Eigenen, sowie gegen die Identifikation des Fremden mit bestimmten »Rollen« oder »Figuren« (TF, III). Zur Verschiedenheit vgl. ebd., 191.

4. Anhang zur Fremdheit im Gegenwartsbezug

Was die Romantik angeht, so haben wir es nun allerdings mit dem besonderen Fall zu tun, dass die besagte Alterität und Fremdheit nicht allein im geschichtlichen Rück- und Gegenwartsbezug selbst, sondern *als ihr eigenes Anliegen* aufzutreten scheint, sei es im Zeichen einer Rehabilitierung des Sentimentalischen (Friedrich Schlegel), einer »Philosophie der Ferne« (Novalis) oder einer nicht normalisierbaren Abweichung, die ins Wunderbare, Unheimliche und Phantastische ausschert.⁷⁹ Diese und andere Autoren der Ro-

79 Ein Blick in die einschlägigen wissens- und wissenschaftsgeschichtlichen Forschungen Georges Canguilhem und Michel Foucaults etwa zeigt, dass diese und benachbarte Thematiken keineswegs nur in literarisch-philosophischen Milieus tangiert wurden. Beteiligt waren nicht zuletzt auch Maler (wie Francisco de Goya, Johann Heinrich Füssli und William Hogarth), die aufkommende Kriminalistik und »Polizeywissenschaft«, sowie der aufkommende psychiatrische Diskurs, der mannigfaltige Phänomene der Anormalität, des Abnormen, des Monströsen, des Gewaltigen und Infamen in marginalen gesellschaftlichen Zonen, dann aber auch im Herzen jedes Einzelnen ausgemacht hat, und schließlich die ab 1800 von der älteren Naturgeschichte sich lösende Biologie, die in den Keimen ontogenetischer Entwicklung ein nicht teleologisch gebändigtes Potenzial ggf. verwildernder Bildungsprozesse ausmacht. Wird diese weit verzweigte Geschichte der Entdeckung von Alterität und Fremdheit im Menschen indessen so beschrieben, als handle es sich um die Entdeckung des »Anderen der Vernunft«, nach der »uns« tatsächlich nichts Menschliches mehr fremd sein dürfte, so zeigt sich darin schlaglichtartig die hier betonte Schwierigkeit. (Vgl. exemplarisch dazu A. Košenina, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin 2008, 20, 217.) So wird nämlich offenkundig die auf der *Inhaltsseite* der Forschung vielfältig aufgedeckte Alterität und Fremdheit durch die *Methode* einer rigorosen Aneignung der fraglichen Zeit konterkariert, die die Aufhebung jeglicher Fremdheit in Aussicht stellt. An dieser Stelle ist unschwer zu erkennen, wie virulent noch immer die zwischen Foucault und Derrida diskutierte Frage ist, ob und wie sich eine Geschichte forciert der Bewusstwerdung von Alterität und Fremdheit (im Zeichen von Wahnsinn [*folie*] und Unvernunft [*déraison*] etwa) schreiben und denken lässt, die radikal auf die Begriffe selbst zurückzuschlagen droht, in denen wir sie als solche zur Sprache bringen. Die nach Hartmut und Gernot Böhme gängige Rede vom »Anderen der Vernunft«, das scheinbar entweder gar nicht oder doch wiederum nur in der Sprache der Vernunft (oder in einem ihrer vielen Idiome) zu thematisieren wäre, löst diese Schwierigkeit nicht, sondern kaschiert sie nur. Dieser Begriff suggeriert eine fragwürdige Eindeutigkeit des Alteritätsbegriffs, zu der es bei Ricoeur nicht kommt, insofern er ihn – nachdem er drei Modalitäten der Andersheit unterschieden hatte – ausdrücklich einer Zerstreung überlässt,

mantik schreiben sich einerseits in eine viel weiter zurückreichende Vorgeschichte der Auseinandersetzung mit Alterität und Fremdheit ein, deren bis heute brisante Radikalisierung sie einleiten, ohne sie aber wie aus dem Nichts auf den Plan treten zu lassen. Andererseits lässt sich der Rede von Ferne oder Fremdheit keineswegs ohne Weiteres entnehmen, wie diese Begriffe jeweils zu verstehen sind. In der Geschichtsphilosophie Schillers und Kants wird eine schier unübersehbare *Verschiedenheit* empirischer Erscheinungsweise menschlichen Lebens vergegenwärtigt – »Rassen«, »Spielarten« und »Varietäten« eingeschlossen. Demzufolge kann auch Fremdes nur (vergleichsweise) ›verschieden‹ Erscheinendes sein, das sich, wenn es nach Hegel geht, einer spekulativ konzipierten Aufhebung jeglicher Differenz in einer finalen Identität keinesfalls sollte entziehen können. In diesem Sinne wird man von Novalis bis hin zu Gadamer auch von »Aneignung« alles Anderen sprechen und den Verdacht nähren, zu radikaler Fremdheit tatsächlich gar kein Verhältnis zu haben. Dieser Verdacht macht auch vor den Romantikern nicht halt, die gleichsam die Türen zum radikal Fremden aufstoßen, aber nicht klären, inwiefern es überhaupt *als solches* zu verstehen ist.⁸⁰ Insofern sind sie nicht einfach zitierfähig auf eine Weise, die dies ohne Weiteres beweisen könnte. Vielleicht muss uns gerade deshalb die Romantik selbst erst wieder fremd werden – anders aber, als es ihre Trivialisierung und Popularisierung schon besorgt hat. Im historischen Zeitenabstand selbst, der uns speziell von der Frühromantik trennt, muss sich eine Fremdheit des Gegenwartsbezugs selbst und in ihm bemerkbar machen, die sich nicht einfach überbrücken lässt. Nur unter dieser Voraussetzung ist im Rückblick auf die Romantik

die bedingt, dass die Andersheit paradoxerweise auch anders sie selbst ist. »Andernfalls hebt die Andersheit sich auf, indem sie das Selbst wie sie selbst wird...« (SaA, 426).

80 Nicht ganz unberechtigt scheinen selbst C. Schmitts Einwände, die der Romantik keinerlei echte Einsicht in das Fremde zubilligen und in ihr keine Herausforderung dazu erkennen, das angeblich »an sich unromantische« Normale bzw. Normative zu revidieren. Romantik war für ihn letztlich nur ein pathologischer Kult der Abweichung vom Normalen um der Abweichung willen. Allerdings wird man Schmitt gewiss nicht für eine weiter führende Philosophie der Fremdheit oder auch des Normalen in Anspruch nehmen können. Man denke nur an seine einschlägige Politisierung beider Begriffe und an deren anschließende opportunistische Instrumentalisierung im Zusammenhang mit der NS-Zeit.

noch heute etwas zum Verständnis jener Fremdheit zu gewinnen, der sie als Fehlendem und Fernem auf die Spur gekommen zu sein schien. Nur so wären auch Potenziale romantischer Sensibilität zu retten, die Kritiker des Romantischen nur mit Verachtung gestraft haben.

Eine ausdrückliche *Philosophie der Fremdheit* ist in der fraglichen Zeit selbst jedenfalls nicht anzutreffen. Vielmehr müssen wir sie von unserer Gegenwart her auf diese Zeit applizieren, so aber, dass letztere dabei nicht wiederum ihren eigentümlich befremdlichen Charakter einbüßt, durch den sie uns im besten Falle aufs Neue herausfordert. Wer diese Herausforderung ernst nimmt, wird sich weder mit einer pauschalen Aburteilung einer verfehlten Apologie des Fremden (Carl Schmitt) noch mit einer präsentistischen Aneignung jener Zeit als Ursprung unserer heutigen Fragen begnügen können und mit einer vielfältigen Überkreuzung von philosophischen und literarischen Idiomen rechnen müssen, die bezeugen, unaufhebbarer Fremdheit sei Rechnung zu tragen. In Abwandlung einer Äußerung Kants könnte man sagen, als Antwort auf diese Herausforderung wird die Vernunft auf ein »ihr fremdes Angebot« eingehen müssen, »das nicht auf ihrem Boden erwachsen, aber doch hinreichend beglaubigt ist«. ⁸¹ Insofern *gibt es zu denken*, wie Kant treffend gesagt hat. ⁸² Allerdings nur einer Philosophie der Geduld ⁸³, die beharrlich Antwort gibt auf das, was sie herausfordert und sich als solches niemals allein ihr selbst verdanken kann. ⁸⁴

81 I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg 1974, 139; vgl. zur Deutung der zit. Stelle W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/M. 1979, 218 f.

82 In einer von Ricoeur mehrfach wieder aufgegriffenen, allerdings nicht auf *Fremdheit bezogenen* Formulierung.

83 Vgl. E. Levinas, *Stunde der Nationen*, München 1994, 87. Die fragliche Geduld beschreibt der Autor an dieser Stelle allerdings als wertvollstes griechisch-prosaisches Erbe.

84 Vgl. in diesem Sinne T. Rentsch, *Die Konstitution der Moralität. Transzendente Anthropologie und praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1999, XLIV f. Hier wird eine »xenologische Differenz« nicht erst an der Alterität fremder Kulturen, sondern in der »Nähe« des Selbstseins erkannt. Jedoch warnt der Autor vor einer »Mystifizierung« des Anderen und lässt die von ihm gelobte Pluralität menschlicher Lebensformen, in der er die Erfahrung des Anderen zunächst negativistisch bedenkt, am Ende wieder in die universale Menschheit einmünden (der genau eine Lebensform entsprechen soll).

Solche Geduld wird nur aufbringen können, wer auch sich selbst fremd und sich nach Maßgabe dieser Selbst-Fremdheit ansprechbar erweist durch die befremdliche Alterität einer entrückten Zeit, die weder seinerzeit dazu da war noch heute dazu da ist, in ihrem Spiegel uns selbst wiederfinden zu lassen.⁸⁵ Wenn das literarisch-philosophische Milieu der Zeit um 1800 bis heute immer wieder hartnäckiges Interesse auf sich zieht, dann offenbar vor allem deshalb, weil es die von dieser Erwartung geprägten Alternativen selbst, in denen wir noch immer allzu sehr gefangen sind, nachhaltig zu unterminieren begonnen hat.

Gemeint sind die Alternativen zwischen Seins- und Ordnungs-Verlust einerseits und Rettung bzw. Heimkehr aus einer ontologisch instabilen, fragmentarischen, occasionellen Welt andererseits; zwischen dem Exil einer heillosen Verzeitlichung einerseits und verzweifelter Begehren nach Aufhebung der Zeit (wenigstens in der Kunst) andererseits; zwischen pathologischer Zerrissenheit einerseits und versöhnter Rückkehr aus deren Fremdheit andererseits; zwischen schlechter Endlichkeit, die nur einen unendlichen Mangel an Sein anzeigt, einerseits und unendlicher Annäherung an eine regulative, aber niemals realisierbare Idee andererseits⁸⁶, die auf den Advent einer wiederhergestellten Totalität jenseits der Zeit hoffen lassen soll.⁸⁷

Gibt es nicht noch dritte Wege zu denken? Ist eine »aus den Fugen« geratene Zeit nur als Mangel an Sein zu erfahren?⁸⁸ Schließt sie nicht auch für die Inspiration auf, die gerade aus unaufhebbarer Verlust hervorgeht? Eröffnet ein womöglich unaufhebbar befremdetes Selbst nicht noch andere Perspektiven als die einer finalen

85 Würden wir in der Vergangenheit je suchen und zu finden hoffen, was wir *nicht* uns selbst und unserer allzu selbstbewussten Erinnerung verdanken, wenn nicht eine Befremdung des Selbst uns immer schon unterwandert, heimgesucht, affiziert hätte? Ein ganz und gar auf sich zentriertes Selbst könnte jedenfalls bei sich bleiben. Schon Friedrich Schlegel gab zu bedenken: »Wer nirgends fremd ist, kann auch nirgends ganz angesiedelt sein«, nicht einmal im *Oikos* des eigenen Selbst. F. Schlegel, *Georg Forster*, in: *Athenäums-Fragmente und andere Schriften*, Stuttgart 2005, 21–45, hier: 40.

86 M. Frank, *Unendliche Annäherung. Die philosophischen Anfänge der Frühromantik*, Frankfurt/M. 1997, 40, 767, 861.

87 Ebd., 18, 861, 935, 943 f.

88 Vgl. M. Frank, *Die unendliche Fahrt*, Frankfurt/M. 1979, 136 ff.

Heimkehr aus der Fremde, um die man sich vor allem zu sorgen scheint?⁸⁹ Kann sich nicht nur ein solches, in sich befremdetes Selbst auch dem Anderen als einem Fremden gegenüber gastlich erweisen? Bahnt nicht die Umdeutung des *Nicht-Ich* (Fichte) zum *Du* bei Novalis⁹⁰ dem Denken einer Ansprechbarkeit durch den Anderen als Fremden den Weg – ebenso wie die mit Herder und Wilhelm von Humboldt einsetzende expressivistische und dialogistische Sprachphilosophie der Moderne? Eröffnet nicht erst ein derart ansprechbares Selbst die Möglichkeit einer Ankunft des Anderen als eines Fremden *in* der zwischen Geburt und Tod verrinnenden, befristeten Zeit? (Appelliert nicht genau daran auch die von Hölderlin keineswegs nur beklagte, sondern als unabdingbares Korrelat menschlicher Gastlichkeit beschriebene Welt- und Selbst-Fremdheit?⁹¹)

Sollten sich um 1800 Anhaltspunkte für diesen Zusammenhang finden lassen, so wäre möglicherweise das gesamte Koordinatensystem unseres eigenen, bisherigen Verständnisses der fraglichen Zeit davon betroffen, hat man sie philosophisch doch bislang als die Zeit eines Denkens aufgefasst, dem es allein darum zu gehen schien, *was* wir als rationale, selbstbewusste und strengsten Wissensansprüchen unterworfenen Wesen sind, die unaufhörlich auf der Su-

89 Diese Frage wäre auch ein Ansatzpunkt zur Revision einschlägiger Deutungen der Musik der fraglichen Zeit, wie sie von E. T. A. Hoffmann bis hin zu Vladimir Jankélévitch und Manfred Frank dargelegt worden sind. Vgl. Vf., *Revisionen der Trauer. In philosophischen, geschichtlichen, psychoanalytischen und ästhetischen Perspektiven*, Weilerswist 2006, Kap. I/II, wo auch Umdeutungen des Orpheus-Mythos zur Sprache kommen, von dem her bereits E. T. A. Hoffmann »Beethovens Instrumentalmusik« als eine genuin romantische interpretiert hatte, der »das Unendliche [zum] Vorwurf« werde, wie es zweideutig in dem gleichnamigen Aufsatz heißt; in: H. Uerlings (Hg.), *Theorie der Romantik*, Stuttgart 2000, 285–294, hier: 285.

90 Novalis, *Schriften*, 430, Nr. 820.

91 In dieser Perspektive wäre auch Georg Lukács' Begriff der (transzendentalen) Obdachlosigkeit neu zu deuten (*Theorie des Romans*, Frankfurt/M. ¹²1989, 32). Sie muss nicht in den Versuch einer metaphysischen Wiedereinhausung ins Sein münden. In den Gedichten Wilhelm Müllers, die Franz Schubert im Liederzyklus *Die Winterreise* vertonte, erscheint die Obdachlosigkeit bzw. Welt-Fremdheit geradezu als ein unüberwindliches Existenzial. Die Frage ist, ob darum die Gastlichkeit wie das »warme Haus« zur »Täuschung« werden muss, aus der der Einsame nur den zweifelhaften Gewinn einer Illusion zieht (s. das Gedicht *Die Täuschung*).

che nach (möglichst ›letzten‹) Gründen sind. Dieses Denken mag jegliche Differenz als in einer nichts auslassenden Identität aufhebbar erscheinen lassen, so, dass eine Vernunft, die diese Perspektive eröffnet, endlich den »Schein ablegt, mit Fremdartigem behaftet« zu sein, wie es Hegel forderte (s. o.).⁹² Anders verhält es sich, wenn nicht Selbiges und Verschiedenes (und in diesem eingeschränkten Sinne Alterität), sondern ein *Selbst* und *ihm in sich selbst und im Verhältnis zum Vergangenen fremdartig Innewohnendes* auf dem Spiel steht, das sich nicht einfach als ›Schein‹ abtun lässt.

In diesem Sinne hätte künftige Forschung weniger die Frage aufzuwerfen, *was* wir in unterscheidbarer Selbigekeit sind, sondern vielmehr *wer* wir sind in einer von Fremdheit unterwanderten Selbstheit. Und zwar als vom Anderen ansprechbare Wesen, die nicht etwa »fremdes Dasein« geradewegs »in eigenes« verwandeln müssen (Novalis; s.o.), sondern sensibel aufgeschlossen sein können für das, was am Anderen anders und fremd *bleibt* – nicht nur in einem pathologischen bzw. krankhaften Leiden, das man möglichst umgehend zu überwinden versuchen müsste, sondern in einer außer-ordentlichen ästhetischen, aber auch politischen Sensibilität, die als solche niemals restlos normalisierbar zu werden verspricht.

Gerade das mag Romantiker, die dies radikal zu realisieren begannen, am Ende dazu bewogen haben, mit der fragwürdigen Geborgenheit in einer verstaatlichten »Normalwelt« (Wilhelm Heinrich Wackenroder⁹³) zu liebäugeln, außerhalb derer angeblich kein Mensch existieren kann (wie Adam Müller behauptete⁹⁴) und die eindeutig vorgibt, was oder wer wovon abweicht oder abweichen darf. Wo das unwidersprochen blieb, ist schließlich die Lektion einer Fremdheit im Selbstverhältnis, in Relation zu den Anderen und zur Welt ganz in Vergessenheit geraten, die uns jegliche ungebrochene Normalisierung verwehrt. So gesehen stellt sich die Romantik als eine zwar vorübergegangene, aber keineswegs ganz abgeschlossene Phase im lang anhaltenden Prozess des Aufbrechens der Infrage-

92 Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, 81.

93 W. H. Wackenroder, *Ein Brief Joseph Berglingers* [1799], in: *Theorie der Romantik*, 109–113, hier: 112. Mir ist keine frühere Verwendung dieses Begriffs bekannt. Hier ist er gegen eine verselbständigte Ästhetik gerichtet, die ihr Leben für das echte, das ›wirkliche‹ aber für dessen schlechte Nachahmung hält.

94 A. H. Müller, *Elemente der Staatskunst*, Berlin 1809, 26–31.

stellung durch unaufhebbare Fremdheit dar.⁹⁵ Eine lehrbuchmäßige ›Lektion‹ hat sie allerdings so wenig zu erteilen, wie wir uns heute anmaßen dürfen, ihr nachträglich vorzuschreiben, was sie hätte (besser) zum Ausdruck bringen und denken sollen. So würde der befremdliche Zeitenabstand, der uns vom literarisch-philosophischen Milieu um 1800 trennt, in einem selbstgerechten Urteil geradezu zum Verschwinden gebracht. Die Hermeneutik, die uns an unaufhebbare Fremdheit im Gegenwartsbezug erinnert, schärft uns ein, dass dagegen auch eine Apologie der Fremdheit oder der Alterität nicht immun ist, die im Vergangenen ihre eigenen Ursprünge zu erkennen meint.

Jede Gegenwart kommt auf vergangene Zeiten zurück, um sie von neuem als Teil ihrer Geschichte zu verstehen; sei es bloß um ihrer selbst willen, sei es, um sich nachträglich gerade diejenige Geschichte zu geben, die man gehabt haben möchte (wie es Nietzsche empfohlen hat). In Folge dessen können sich *Neo-Vergangenheiten* retrograd abzeichnen⁹⁶, die nachträglich in die Vorgeschichte derer einrücken, die scheinbar nur auf sie zurückgegriffen, tatsächlich aber ihren Sinn tiefgreifend transformiert haben.⁹⁷ Das mag bereits Novalis im Sinn gehabt haben, als er gegen Goethe gerichtet behauptete: »erst jetzt fängt die Antike an zu entstehen«, und der klassischen Literatur gehe es wie dieser: sie sei »uns eigentlich nicht gegeben [...], sondern sie soll von uns erst hervorgebracht werden« – auch

95 Tatsächlich hält dieser Prozess bis heute an, wie nicht zuletzt die aktuellen Diskussionen um die Frage zeigen, ob die Fremdheit des Anderen anders denn als Grund des Versagens eigener Aneignung oder der Überwindung des Widerstands zu denken ist, den sie jeglicher Aneignung entgegengesetzt.

96 Ein Begriff, den auch Ricœur kennt; als *néo-passé* (in der *Symbolik des Bösen*, 30; *La symbolique du mal*, 28).

97 Aus dieser Zirkularität kommt auch kein geschichtliches Denken heraus, das sich der emphatischen Rede von Ursprüngen gänzlich entledigt und es nur noch mit kontingenten Anfängen zu tun zu haben glaubt. Das Frühere kommt allemal nur im es modifizierenden Rückblick der Späteren zur Geltung. Dabei ist nicht ausgeschlossen, dass es seinerseits die Gegenwart transformiert, als deren Vergangenheit es sich zunächst darstellt. Nicht nur erfährt letztere eine nachträgliche Umdeutung im Lichte der Gegenwart; diese muss sich vielmehr ihrerseits auf eine unaussprechbare Umgestaltung durch eine rekonstruierte Vergangenheit einstellen. Man geht aus geschichtlicher Erinnerung nicht unverändert hervor. Das Erinnernte schlägt auf diejenigen zurück, die sich erinnern haben und sich infolge dessen geradezu mit einer Neo-Vergangenheit konfrontiert sehen, durch die wiederum die Gegenwart befremdet wird.

auf die Gefahr hin, dass man sich dabei in einen unaufhebbaren Widerstreit verschiedener »Antiken«⁹⁸ verstrickt, die man historisch wie ein »rückwärts gekehrter Prophet«⁹⁹ als Vorläufer der eigenen Gegenwart deutet. Genau so haben sich nicht wenige Romantiker des Mittelalters bemächtigt.

Im Sinne solcher Nachträglichkeit deckt sich auch das, was heute als frühe Neuzeit gilt, nur noch teilweise mit der Neuzeit des 18., 19. und 20. Jahrhunderts.¹⁰⁰ Das Gleiche gilt für die (nicht nur von links und rechts gegensätzlich beurteilte) Aufklärung, für die Frühromantik und selbst noch für den Idealismus in der Gestalt der Philosophie Hegels, die zeitweise den unüberbietbaren Triumph einer Theorie des Geistes darzustellen schien, der im reflexiven Sichwissen die transparente begriffliche Aufhebung jeglicher Vergangenheit scheint leisten zu können, die er hinter sich hat. Auch diese Theorie steht jedoch nicht souverän derart über der Geschichte, dass sie deren Finalität vorweg adäquat repräsentieren könnte¹⁰¹; vielmehr erfährt sie

98 Vgl. W. Benjamin, *Der Begriff der Kunstkritik in der deutschen Romantik*, Frankfurt/M. 1973, 110.

99 Vgl. Schlegel, »Athenäums«-Fragmente und andere Schriften, 85, 192.

100 Als Epoche wird die Neuzeit ihres eigentümlich »neuen« Charakters einer ständig Neues zeitigenden Zeit erst bewusst in der Aufklärung, die den Beginn dieser Zeit nachträglich bis zu dreihundert Jahre zurückdatiert. (In diesem Sinne spricht H. Blumenberg von der »Verwandlung des Mittelalters in eine sich ständig nach rückwärts ausdehnende »Renaissance««, in: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*, Frankfurt/M. 1973, 185.) Ebenso wie der Begriff der Moderne ist der Begriff der Neuzeit im Wesentlichen eine Prägung der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Zur weiter zurückreichenden Etymologie sowie zur hier ausblendeten Differenz von Neuzeit und Moderne vgl. R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1989, 300 ff.; F. Jaeger, *Neuzeit als kulturelles Sinnkonzept*, in: ders., B. Liebsch (Hg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1: *Grundlagen und Schlüsselbegriffe*, Stuttgart 2004, 506–531; A. Keller, *Frühe Neuzeit. Das rhetorische Zeitalter*, Berlin 2008, Kap. 14; sowie D'Aprile, Siebers, *Das 18. Jahrhundert. Zeitalter der Aufklärung*, zu nachträglichen, konträren Umdeutungen der Aufklärung durch Hugo Ball, Stefan Zweig und Thomas Mann.

101 Vgl. O. Pöggeler, *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, in: Fulda, Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, 329–390, hier: 377 f., 384.

ihrerseits eine Historisierung – nicht zuletzt im Lichte heterogener Überlieferungen, die ihren Sinn durchkreuzen.¹⁰²

Auch in einer nachträglichen Umdeutung der Romantik liegt die Gefahr ihrer präsentistischen Aneignung für gegenwärtige Zwecke nahe. Zwischen den schlechten Alternativen von Historismus und Präsentismus haben sich allerdings dritte Wege abgezeichnet, auf denen man zu vermeiden versuchen kann, der rekonstruierten Geschichte durch nachträgliche Bemächtigung Gewalt anzutun, ohne die Fragen zu vergessen oder zu verleugnen, in deren Licht sie uns retrograd auf ganz neue Weise fraglich, unvertraut, ja sogar *fremd* geworden ist, um auf diese Weise wieder echtes historisches Interesse zu wecken.¹⁰³

Ein entsprechend belehrter, behutsamerer Rückgriff auf das literarisch-philosophische Milieu um 1800 muss sich heute sowohl gegen eine auf unsere Gegenwart dem Anschein nach unbezügliche Historisierung dieser Zeit verwahren, als auch gegen deren präsentistische Inanspruchnahme für ein gegenwärtiges Selbstverständnis, das sich in der erinnerten Zeit nur seiner selbst zu vergewissern sucht und insofern Gefahr läuft, die Differenz zu ihr geradezu zu tilgen. (Ironischerweise gerade auch dort, wo man sich zu einer »postmodernen«, angeblich bereits in der Frühromantik verwurzelten Apologie der Differenz, der Alterität oder der Fremdheit bekennt.¹⁰⁴)

102 Man denke nur an François Julliens sinologische Perspektive der Subversion hegelianischer Dialektik (F. Jullien, *Schattenseiten. Vom Bösen oder Negativen*, Berlin 2005, 133–138).

103 Vgl. zu den genannten methodologischen Positionen Vf., *Erinnerung an die Zukunft der Geschichte*, in: *Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften 10* (1999), 73–98. »Die ›Relevanz‹ der von uns rekonstruierten Überzeugungen«, steht bei Quentin Skinner zu lesen, »besteht gerade in ihrer Fremdheit«. Dieses *statement* entspringt einer methodologischen Position jenseits von Präsentismus und Historismus (vgl. Q. Skinner, *Visionen des Politischen*, Frankfurt/M. 2009, 90).

104 Wenn wir dieser Apologie nun sogar Wahrheit oder *wenigstens das* zubilligen, der Fremdheit auf authentische Art und Weise auf der Spur gewesen zu sein, eignen wir uns die Romantik dann unsererseits dadurch an? Wird sie uns am Ende gerade als solche allzu vertraut erscheinen? Kann die Eigen- oder Fremdartigkeit der Romantik *im Gegenwartsbezug* gewahrt bleiben, wenn man sie als eine Apologie der Fremdheit rehabilitiert, statt sie zu verwerfen? So zu fragen heißt, für den Rückbezug auf eine vergangene Zeit selbst zu sensibilisieren, durch den sie auf neue, andere, aber eventuell auch befremdliche Art und Weise erinnert wird.

Aus dem *Gegenwartsbezug* können wir indessen überhaupt nicht gleichsam herauspringen. Nicht ob, sondern *wie* wir uns (beispielsweise) der Romantik ›in ihrem eigenen Recht‹ und in der ihr eigenen Vielfalt, aber unter Verzicht auf jegliche Vereinnahmung erinnern, lautet jetzt die Frage. Dabei geht es nicht bloß um einen *Gegenstand* der Erinnerung, sondern auch um eine *in der Erinnerung* virulente und auszutragende *befremdliche Differenz im Gegenwartsbezug selbst*, der uns die fragliche Vergangenheit entrückt und, vielleicht gerade deshalb, in dem Maße neu sehen lässt, wie sie uns zuvor unvertraut und fremd geworden ist.¹⁰⁵ Die Romantik muss uns auch dort, wo sie manchen Interpreten geradezu als eine Apologie der Fremdheit, irreduzibler Ferne und unaufhebbarer Unendlichkeit begegnet, ihrerseits erst (wieder) fremd werden, um uns herauszufordern und vor fragwürdigen Wiedererkennungseffekten zu bewahren.¹⁰⁶

Es mag sein, dass man auf diese Weise Gefahr läuft, auf Abwege zu geraten und das Selbstverständnis einer Philosophie zur Disposition zu stellen, die mit Friedrich W. J. Schelling aus der Sorge heraus, »vor lauter Philosophien die Philosophie gänzlich [zu] verlieren« (FÄ, 197), auf die Identität von Wissen und Gewusstem sowie auf dessen Selbstnormierung baute, die durch fortschreitende Vernichtung von Irrtum die Wahrheit wie von selbst entstehen lassen

105 Und zwar, paradoxerweise, obwohl heute an der Romantik so vieles als selbstverständlich anerkannt scheint – wie etwa die von ihr zur Geltung gebrachte befremdliche Macht des Unbewussten oder das Recht jedes Einzelnen, »sich abzusondern, über einen imaginären Umkreis zu herrschen«, in dem sich seine Kreativität entfalten »und der Ursprünglichkeit der individuellen Träumerei nichts entgegenstehen soll«. Vgl. Starobinski, *Grundlinien für eine Geschichte des Begriffs der Einbildungskraft*, 17.

106 Vgl. Bürger, *Prosa der Moderne*, wo es mit Blick auf die Romantik genau darum geht, »das Vertraute wieder[zufinden] als ein Fremdes«, das allerdings nur »aus dem Schatten treten« müsse, um als solches zur Geltung zu kommen (143 f.). In diesem Falle ist das romantisch vorgedachte »Selbst als Abgrund« gemeint (146), das sich angeblich nur in eine unaufhörliche Bewegung soll retten können. Inzwischen *herrscht* aber eine Temporalisierung, die genau das radikal in Zweifel zu ziehen zwingt. Eine rückhaltlose Auslieferung eines identitätslosen Selbst an eine beschleunigte Zeiterfahrung, die nur noch vom Interesse an Intensität geprägt scheint, kann in sozialer oder politischer Hinsicht gewiss nicht überzeugen (vgl. ebd., 153).

sollte.¹⁰⁷ Hätte sich ein solches Modell als bis heute überzeugend erwiesen, so würde uns freilich die erinnerte Vergangenheit *nur eine Vorgeschichte inzwischen überwundener, also im Grunde erledigter Irrtümer* vor Augen führen (die man nicht wiederholen sollte). Sie wäre in diesem Sinne nur noch von ›historischem‹ Interesse. Davon *nicht* überzeugt zu sein, hieße, sich womöglich auf Abwege einzulassen.

Von einem solchen Fortschrittsmodell der Philosophiegeschichte, die in der jeweils avanciertesten Gegenwart dieser Disziplin nur die gültige Aufhebung der Wahrheit ihrer Vorgeschichte erkennt, der sie sich vor allem als überwundener erinnern würde, sind wir heute freilich weiter entfernt denn je. ›Nach vorn‹ führen nicht nur Fortschritte; und in die Vergangenheit führen nicht nur regressive, mittels epochaler oder anderer grober Markierungen abgesteckte Wege. Vielmehr führen vielfach neue, verschlungene Denkwege, die in der Auseinandersetzung mit erinnelter Vergangenheit überhaupt erst gebahnt werden, im besten Falle zur Wiederbegegnung mit dem vielfach befremdlichen, schriftlich sedimentierten Denken Anderer an unvorhergesehenen Kreuzungen, wo Konvergenz und Divergenz zusammentreffen, ohne sich aufheben zu lassen in einem Dritten. Vor jeder Beurteilung fremden Denkens liegt allemal die gesuchte Begegnung mit ihm, die niemals im Vorhinein wissen lässt, ob man sich auf Umwege, Abwege oder Querwege anderswohin, in ungeahnte Richtungen, begibt. Das Wagnis der Devianz, der diakritischen Abweichung, der Digression liegt in jedem unvoreingenommenen Sicheinlassen auf das befremdliche Denken Anderer, wenn es ihm nur ohne Berufung auf jegliches Vor-Urteil zu begegnen sucht. Das bedeutet nicht, wie Gadamer gezeigt hat, dass man leichthin auf jegliches Vor-Urteil verzichten könnte, wohl aber, dass man auch in einer hermeneutisch niemals voraussetzungslosen bzw. unvermittelten Auseinandersetzung mit der fraglichen Vergangenheit doch einem fremden Denken als solchem wieder zu begegnen hofft, auch auf die Gefahr hin, ein Anderer zu werden oder geradezu in sich selbst radikale Befremdung zu erfahren.

107 Vgl. FÄ, 197, 204, 228; U. J. Schneider, *Die Vergangenheit des Geistes. Eine Archäologie der Philosophiegeschichte*, Frankfurt/M. 1990.