

Burkhard Liebsch
Prekäre Selbst-Bezeugung

Die erschütterte Wer-Frage
im Horizont der Moderne

© Velbrück Wissenschaft, Weilerswist 2012

Vorwort

*Durch den anderen werde ich mein eigener Zeuge,
und durch mich wird der andere bezeugt.*
Georges-Arthur Goldschmidt¹

*Nichts bleibt von ihm:
Er legt Zeugnis ab durch diese meine Worte.*
Primo Levi²

Mit großer Sensibilität hat der deutsch-französische Autor und Übersetzer Georges-Arthur Goldschmidt in offenbar autobiografisch grundierten Romanen wie *Der Spiegeltag* und *Ein Garten in Deutschland* sowie in dem Essay *Der bestrafte Narziß* die Schwierigkeit vor Augen geführt, *jemand zu sein*. Er fragte sich, wie es möglich ist und was es bedeutet, unter den Augen Anderer oder heimlich, für sich allein oder öffentlich einem *Selbst* überantwortet zu sein; einem Selbst, das weder objektiv zu erkennen ist noch im Selbstzeugnis, sei es im Bekenntnis, sei es im Geständnis oder im autobiografischen Schreiben gleichsam dingfest werden kann, um auf diese Weise unzweifelhaft mitteilbar zu werden. Ungeachtet dieser unüberwindlichen Aporetik vertraute er aber darauf, das Selbst könne *bezeugt* werden, durch sich und durch Andere – einer geradezu hoffnungslos unangemessenen, stets scheiternden Sprache zum Trotz, die es notorisch in zweideutiger Art und Weise »verraten«³ muss, wie Goldschmidt unter Hinweis auf die spätestens mit Karl Phillip Moritz' *Anton Reiser* einsetzende moderne Geschichte der literarischen Selbstthematisierung⁴ belegen konnte.

¹ G.-A. Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, Zürich 1994, S.51.

² Zit. n. A. Finkielkraut, *Verlust der Menschlichkeit. Versuch über das 20. Jahrhundert*, Stuttgart 1998, S.126.

³ Goldschmidt, *Der bestrafte Narziß*, S.110.

⁴ Vgl. A. Hahn, V. Kapp (Hg.), *Selbstthematisierung und Selbstzeugnis: Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt am Main 1987.

In den erwähnten Essay fließt die gesamte Geschichte philosophischer Auseinandersetzung mit dem menschlichen Selbst – von Descartes bis Lacan – ein; er macht aber mit Recht deutlich, wie sehr sie den Gedanken einer Bezeugung verfehlt hat, durch die allein das Selbst (als Antwort auf die Frage, *wer wir sind*) gewissermaßen *zu bewahrheiten* ist. Sollte es sich wirklich so verhalten, so wäre das Grund genug, einer gleichsam verschütteten Geschichte der Selbst-Bezeugung nachzugehen, die im vorherrschenden Diskurs über das Selbst weitgehend verkannt wird, wenn Goldschmidt Recht hat.

Tatsächlich finden sich Spuren dieser verkannten, verschütteten Geschichte zuhauf. Sie passen aber denkbar schlecht zu einem Diskurs, der das menschliche Selbst entweder nur in Selbstverhältnissen (wie im Selbstbewusstsein oder in der Selbstbestimmung) untersucht oder es auf Fragen narrativer Identität verkürzt, so als ginge es nur darum, nachträglich von sich eine mehr oder weniger triftige oder interessante Geschichte zu erzählen. Der Begriff der Selbst-Bezeugung führt auf eine andere Spur, nämlich darauf, *wie sich praktisch zeigt, wer man ist – im Verhältnis zu Anderen* und so, dass der »Sinn« dieses Verhältnisses selbst zum Vorschein kommt. Diese Wendung nimmt die Idee der Selbst-Bezeugung schließlich im Lichte des Werkes von Philosophen wie Levinas, Derrida und Ricœur, bei denen die fragliche Bezeugung sich gerade nicht bloß »um das Selbst dreht«, sondern um das Selbst *als auf den Anderen Antwort gebendes, das als solches auch den Sinn politischen Lebens inspiriert*. Bevor diese Wendung in den Schlusskapiteln dieses Buches deutlich werden kann, gilt es zu zeigen, wie es erst in den letzten zwei, drei Jahrzehnten überhaupt zum Durchbruch jener Idee gekommen ist und inwiefern der Begriff der Bezeugung als unumgänglich gelten muss – als unumgänglich und höchst riskant, ja gefährlich. Denn liegt im Begriff der Selbst-Bezeugung nicht auch der Keim einer verführerischen Selbstermächtigung zu einem womöglich gewaltsamen, selbtherrlichen Zeugnis? Und spekulieren nicht auch bestimmte Formen des Bösen auf eine zu erzwingende Bezeugung durch Andere?⁵ Sollten wir einer emphatischen Rede von menschlicher Selbst-Bezeugung nicht mit größtem Misstrauen begegnen?

Was ist im Übrigen mit diesem merkwürdigen, im alltäglichen Sprachgebrauch kaum Verwendung findenden Begriff des Selbst eigentlich gemeint? Warum sollte er von besonderem Interesse für uns sein? In den letzten Jahrzehnten sind zahlreiche literaturgeschichtliche, philosophische und kulturwissenschaftliche Untersuchungen über diesen Begriff veröffentlicht worden, der suggeriert, er bringe genau das zur Sprache, worum es uns in uns selbst und im Anderen zentral gehen muss – etwa in der Form des Selbstbewusstseins, der Selbsterkenntnis, der Selbstbestimmung oder in der Sorge um sich, die auch als Selbst-Sorge be-

⁵ Vgl. R. Safranski, *Das Böse oder das Drama der Freiheit*, Frankfurt am Main 1999, S.205f. mit Blick auf de Sade.

zeichnet wird. Angeblich spielt diese Sorge heute in diversen Praktiken eine herausragende Rolle, in denen sich zeigt, wie jeder in seinem Leben mit sich selbst befasst ist; und zwar auch dort, wo sich das Leben *prima facie* um Andere(s) dreht. So alt nun die Vorstellung ist, die Sorge um sich müsse auf bewusste Selbsterkenntnis gegründet sein – wie es die delphische Aufforderung, erkenne dich selbst (*gnothi seauthon*), nahe legte –, so sehr hat die moderne Literatur diesen alten, philosophisch vielfach nobilitierten und erneuerten Anspruch empfindlich durchkreuzt, so dass heute alles in Frage steht, was er vorauszusetzen scheint. Von Michel de Montaigne über Jean-Jacques Rousseau bis Fernando Pessoa⁶ zog sie in Zweifel,

– ob das Selbst *eines, in sich einheitliches* sei oder ob es *in sich plural* verfasst sei (BU, S.217);

– ob es sich überhaupt um *etwas* oder um *jemanden* bzw. um *niemanden* handelt (BU, S.50, 53, 263);

– ob es sich beim Selbst um *sich* oder um einen *Anderen* handelt (BU, S.107);

– ob es als *identisches* oder *verändertes* zu verstehen sei (BU, S.143);

– ob es *in sich* oder *außer sich* zu finden sei (BU, S.493);

– ob es ein zu *erkennendes*, nicht *unvermeidlich zu verkennendes* Selbst überhaupt gibt (BU, S.124, 135);

– ob es wenn nicht als *offenbartes*, so doch als *maskiertes* (BU, S.409),

– als *geschichtliches* oder *unerzählbares* zu verstehen sei (BU, S.25, 36, 244);

und schließlich,

– ob es überhaupt *wirklich* und (über-) *lebensfähig* (BU, S.126, 218, 427, ff.) oder *immer schon verloren* sei (BU, S.159, 269).

Nicht etwa, um diese Fragen definitiv zu entscheiden, sondern um sie erst einmal möglichst furchtlos auszuloten, empfahl uns Pessoa, »stets Zeugen unserer selbst« zu sein – »wie vor einem Fremden« (ebd., S.404). Sind wir nicht ohnehin »Fremde unserer selbst«⁷ und gleichsam Gäste im eigenen Haus eines in sich unaufhebbar befremdeten Selbst (ebd., S.50)? »Leben heißt ein Anderer sein« – »in der Art, wie ich ich bin« (ebd., S.107), befindet Pessoa. Damit nimmt er Resultate einer weit ausholenden Philosophie des Selbst vorweg, die einige jener Fragen aufgegriffen und den Versuch unternommen hat, zu klären, was es mit diesem sonderbaren Begriff eigentlich auf sich hat.

Fragt man nach der Lektüre einschlägiger Schriften, die ihn im Titel führen⁸, worum es sich dabei handelt, so gerät man jedoch nach wie vor leicht in Verle-

⁶ Die nachfolgenden Angaben beziehen sich in lediglich exemplarischer Absicht auf F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt am Main 2006 (=BU).

⁷ J. Kristeva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt am Main 1990.

⁸ Genannt seien stellvertretend nur die einflussreichsten: C. Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt am Main 1996; P. Ricœur, *Das Selbst als ein Anderer*, München 1996 (=SaA); M. Foucault, *Die Regierung des Selbst und der anderen. Vorlesung am Collège de France 1982/83*, Frankfurt am Main 2009.

genheiten. Spuren nominalisierter Rede von einem Selbst lassen sich zwar weit zurückverfolgen.⁹ Bereits Aristoteles schreibt von einem Ursprung von Bewegungen und Handlungen »in einem selbst« (*en auto*) und akzentuiert »eine Verbindung des Ursprungsbegriffs mit einem Pronomen, das die *Wer*-Frage beantwortet (›wir‹, ›jemand‹, ›jeder‹, und, zusammengefasst, *autos*, ›er selber‹)«. Scheinbar stoßen wir hier bereits auf einen »Ursprung, der ein Selbst ist, ein Selbst, das Ursprung ist«. ¹⁰ Und bezeichnet Aristoteles nicht den Freund als »zweites« bzw. »anderes Selbst« (*allos autos*)?¹¹ Was bedeutet aber diese Rede? Wie ist überhaupt angemessen nach dem Selbst zu fragen? Bis heute gehen die Meinungen in diesem Punkt weit auseinander.

So zielen viele Untersuchungen des Begriffs darauf ab, *was* das Selbst ist. Dagegen wird in der erwähnten Literatur mehrfach bestritten, dass es sich um *etwas* handelt. Ist das Selbst überhaupt ein Gegenstand? Wenn nicht, handelt es sich dann um ein Un-Ding, von dem theoretisch nicht sinnvoll zu reden ist? Oder ist ein Selbst doch immerhin Wesen zuzusprechen, die sich nicht darauf reduzieren lassen, *etwas* zu sein, sondern als *jemand* existieren? Jemand ist für uns eine Person. Ist Personalität also eine allgemeine Eigenschaft, die allen zukommt, von denen und *zu* denen wir als jemandem sprechen können? So gesehen wäre jemand als Person zwar kein Ding im engeren Sinne (also nicht bloß etwas), wohl aber ein Gegenstand (oder Un-Ding) eigener Art.

Nach Søren Kierkegaard, der die Eigen-Artigkeit so auffasste, dass sie sich jeder allgemeinen Begrifflichkeit und der Differenz von Besonderem und Allgemeinem entzieht, ist aber auch das bestritten worden. Martin Heidegger, dessen Ontologie je-meinigen Daseins unverkennbar an Kierkegaard anschließt, spricht dem Selbst *jegliche Gegenständlichkeit eines irgendwie Vorhandenen* ab. Das Selbst ist für ihn die bezeugte Antwort auf die Frage nach dem *Wer?* des Daseins. Die Frage *Wer existiert?* lässt sich demnach in keiner Weise mehr auf eine Was-ist-Frage reduzieren, auch dann nicht, wenn sich zeigt, »jemand« müsse unumgänglich leibhaftig existieren, so dass anzunehmen ist, dass zumal ein leidendes und sterbliches Selbst an einem Leben teilhat, das an etwas, nämlich am Leib, sich abspielt.¹²

Neuere Untersuchungen wie die von Robert Spaemann zum Unterschied zwischen »etwas« und »jemand« oder die von Paul Ricœur zur Differenz von Selbig-

⁹ Zur Rechtfertigung der Nominalisierung vgl. R. L. Fetz, »Dialektik der Subjektivität: Die Bestimmung des Selbst aus der Differenz von Ich und Mein, Sein und Haben: Alkibiades I, Epiktet, Meister Eckart«, in: ders., R. Hagenbüchle, P. Schulz (Hg.), *Geschichte und Vorgeschichte moderner Subjektivität, Bd. I*, Berlin 1998, S.177-203, hier: S.183f. mit Verweis auf Platon, *Alkibiades I*, 129 b, 1-3.

¹⁰ Vgl. Ricœur, SaA, S.114f., 372f.

¹¹ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, Stuttgart 1969, 1166ff., 1169 b 7.

¹² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen ¹⁵1984, § 64. Auf die Kontamination der Was- mit der Wer-Frage hat demgegenüber Ricœur im Anschluss an Heidegger hingewiesen (SaA, S.375). Hier gilt sogar der »Umweg« über die menschliche Objektivierung des Selbst als *direktester* Weg zum Selbst (S.378).

keit (wie wir sie äußerlich reidentifizierbaren Dingen zuschreiben) und Selbstheit oder *idem* und *ipse* zeigen, welche Mühe es nach wie vor macht, den Status des Selbst, des anderen Selbst und des Selbst als eines Anderen ontologisch angemessen zu beschreiben.¹³ Angesichts der umfangreichen Arbeiten, die u. a. von Charles Taylor und Michel Foucault dem Selbst in der Auseinandersetzung mit einer außerordentlich disparaten Materialfülle gewidmet worden sind, drängt sich darüber hinaus der Eindruck auf, dass sich nicht nur die Ausgangspunkte und die leitenden Absichten des Fragens nach dem Selbst, sondern auch die gesuchten Antworten erheblich unterscheiden.

Taylor forscht nach Antworten in *moralischen Kontexten* der Zugehörigkeit zum Leben mit und unter Anderen und spricht in diesem Zusammenhang von einem sich und Andere interpretierenden Tier, das um seine Identität besorgt sei. Ricœur sucht nach Antworten im praktischen Modus der *Selbst-Bezeugung* und der *Erzählung* und insistiert auf der Eigenständigkeit der Frage, *wer wir sind und als wer wir uns verstehen* im Verhältnis zu Anderen – eine Frage, die sich nicht darauf reduzieren lasse, *was wir sind*. Foucault geht es demgegenüber um *Technologien* der Sorge um sich, die er der Selbsterkenntnis entgegensetzt.¹⁴ Dabei fragt Foucault immer wieder: *was ist das Selbst, um das sich die Sorge um sich dreht?* Taylor und Ricœur erwecken dagegen den Eindruck, eine, wenn nicht gar *die zentrale Frage* aufzuwerfen, um die es jedem in Verhältnissen zu sich und zu Anderen geht: *die Frage Wer?*

Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass sich das Wer-Fragen in diesen Verhältnissen vielfältig auffächert. Wer spricht? Wer handelt? Wer ist verantwortlich? Wer erzählt? Usw. So fragen wir den Anderen und Dritte. Wer bin ich? So fragen wir uns selbst – nicht selten auch im Hinblick auf Unbekannte. Die Antwort, nach der wir suchen, erschöpft sich kaum je in einer namentlichen Identifikation. So tief greifend ein Selbst gestört sein mag, das um den eigenen Namen verlegen ist, also nicht weiß, wer es ist, so missverständlich wäre es, diese Frage so zu verstehen, als zielte sie unter nicht-pathologischen Umständen lediglich auf namentliche Identifikation.

In der Regel wissen wir ohne weiteres, wer wir in diesem schlichten Sinne sind, wenn uns die Frage bedrängt, wer wir – wirklich oder in Wahrheit – sind. Dem geht vielfach, sei es als vorübergehende Irritation, sei es als tief greifende Trau-

¹³ Mehr noch: es ist auch radikal in Zweifel gezogen worden, ob man überhaupt mittels einer ontologischen Begrifflichkeit angemessen das leibhaftige, einzigartige, je-meinige Selbst in seinem Herausgefordertsein durch den Anderen zur Sprache bringen kann. Diese Diskussion betrifft nicht zuletzt die Frage nach den Grenzen der *ontologischen Sprache*, in der man (wie etwa Ricœur) fragt, »was für eine Art Sein« das Selbst sei. Vgl. R. Wiehl, *Subjektivität und System*, Frankfurt am Main 2000, S.32; E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, S.72ff.; P. Ricœur, »De la métaphysique à la morale«, in: *Revue de Métaphysique et de Morale*, Nr. 4 (1993), S.455-477.

¹⁴ Vgl. M. Foucault, R. Martin, L. H. Martin, W. E. Paden, K. S. Rothwell, H. Gutman, P. H. Hutton, *Technologien des Selbst*, Frankfurt am Main 1993.

matisierung, eine entsprechende Verunsicherung voraus, die besagt, dass wir in einem nicht trivialen, durch namentliche Identifikation nicht zu erledigenden Sinne *nicht mehr* zu wissen glauben, wer wir sind. So bezeugt gerade diese negative Erfahrung die Bedeutung der Frage, auf die nicht mit Antworten zu entgegnet ist, aus denen nur hervorgeht, *was wir sind* (sprechende Lebewesen, hermeneutische oder politische Tiere, Menschen, Personen, Individuen etc.).

Es sieht nicht danach aus, als werde man in der Frage, *was wir sind* (oder »was der Mensch ist«) je Gewissheit erzielen. Schon bei Descartes konnte man die Suche nach Gewissheit scheitern sehen. Das hat andere nicht davon abgehalten, weiter nach ihr zu forschen. Man denke nur an Ludwig Wittgensteins unaufhörliche Meditationen.¹⁵ Sie drehen sich vor allem um Fragen wie: Kann ich streng genommen wissen, dass sich etwas so und so verhält? Wie, wenn überhaupt, kann ich dies genau wissen? Und mit welcher Sicherheit? Lässt sich auf einen hohen Grad der Sicherheit evidente Gewissheit stützen? Oder auf einen gewissen Glauben an etwas? So interessant jedoch alle diese Fragen sein mögen, sie verbergen eine andere Problematik, die, gleichsam in ihrem Schatten, durch das immer wieder scheiternde Verlangen nach Gewissheit zum Vorschein gekommen ist. Der amerikanische Schriftsteller Richard Powers bringt dies in seinem Roman *Der Klang der Zeit* so auf den Punkt: »Daß man niemals Gewissheit hat. Daran spürst du, wer du wirklich bist.«¹⁶ Aber genügt es, zu »spüren«, wer man ist, wenn sich Antworten auf die Frage nach dem *Wer?* keinem Anderen offenbaren und wenn niemand sie verbürgt? »Wir wollen nicht ohne Nachweis verloren gehen«, schrieb Ilse Aichinger in Erinnerung an Zeiten der Verfolgung, in denen bestenfalls noch auf das Zeugnis Anderer Verlass war; aber niemals so, dass es sich auf ein objektives Wissen stützen oder ein solches Wissen zeitigen konnte.¹⁷

Im Aussetzen des Wissens wird die Wer-Frage virulent. Aber damit ist nur eine negative Voraussetzung möglicher Antworten auf sie genannt, in denen nicht auf dem Spiel steht, ob es etwas gibt, was existiert, oder dass sich etwas so oder so verhält. Vielmehr handelt es sich darum, *wer* jemand ist und *als wer* der oder die Betreffende lebt, denkt... Und das scheint keine Frage des Wissens (und idealiter der Evidenz) zu sein. Versuche, auf dem Weg der Erkenntnis zu eruieren, wer wir sind, haben Analytiker jedenfalls zu dem ernüchternden Ergebnis geführt, das Selbst, das man als Antwort auf die *Wer-Frage* verstehen kann, bleibe eine letztlich »radikal unbestimmbar[e] Leerstelle«.¹⁸ Angeblich können wir dennoch kaum »darauf verzichten [...], wenigstens von unseren Nächsten erkannt zu werden in unserer Wirklichkeit, die wir selbst nicht kennen, sondern bestenfalls nur

¹⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt am Main 1971.

¹⁶ Vgl. R. Powers, *Der Klang der Zeit*, Frankfurt am Main 2004, S.461, sowie S.42 in der Einleitung.

¹⁷ I. Aichinger, *Die größere Hoffnung*, Frankfurt am Main 1960, S.40.

¹⁸ H. Lang, *Strukturelle Psychoanalyse*, Frankfurt am Main 2000, S.92, sowie S. 52 in der Einleitung.

leben können«, wie Max Frisch in seinem Roman *Stiller* nahe legte.¹⁹ Das würde bedeuten, dass uns nur noch Wege eines *verkennenden Erkennens* offen stehen, wie es bei Ricœur und anderen heißt. Das menschliche Selbst sei der Ort des Sich-Verkennens schlechthin, befindet der Philosoph und scheint dabei zu unterstellen, dass dies für jeden, also auch für die Erkenntnis des Anderen durch Andere gelten muss.²⁰

Eine reichhaltige Literatur bezeugt, ungeachtet der Beliebtheit, der sich Begriffe wie Selbsterkenntnis und –bewusstsein in der Philosophie nach wie vor erfreuen, dass wir den Anspruch auf Erkenntnis des Selbst kaum einlösen können. Und auch Philosophen fordern gelegentlich, ihn überhaupt aufzugeben. So gibt es für Richard Rorty nur eine Alternative: sich zu erfinden, ein Anderer zu werden, statt darauf fixiert zu bleiben, jemand bestimmtes zu sein, den es zu erkennen gelte, um womöglich zu einer letzten Gewissheit vorzustoßen.²¹

Die Psychologie des Selbst schlägt vielfach in die gleiche Kerbe. Sie stellt mit fragwürdigen Methoden oder einfach dem Zeitgeist in feuilletonistischer Manier nachlaufend fest, jeder sei in Wahrheit ein multiples, rückhaltlos verzeitlichtes Selbst, von dem niemand wissen könne, wer es morgen sein werde. Von Michel de Montaigne bis Hannah Arendt hat man das allerdings ebenso gesehen: Das eigene Selbst und das andere Selbst, der Andere und das »veränderte« Selbst haben keinen verlässlichen Bestand. Was sollte einen also überhaupt das eigene Gerede »von gestern« kümmern? Nichts, wenn uns nicht Andere auf das Gesagte und vor allem auf das Zugesagte, also auf das Versprochene festlegen würden, behauptete Arendt.

Aber auch die Treue zum gegebenen Wort ist keine unangefochtene Ausflucht aus der Unbeständigkeit des Selbst. U. U. muss man *sie* und auch *sich* verraten, meint Max Frisch, um überhaupt noch einer Endgültigkeit zu entkommen, in der wir »immer das gleiche Gesicht« zeigen würden.²² Die Flucht des Selbst aus dieser Sackgasse, in der es scheint *dasselbe* bleiben zu müssen, eröffnet aber noch den Ausweg der Erzählung. Wie auch immer es sich verändert hat, verändert wurde oder sich bis zur Unkenntlichkeit verraten hat, es bleibt geschichtlich nachvollziehbar. So hat es in der Logik der Narrativität scheinbar seinen letzten Rückhalt. Jedoch nur als eine Angelegenheit dessen, wer wir in der Vergangenheit waren. (Worüber am Ende die Anderen urteilen werden.) Im Modus der Er-

¹⁹ M. Frisch, *Stiller*, Frankfurt am Main 1973, S.408.

²⁰ P. Ricœur, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Frankfurt am Main 2006, S.318, 321 (siehe auch Anm. 62 zu Kap. V). »Wer uns kennt, verkennt uns nur aus größerer Nähe«, heißt es bei F. Pessoa (BU, S.124); vgl. v. Verf., »Verfehlte Anerkennung? Zur gegenwärtigen Diskussion um einen sozialphilosophischen Grundbegriff«, in: B. Liebsch, A. Hetzel, H.R. Sepp (Hg.), *Profile negativer Sozialphilosophie. Ein Kompendium*, Berlin 2011, S.289-308.

²¹ R. Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt am Main 1992.

²² M. Frisch, *Tagebuch 1946-1949*, Frankfurt am Main 1973, S.175.

zählung kommt das wie auch immer transformierte oder entstellte Selbst nur als *gewesenes* zum Vorschein.

In einem von Merleau-Ponty und Foucault angeregten Rückblick auf Descartes und Kant (Kapitel I-III) erprobt dagegen dieses Buch einen anderen, in den Standarderzählungen der Philosophiegeschichte verschütteten Gedankengang: dass das Selbst zunächst kein Gegenstand der Erkenntnis, des Wissens oder des Erzählens ist, dass es aber auch nicht in einer uferlosen Kontingenz sich auflöst, der man allein noch nachträglich narrativ scheint Rechnung tragen zu können. Es existiert vielmehr *als bezeugtes* bzw. als auf Bezeugung *angewiesenes* und stellt sich insofern keineswegs nur als ein Verhältnis zu sich heraus (Kierkegaard), sondern erweist sich als *vom Anderen her dazu herausgefordert*, »jemand« zu sein – für sich und Andere. Dieser Gedanke rückt nach Kierkegaards Hegel-Kritik (Kapitel IV) und dramatisiert durch den Verzicht auf einen absoluten Zeugen, wie ihn Sartre beschrieben hat (Kapitel V), im Ausgang von Heidegger vor allem bei Ricœur und Arendt in den Vordergrund (Kapitel VI/VII).

Doch der Begriff des Anderen ist in sich ebenso vieldeutig wie der Anspruch, der in dieser Herausforderung zur Geltung kommt. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass der Anspruch des Anderen zwischen einem bloß *appellativen Sinn* einerseits und *Prätentionen* andererseits *schwankt*, in denen tatsächlich eine Berechtigung, ein gerechter Anspruch oder ein Recht im engeren Sinne zum Ausdruck kommen kann.²³ Indem das Selbst nicht etwa nur *sich selbst* (um sich unter den Augen eines absoluten Zeugen oder für sich darin genug zu sein), sondern *sich als vom Anderen herausgefordertes* bezeugt (Kapitel VIII), muss es sich dessen Anspruch genau in diesem Schwanken, in dieser Vieldeutigkeit stellen. Und nur so, im Lichte eines *nicht eindeutigen* Anspruchs des Anderen wird aus dessen Bezeugung auch eine *politische Angelegenheit* (Kapitel IX). Selbst dort, wo der Anspruch des Anderen auf eine prätendierte Gerechtigkeit beschränkt und verkürzt wird, ergibt sich daraus keineswegs ein eindeutiger und unanfechtbarer Maßstab politischer Lebensformen, mit denen man sich im Zeichen des Anderen identifizieren könnte. Aber kann es vitale, lebensfähige Formen politischer Gemeinschaft oder Gesellschaft nicht nur dann geben, wenn sich diejenigen, die ihnen zugehören, mit ihnen in dem Sinne identifizieren, dass sie dem Anspruch des Anderen gerecht werden sollen und wenn *dieser* Anspruch lebenspraktisch auch wirklich bezeugt wird?

Mit solchen Fragen sollen denkbare Antworten nicht lediglich suggeriert werden. Nicht nur erweist sich der Anspruch des Anderen als in sich mehrdeutig. Aus ihm ist auch keine unzweideutige Maßgabe sozialen oder politischen Lebens abzuleiten, so sehr uns vor allem Emmanuel Levinas und Jacques Derrida dies nahelegen scheinen. Ich sage »scheinen«, weil sich auch diese Philosophen

²³ Ich knüpfe in Kap. IX an Arbeiten von Lyotard und Waldenfels an.

durchaus dessen bewusst sind, dass sie diesen Anspruch, den sie in der europäischen Gewaltgeschichte auf katastrophale Art und Weise verletzt und sogar zerstört gesehen haben, einer radikalen, pluralen und liberalen Demokratie einschreiben müssen, in der nach der Überzeugung vieler ein Anspruch, der als wahr gelten dürfte, gar keinen Platz mehr haben darf. Kollidieren in einer solchen politischen Lebensform nicht immerfort viele heterogene und nicht zu versöhnende Ansprüche derart, dass sie geradezu als *Projekt des Ausgleichs* zwischen ihnen definiert werden muss, und zwar unter definitivem Verzicht auf jegliche vermeintlich unanfechtbare Wahrheit und auf jeglichen Anspruch, einander tatsächlich widerstreitende Herausforderungen in einem Ganzen aufheben zu wollen?

Demgegenüber stehen Apologeten verabsolutierter Ansprüche im Verdacht, die Möglichkeit jeglicher politischen Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung *unmöglich* zu machen.²⁴ In diesem Verdacht stehen seit geraumer Zeit namentlich Levinas und Derrida. Sie würden die Singularität des Anderen (*jenseits* aller empirischen, ontischen und politischen Andersheit, die uns in der Erfahrung konkret begegnet) geradezu zum Absoluten erheben, das unbedingte Ansprüche an uns adressiere, heißt es. Darin liege eine schlechterdings anti-politische Versuchung, die einen eigenständigen Begriff des Politischen (und jeglicher politischen Gemeinschaft) letztlich zerstören müsse.²⁵ *Ist das Politische nicht geradezu definiert als Raum oder Dimension der agonalen oder antagonistischen Überkreuzung von Ansprüchen, die sich in ihrem Widerstreit unvermeidlich gefallen lassen müssen, dass man ihnen nur bedingt Rechnung tragen kann?*

Wer die Diskussion um die politischen Implikationen des Denkens von Levinas und Derrida verfolgt hat, wird freilich unschwer erkennen, dass es in beiden Fällen keineswegs darauf hinauslaufen sollte, etwa das Politische dem singularen, unendlichen Anspruch eines Anderen einseitig bzw. absolut zu *unterwerfen*, sondern darum, zu erproben, wie sich denken lässt, dass wir womöglich jedem Anderen eine Gerechtigkeit schulden, die in keinem Recht und in keinem politisch konkretisierten Anspruch je *aufgehen* kann²⁶ – *ohne dass dies dem Politischen nur als Mangel anzukreiden wäre. Die Unaufhebbarkeit des Anspruchs des Anderen*

²⁴ Vgl. O. Marchart, *Die politische Differenz*, Frankfurt am Main 2010, S.283ff., 287, sowie das Kap. 6. 5 zur »Gefahr des Ethizismus«. Wie diese Einschätzung an der alteritätstheoretisch-politischen Diskussion um das Werk von Levinas und Derrida vorbeiläuft, ist ersichtlich u. a. aus P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin 2005; Verf., *Menschliche Sensibilität. Inspiration und Überforderung*, Weilerswist 2008; U. Bröckling, R. Feustel (Hg.), *Das Politische denken. Zeitgenössische Positionen*, Bielefeld 2010.

²⁵ Vgl. R. Rorty, *Achieving Our Country*, London, Cambridge 1998, S.96ff., 119.

²⁶ Wohin es führt, wenn diese Differenz nicht bedacht wird, ist deutlich zu erkennen aus Hermann Brochs politischen Schriften, wo ein verabsolutierter Gerechtigkeitsanspruch (der nicht einmal als Versprechen die geringste Vertagung dulden dürfte) schließlich zu einer »totalisierten« bzw. totalitären Demokratie führt (*Menschenrecht und Demokratie. Politische Schriften*, Frankfurt am Main 1978).

soll gerade *als Inspiration des Politischen* gedacht werden²⁷, nicht als dessen Liquidierung im Zeichen eines im Grunde weltfremden »Ethizismus«. Wie auch immer es um die konkreten Aussichten eines derartigen Versuchs stehen mag, den Anspruch des Anderen ungeachtet seiner Mehrdeutigkeit spezifisch politisch *als gerechten* zu denken, er müsste den weiteren Versuch nach sich ziehen, zu zeigen, wie sich ein womöglich besseres soziales Leben vorstellen ließe, das ihm tatsächlich gerecht zu werden verspräche.

Das vorliegende Buch treibt die in der traditionellen Philosophiegeschichte unterdrückte Frage nach der Selbstbezeugung nur an die Schwelle dieser Frage voran, indem es erstens zeigt, *wie die Frage nach dem Selbst als zu bezeugendem zur Geltung gekommen ist*; und zwar, zweitens, *so, dass die Bezeugung gerade der Herausforderung durch den Anderen gilt*. Demnach müsste *das Bezeugte in der Antwort auf diese Herausforderung* zu finden sein.

Wer diese sozialphilosophische Problematik allerdings *in historischer Perspektive* beleuchtet, wie es unabdingbar ist²⁸, wird sich hüten müssen, an dieser Stelle mit bloßer Apologetik des Vertrauens auf das Selbst und mit einer Verurteilung des Verrats, den es in seiner höchst anfechtbaren Vertrauenswürdigkeit stets in sich birgt, aufzuwarten. Wer wir sind, als wer wir in Erscheinung treten oder unerkannt und unbezeugt bleiben, steht zumal aufgrund erschütternder geschichtlicher Erfahrung derart in Frage, dass es einem die selbstgerechte moralische Sprache verschlagen muss.²⁹ Nur mit Bedacht und ohne jede Emphase empfiehlt es sich daher der Frage erneut nachzugehen, was es heißt, dass das Selbst als vom Anderen her herausgefordert zu bezeugen ist³⁰, und ob daraus politisch

²⁷ Und in diesem Sinne spricht bes. Derrida immer wieder von einem Un-Möglichen, das ihm für den Sinn des Politischen konstitutiv zu sein scheint und keine faktische Unmöglichkeit bedeutet.

²⁸ Stellvertretend für viele andere, die dem beipflichten würden, verweise ich nur auf G. Steiner, *In Blaubarts Burg*, Frankfurt am Main 1972, ohne die entsprechenden Argumente hier nochmals auszubreiten.

²⁹ Bzw. »verschlagen müsste«. Tatsächlich ist davon in der Praktischen Philosophie, aber auch in diversen Versuchen, eine Art Geschichtsphilosophie zu »rehabilitieren«, über weite Strecken so wenig zu spüren, dass man geneigt sein könnte, Alain Finkielkraut zuzustimmen, der befand, »die Ereignisse waren nicht aufsehend genug, um den modernen Menschen zu erschüttern«; vgl. Finkielkraut, *Verlust der Menschlichkeit*, S.176; T. Todorov, *Angesichts des Äußersten*, München 1993; sowie die Bilanzen der Forschungslage v. Verf., »Kritische Kulturphilosophie als restaurierte Geschichtsphilosophie? Anmerkungen zur aktuellen kultur- und geschichtsphilosophischen Diskussion mit Blick auf Kant und Derrida«, in: *Kantstudien* 98 (2007), Heft 2, S.183-217; »Zur Konfiguration menschlicher Geschichte, Gewalt und Gemeinschaft. Repolitisierung eines »Humanismus des anderen Menschen« mit Blick auf Levinas und Rancière«, in: *Tr@nsit online* (2010), IWM Wien; »Fluchtlinien einer sensibilisierten Vernunft«, in: B. Keintzel, B. Liebsch (Hg.), *Hegel und Levinas. Kreuzungen – Brüche – Überschreitungen*, Freiburg i. Br., München 2010, S.352-416; B. Liebsch (Hg.), *Bezeugte Vergangenheit oder Versöhnendes Vergessen. Geschichtstheorie nach Paul Ricœur*, Sonderband Nr. 24 der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie*, Berlin 2010.

³⁰ Genau diese *Herausforderung* der Selbst-Bezeugung wird hier *als solche* bedacht, nicht aber suggeriert, sie lasse sich so oder so auch glaubwürdig einlösen, ohne alle Argumente von neuem auf den Plan zu rufen, die man vor allem nach Machiavelli und Rousseau gegen moralische Heuchelei und fragwürdige Ansprüche auf Integrität und Authentizität geltend gemacht hat. Vgl. dazu R.W. Grant, *Hypocrisy and Integrity. Machiavelli and Rousseau, and the Ethics of Politics*, Chicago, London 1997.

etwas folgt im Hinblick auf Lebensformen, die sich zum angeblich unverfügbaren Anspruch des Anderen nicht gleichgültig verhalten.

Ließe sich in diesem Sinne ein *Ethos* denken, das diesem Anspruch Kraft verleihen würde? Oder drohte auf diesem Wege unvermeidlich eine *Aneignung* dieses Anspruchs, die ihn *als unverfügbaren und angeblich unbedingten* konterkarieren müsste? Bleibt als (paradoxe) Ausweg nur der Weg einer *Des-Identifikation*, auf dem wir uns jeder Rede von einem »Wir« widersetzen müssten, die für sich in Anspruch nehmen würde, dem Anspruch des Anderen in einer vorbehaltlosen Gastlichkeit gerecht zu werden? Wie gesagt: nur bis an die Schwelle dieser Fragen treibt dieses Buch den Gedanken einer Selbst-Bezeugung voran, um diesen Begriff in seiner Unverzichtbarkeit und Zerbrechlichkeit, aber auch in seiner Gefährlichkeit zu exponieren, nicht aber, um emphatischen Missbrauch mit ihm zu treiben.

Das verbietet sich zumal im zwar verblassten, gleichwohl aber die Erbschaft unserer Zeit noch immer zutiefst prägenden Horizont der Moderne, die radikal hat fraglich werden lassen, ob darauf im Geringsten Verlass ist, wer wir sind und als wer jemand in Erscheinung tritt, um womöglich eine authentische oder – in der verdächtigen Sprache »politischer Korrektheit« – glaubwürdige Identität zu behaupten, die ohne weiteres auch aus der Ehrlichkeit eine gewinnträchtige Spekulation machen kann.³¹ Es mag nicht zuletzt einer Art Ekel angesichts derartiger, notorisch verratener Ansprüche auf moralische Vorbildlichkeit geschuldet sein, dass es nicht wenige vorgezogen haben, »still und von allem abgewandt«³² ihren Abschied zu nehmen – am Ende spurlos »abgeschieden von allem«, selbst von der Abgeschiedenheit.³³ Auch davon zeugt die Literatur der wie auch immer gescheiterten oder schließlich aufgegebenen Selbst-Bezeugung. Ob sie aber hinreichend Grund dazu gibt, diesen prekären Begriff ganz und gar zu verwerfen, steht dahin. Jedenfalls scheint mir die gängige Apologetik eines flexiblen oder auch transitorischen Selbst, das sich unaufhörlich an neue Situationen anpasst und sich dabei auf unabsehbare Weise verändert, kaum geeignet, die Frage zu beantworten, ob auf das Selbst noch im Geringsten Verlass ist. Allemal erweist sich das nicht in einer nachträglichen Erzählung, auf die sich Theorien narrativer Identität weitgehend konzentriert haben, sondern im Modus der Selbst-Bezeugung, die sich auf keinerlei Gewissheit oder Erkenntnis zureichend stützen kann, sondern rückhaltlos der Frage ausgesetzt ist, ob und wie sie sich praktisch zeigt; und zwar nicht nur »punktuell«, sondern in der verlässlichen Dauer einer

³¹ Wie Charles Baudelaire sagte; zit. n. M. Hénaff, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*, Frankfurt am Main 2009, S.95; vgl. T. Meyer, *Die Transformation des Politischen*, Frankfurt am Main 1994, S.75ff.

³² Vgl. A. Camus, *Der erste Mensch*, Reinbek 1997, S.165; S. Márai, *Zwischen Himmel und Erde*, München 2002, S.304; v. Verf., *Revisionen der Trauer*, Weilerswist 2006, Kap. I.

³³ M. Blanchot, *Die Schrift des Desasters*, München 2005, S.22.

mannigfaltig mit dem Leben Anderer verflochtenen und zur Gestaltung unvermeidlich geteilter Lebensformen aufgerufenen Existenz. Nach der Lektüre der folgenden Kapitel wird man vielleicht besser abschätzen können, wie dieses Sich-Zeigen in der ihm eigenen temporalen und ko-existenziellen Struktur genauer zu befragen wäre. Jedenfalls bin ich davon überzeugt, dass sich das zeitgemäße Fragen nach dem Selbst nicht in Theorien narrativer Identität oder gar in schlichten Identifizierungen dessen erschöpfen kann, was wir sind. Insofern sich nur praktisch zeigen kann, wer wir sind, sind wir auf Spielräume der Selbst-Bezeugung verwiesen, die sich gewiss niemals in einer identitären Gemeinschaft aufheben lassen. Doch bleiben auch und gerade Konzepte unaufhebbar von innerer Andersheit und Fremdheit unterwanderter, in keiner gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Identität aufgehender Lebensformen auf das sie stützende Engagement derer angewiesen, die sie miteinander und im Modus des Gegeneinander *teilen*. Auch im doppelten Sinne des Wortes geteilte Lebensformen können nicht bestehen, werden sie nicht als solche auch gelebt. Das lassen verschiedene Spielarten der Dekonstruktion des Gemeinschaftlichen in ihrer ängstlichen (nicht unbegründeten) Distanz von allen Varianten des Kommunitarismus allzu oft übersehen.

Epilog

Nichts ist, alles koexistiert.
Fernando Pessoa³⁴

[...] *nichts als Augen um ihn herum* [...].
Georges-Arthur Goldschmidt³⁵

Wir *wissen* nicht nur nicht, wer wir morgen sein werden, es kommt darauf scheinbar auch gar nicht besonders an, da wir uns in Wahrheit vor allem darum sorgen sollten, dass wir *Andere* werden (Foucault, Rorty) und womöglich uns und anderen *fremd* bleiben, wenn es stimmt, dass wir in einer Zeit leben, der jegliche Fremdheit auszugehen droht, ohne die unser Leben in einer grotesken Normalisierung verkümmern müsste. So gesehen würden geläufige Theorien des Selbstbewusstseins und der Selbsterkenntnis schlicht verfehlen, worum es heute in der Frage, wer wir sind, zu gehen hätte.

³⁴ F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt am Main 2006, S.416.

³⁵ G.-A. Goldschmidt, *Der Spiegeltag*, Frankfurt am Main 1989, S.117.

Allerdings kann man die Notwendigkeit, sich um Alteration und Fremdheit eigens sorgen zu müssen, bestreiten mit dem Hinweis, Fremdheit stehe uns aufgrund ihres Widerfahrnischarakters gar nicht zur Disposition; und für eine unverfügbare Alterität sei gewissermaßen hinterrücks, in der Konstitution des Selbst schon gesorgt: Es begegnet sich geradezu *comme un autre* (als ein Anderer), ohne die letzten Quellen dieser ihm paradoxerweise »eigenen« Ander(s)heit identifizieren zu können, wie Ricœur betont.

So begegnen wir Anderen und uns selbst als *intern verändert*, ohne dass sich noch ein identischer Kern des Selbst ausmachen ließe. Nach einem Kern zu fragen, heißt ohnehin, irreführende substanzielle bzw. am Paradigma der Selbigkeit orientierte Vorstellungen davon ins Spiel zu bringen, wer wir sind. In Anlehnung an Kierkegaard und Heidegger wird dagegen betont: wir *sind* nicht, sondern *geschehen* in der Weise des Selbstseins, das sich selbst als radikal fraglich erfährt.

Genau hier kommt der für das Schicksal der Wer-Frage im Horizont der Moderne entscheidende Gedanke der Selbst-Bezeugung ins Spiel: Das Selbst als Antwort auf die (keineswegs allein ihm selbst zu verdankende) Frage, wer wir sind, ist nur zu bezeugen. In Folge dessen kann es sich nicht in einem autonomen Wissen und Bewusstsein behaupten oder sich in eine nachträgliche Erzählung zurückziehen. Es ist radikal angewiesen darauf, sich als bezeugtes *zeigen* zu dürfen, ohne darin je einen Beweis dafür liefern zu können, wer es (erkennbar) *ist*. Im Gegenteil: je mehr es sich – etwa in einer forcierten Rhetorik des Vertrauens – als »integres« zu beweisen suchte, desto fragwürdiger müsste es erscheinen.

Das gilt auch für die Öffnung zum Anspruch des Anderen hin, auf die man in der Archäologie des Selbst gestoßen ist. Dort findet man keinen festen Grund seiner selbst. Das Selbst ist kein Prinzip; und es beherrscht sich nicht wie ein Souverän aus eigener Kraft und Macht. Zugespitzt könnte man sagen, dass man das Selbst in den nach Heidegger hervorgetretenen Theorien geradezu *anarchistisch* denkt.

Unzweifelhaft ist das bei Levinas und Derrida der Fall, die die Suche nach einem letztlich begründeten Selbstsein aufgegeben und stattdessen danach geforscht haben, wie es sich in unvermeidlicher Nachträglichkeit einer ihm immer schon uneinholbar voraus liegenden und nicht zu leugnenden Fremdheit überantwortet findet. Während Levinas aber ganz und gar darauf vertraut, in dieser Fremdheit auf die Spur eines unabdingbaren ethischen Anspruchs des Anderen zu stoßen, wecken die ganz wesentlich von ihm angeregten Auseinandersetzungen mit dem Phänomen des Anspruchs von Derrida und Blanchot über Lyotard bis hin zu Waldenfels, Rancière und anderen energische Zweifel an dieser Aussicht.

Bestritten wird nicht nur, dass sich dem Anspruch des Anderen ein eindeutiger (imperativisch-ethischer) Sinn entnehmen lässt; bestritten wird darüber hinaus

auch, dass er *nicht* eigens politisiert werden müsste *und* dass er sich ohne weiteres und *eindeutig politisieren* lässt. Wozu wir uns herausgefordert erfahren, um darin zu bezeugen, wer wir sind, geht niemals eindeutig aus einem vorgängigen Anspruch hervor – es sei denn, man verkürzt diesen Begriff auf eine Präention bzw. auf einen Geltungsanspruch. Doch selbst wenn dies möglich und sinnvoll wäre, auch ein als gerecht eingestuftes Anspruch des Anderen, dem wir beipflichten, entbindet uns nicht vom Widerstreit zwischen diversen Ansprüchen, die miteinander in Konflikt geraten können. Erst in den Spielräumen unseres Verhaltens, die sich uns gerade dadurch eröffnen, kann Gestalt annehmen, wer wir sind.

So liegt auch *darin*, und keineswegs nur in einem singularen Anspruch, eine eminente Herausforderung an die Adresse des Selbst. Es muss so oder so im Widerstreit heterogener Ansprüche, die im sozialen und politischen Leben aufeinander treffen, zeigen, wer es ist, und dabei zu verstehen geben, wie es sich zum Leben mit und unter Anderen in diesem Widerstreit verhält. Genau darauf wird der Begriff einer liberalen, demokratischen Lebensform gemünzt, die voraussetzt, dass man sich *in diesem Sinne* mit der Zugehörigkeit zu ihr identifiziert.³⁶ Diese Zugehörigkeit kann sich ihrerseits nur lebenspraktisch erweisen und nicht in einer formellen Mitgliedschaft oder Identität erschöpfen.

Wie eingangs angedeutet, läuft man an dieser Stelle leicht Gefahr, das Selbst wieder rückhaltlos einem kommunitären Denken einzufügen, welches das Selbst angesichts seines so überaus prekären, auf kein Wissen und keine Erkenntnis letztlich zu stützenden, geradezu flüchtigen *Geschehens* in den offenen Armen einer lokalen Gemeinschaft aufzufangen verspricht. Vor solchen Heilsversprechen hat schon Helmuth Plessner in seiner Schrift *Die Grenzen der Gemeinschaft* mit Recht gewarnt und verlangt, ein Recht auf Anderssein und –werdenkönnen zu achten, das keinem Kollektiv geopfert werden dürfe.³⁷ Andernfalls müsse es gegen die Würde eines jeden verstoßen. In sich berge jeder unsagbare Möglich-

³⁶ Vgl. in diesem Sinne die Revision des Denkens eines situierten Selbst, das keiner Gemeinschaft je wieder rückhaltlos »eingemeindet« werden soll, bei Z. Bauman, *Postmoderne Ethik*, Hamburg 1995, der allerdings ein mit Levinas aufgewiesenes, nur zu bezeugendes – und letztlich im Sinne Arendts der Einsamkeit des Selbst anvertrautes – Für-Andere-Sein sehr abstrakt einerseits einem neo-tribalistischen Verständnis menschlicher Lebensformen (ebd., S.97, 211f., 350) und einem gesellschaftlichen Leben andererseits gegenüberstellt, in dem, angeblich, das »Gesicht« des Anderen verschwinden muss (ebd., S.187, 190). Zu jenem Lebensformverständnis sind, »im Zeichen des Anderen«, längst Alternativen entwickelt worden; und Levinas' Philosophie des Dritten hatte frühzeitig der irreführenden Position entgegenwirken sollen, der Eintritt ins gesellschaftliche Leben bedeute sozusagen einen Austritt aus dem Verhältnis zum Anderen als Anderem. Vgl. v. Verf., *Zerbrechliche Lebensformen. Widerstreit – Differenz – Gewalt*, Berlin 2001; P. Delhom, A. Hirsch (Hg.), *Im Angesicht der Anderen. Emmanuel Levinas' Philosophie des Politischen*, Berlin, Zürich 2005.

³⁷ H. Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Bonn 1924; u. a. anhand von J. Butlers Studie *Die Macht der Geschlechterordnungen*, Frankfurt am Main 2009, ließe sich zeigen, wie unvermindert aktuell diese Fragen nach wie vor sind (vgl. ebd., S.240f., 267f.).

keiten des Andersseins, die man *nicht erkannt* wissen wolle. Und deshalb müsse sich im Grunde jeder gegen ein »verendliches Bild« seiner selbst und Anderer auflehnen.³⁸ Plessner bedient sich nicht einer Rhetorik der Selbst-Bezeugung, doch muss man sich fragen, ob die Alterität und Unendlichkeit, deren Achtung seine frühe Schrift einklagt, nicht allein in einer Sprache des Zeugnisses ihre fragile Stütze findet.³⁹

In der französischen, nach Jean Wahls *Études kierkegaardianes* von Heidegger abzweigenden Auseinandersetzung mit der Herausforderung der Selbst-Bezeugung finden wir dies von Gabriel Marcel über Emmanuel Levinas bis hin zum späten Ricœur deutlich bestätigt. Weniger deutlich ist indessen, wie diese in sich durchaus heterogenen Spielarten einer Philosophie der Selbst-Bezeugung zu einem zeitgemäßen Denken sozialer und politischer Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung passen könnten, ohne das nicht anzugeben ist, wie denn ein vom Anspruch des Anderen (selbst des fremdesten Feindes) herausgefordertes Selbst konkrete Gestalt annehmen kann. Hannah Arendts polemische Entgegensetzung einer genuin politischen »Sorge um die Welt« einerseits und einer vermeintlich bloß um sich selbst kreisenden Selbst-Sorge andererseits hilft an dieser Stelle nicht weiter.⁴⁰

Bei der hier untersuchten Rhetorik der Selbst-Bezeugung handelt es sich keineswegs um eine Flucht aus der Welt in das Selbst. Und umgekehrt kann keine politische Welt verlässlich Bestand haben ohne Menschen, die sich in ihrem Selbstverständnis (also darin, als *wer* sie sich verstehen) für deren Belange einsetzen. Zu diesem Schluss ist Arendt schließlich selbst gelangt: »Keine Dauer [einer Welt] kann auch nur gedacht werden ohne Menschen, die Zeugnis ablegen für das, was ist und für sie in Erscheinung tritt [...]« – auch auf die Gefahr hin, dabei über ihre Einsamkeit nicht hinaus zu gelangen und sich in Spielräumen konkreter sozialer »Ko-Existenz« nicht im Geringsten bestätigt zu finden.⁴¹

Ebenso wenig wie eine starre Opposition von Selbst und Welt aber hilft eine *Auflösung* beider Begriffe im Horizont einer scheinbar alles ergreifenden Temporalisierung, Ästhetisierung oder Ökonomisierung der Lebensverhältnisse weiter, in deren Licht man die Vorstellung, *als jemand* in einer *dauerhaften Welt* zu le-

³⁸ Plessner, *Grenzen der Gemeinschaft*, S.58.

³⁹ Es bleibt allerdings ein Desiderat, zu klären, wie diese – keinesfalls auf ein forensisches oder juridisches Modell der *Zeugenaussage* zu reduzierende – Sprache auch *überzeugend* sein kann; vor allem angesichts des Befundes, dass die fragliche Selbst-Bezeugung nur in einer temporalen Dimension verlässlicher Dauer Gestalt annehmen kann, in der sie sich jeglicher Berechenbarkeit entzieht. Die sich an dieser Stelle anbietende, vom amerikanischen Pragmatismus angeregte Philosophie der Überzeugung bleibt noch allzu sehr am Modell des Wissens (oder des für wahr Gehaltene) und am Modell rationaler Persuasion orientiert, als dass in den Blick kommen könnte, wie etwa das Entstehen für einen Anspruch auf Dauer praktisch überzeugend erscheinen kann. Vgl. H.J. Sandkühler, *Kritik der Repräsentation*, Frankfurt am Main 2009, S.93f.

⁴⁰ H. Arendt, *Menschen in finsternen Zeiten*, München 2001, S.12, 18.

⁴¹ H. Arendt, *Zwischen Vergangenheit und Zukunft*, München 1994, S.329.

ben, mit einem Federstrich als haltlosen Anachronismus abzutun neigt. Demnach wäre Identität nur noch etwas für zurück gebliebene Ortsgebundene, die an einer fragwürdigen territorialen Sicherheit ihres eigenen Lebens interessiert sind, im beschleunigten System einer Ökonomie, die tatsächlich niemanden mehr für längere Zeit zum Zeugen eines anderen werden lässt.⁴²

Wer gegen jene zunehmende Weltlosigkeit, die Hannah Arendt herausgestellt hat, Widerstand aufbieten will, wird sich nach dem gegenwärtigen Diskussionsstand gewiss nicht mehr auf ein trotzig-identitäres Denken zurückziehen können, das sich in der Beschwörung von Tugenden und Werten gefällt. Es ist aber auch nicht getan mit einer heterologischen Unterwanderung, Dezentrierung oder Absetzung des Selbst, das man einer Ipsokratie verdächtigt, die angeblich das Andere und den Anderen nur unterdrücken kann. Levinas hat nicht wenig beigetragen zu diesem Missverständnis. Jedoch musste er schließlich selbst zugeben, dass an ein im Modus der Selbst-Bezeugung gerade nicht bloß um sich selbst kreisendes, sondern vom Anderen herausgefordertes Subjekt appelliert wird, wo die Wer-Frage wie im Horizont der europäischen Geschichte erschüttert wird. Diese Frage stellt nicht ein selbstgenügsames Selbst sich selbst, so als ob es hier nur um einen hermeneutischen Luxus ginge. Sie stellt sich vom Anderen her, aber so, dass nach Antworten verlangt ist, ohne die sich politische Lebensformen nicht als tragfähig erweisen können.

So gesehen stellt sich gewissermaßen im Fluchtpunkt dieses Projekts die Frage neu, ob und wie es möglich ist, das so überaus prekäre menschliche Selbst einerseits als radikal für den Anspruch des Anderen aufgeschlossenes zu verstehen und ihm andererseits abzuverlangen, diese (gastliche) Aufgeschlossenheit zur zentralen Aufgabe sozialer und politischer Lebensformen zu machen, ohne sich identitär dieser Aufgabe zu bemächtigen.⁴³ Könnte *gerade der Verzicht auf eine identitäre Aneignung* der Sorge um einen unverfügbaren (auf sein »Recht« hin stets erst zu prüfenden) Anspruch des Anderen *zu einer gemeinsamen, gemeinschaftlichen oder gesellschaftlichen Angelegenheit* werden? Könnte sich daraus sogar eine neue *Vitalität des Politischen* speisen, von dem man behauptet, es genüge spätestens seit Machiavelli allein sich selbst? Neuerdings wecken daran »radikaldemokratische« Ansätze erhebliche Zweifel. Ein auf antagonistische oder agonale Machtverhältnisse verkürztes Politisches, das jeglichen tieferen Grundes entbehrt, dessen »Mitte« angeblich ungeachtet immer neuer symbolischer Besetzungen »leer« bleiben muss, wie Claude Lefort lehrt, und das niemals in der Identität eines Kollektivs zur Ruhe kommen soll, verkommt zur schlechten

⁴² L. Boltanski, È. Chiapello, *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz 2006; Z. Bauman, *Gemeinschaften*, Frankfurt am Main 2006, S.59, 128, 136ff.

⁴³ Zur Gastlichkeit in diesem Sinne vgl. die weiterführenden Aufsätze in: E. Fountoulakis, B. Previšić (Hg.), *Der Gast als Fremder. Narrative Alterität in der Literatur*, Bielefeld 2011; A. Wierlacher (Hg.), *Gastlichkeit*, Münster 2011.

Unendlichkeit bloßer Machtspiele um stets wieder scheiternde Hegemonie, wenn es nicht inspiriert wird vom Einsatz derer, die sich ihm aussetzen im Engagement für das, worum es ihnen in ihrer Auseinandersetzung geht: Allem voran das Offenhalten ihrer keineswegs naturgegebenen oder sonstwie selbstverständlichen Aufgeschlossenheit für unberechenbare Ansprüche Anderer, deren Stimme Gehör finden muss, soll das Politische nicht in vermeintlich geschlossenen politischen Ordnungen verkümmern. Letztere erweisen bzw. bezeugen ihre Offenheit gewiss nicht schon dadurch, dass sie für sich in Anspruch nehmen, als »offene Gesellschaften« gelten zu dürfen, sondern zuallererst in ihrer an-archischen Aufgeschlossenheit für fremde Ansprüche, die sie inspirieren, aber auch jederzeit überfordern können.

Ob diese Aufgeschlossenheit oder Gastlichkeit überhaupt je zu einer *politischen Angelegenheit* werden kann, *ohne als kollektiv eben dadurch angeeignete auch schon konterkariert zu werden*, steht dahin. Das Gleiche gilt für die Frage, ob als Garant jener Aufgeschlossenheit ein *des-identifiziertes Selbst*⁴⁴ ernsthaft in Betracht kommt, das sich als nur zu bezeugendes dem Politischen aussetzen muss – auch auf die Gefahr hin, unter den richtenden Augen der Anderen zu verkümmern, aber auch bewahrt vor einer anti-politischen Gewalt, die in ihm selbst liegt, wenn es sich, etwa auf den Spuren Kierkegaards, verzweifelt von der Welt der Anderen abwendet – so gute Gründe es dafür auch immer haben mag, wenn es zu gewärtigen hat, dass man ihm nicht glaubt oder nicht *an es* glaubt. Dieses elementare Korrelat der Selbst-Bezeugung kann sich niemand aus eigener Kraft oder mit Macht verschaffen. Umgekehrt wird aber keine politische Kultur der Gastlichkeit je zu Kräften kommen, wenn sie sich nicht auf das prekäre Geschehen eines für den Anspruch des Anderen einstehenden Selbstseins stützen kann, das sich allenfalls als bezeugtes und beglaubigtes zeigt, sofern es nicht spurlos verschwindet.

⁴⁴ Vgl. zum Begriff der Des-Identifikation J.-L. Nancy, *singulär plural sein*, Berlin 2004, S.112; ders. *Die Wahrheit der Demokratie*, Wien 2009.