Etica & Politica / Ethics & Politics, XIII, 2011, 1, pp. 230-247

Das Bild als Anderer und der Andere als Bild? Zum Anspruch des Anderen als Bild seiner selbst und zum Bild als Anspruch des Anderen

Philipp Stoellger
Universität Rostock
Institut für Bildtheorie
philipp.stoellger@uni-rostock.de

ABSTRACT
My paper will deal with a topic which interests both hermeneutics and phenomenology, as well as ethics and theory of image. This topic is the request of the Other. Speaking and thinking starting from the request of the Other implies a thinking which conceives of ethics as a "prima philosophia", as Levinas has shown. On its turn, speaking and thinking starting from the image's request implies a thinking which attempts to speak about an image, by responding to its calling. Both these two registers of response are not absolute and solely ethically conceived, as ethos without pathos would be lifeless, and pathos without ethos would probably be dubious. Furthermore, both of them cannot do without logos when it comes to making ourselves understandable to others. Of course, it makes a huge difference whether we speak and think starting from one and not the other kind of request. However, Other and image converge on the fact that they both share the character of request, and this to the point that image, indeed, affects us, hits us in a pathic way and even compels us to answer. Hence, one may ask: is the image event a version of the "request of the Other", a modality of encountering the alien? Or, rather, is the request of the Other a modality *between* image and the other human being, so that this same modality allows us to think the character of phenomenality that image and Other share? To a "humanist of the Other" this proximity to image would appear dangerous, as the Other could run the risk of being taken "only as an image". In other words, the risk here is that we might end up dealing only with images instead of dealing with the actual request of the Other. Yet we may ask: does the image event actually hit less than the request of the Other? Of course, there are deep differences between the theory of image and ethics. However, they have one point in common: they both share the pathic and ethical character of event, starting from which one can speak and think. Then: image and Other, image as Other, or Other as image?

KEYWORDS
Other, image, request, ethics

1. *Der Anspruch – auf den die Phänomenologie des Fremden antwortet*

Der Fremde (xenos) und das Geschenk (xenium) sind zwei Figuren, die gründlich zu denken geben. Nicht allein der Theologie sind beide vertraut, sondern sie teilt sie mit anderen Disziplinen, die mit kulturellen Phänomenen

und deren Interpretation zu tun haben, wie der Philosophie. Es geht darin um Themen, die quer zu Disziplinen stehen und denen voraus liegen und ihnen gemeinsam sind. Nun könnte man es für unterbestimmt oder problematisch generalisiert halten, von 'dem Fremden' und 'dem Geschenk' zu sprechen, als könnten diese Figuren 'im Allgemeinen' verhandelt werden. Aber der Einwand ist so möglich wie nicht notwendig. Denn es geht mit solchen Figuren um reflexive Metonymien: je um ein 'abstractum pro concreto', um Denkfiguren, in denen nach Reflexionsbegriffen gesucht wird, um konkrete Phänomene bearbeiten zu können. Der Fremde wie der Andere und das Geschenk wie die Gabe sind *Metonymien im theoretischen Text* – die keineswegs gleich 'mythologie blanche' sind. Auch wenn diese Figuren schon durch viele Hände gegangen sind, sind sie noch längst nicht abgegriffen, sondern stets so prägnant, wie sie vom jeweiligen Text geprägt werden. Bernhard Waldenfels' Prägungen derselben jedenfalls sind so valabel wie frisch – und fälschungsunverdächtig.

Seine Topographien des Fremden sind seine Version der 'Arbeit am Anderen', an *dem* Anderen, der nicht nur eine Analogie des Eigenen ist, sondern sich dem Zugriff ebenso entzieht, wie er sich zeigt und unverkennbar wird. Levinas' Anderer, Derridas Gabe, Ricoeurs ipse, vielleicht sogar Heideggers Ereignis, Rosenzweigs Name oder auch Deleuzes und Foucaults Bartleby sind Verwandte dessen.

Die Frage nach der Erkenntnis 'des Anderen', verschärft: 'des Fremden', ist eine fast schon *zu* vertraute theoretische Meisterfrage der kantischen wie idealistischen Tradition, noch in der Phänomenologie. Denn Fremderfahrung ist entweder unmöglich oder im Grunde nur Selbsterfahrung, in der eine Analogie gebildet wird. Dann geht es um die Möglichkeitsbedingungen einer Expansion der Selbsterfahrung. So gefasst, wird ein Problem der transzendentaltheroetischen Reflexionslogik bearbeitet – ein theorieinduziertes Problem also. Die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung resp. Erkenntnis ist bekanntlich stets auch eine Bedingung von Unmöglichkeiten. Es wird exkludiert, was nach Maßgabe des 'Ich denke' unmöglich bleibt. Das ominöse 'Ding an sich' war der hoch aufgeladene Topos für jedes 'je ne sais quoi', das leider 'draußen' bleiben muss, wenn denn die kritischen Grenzen möglicher Erkenntnis nicht sollen überschritten und damit verletzt werden. Husserls ausgedehnte Reflexionen über die Intersubjektivität und das Problem des Fremdpsychischen und Blumenbergs Arbeit am 'Anderen' (in Lebenszeit und Weltzeit) werden umgetrieben von der Frage der 'Zugänglichkeit des original Unzugänglichen', maßgeblich der des anderen Menschen.

Wenn hingegen die Religionsphilosophie jüdischer Tradition die Frage nach dem Fremden aufnimmt, klingt der 'Fremdling' mit – was Israel selber war und ist und sein wird. Darin geht es auch darum, wie 'man' mit den Fremden umgeht, verschärft in der Lage des 20. Jahrhunderts, nicht zuletzt

angesichts der Verhältnisse in und um Israel. Die Frage weitet sich aus in Zeiten extensiver Migration, mit der gleichzeitigen Eskalation von 'Differenzen' von eigen und fremd. Das ist keine nur theorieinduzierte Problemstellung, sondern ein Cluster von ethischen, rechtlichen und politischen Problemen – auf das Theologie und Philosophie nicht nicht antworten können.

Wenn in der protestantischen Tradition die Frage des Fremden aufgegriffen wird, geht es nicht nur um ein metaphysisches oder kantisches oder phänomenologisches Problem – sondern um die Frage der Fremdheit in Gott, im Selbstverhältnis des Menschen und in dessen Fremdverhältnissen (analog zu Levinas). Gott so rein wie möglich als Liebe zu bestimmen, ist im Horizont der alltäglichen 'Kämpfe ums Dasein' bereits eine Befremdung. Aber ist die Fremdheit Gottes im Begriff der Liebe allein zu begreifen? Luther kann einen da zweifeln lassen. Dass Luther selber metaphysikanfällig wird in dieser Frage, ist bekannt. Nur – einerseits sind die riskanten Andeutungen zum absconditus und sub contrario nicht spekulativ, sondern erfahrungsgesättigt. Andererseits kann die Theologie hier nicht schweigen, auch wenn der Übergang von Erfahrungsartikulationen zu deren theologischer Bearbeitung als 'metabasis' erscheint – als würden aus praktischen Erkenntnissen plötzlich theoretische (i.S. J. Fischers). Vergleichbar wiederholt sich das Problem der Fremdheit im Selbstverhältnis, das wir sind. Den Menschen als Subjekt in möglichst begriffener Selbstdurchsichtigkeit zu verstehen, verkennt einiges – das dann im Verhältnis zu Fremden (Religionen, Kulturen, Staaten, Personen) ebenso übersehen wird: die Unzugänglichkeit und Undurchsichtigkeit, die nicht einfach irrational oder nur ordnungswidrig ist. 'Gemischte Gefühle' sind ein Anzeichen für Unklarheiten und Undeutlichkeiten, die nicht nur provisorisch zu nennen sind. Daher greift eine Xenophobie ebenso zu kurz wie eine Xenophilie.

Die Widerfahrung des Fremden – eine metaphysikanfällige Formulierung, ohne darum naiv oder unkritisch verstanden werden zu *müssen* – benennt eine Situation, eine Gegebenheit oder Szene (am Ort der Theorie eine 'Urimpression'), in der die Bedingungen der Möglichkeit des Erkenntnissubjekts herausgefordert werden, über sich heraus oder über dessen Möglichkeiten hinaus. Wer hier ein Subjekt unterstellen würde, das immer schon homo capax (infiniti) sei, hätte seinerseits mehr unterstellt, als apriorisch oder aposteriorisch erwiesen und kritischerweise behauptet werden kann. Denn nicht nur Unglück und Traumata überschreiten die Fassungsvermögen dessen, auch Glück und manche Träume. Es ist daher die kritischere, zurückhaltendere Voraussetzung, vom homo non capax auszugehen – dessen Kapazitäten sich im gelingenden Fall bilden angesichts der Widerfahrung des Fremden.

Hier setzt Bernhard Waldenfels 'Topographie des Fremden' ein, seine Xenologie, in der sich seine Phänomenologie und die theologische Frage nach

dem Verhältnis zum Nächsten wie zu Gott berühren. Denn wenn der Mensch nicht per se capax Dei ist, gar capax salutis, geht es im Gottesverhältnis, verschärft in der 'Rechtfertigung', um eine Fremderfahrung, zu der der Mensch nicht per se 'fähig' ist, sondern erst fähig *wird* angesichts der (dann besser so zu nennenden) *Wider*fahrung des Fremden. Andernfalls bliebe der Fremde reduziert auf die vorgängige Kapazität des 'Subjekts'. Das ist theologisch wie phänomenologisch zu eng, um beschreiben, bestimmen und verstehen zu können, wie Fremderfahrung soll möglich sein können, ohne nur zur Expansion der Selbsterfahrung zu werden.

Hier von Widerfahrung zu sprechen, deutet etwas an und darauf hin: auf ein (nicht auratisch zu überhöhendes) Ereignis, das dem Verstehen, Erkennen, Anerkennen und Einordnen vorausgeht. Die vieldimensionalen Passivitäten bzw. Affektionen zeigen das an. In philosophischer Tradition würde hier sc. auf das 'Staunen' verwiesen, das jedoch zu schnell in das Register des Logos, der Erkenntnis, führt. Regt sich Begehren oder Attraktion oder Aversion, spielt dieses Ereignis eher im Register von Ethos und Pathos. Meist werden sicher alle drei zugleich berührt werden.

Dabei ist völlig offen, ob dieses widerfahrende Ereignis eine Figur des Mangels oder der Fülle, des Entzugs oder der Präsenz ist, bzw. inwiefern je beides zugleich in welchem Verhältnis gegeben ist. Ein abgründiger Entzug wie der Tod des Anderen oder aber dessen Geburt werden in grundverschiedene Affektionen und Antworten führen. Eben so mehrdimensional ist in liminaler Weise auch das Gottesverhältnis. Wer hier stets eineindeutig von Gott als Liebe ausginge, hätte deren Mitbestimmungen und Kehrseiten invisibilisiert. Luthers theologische Arbeit am Gottesverständnis war hier (in gelegentlich vielleicht übertreibender Weise) vielfältiger, bis in die Abgründe des Zorns und der Verborgenheit hinein.

Wie auch immer man hier bestimmt, eins ist darin unhintergehbar: die Vorgängigkeit der Widerfahrung, die stets vorausgeht und dergegenüber man immer verspätet Logos, Ethos und Pathos bemührt – um darauf zu antworten. Kierkegaards Selbst, das sich zu sich selbst verhält, wäre in dem Sinne zu erweitern: das Selbst ist ein Verhältnis, das sich ursprünglich zu seinen Widerfahrungen verhält und darin erst selbst wird. Es ist ein Verhältnis von Verhältnissen, in denen das 'emergiert', was ex post 'ein Selbst' genannt werden mag. Nur wer im Anfang stets schon die Ordnung unterstellte – etwa einer Schöpfung oder der Natur oder des Kosmos oder die einer 'reinen Vernunft', des Logos oder der Allwissenheit – hätte hier leichtes Spiel, weil im Grunde immer schon klar wäre, wie was geordnet ist, zu ordnen wäre und was die passende Antwort (i.S. einer answer) wäre. Fremdes erscheint nicht nur 'in einer Ordnung', ist daher nicht immer schon 'in Ordnung', ohne dass es darum stets wider die Ordnung oder gar deren Gefährdung wäre. In einer Ordnung, außer ihr, zwischen Ordnungen, wider die eine oder quer zu der an-

deren – die möglichen Verhältnisbestimmungen einer Widerfahrung des Fremden sind so mehrsinnig, dass nicht ex ante zu postulieren ist, wie es einzuordnen wäre.

2. *Apophatik des Fremden*

Aber, so meldet sich der kritische Einwand, erscheint das Fremde 'als solches' oder der Fremde 'als solcher'? Da stockt man schon. Sollte man meinen: *Erscheint* der Fremde, erscheint, ach, der *Fremde* nicht mehr? Als wäre der Fremde wie einst die Seele ein 'je ne sais quoi', das alle Formen sprengt, so wie Schleiermachers Gott der 'Reden über Religion'? Bliebe einem dann letztlich nur das Schweigen, worüber man nicht sprechen kann? Verwandt der befremdlichen *Rede* erscheint der Fremde in der Störung des Gewohnten, Vertrauten und Eigenen. Die Störung der Normalstimmigkeit ist das noch nicht einmal *apophatisches* Phänomen, weil es vor der 'phasis' liegt. 'Was soll man dazu sagen?'

Jedenfalls macht sich hier eine apophatische Störung bemerkbar, eine liminale Aphasie. Wer die gleich übersprünge, hinein in die vielen Worte der Tradition, des Gesagten, der hätte sich vielleicht gerettet, ermächtigt und erleichtert durch Gewohntes. Aber er hätte auch die liminale Störung schon überwältigt, sei es entmächtigt oder übermächtigt, um der möglichst fugenlosen Sagbarkeit willen.

Nur, was sollte es heißen, 'erscheint der Fremde'? Er erscheint im eigenen Wahrnehmungshorizont, auch wenn er ihn überschreitet. Er zeigt sich und wird dabei exponiert dem Blick der Anderen. Denn *der* Fremde (auf den ich mich synekdochisch beschränke) erscheint sc. nicht 'an sich'. Erscheint er, ist er schon 'für uns' gegeben – ohne dass man bereits wüsste, was hier 'für uns' und 'gegeben' bedeuten mag. Darin bleibt auch die Abendmahlsgabe stets der Deutung fähig und bedürftig.

Das Erscheinen des Fremden ist initial die Störung des '*als* dies oder das'. Die Synthesis des 'Als' ist nicht mehr problemlos zuhanden. Insofern ist die Widerfahrung des Fremden eine phänomenologisch formulierte 'Entselbstverständlichung'. Nur ist dies nicht allein eine phänomenologische Methode, sondern eine Urimpression der Phänomenologie, die der Methodisierung vorausgesetzt wird (als ein Ereignis, das nicht gesetzt wird, sondern allenfalls am Ort der Theorie 'als nicht gesetzt vorausgesetzt'). Metaphysisch oder naiv ist auch das nicht zu nennen, denn es bleibt ausgewiesen, was hier warum vorausgesetzt wird: ein Ereignis, das nicht 'gemacht', 'gewollt' oder 'gewusst' wird, bevor oder wenn es einem widerfährt. Wissen, Wollen und Fühlen sind *Antworten* darauf. Darin liegt die Pointe von Bernhard Waldenfels 'Responsorik'. Das Selbst, das sich als Verhältnis verhält,

antwortet, indem es sich verhält zu dem, was ihm widerfährt. Nur ist es nicht immer schon 'es selbst', sondern *wird*, was es geworden sein wird, in diesem Verhalten. Es ist ein 'Selbst im Werden'.

Damit ist allerdings die so vertraute wie geliebte 'Autonomie' prekärer, als in kritischer Tradition gedacht. Auch Autonomie ist allenfalls 'im Werden', eine bestimmte Selbstbestimmung in Antwort auf die Widerfahrnisse, die uns zufallen. Dass wir 'stets mehr unsere Zufälle als unsere Wahl' seien, wie Odo Marquard meinte, kann man als saloppe Formel abtun. Sie ist auch seltsam ungestört von dem Ernst der Fremdheiten, die hier 'nur' in der Formel der Zufälle anklingen. Wenn man indes daran erinnert, dass das 'Zufallen' in der Tradition der deutschen Mystik die Gegebenheitsweise Gottes benannte, wird es schon weniger salopp. Gott kommt einem, wenn er denn käme, stets dazwischen und nicht stets wie gewünscht oder gewollt und gewusst. Dass das nicht nur für Gott gilt – aber im Verhältnis zu ihm darin reflektiert wurde – sondern auch für Glück und Leid, versteht sich, wenn auch nicht leicht.

Das Widerfahren des Fremden kann man einen 'Riss' der Synthesis nennen, in extremis angesichts des 'Todes des Anderen', im Normalfall als Störung des Normalen. Die 'Kohärenz' von Sinn und Synthesis wird hier unterbrochen (weswegen vielleicht Schleiermachers wie Jüngels Metapher für das gelingende Predigtereignis die 'Unterbrechung' war). Daher hilft auch zum Verstehen dessen nicht eine Kohärenzunterstellung oder eine entsprechende semantische Theorie allein. Denn damit würde eine Ordnung unterstellt, die gerade gestört, unterbrochen oder befremdet würde. Allerdings – ist solch eine Störung nicht merklich und schon gar nicht (potentiell) sinnvoll, wenn sie sich nicht an mitlaufender Kohärenz bemerkbar machte. Es geht daher mit der Widerfahrung des Fremden nicht um ein opakes Absolutum, das nicht nur 'legibus solutus' wäre, sondern 'sensis solutus'. Nur müsste die Suche nach Kohärenz (und eine entsprechende Kohärenztheorie) in der Lage sein, solch potentiell signifikanten und relevanten Inkohärenzen noch als in, außer, wider oder zwischen Kohärenzen rekonstruieren und verstehen zu können. Kohärenz ist nicht alles was (sinnvoll) ist, aber alles was ist, wird nur sinnvoll im Zusammenhang mit anderem, in Kohärenzen also? Das vermag über die Semantik hinaus Bernhard Waldenfels Phänomenologie der Ordnungen zu klären: sofern Fremdes widerfährt, gerät es in Spannung mit den Ordnungen, in denen wir leben. Normalerweise wird es dazu ins Verhältnis gesetzt und so ein- oder ausgeordnet, in- oder exkludiert.

'Es gibt' aber möglicherweise auch den Grenzfall, dass ein Ereignis nicht in der vorgängigen Ordnung zu fassen ist, partout nicht, und daher entweder definitiv exkludiert wird – oder aber eine neue Ordnung inauguriert. Der Gekreuzigte zum Beispiel. Dass auch der, diese extreme Befremdung, ex post in alte Ordnungen integriert werden kann oder zumindest von denen her verstanden, ist bekannt. Aber wenn er nicht ein Fall eines falschen oder geschei-

terten Messias, eines bekannten Sühnopfers oder einer längst verheißenen Stellvertretung sein sollte, wären alle diese Rückgriffe auf die Tradition allenfalls Hinweise und Andeutungen dessen, der in diesen 'alten Schläuchen' eben *nicht* in seiner Pointe zu begreifen wäre.

Üblicherweise widerfährt einem nichts Fremdes, ohne das nicht ein Dritter mitpräsent wäre, sei es sozial, synchron oder diachron, sei es in theoreticis in Form von Positionen und Methoden, die eine Figur des Dritten eröffnen, von der aus und auf die hin man sich orientieren kann. Der Dritte gilt sozialphilosophisch als Ausweg aus den Problemen der Fremderfahrung und der Intersubjektivität. Denn durch ihn werde und sei doch immer schon vermittelt oder zumindest vermittelbar, was zwischen ego und alter sich ereigne. Die Sprache ist sc. auch solch eine Figur des Dritten, die in der Tat Vermittlungshorizonte eröffnet, die bei aller Apophatik unvergesslich und gelegentlich glücklicherweise zuhanden sind. Im theoretischen Horizont sind darüber hinaus mehr als genug Dialektik und Triadik vertraut, die bis zur Semiotik und Systemtheorie starke und belastbare Theorien bieten, um das exponierte Problem der Widerfahrung des Fremden zu 'bewältigen'. Würde man bei einer 'one to one' oder gar 'face to face' Konstellation bleiben, zöge man sich schnell den Vorwurf zu, dialogistisch und unterkomplex zu denken. Das so zu sehen und zu sagen, ist sicher möglich. Und wird die Position des Dritten nicht ohnehin bereits in Anspruch genommen, wenn man 'den Fremden' *thematisiert*, also auf reflexive Distanz bringt?

Nur – hätte man damit eine Vermittlungsordnung vorausgesetzt, die alles immer schon und künftig auch zu vermitteln erlaubt. Die prekäre Urimpression träte damit nur als bewältigte in den theoretischen Horizont. Befremden könnte einen dann nichts mehr – und der Horizont der entsprechenden Großtheorie wäre zwar groß und weit, aber doch so distanziert, dass die konkreten Widerfahrungen nur als unterschwelliges Meeresrauschen wahrgenommen werden könnten. Der Preis des Blicks von der Warte einer Großheorie ist daher nicht gering. Denn die Distanz ermangelt des Sinns für die Endlichkeit, die wir sind und die sich zeigt angesichts des Fremden. Das genannte 'Zufallen' vom 'Zufall' an wäre nur noch eine doppelte (oder klüger: multiple) Kontingenz, die funktional die Kommunikation befördert – Brennstoff für die Autopoiese. Anschlussfähigkeit ist alles, Störung, disfunktionale gar, wäre nichts und wäre theoretisch nicht von Belang.

Genau das sieht eine elementar ethisch verfasste Phänomenologie wie die von Levinas ebenso anders wie eine pathisch verfasste, wie die von Waldenfels. Beide Positionen mögen im Lichte von Hegel, Peirce und Luhmann etwas inferior wirken – aber wenn der ethische Ernst, die phänomenologische Genauigkeit und die hermeneutische Arbeit am Verstehen in Anspruch genommen sind, helfen Großtheorien wenig. Ein Denken der Ordnung, dem alles immer schon in Ordnung geht oder aber als wider die Ordnung exkludiert

wird, wäre ein Denken des Ordnungshüters, der den Fremden nur zur Ordnung rufen kann.

3. *Verdopplungen des Anderen: etwas als etwas*

Die Erscheinung des Anderen – ist eine *Verdopplung* dessen. Es ist nicht 'er selbst', an oder für sich. Insofern ist weder 'Gott selbst' noch 'der Andere selbst', wen oder was wir gewärtigen, wenn wir den Anderen wahrnehmen. Erscheint der Andere, so nehmen wir seine Erscheinung wahr, gewärtigen seine Gegebenheit und deren Gegebenheitsweise. So ist die 'xenologische' Grundmetapher des 'Antlitzes' ein Ausdruck für dessen Gegebenheitsweise für die sinnliche Wahrnehmung. Der sinnliche Sinn für den Anderen ist nicht die 'intelektuale Anschauung' oder der 'innere Sinn', sondern die mehrdimensionale Sinnlichkeit.

Die *Medialität* seiner Erscheinung ist in dem Sinne unhintergehbar und manifestiert sich noch in der metaphorischen Ausdruckgestalt des 'Antlitzes'. Dafür gibt es sc. mannigfaltige Alternativen: die fremde Stimme oder das Sichzeigen, die Unterbrechung wie die Gewärtigung. Allen scheint gemeinsam ein besonderer Sinn für die Sinnlichkeit dieses Ereignisses und seines Anspruchscharakters. Der *muss* nicht a limine ethisch verfasst sein, zumal wenn man in Traditionen evangelischer Theologie denkt. Er kann passender liminal pathisch aufgefasst werden, wie es Bernhard Waldenfels mit seiner Auslotung der 'Bruchlinien der Erfahrung' einsichtig macht. Aber ob Pathos, Ethos oder Logos, all diese Antwortregister sind Tönungen und Färbungen der Antwort auf den An-, Zu- oder Einspruch des Anderen, die als Antwort bereits so oder so verfasst sind.

Die hermeneutische Bemerkung bleibt für alle drei Wege der Antwort basal: erscheint der Andere, so erscheint der Andere durchaus – aber in der Verdopplung *als Bild* seiner selbst. *Das* ist anstößig, wenn man strikt metaethisch denkt, wie Levinas. Aber in hermeneutischer, medien- oder bildtheoretischer Perspektive ist diese Differenzierung unvermeidlich – und wirft diverse Folgefragen auf. Ist dann der wahrgenommene Andere nur noch die eigene Wahrnehmung, die Imagination des Anderen nur noch eigene Imagination – kurzum: wird der Andere damit nicht supplementiert durch mediale Wiedergänger? Die Kritik der kritischen Tradition, den Anderen nur nach Maßgabe der Kapazität des Eigenen in den Blick nehmen zu können, wiederholte sich dann.

Daher ist zunächst zu klären, was es heißen kann, dass *etwas als etwas* erscheint. Die Problematik der Verdopplung des Anderen gründet in der Mehrdeutigkeit des 'Als': etwas[1] erscheint als etwas[2] – aber *wie*? Die Differenz der beiden 'etwas' fasst Bernhard Waldenfels als Was und Wie: das etwas[1] er-

scheint auf bestimmte Weise, so oder so. Daher ist das Wie (also das etwas^{2}) noch einmal zu differenzieren in das 'Wie des Gemeintseins' (von ihm 'intentional' genannt) und das 'Wie der Gegebenheit (von ihm 'intuitiv' genannt).

Etwas^{1} als etwas^{2} differenziert sich in etwas^{2a} und etwas ^{2b}: gemeint und gegeben, wie intentional und intuitiv. Etwas^{1} als etwas^{2} provoziert so eine Differenzierung des 'als'. Denn diese Reflexionsformel 'etwas als etwas' (die semiotisch sc. noch zu erweitern und differenzieren wäre in 'für wen' etc.) ist so generell, dass in dem 'Als' diverse und sehr unterschiedliche Weisen der Synthesis zusammengefasst werden. Vertraut ist, dass dieses Als im Sinne der bestimmenden oder des reflektierenden Urteils (der Kritik der Urteilskraft) unterschieden werden kann. Im Sinne von Peirce kann man weiter das Als in ein deduktives, induktives oder abduktives unterscheiden.

Signifikativ ist das Differenzverhältnis von etwas^{1} und etwas^{2}, wenn es unter dem Aspekt des 'Wie des Gemeintseins' begriffen wird, so Waldenfels.[1] Ob indes das 'Gemeintsein' passend ist für die 'intentionale Wie', erscheint fraglich. Denn damit scheint eine vorkritische Intentionalhermeneutik vorausgesetzt zu sein, als könnte oder wollte man herausfinden, was 'eigentlich gemeint' war'. Und dieses Modell ist bei Waldenfels sc. *nicht* unterstellt. Es reicht und ist unmissverständlicher von einem *intentionalen* Wie zu sprechen, sofern hier die Intentionalität des 'Bewusstseins von x' fokussiert wird. Dann allerdings würde das intentionale Bewusstsein als Voraussetzung unterstellt, was im Blick auf die Erscheinung von etwas^{1} als etwas^{2} unselbstverständlich ist. Diese basale Formel für Phänomenalität an die transzendentaltheoretische Kondition intentionalen Bewusstseins zu binden, wäre eine Engführung, die bei Waldenfels sonst auch nicht vorliegt und daher auch hier nicht passen kann.

Daher ist es ratsamer, weil sparsamer, schlicht von einem *signifikativen* Wie zu sprechen und sich damit auf das zu beschränken, was dann fokussiert wird: die (selbst zu verdoppelnde) Frage nach Sinn und Bedeutung des etwas^{1}. Das wäre die klassische Frage im Register des 'Logos', des Wissens und Bedeutens. Die hermeneutische Version dessen ist die schlichte Frage angesichts von etwas^{1}, was 'soll' das bedeuten, schlichter noch: was kann das bedeuten oder was bedeutet das? Die Frage nach der Bedeutung provoziert responsorische Deutung. Geht man durch die Berge und sieht überall Steine herumliegen, aber einer ist zwischen allen auffällig, bleibt das Auge daran hängen. Bei näherem Hinsehen zeigt sich, dass der 'aufrecht' steht, wie hingestellt. Wenn er auch noch etwas befestigt wirkt durch darum herum gruppierte Steine, bildet sich die Überzeugung, der sei bewusst so gestellt und damit eine Markierung – warum und wofür auch immer. 'War da wer' oder liegt

[1] B. Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, Frankfurt a.M: 2010, 42.

da gar jemand begraben? Ist das eine elementar ästhetische Markierung oder eine gar kultische? Das bleibt unklar, aber man fragt sich nach der Bedeutung dessen.

Die Antwort kann verschiedene Wege der Deutung gehen, die sich als differente Formen des 'Als' bestimmen lassen, d.h. als differente Synthesisformen. Nächstliegend ist es, etwas[1] unter einen *Begriff* zu subsumieren oder unter eine Regel. Das wäre ein *bestimmendes* Urteil, das in der Identifizierung und Bestimmung durch einen Begriff zu bestimmen ist. Das Als wäre ein *begriffliches Als*. Auf dem Tisch des Markthändlers erscheinen runde Dinger, die bei näherem Hinsehen aussehen wie Äpfel und daher als Äpfel bestimmt werden. Diese porphyrianische Synthesis kommt bekanntlich am Individuum oder Exemplar an ihre Grenze. Wer einen ganz bestimmten Apfel will, muss daher (sofern die keine Namen tragen) auf den gewünschten zeigen. Das wäre eine deiktische Synthesis, um das einzelne zu bestimmen. Dieses Grenzphänomen wird auch in ästhetischen Kontexten wiederkehren, wenn auch gewandelt.

Dem begrifflichen Als korrespondiert ein anderes, das *metaphorische Als*. Wer zum Beispiel auf der Patene beim Austeilen des Abendmahls unter den vielen 'essbaren Bildern' eine zerbrochene Hostie liegen sieht, die aussieht 'wie ein Halbmond' – könnte irritiert sein. Sie 'ist' sc. kein Halbmond, schon gar nicht in symbolischer Prägnanz, sondern könnte dem Blick so erscheinen. Dann wird nicht etwas unter etwas subsumiert, sondern es entsteht eine Spannung. Der übliche Fall dieser Spannung, Ricoeurs 'twist' oder 'Diskordanz', ist auch noch ein Bedeutungsphänomen, im Register der Semantik also. Etwas 'durch etwas anderes' zu bestimmen oder darzustellen, etwa den Papst als Fuchs.

Beiden 'Als', dem begrifflichen wie dem metaphorischen, ist gemeinsam, im Horizont des großen *hermeneutischen Als* verständlich zu sein. Wir finden uns immer schon in Bedeutungszusammenhängen vor, ausgelegt auslegend und in Vor- wie Selbstverständnisse verstrickt. Cassirers Begriff dafür wäre die immer schon vorfindliche Kultur der Synthesis von Sinnlichkeit und Sinn. Ricoeur spräche von der Präfiguration und der Erzählbarkeit des Handelns, in dem wir leben. 'In den Netzen der Lebenswelt' ist immer schon Zusammenhang präsent und wirksam, so das eines im Zusammenhang mit anderem erscheint und dadurch ein Netz, Gewebe, Geflecht von Bedeutung vorhanden ist, das dem Verstehen zuhanden sein kann. Das ist glücklicherweise oft 'der Fall' und daher sind wir nicht nur in Geschichten verstrückt, sondern auch in Netzen aufgefangen, auch wenn das manchmal als 'gefangen' erscheinen mag. Das hermeneutische Als ist daher ambivalent: ein Bild hält uns gefangen oder aber geborgen, es kann uns führen wie verführen, verstocken oder befreien. Diese Ambivalenz der Ausgelegheit unseres 'Daseins' oder unserer Lebenswelt trägt und verstellt möglicherweise zugleich.

4. *Chiasmus: der Andere als Bild – das Bild als Anderer*

Von dem begrifflichen, dem metaphorischen und dem hermeneutischen Als ist zu unterscheiden, was im Anschluss an Bernhard Waldenfels *visuelles, bildliches und piktoriales Als* zu nennen wäre.[2] Etwas erscheint oder zeigt sich als etwas *visuell*. Die Visualität, näher bestimmt in der *bildlichen* Visualität (und noch näher in der des ästhetisch anspruchsvollen Bildes der pictura), lässt etwas als etwas *visuell* erscheinen – *in* etwas: im Bild als Bild. Hier meldet sich ein Differenzierungsbedarf, dem nicht weniger differenziert nachzukommen wäre als im Blick auf Wort, Satz und Text, Rede und Schrift: als was etwas *worin* etwas erscheint, ist in den Registern der Visualität (und deren Kreuzungen mit Schrift und Sprache in Schrift- und Sprachbildlichkeit) von einer Komplexität – die ganz erheblich reduziert wird, wenn man sich auf ein (dreigliedriges) Als in den visuellen Registern beschränkt. Visualität, Bildichkeit und ästhetisch anspruchsvolle Bildgestalt sind drei Formen des (inklusiv verstandenen) *ikonischen Als*, die von eigener Prägnanz und Sinnlichkeit des Sinns sind. Wenn etwas als etwas ikonisch erscheint – zeigt es sich z.B. schlicht visuell: vor Augen.

Wird Gott *sichtbar*, sei es in Rauch und Feuer, strittig im goldenen Kalb oder im brennenden Dornbusch, in seiner Schöpfung oder doch allein in Christus, vielleicht in seiner 'vera icon' oder dem Kruzifix bis zur Hostie – tritt er in visueller Verdopplung auf, bis zur infiniten Pluralisierung möglicher Sichtbarkeiten. 'Alles voller Götter' hätte Thales eingewandt, und eben so ist die Visualität Gottes sicher nicht zu begreifen. Wenn, dann wird die Sinnlichkeit sinnvoll markiert werden, um bei aller semantischen Fülle der visuellen Präsenz noch Unterschiede zu machen und wahrnehmbar werden zu lassen.

Dem Anderen (in seiner Präzisierung als Fremdem) ergeht es nicht anders als Gott. Auch der Andere erscheint, wenn er erscheint, in der Differenz des visuellen Als. Levinas Alterologie ist zwar so anikonisch, wie es in jüdischer Tradition zu erwarten ist. Kein Bild Gottes, kein Bild des Anderen soll die 'immediate' Inanspruchnahme spannen und weiten – und fallibel werden lassen. Wenn der Andere sichtbar wird (oder wahrnehmbar), kurz, wenn er auch noch so entzogen gegeben ist, *zeigt* er sich, und sei es im Entzug. So ist es stets das *Bild* des Andren, das uns in Anspruch nimmt, wie unbedingt auch immer.

[2] In dem Sinne wäre auch von einem auditiven, taktilen, haptischen, olfaktorischen oder degustatorischen Als zu sprechen, nicht nur im Blick auf Gott, der ingustabiliter gustatur, wie Cusanus meinte. Der Sinn der Sinnlichkeit entfaltet je seinen Eigensinn und ist darin präprädikativ synthetisch.

Die ominöse 'Geiselschaft' heißt: ein Bild hält uns gefangen, nimmt uns in Anspruch und bindet uns in der Verantwortung vor ihm. Levinas', der im Blick auf Bilder ja in jüdischer Tradition recht zurückhaltend war, wurde von der Urimpression geleitet, angesichts des Anderen unbedingt in Verantwortung genommen zu sein. Die anstößige Metapher der 'Geisel' hält das unvergesslich und befremdlich in Erinnerung. Wir *sind* stets schon Gefangene des Anspruchs des Anderen.

Sollte das etwa auch für Bilder gelten? Geht die Deutungsmacht eines Bildes soweit, dass wir von ihm in Anspruch genommen werden, ohne es gewählt und gewollt zu haben? Im Herrscherbild wie im Totenporträt, auch in Ikonen und Heiligenbildern, im 'wahren Porträt Christi' trifft der frontale, achsensymmetrische Blick trifft den , ohne dass er das gewählt oder gewollt hätte (nimmt ihn in Anspruch, auch gefangen?). Und der Blick ruht auf mir, wohin auch immer ich gehe oder ausweiche. Er fordert – auf zur Verehrung? Nimmt gefangen? Hält geborgen? Oder er macht den Betrachter zum Teil des Bildgeschehens (zieht ihn an und hinein)?

Levinas Pointe ändert dann ihren Sinn und ihre Sinnlichkeit: es geht um ein *anderes Bild des Anderen*. Denn die Exposition in der Sichtbarkeit, exemplarisch die des Bildes als Bild, ist auch ein Ausgesetztsein an das Missverstehen, den Hohn und Spott bis zur Zerstörung des Bildes bzw. Bildkörpers. Insofern ist die Deutungsmacht des Bildes eine schwache Macht – die nicht übermächtigt, sondern angreifbar und verletzbar bleibt. Ein Bild kann sich nicht wehren gegen den Blick, die Hand oder den Gang der Zeit. Nur – umgekehrt wird ein gesehenes Bild immer gesehen worden sein. Was prägnant ins Auge fällt, bleibt dort unvergesslich präsent. Der Anspruch des Bildes ist darin unbedingt: es beansprucht Aufmerksamkeit, Hinsehen und darin die Öffnung der Augen – mit der Folge, 'vor einem Bild' in der Verantwortung des Blicks zu stehen und nicht nicht antworten zu können, wie auch immer. Der Anspruch des Bildes kreuzt sich so mit dem Anspruch des Anderen, der in der Sichtbarkeit sichtbar erscheint, unvermeidlich in der Verdopplung des ikonischen Als.

Diese mediale, ästhetische oder ikonische Verfassung des Anderen wird von Bernhard Waldenfels Xenologie bedacht und weitergeführt – auf dem Umweg der bildtheoretischen Reflexion. Dafür ist der Band 'Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung' einschlägig: "Dreh und Angelpunkt dieser Bildkonzeption ist das winzige Als, das weder dem intentionalen Akte des Bildherstellers oder Bildbetrachters noch dem Bildgehalt zugerechnet werden kann. Das Als markiert den Auftritt des Bildes als Bild; ohne dieses Als gäbe es weder Bildgehalte noch Bildintentionen, noch gäbe es ein spezifisches Bildverstehen, das dem Verstehen des Bildes als einem bildhaften Zeichen vorausgeht … Das phänomenologische und hermeneutische Als, das uns bei Husserl und Heidegger im Rahmen der Intentionalität und

des praktischen Verstehens begegnet, ist also zu ergänzen durch ein spezifisch ikonisches bzw. pikturales Als, sobald wir die Bildsphäre betreten“[3]

Diese bildtheoretische Differenz Waldenfels' ist in analoger Weise im Blick auf den Anderen als Anderen gültig. *Zeigt* sich der Andere, wird er wahrnehmbar in einer Differenz, die ihn verdoppelt: *der Andere erscheint als Anderer in seiner Sichtbarkeit*. Das kann auch weiter gefasst werden: der Andere erscheint in seiner Wahrnehmbarkeit, in seiner Präsenz oder noch in seinem Entzug. Damit wird die Metaphorik des Antlitzes komplizierter, als es gelegentlich erscheint, wenn an die unmittelbare (nicht notwendigerweise visuelle) Gegebenheit des Anderen appelliert wird, an die Urimpression einer Unmittelbarkeit. Denn noch die ist nicht ohne diese Verdopplung 'gegeben'. Soll das nicht im Spuk von Doppelgängern enden oder aber in der Beschwörung einer unmittelbaren Präsenz – ist die Brechung und der Entzug in dieser visuellen Verdoppelung zu notieren.

So ist noch Levinas' Gott in einer merklichen Verdopplung präsent in seinem *Entzug*: "Gott, der sein Antlitz verhüllt“[4] – ist ein subtil sublimiert präsenter und wahrnehmbarer Gott. In aller Apophatik bleibt ein merklicher Rest, in der sich eine Differenz des Als manifestiert: "Unbekannter Gott, der nicht Fleisch annimmt und sich keiner Leugnung durch den Atheismus aussetzt!“[5] Selbstredend wird Levinas die Bildlichkeit dieser Präsenz im Entzug für 'konvenient' halten, auch nicht die Visualität in aller sublimierung. Dafür ist symptomatisch sein Verweis auf die Form des Rechts: "daß … die Menschenrechte einen Schnittpunkt bilden, an dem Gott ins Denken einfällt, an dem die Vorstellung der Transzendenz auf einmal nicht mehr rein negativ zu verstehen ist und wo das in unseren Unterhaltungen so inflationär gebrauchte Wort 'Jenseits' anhand des Antlitzes des Anderen positiv gedacht werden kann …“[6]. Wollte man das aufnehmen – würde man doch wieder in einer Bildfrage (am Ort des Rechts) enden: in der Frage des Menschenbildes.

5. *Chiasmus im Menschenbild*

Der Mensch lebt nolens volens *zwischen* Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit. *Je mehr Sichtbarkeit, desto mehr Sein,* ist die eine Intuition. Aber wem die Sichtbarkeit unbehaglich wird, der wird die *Unsichtbarkeit als menschlichen Rückzugsraum* wahrnehmen. Die Höhlen des Daseins sind so behaglich, weil man nicht ständig dem Blick der Anderen exponiert ist. "Wenn man einander von

[3] Waldenfels, Sinne und Künste im Wechselspiel, 44f.
[4] E. Levinas, Schwierige Freiheit. Versuch über das Judentum, Frankfurt a.M. 1992, 110.
[5] Levinas, Zwischen Uns. Versuche über das Denken an den Anderen, München 1991, 190, vgl. 213f.
[6] Levinas, Zwischen uns, 256.

Angesicht zu Angesicht sieht, so ist man Sehender und Gesehener in einem. Insofern hat dabei das Moment der Passivität den Vorrang, als in diesem Falle das Sehen vom Gesehenwerden oder aber auch vom Nichtgesehenwerden bestimmt ist. Das Hinüberspielen von der Aktivität der Handlung in die Passivität des Widerfahrnisses wird auch an dem Ineinander von Aussehen und Ansehen deutlich“ [7], bemerkte Gerhard Ebeling. Diese Passivität des *Gesehenwerdens* – ist ambivalent. Vor den Augen Gottes, ist gesehen zu werden im Zweifel tröstlich. Im Auge des Gesetzes kann das schon anders sein. Und vor den Augen aller Welt?

Der Mensch ist sichtbar. So lautet der Hauptsatz von Hans Blumenbergs Anthropologie, der ‘Beschreibung des Menschen’. Denn die Sichtbarkeit des Menschen ist die Bedingung für seine Beschreibbarkeit. Weil er sichtbar ist, kann er wahrgenommen werden. Und er kann wahrnehmen, dass er wahrgenommen wird. Das ganze Spiel der Kultur, die Interferenzen von Selbst- und Fremdwahrnehmung gäbe es nicht für unsichtbare Menschen.

Die Sichtbarkeit des Menschen bedeutet auch seine *Exposition*. Wie ein ausgestelltes Bild ist er vor aller Augen, potentiell zumindest. Und das ist eine ambivalente Situation. Denn sie ist unkomfortabel, gelegentlich unbehaglich und manchmal auch gefährlich. Bilder kennen Attentate, Menschen auch. Sichtbarkeit heißt Verletzbarkeit. Und dennoch: seltsamerweise sucht manch einer die Sichtbarkeit bis in die Sucht der Selbstdarstellung hinein. Andere meiden sie. Und das ist verständlich. Denn derart exponiert zu sein, ist heikel, wenn nicht sogar gefährlich. Wie gefährlich zeigt der Personenschutz. Nur hilft der nie und nimmer gegen die Sinnenfälligkeit des Leibkörpers der Person. Der Papst mag noch so gesichert gezeigt werden im Papamobil – er bleibt doch sichtbar. Das ist ja der Sinn der Sache. Vor aller Augen ist er dem Blick der Anderen exponiert. Er zeigt damit, was er ist und hat. Er repräsentiert angeblich die Einheit der Christen. Und das ist nicht gut so. Denn es verspricht und suggeriert, diese Einheit sei sichtbar, gar in einer Amtsperson.

Zum Menschenbild gilt daher, die *Undurchsichtigkeit wahrt das Unsichtbare des Menschen*. Traditionell dafür steht die Seele als Grundmetapher der Individualität. Daher würde ich die Individualität auch nur ungern über die Materie als principium individuationis bestimmen, denn dann wird sie leicht zum Gegenstand von Körperdesign-Techniken als Individualitätskonstruktion. Der Mensch mag sichtbar sein und das auch noch steigern wollen, televisionär, medizinisch, neurotechnologisch oder genetisch bis in die moderne ‘Sicherheitstechnik’ der allgegenwärtigen Überwachung. Aber der Mensch ist glücklicherweise nie und nimmer *durchsichtig* – wie ein Glas, klares Wasser oder die Luft oder luftige Geister. Und die Wahrung dieser Undurchsichtigkeit hat etwas mit seiner Würde zu tun.

---

[7] G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens, Tübingen ^{3}1987, I, 350

Das Opake des Menschen ist seine Leibhaftigkeit, die als unantastbar geschützt ist. Aber sie macht ihn auch sichtbar. Und das verträgt sich schlecht mit dem Begehren nach 'Transparenz' und 'Durchsichtigkeit'. Die unsichtbare Reflexion des Denkens mag auf Transparenz zielen. Die Reflexion der Humanwissenschaften, vor allem von Humanmedizin und -biologie, mögen auf möglichst vollständige Transparenz des Körpers zielen. Die Überwachungstechniken im Namen der Sicherheit mögen auf möglichst vollständige Transparenz der Lebensführung möglichst aller zielen. Aber all diese Sichtbarkeitstechniken ergeben maximal eine Transparenz des Körpers, seiner Biologie und seiner Bewegungen im öffentlichen Raum. Es ist nicht die Durchsichtigkeit des Leibkörpers, in dem wir leben. Der bleibt opak, so durchsichtig auch seine Funktionen für den medizinischen Blick sein mögen. Und das ist gut so. Denn wäre der Leibkörper nicht mehr opak – er wäre von engelsgleicher oder dämonischer Luftigkeit. Das Opake daran ist auch ein Schutz gegen allzu weit gehende Durchsichtigkeit. Gleiches gilt für das Dunkel im Kopf. Wäre darin alles aufgeklärt, wäre das am Ende gar mit Hirnscannern alles jederzeit sichtbar zu machen – könnte man nicht mehr Singen 'Die Gedanken sind frei'. Es gibt auch eine Gnade der Unsichtbarkeit – gegenüber dem Gesetz der Sichtbarkeit und der bedrängenden Sichtbarkeitssucht.

Daher ist das *Bedürfnis nach dem Opaken* auch größer, als dass es durch den undurchsichtigen Leib befriedigt werden könnte. Die Haut allein verdeckt nicht genug. Denn nackt wären wir erheblich exponierter und verletzlicher, als uns lieb sein kann. Das Begehren nach gesteigerter Unsichtbarkeit schafft die lebensweltlichen Schutzwälle des Daseins von 'Heim und Herd' bis in die sozialen Maskenspiele, die soziale Rollen als Masken. Aber am offensichtlichsten und nächstliegenden ist es die Kleidung, die den Anderen die gnädige Unsichtbarkeit des Darunter gewährt – und einem selbst entsprechendes vor den Augen der Anderen. Unsichtbare Kleider sind nur selten der königliche Gipfel der Mode, sondern meist einigermaßen untragbar. Auch wenn manche Kleider im Grenzwert zu dieser Unsichtbarkeit neigen, werden sie dadurch nicht tragbarer, zumindest nicht vor Augen der meisten. Auch wenn das Begehren immer Enthüllung will, Entkleidung in diesem Falle, gilt das doch nur für die Fälle derer, die sich sehen lassen wollen und manchmal auch können. Die Ausnahme bestätigt die Regel der erfreulichen Unsichtbarkeit des Leibkörpers.

Es gibt nicht nur eine *Sichtbarkeitssucht* und die Eskalationen der Sichtbarkeit, es gibt auch die entsprechende *Unsichtbarkeitslust* und deren Steigerung. Von Mode bis zu Immobilien, von Avataren bis zum Inkognito: all diese Masken und Gehäuse bieten Schutz vor der unangenehmen Sichtbarkeit. Gesehenwerden mag manchen eine Lust sein, wenn man meint, sich entsprechend präsentieren zu können. In der Regel aber ist die Exposition vor aller Augen unheimlich. Wer wollte schon, dass einem jedermann ins Fenster

schauen kann oder bei der Arbeit über den Rücken, gar beim Denken ins Hirn?

Der Mensch ist glücklicherweise auch unsichtbar. Denn seine 'Oberfläche', sein Leibkörper, ist einerseits die Bedingung seiner Sichtbarkeit, andererseits eine Bedingung seiner Unsichtbarkeit. So sehr sich der Mensch zeigt in seinem Körper, so bleibt unter dieser Oberfläche doch vieles unsichtbar. Das wissen Internisten ebenso wie Neurowissenschaftler. Aber nicht nur die. Was unsichtbar ist am Menschen ist alles am Körper, was nicht 'oberflächlich' ist. Sein Innen im Unterschied zum Außen. Und das ist nicht das Geringste. Die Befindlichkeiten spielen dort wie die Emotionen und Gedanken. Nicht nur dort, aber ohne ein Innen hätte der Mensch kein Außen. Wenn er sein Innerstes nach außen kehrt – ist das eben eine Metapher für die Darstellung dessen, was er ist, sein will oder zu sein begehrt. Das Außen des Menschen kann ihm zur Darstellung dienen.

Weder sein Innen noch sein Innerstes hingegen werden dabei zur Oberfläche. Das zeigt nicht zuletzt die Vergeblichkeit einer 'Physiognomik'. Als könnte man an Mimik und Gestik eines Menschen seinen Charakter erkennen. Man sieht viel daran, wie sich der Mensch gibt und befinden mag. Zwischen Unsichtbarkeit der 'Seele' und der Sichtbarkeit der 'Affekte' spielt das Leben des Menschen. Denn die Affekte sind nolens oder volens Ausdruck der Gestimmtheit und Befindlichkeit. Aber die Metapher, man könnte ins Innerste schauen, wenn man ihm ins Gesicht und in die Augen schaut – ist hyperbolisch.

Das gilt nicht nur für die Fremdwahrnehmung. Auch in der privilegierten Selbstwahrnehmung ist dem Menschen vieles unsichtbar. Wer hätte je seinen eigenen Rücken gesehen. Selbst im Spiegel sieht man ja nicht sich selbst, sondern nur sein Spiegelbild. Das 'Appräsente', die unsichtbare Kehrseite, ist dem Blick entzogen. Daher ist der Rücken auch besonders ungesichert. Fällt einem etwas in den Rücken – trifft es einen am wehr- und schutzlosesten Ort. Das macht es so unbehaglich, wenn einem eine Reihe anderer im Rücken sitzen. Sie sehen mehr als man selber, und sie sitzen einem irgendwie 'im Nacken'. Sitzordnungen sind auch Sichtbarkeitsordnungen. Kultur lebt davon, dass einiges unsichtbar ist und bleibt. Andernfalls lebten wir wie die Laborratten unter ständiger Beobachtung. An der Universität ist das so leicht nachvollziehbar wie im Pfarrhaus: wer ständig auf das zeigen muss, was er tut, oder wer ständig unter Beobachtung stünde, der lebte unter beunruhigend ungnädigen Bedingungen. Zuviel Sichtbarkeit ist inhuman.

Dafür spricht auch – *die Unsichtbarkeit der Seele.* Denn sie ist der Inbegriff der Unsichtbarkeit des Menschen. Daher ist es auch so vergeblich, sie 'sehen' zu wollen – und so tragikomisch, wenn man meint, sei sie nicht, weil sie nicht zu sehen sei. In dieser Entzogenheit der Sichtbarkeitsgelüste gegenüber ist und bleibt sie das Refugium der Menschlichkeit des Menschen. Wenn das

Opake das Refugium des Menschlichen im Menschen ist (und im menschlichen Zusammenleben) – wird eine Ambivalenz von Bildern merklich: sind sie das mächtigste aller Medien, um noch das Innerste und Geheimste offen zu zeigen? Luther meinte: "homo est manifestus, deus autem invisibilis" (WA 3, 302). Das ist chiastisch etwas näher zu verschränken. So wie Gott in Christus sichtbar wurde, bleibt der Mensch in Christo unsichtbar. Und nicht nur dort. Denn die Seele an ihm bleibt das Unsichtbare – auch wenn es sich so oder so zeigt. Sollte es dies gewesen sein, was Levinas meinte, als er vom Antlitz sprach: die Seele? Jedenfalls wäre auch die einem Bild nicht ohne weiteres abzusprechen. Sicher gibt es seelenlose Bilder, aber wer mit jedem Bild seelenlos umginge, hätte deren Anspruch verkannt.

6. *Vergebung – im Lichte eines anderen Bildes des Anderen*

"'Was tun Sie', wurde Herr K. gefragt, 'wenn Sie einen Menschen lieben?' 'Ich mache einen Entwurf von ihm', sagte Herr K., 'und sorge, daß er ihm ähnlich wird.' 'Wer? Der Entwurf?' 'Nein', sagte Herr K., 'der Mensch.'"[8] Dagegen richtete sich Max Frisch mit der 'Moral' von der Geschicht" im Roman Stiller: Du sollst Dir kein Bildnis machen, vom anderen Menschen. Denn das sei lieblos und Verrat.

- Ob das stimmt, ob das notwendigerweise so ist? Max Frischs ceterum censeo 'Du sollst Dir kein Bildnis machen' vom anderen Menschen, unterstellt, damit werde der andere festgelegt und zum Gegenstand eigener Manipulation: man suche eben, ihn dem Bild gleich zu machen. Das ist ein allzu plausibler Kurzschluss. Vorstellungen *können* so wirken, aber das hängt nicht am Bild, sondern am Verwender: wie man das Bild gebraucht, ob als enges Gehäuse und Gesetz, dem sich er Andere fügen muss. Und ist er nicht willig, so braucht es Gewalt. Aber Bilder können auch anders wirken und gebraucht werden: Wenn einem einer Übles angetan hat, wird in Fragen nach Vergebung ein Bild benötigt: ein Bild des Schuldigen, das ihn *anders* sehen lässt, das ihm künftige Möglichkeiten zubilligt und eröffnet, anders zu werden.

Kurz: es gibt verengende und erweiternde Bilder, und wie von ihnen Gebrauch gemacht wird liegt in der Verantwortung der Verwender. Ein allzu enges Bild vom anderen Menschen *macht unsichtbar*, was er denn 'an und für sich' ist, vor allem 'was er noch alles sein könnte'. Solch eine Verengung *invisibilisiert* andere Möglichkeiten und diejenigen Wirklichkeiten, die übersehen werden. Aber weitende, horizonteröffnende Bilder machen sichtbar, was noch gar nicht wirklich ist, sondern eine künftige Möglichkeit des ande-

[8] B. Brecht, Geschichten vom Herrn Keuner, Frankfurt a.M. 1971, 33 (GBA 18, 24; Werkausgabe, 20 Bde., Frankfurt a.M. 1967, 20, 168f).

ren Menschen. Wer im Anderen aber *nur* das mögliche Gute sieht – läuft aber wiederum Gefahr, im Lichte dieser Vorstellung die Abgründe und üblen Seiten des anderen zu übersehen.

Max Frischs heiliger Eifer gegen das Bild als liebloser Verrat am anderen Menschen war ein Beispiel für die Bestreitung *des Bildes*. Bildpraktiken können lieblos und verräterisch sein – allerdings auch gnädig und horizonteröffnend. Vergebung etwa zehrt von einem *anderen* Bild des Anderen. 'Tu vaux mieux que tes actes' lässt sich nicht sagen, ohne den gewagten Vorgriff auf ein Anderssehen des Anderen – auf ein Bild des Anderen als des *kommenden* Anderen.