

Vom ‚Scham-Ersparen‘.

Über Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung in Abgrenzung zur französischen Verkennungslinie

Avoiding Shame:

Nietzsche’s Understanding of Recognition in Contrast to the French Strand

SARAH BIANCHI, BERLIN / CHICAGO

Zusammenfassung: Während Nietzsche in der Debatte um Anerkennung bisher vorwiegend in Bezug zur Verkennungslinie interpretiert wird, geht es in dem Beitrag dagegen um die Abgrenzung Nietzsches zu dieser vor allem französisch geprägten Verkennungslinie. Dies soll an der sozialen Praktik der Scham als distinktes Beispiel für eine konkrete Situation von Anerkennungsbeziehungen im Lebenszusammenhang gezeigt werden. Für die Verkennungslinie wird exemplarisch Jean Paul-Sartres Verständnis von Scham aus *Das Sein und das Nichts* als Anerkennungsbeziehung herangezogen. Dazu kontrastierend soll auf Nietzsches Beschreibung des „Scham-Ersparens“ als konkrete Form von Anerkennungsverhältnissen eingegangen werden. Hierbei geht es Nietzsche um eine grundsätzliche Fragilität, durch die das Anerkennungsgeschehen stets in *eine Form von Verletzung und Verkennung* umzuschlagen droht. Dabei soll gezeigt werden, dass Nietzsche nicht Sartres Weg einschlägt, in dem der Andere sein Gegenüber immer schon durch seinen Blick verdinglicht und dadurch die Freiheit des Anderen verunmöglicht. Wie schwierig die Umsetzung im konkreten Fall bei Nietzsche auch sein mag, so gesteht Nietzsche ihr dennoch grundlegend eine gelingende Möglichkeit im ‚Scham-Ersparen‘ zu, oder anders gewendet: Es geht Nietzsche um ein Anerkennen *im Angesicht der wechselseitigen Verletzlichkeit*.

Schlagwörter: Nietzsche, Sartre, Anerkennung, Scham, Freiheit

Abstract: Whereas Friedrich Nietzsche has typically been related to the French tradition of the notion of recognition, in this paper, I rather aim to argue Nietzsche’s

Alle Inhalte der Zeitschrift für Praktische Philosophie sind lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz.



distance to the French strand. This thesis will be explored by considering the social practice of “shame” as a distinct example of recognition-based relation in concrete human life. The point of departure is Jean Paul Sartre’s chapter on the gaze in “Being and Nothing” in order to better examine his understanding of shame as a concrete form of recognition. Different from Sartre, Nietzsche’s understanding of shame can be interpreted as a *fragile form of recognition* in the concrete mode of living. Thereby, I aim to show that Nietzsche’s understanding of recognition does not take Sartre’s path in which the other is always *reifying me*, thus the other makes my freedom impossible. Such a process is so *fragile* that it is basically at risk of changing into a form of vulnerability. Nietzsche, however, basically makes room for its success, even though it is very difficult –recognition *in the eye of its mutual vulnerability*.

Keywords: Nietzsche, Sartre, recognition, shame, freedom

I. Einleitung

„Was ist dir das Menschlichste? Jemandem Scham ersparen“ (FW, 3, 274, 519).¹ Mit diesem Aphorismus aus der mittleren Periode führt Friedrich Nietzsche im dritten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* die Dimension der Scham als etwas Menschliches ein. Hierbei erscheint Nietzsche die relationale Dimension bedeutsam; es geht ihm ausdrücklich um das ‚Scham-Ersparen‘, das mehr als ein bloßes Sich-Schämen bedeutet, d.h., jemand erspart nicht sich selbst eine Scham, sondern jemand Anderem.² Die Dimension der Scham wird in der Psychologie gewöhnlich als belastende Grundemotion verstanden, die aus dem Verfehlen eines sozialen oder psychischen Standards entspringt (Wurmser 1993, 42ff.). Nietzsche verknüpft nun eine solche Schamerfahrung des Individuums, sein Sich-Schämen, mit einem relationalen Verständnis. Dabei liegt einer solchen Figur der Scham, so der grundlegende Bezugsrahmen der nachfolgenden Argumentation, eine *distinkte Form von Sozialität* zu Grunde, deren Beziehungsgeflecht ich als *Anerkennungsgeschehen* beschreiben möchte. Vor diesem Hintergrund soll am exemplarischen Fall der Scham Nietzsches spezifisches Anerkennungsverständnis *in seiner Fragilität im Le-*

1 Im Folgenden werden die Werke von Friedrich Nietzsche wie üblich nach der Kritischen Studienausgabe von Giorgio Colli und Mazzino Montinari nach Band, Aphorismus und Seitenzahl zitiert: Nietzsche 1980ff.

2 In dem Beitrag verwende ich der einfacheren Lesbarkeit halber ‚den‘ Anderen, ‚die‘ Andere ist dabei aber stets mitgedacht.

benszusammenhang skizziert werden.³ Philosophiegeschichtlich orientiert sich der Begriff der Anerkennung an den Intersubjektivitätstheorien von Johann Gottlieb Fichte und Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Davon ausgehend hat sich insbesondere im 20. Jahrhundert die sogenannte Verkennungslinie in ihrer französisch geprägten Tradition herausgebildet.⁴ In diesem Beitrag geht es nun um die Frage, wie sich Nietzsches Verständnis von Anerkennung zu dieser Verkennungstradition positionieren lässt.

Von daher gliedert sich die nachfolgende Argumentation in drei Schritte: Zunächst geht es um die philosophiegeschichtliche Bedeutung des Begriffs der Anerkennung. In einem zweiten Argumentationsschritt soll die anerkennungstheoretische Lesart von Scham skizziert werden, wie sie sich bisher in der französischen Tradition der Verkennungslinie exemplarisch bei Jean-Paul Sartre zeigt. In einem dritten Argumentationsschritt soll sodann von Sartres Lesart der Scham Nietzsches Verständnis von Scham ebenfalls in anerkennungstheoretischer Perspektive abgegrenzt werden. Ein vierter Schritt sucht abschließend Nietzsches und Sartres Perspektive zu diskutieren.

II. Zur philosophiegeschichtlichen Bedeutung des Begriffs der Anerkennung

Der Begriff der Anerkennung ist ein junger Begriff, der als solcher 1971 noch keine Aufnahme in den ersten Band des *Historischen Wörterbuchs der Philosophie* (Ritter 1971) von Joachim Ritter fand. Aufmerksamkeit hat er vor allem seit Anfang der 90er Jahre erhalten (Honneth 1992). Philosophiegeschichtlich geht er zunächst auf Fichtes Rechtsphilosophie zurück, die *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Fichte 1796). Hier entwirft Fichte im Recht Anerkennungsbeziehungen zwischen ‚endlichen Vernunftwesen‘: „Der Mensch [...] wird nur unter Menschen ein Mensch“ (Fichte 1796, Cor. zu 2, 39). Diese zwischenmenschlichen Beziehungen sind bei ihm nun dadurch gekennzeichnet, dass die Vernunftwesen sich friedlich selbst in ihrer eigenen Freiheit beschränken, um dem Anderen ebenso seine Freiheit zu ermöglichen, wie er es in seiner „Rechtsformel“

3 Es geht somit nicht um eine selbstständige Betrachtung des Begriffs der Scham. Bei einer solchen Betrachtung müssten sowohl Scheler 1957 als auch verstärkt die zeitgenössische Diskussion zu Sartres Schamverständnis berücksichtigt werden, insbesondere Zahavi 2014 und Landweer 2007 bzw. 1999.

4 Bei der Einteilung der Debatte um den Anerkennungsbegriff stütze ich mich auf Rahel Jaeggis Ansatz: Jaeggi 2006.

(Fichte 1796, 89) aufzeigt: „(B)eschränke deine Freiheit so, dass der andere neben dir auch frey seyn könne“ (ebd.). Dass eine solche „Rechtsformel“ für Fichte jedoch wirksam ist, hat für ihn nur eine „hypothetische Gültigkeit“ (ebd.): „Wenn eine Gemeinschaft freier Wesen, als solcher, möglich seyn soll, so muss das Rechtsgesetz gelten“ (ebd.).⁵

Hegel vertieft das Fichte'sche Anerkennungsgeschehen, indem er insbesondere in der *Phänomenologie des Geistes* die komplexe Verwobenheit des Anerkennungsgeschehens mit dem fundamentalen Prozess der intersubjektiven Konstitution von Selbstbewusstsein *vor* aller vernünftigen Einsicht aufzeigt; ein Selbstbewusstsein ist, um seiner selbst gewiss zu werden, auf die Begegnung mit einem Anderen angewiesen, die ihm die Notwendigkeit wechselseitiger Anerkennung vermittelt: „Sie anerkennen sich als wechselseitig sich anerkennend“ (Hegel 1807, 144).⁶ Festzuhalten gilt an dieser Stelle, dass sowohl Fichte als auch Hegel gelingende Anerkennung mit einem Verständnis von intersubjektiv gelingender Freiheit verknüpfen.

III. Sartres Phänomenologie des beschämenden Blicks in anerkennungstheoretischer Perspektive: Den Anderen ‚ertappen‘

Um Sartres Sicht von *Anerkennung als verdinglichende Verkennung* am Beispiel des *beschämenden Blicks* zu verdeutlichen,⁷ sollen hier sein philosophischer Ansatz und die darin implizierte Beziehung zwischen Ich und

5 Zur Diskussion des Begriffs der Anerkennung bei Fichte, v.a.: Honneth 2001, 63ff.

6 Hegel hatte bereits in seinen Jenaer Frühschriften den Begriff der Anerkennung eingeführt. Dazu insbesondere Honneth 1992, 37ff.

7 In diesem Sinn geht es nicht grundlegend um die Frage nach dem relationalen Verständnis schlechthin von Sartre, sondern um die spezifische Verschränkung von Intersubjektivität und Verdinglichung, wie sie sich zunächst einmal exemplarisch im Erleben von Scham durch den Blick des Anderen bei Sartre konkretisiert. Die umfassendere Fragestellung nach der grundlegenden Relationalität bei Sartre müsste stärker Sartres Verständnis der *Gleichursprünglichkeit von Verdinglichung und Ermöglichung* herausarbeiten und zeigen, dass es in der Verdinglichung Sartre wiederum um einen Möglichkeitsspielraum geht. Denn der Angeblickte kann sich zu dem beschämenden Blick des Anderen verhalten und dadurch sich wieder neu entwerfen. Dazu v.a. Jaeggi 2005, 109ff. In diesem Aufsatz geht es mir jedoch um die verdinglichende Perspektive durch den beschämenden Blick.

Anderem skizziert werden, wie er es in *Das Sein und das Nichts* schildert.⁸ Hierbei geht es um keine eigenständige Interpretation von Sartre.⁹

Im Unterschied zu Fichte und Hegel geht es Sartre in *Das Sein und das Nichts* nicht um die Frage nach der Konstitution von personalem Selbstbewusstsein, sondern Sartres Ausgangspunkt bildet die Frage, wie von einer Fremdexistenz überhaupt mit Sicherheit ausgegangen werden kann.¹⁰ Diese Perspektive führt ihn über die phänomenologische Beschreibung der Erscheinungsweise des eigenen Körpers zum *Blick auf den Anderen*. Im dritten Teil von *Das Sein und das Nichts* entwickelt Sartre so unter der an Marcel Proust angelehnten Überschrift „Die Suche nach dem Sein“ einen Weg, der aus der vermeintlichen Sackgasse von Idealismus und Realismus hinausführen soll. Was der Mensch tatsächlich ist, so Sartre, kann weder erschöpfend in dem idealistischen Dualismus von Erscheinung und Noumenon verstanden werden noch im dogmatisch-realistischen Sinn, wonach wir die Dinge von vornherein so sehen würden, wie sie tatsächlich wären. Wir treten ihnen, so Sartre, vielmehr als „Phänomenen“ gegenüber, wir stehen ihnen in einer Weise in der Welt gegenüber, wie sie uns in ihrer raum-zeitlichen Konkretheit durch unser handelndes Engagement *erscheinen*. In dieser „Suche nach dem Sein des Erscheinens“ (Sartre 2012a, 14) geht Sartre dabei über die Husserl'sche Phänomenologie hinaus, der er eine verbleibende dualistische Grundtendenz vorwirft (Theunissen 1981, 187ff.). Man könne, so Sartre, nicht zu einem sogenannten Wesen der Dinge durch die phänomenologische Reduktion gelangen, beispielsweise von der Farbe Rot auf eine Rotheit des Tisches schließen. Sartre geht es vielmehr um die Verdeutlichung der *Transzendenz des Bewusstseins*, eines Bewusstseins, das immer schon mehr ist, als es in seiner konkreten Situation tatsächlich ist; somit entwickelt Sartre *ein sich immer überschreitendes Bewusstsein* (Bedorf 2011, 151).

Am Beginn des dritten Teils von *Das Sein und das Nichts* kommt es Sartre nun darauf an, die Existenz Anderer spezifisch einzubeziehen (Sartre 2012a, 405). Bei dieser Einbeziehung verbindet Sartre grundlegend das

8 Eine solche verkennende Dimension des Blicks ist umstritten. Philosophiegeschichtlich bedeutsam ist hierzu insbesondere Platons Verständnis des Blicks im *Großen Alkibiades*, in dem sich der Andere im ‚liebenden Auge‘ seines Gegenübers erkennt. Plat. Alk. I, 132c ff.

9 Hierbei stütze ich mich auf die Interpretation Sartres von Axel Honneth: Honneth 2003.

10 In der angelsächsischen Tradition dazu v.a.: Nagel 1986.

‚Für-sich‘ mit dem ‚Für-Andere‘, das er von einem Sein ‚an sich‘ abgrenzt.¹¹ Entscheidend ist in dieser Beziehungsstruktur für Sartre nun, dass das Ich weder als solches existiert, das Ich findet sich also nicht lediglich in der Struktur des ‚An-sich‘ wieder. Es gleicht nicht etwa einem leblosen Stein, der *ganz Identität mit sich* ist. Vielmehr kommt es Sartre auf eine vielschichtige Beziehungsstruktur im Ich an, die dieses Ich jedoch nicht schlichtweg qua einsamer Introspektion gewinnen kann: „Also muß man vom Für-sich verlangen, uns das Für-Andere zu liefern (...): im Innersten meiner selbst muß ich nicht Gründe finden, an den Andern zu glauben, sondern den Andern selbst als den (zu erfahren, SB), der nicht ich ist“ (ebd., 455). In dieser ursprünglichen Verzahnung von ‚für sich‘ und ‚für Andere‘ zeigt sich nun, dass es Sartre auf eine relationale Beziehungsstruktur ankommt; die Person soll ein Verhältnis zu sich selbst gewinnen, ohne das wir nicht unseren eigenen Platz in der Welt finden können. Es ist also ein *ursprüngliches Wechselverhältnis* zwischen dem Ich und dem Anderen, das immer schon das eigene Selbstverhältnis begründet.

Dies bewirkt den Unterschied zu bloßen Gegenständen, wie etwa dem bereits erwähnten Stein, der diese relationale Beziehungsstruktur nicht besitzt. Sartre spricht in diesem Zusammenhang von einem ‚nichtenden Bewusstsein‘ und betont in dieser ‚nichtenden‘ Funktion des Bewusstseins dessen Fähigkeit, sich von Anderen abzugrenzen, sich *in Negation* zu diesen zu setzen; in dieser Fähigkeit sieht er etwa einen Unterschied zu einem Stein oder einem Baum auf einer Grünfläche in einem „Park“ (ebd., 459), der sich von Anderen oder seiner Umgebung nicht abzugrenzen vermag. Ein ‚nichtendes Bewusstsein‘ ist also mit der Fähigkeit ausgestattet, sich *als* etwas Bestimmtes zu betrachten, ohne dieses völlig zu sein: Der Baum *ist* Baum, eine Frau kann sich aber sowohl als Berufstätige, als Freundin oder einfach als Mensch verstehen. Auf einer abstrakteren Ebene bedeutet dies, dass meine konkrete Erscheinungsweise, wie ich mich in einer bestimmten Situation als eine bestimmte Person selbst begreife, nur einen geringen Teil meiner „Seinsbeziehung“ (ebd., 472) abbildet. In diese vielfachen Möglichkeitsbeziehungen meiner selbst tritt jedoch bei Sartre nun der Andere ein und versperrt regelrecht meine anderen Seinsmöglichkeiten in einer solch

11 Inwieweit dieses Sartre’sche Verständnis von ‚an sich‘ und ‚für sich‘ mit dem Hegel’schen Verständnis übereinstimmt, soll an dieser Stelle nicht diskutiert werden. Einführend dazu: Suhr 2004, 87ff. u. 129ff. Für eine eingehendere Betrachtung vgl.: Olschanski 1997, 53ff.

drastischen Weise, die Sartre den Anderen sogar als „den Tod meiner Möglichkeiten“ (ebd., 476) bestimmen lässt.

Die relationale Beziehungsstruktur des Selbstverhältnisses gewinnt für Sartre somit erheblich an Brisanz. Es ist nicht ein bloß harmonistisches Beziehungsgeschehen zwischen dem Ich und dem Anderen, sondern diese Beziehung geht *aufs Ganze*, das Ich und der Andere treten *als Totalität* in das Blickfeld des jeweils Anderen. Das Angeblicktwerden lässt dabei nur *ein* Subjekt und *ein* Objekt zu. Das Ich schaut den Anderen dabei immer als *sein* Objekt an. Der Andere tut dies nun jedoch auch. Also ist das Ich für den Anderen zu seinem Objekt geworden, während der Andere zum Objekt des Ich gemacht wurde. Das Subjekt wird für Sartre von seinem Gegenüber also immer schon in diesem Sinn *verdinglicht*, immer schon zu einem Objekt-Subjekt gemacht, d.h. zu einem lediglich *passiven* Gegenstand, dessen transzendierendes Potential als Akteur ausgeklammert wird.

Wenn wir diese Macht des Blickes mit der relationalen Beziehungsstruktur des Selbstverhältnisses verbinden, so zeigt sich, dass für Sartre der Blick ursprünglich mit einer *verdinglichenden Identifizierung* einhergeht. Diese identifizierende Dimension des Blickes verstellt die anderen Möglichkeiten des Ich, sich selbst zu begreifen. Damit lässt sich erkennen, welche Folgen Sartres transzendentalphänomenologisches Verständnis von Bewusstsein für die Frage nach dem eigenen Selbstverhältnis impliziert. Wenn es Sartre auch immer auf das ‚Nicht-nur‘ des Bewusstseins ankommt, also auf ein Bewusstsein von etwas, das aber jederzeit zugleich über dieses *Von-etwas* hinausgeht, so müssen das Ich und der Andere für Sartre aufeinanderprallen. In Sartres Verständnis erblicke ich den Anderen immer schon *als etwas* und mache ihn somit zu *meinem Gegenstand*, zu einer bestimmten Person in der *von mir* festgelegten Perspektive (ebd., 467).

Dieses relationale Selbstverständnis, in dem das Ich durch den Blick des Anderen immer schon verdinglicht wird, impliziert Sartre in *Das Sein und das Nichts* durch die affektive Dimension der Scham. Denn der Blick des Anderen erschüttert mich emotional in meinem Selbstverhältnis. Es geht Sartre somit wesentlich nicht um ein reflexives Verhältnis zum Anderen, sondern Sartre zeigt die *präreflexive Einstellung* zum Anderen in der Dimension der Scham an; durch den Blick des Anderen fühle ich mich „bis ins Mark getroffen“ (ebd., 406). Durch dieses identifizierende Angeblicktwerden „schäme (ich, SB) mich dessen, was ich bin“ (ebd., 405). Diese intersubjektive Beziehungsstruktur zum Anderen, in der sich das Ich und der Andere jeweils als *angeblickt Blickende* treffen, deutet Sartre als grundlegende Form

einer Anerkennungsbeziehung, die zugleich Begrenzung und Beschämung impliziert: „(D)ie Scham ist ihrer Natur nach *Anerkennung*. Ich erkenne an, dass ich *bin*, wie andere mich sehen“ (ebd.).

Die grundlegende Sicht auf den Zusammenhang von Anerkennung und Scham illustriert Sartre in der bekannten „Schlüsselloch-Szene“ aus *Das Sein und das Nichts*. Eine Person wird von Geräuschen hinter einer Tür so sehr in den Bann gezogen, dass sie, ohne darüber nachzudenken, durch das Schlüsselloch schaut, um etwa ihre „Neugier“ (ebd., 467) zu stillen. Nun führt Sartre eine weitere Person ein, die diese Szene beobachtet und von der durch das Schlüsselloch schauenden Person wiederum bemerkt wird. Durch den Blick dieses Beobachters fühlt sich die beobachtete Person, die durch das Schlüsselloch schaut, grundlegend in ihrem Selbstverhältnis getroffen und dadurch beschämt. Aus dieser Szene folgert Sartre: „Scham (...) ist *Anerkennung* dessen, dass ich wirklich dieses Objekt bin, das der Andere anblickt und beurteilt“ (ebd., 471). Dieser durch den Anderen Erblickte und somit Beschämte „erlebt“, so Sartre, in existentieller Weise eine Veränderung seines Selbstbildes. Die Scham des Ich ist für Sartre somit mit der grundlegenden Nichtung der transzendierenden Möglichkeiten des Ich durch den Blick des Anderen verbunden. In dem Theaterstück *Geschlossene Gesellschaft*, das nur ein Jahr nach *Das Sein und das Nichts* in Paris uraufgeführt wurde, illustriert Sartre diese Negativität zwischenmenschlicher Beziehungen in dem bekannten Satz (Sartre 2006, 53): „Die Hölle – das sind die anderen“ (ebd.; vgl. auch Danto 1985, 115ff.).

Durch diese spezifische Sicht Sartres auf die Verbindung von Anerkennung, Verkennung und Beschämung zeigt sich Sartre als Vertreter der sogenannten französischen Verkennungslinie, in der der Andere die Freiheit seines Gegenübers immer schon verunmöglicht. In Sartres Beispiel verunmöglicht der identifizierende Blick des Anderen in gewisser Weise die Freiheit meines Ich, die in der Transzendenz meines Bewusstseins liegt, mich in meinen „unendlichen Möglichkeiten“ zu entfalten.¹² Vor diesem Hintergrund zeigen Sartres Ausführungen Anerkennung als eine immer schon *objektivierende* Beziehung zum Anderen. Damit drückt Sartre im Kern aus, wie für ihn Anerkennung per se mit einer verkennenden Festlegung verbunden ist (Bedorf 2010).

12 Sartre geht dabei jedoch über ein bloß negativistisches Freiheitsverständnis hinaus: dazu Honneth 2003.

Sartres verdinglichendes Verständnis von Anerkennung steht dabei in direkter Beziehung zu seinem *ontologischen* Freiheitsverständnis. In *Das Sein und das Nichts* entwickelt Sartre ein solches ontologisches Freiheitsverständnis, in dem ich immer nur das bin, was ich aus mir mache, wie es Sartre später insbesondere in seinem Essay *Der Existentialismus ist ein Humanismus* weiter ausformulieren wird (Sartre 2012b, 150ff.).¹³ In existentialistischer Perspektive ist mein Handeln dabei so eng mit meinem Selbstverständnis verzahnt, dass mein Bewusstsein immerfort „an meinen Handlungen klebt“ (Sartre 2012a, 468). Allerdings vollzieht das Ich seine Handlung und damit seine Konstitution von Bewusstsein nicht wie bereits gezeigt in einem luftleeren Raum, sondern es wird durch die Existenz des Anderen begrenzt. In diesem ontologischen Verständnis zeigt sich, wie für Sartre das Sein des Ich immer schon auf einer grundlegenden Ebene mit dem Anderen verhaftet ist und diese grundlegende *ontologische Verhaftung mit dem Anderen* für Sartre zu einer den Anderen verdinglichenden Perspektive führt.

IV. Nietzsches fragiles Verständnis von Anerkennung: Von der „*Scham des Maasses*“

Wenn Sartres Schamverständnis aus *Das Sein und das Nichts* demzufolge ein zentrales Beispiel für die Verkennungssicht von Anerkennung darstellt, die den Anderen weitestgehend als Einschränkung und Bedrohung von Freiheit versteht,¹⁴ so will ich im Folgenden entwickeln, wie Nietzsches Ausführungen über Scham in eine grundlegend andere Richtung weisen; Nietzsches spezifische Position zeigt sich nun vor allem darin, dass das Schamerleben zwar vom Bewusstsein der Gefährdung durch Verkennung tief durchdrungen ist, dies aber für ihn nicht prinzipiell zum Scheitern solcher Beziehun-

13 Einführend zum Begriff der Existenzphilosophie und des Existentialismus: Aho 2014; speziell zu Sartre: Webber 2011. Dan Zahavi bemängelt darin etwa, dass Sartre den Schambegriff nicht ausreichend differenziert. Zahavi 2011, 211–226. Dieser Einwand spielt jedoch für meine anerkennungstheoretisch motivierte Argumentation weniger eine Rolle.

14 In dieser Linie steht auch Louis Althussers Anrufungsszene: Der Polizist, der „He! Sie! Da!“ ruft und somit den Spaziergänger auf der Straße subjektiviert. Althusser 2010, 108–168. Diese Linie der Subjektivierung, d. h. der paradoxen Komplizenschaft zwischen freier Subjektconstitution und Macht, reicht bis Judith Butler: Butler 2001, 65ff. Einführend zum Begriff des Subjekts: Saar 2004, 341f.

gen führen muss. In Nietzsches Sicht impliziert das relationale Verhältnis allerdings die stete Herausforderung, diese Situation neu auszubalancieren.

1. *Zum methodischen Vorgehen*

Die methodische Grundlage für die nachfolgende Überlegung ist durch den Umstand gegeben, dass Nietzsche kein systematisches Konzept von Anerkennung entwickelt hat, es ihm vielmehr um eine *Beschreibung* geht, die ihre Struktur aus den basalen Lebenszusammenhängen speist.¹⁵ Daher entwickelt Nietzsche auch keine spezifische Theorie der Scham, sondern es zeigt sich vielmehr in Momenten aus dem Lebenszusammenhang, dass ihnen soziale Geflechte zugrunde liegen, die sich als *Beschreibung* von Schamsituationen zeigen. In diesem Beitrag geht es vor diesem Hintergrund immer um Nietzsches Sicht der relationalen Verschränkung von Anerkennung und Scham; es soll also keine eigenständige Ausarbeitung von Nietzsches Schamverständnis durchgeführt werden. Die Scham im anerkennungstheoretischen Rahmen erscheint dabei als wesentliches existentielles Erfahrungsfeld, in dem sich Nietzsches Beschreibung mit der französischen Sicht von Scham und Anerkennung als identifizierende Verkennung zutreffend kontrastieren lässt.

Der Sartre'sche transzendentalphänomenologische Zugang, mit der er zu seiner Sicht von Anerkennung und Scham in ontologischer Freiheitsperspektive gelangt, wurde zuvor beleuchtet. Nietzsches Herangehensweise an die Thematik von Anerkennung und Scham ist methodisch auf einer anderen Ebene angesiedelt, die sich als existentiell kennzeichnen lässt. ‚Existentiell‘ deute ich bewusst nicht in eine philosophische Richtung, d.h. weder bezogen auf die Existenzphilosophie des ausgehenden 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts noch auf den französischen Existentialismus, sondern ich betone mit ‚existentiell‘ Nietzsches Sicht des *ganzheitlichen Lebenszusammenhangs* der Individuen. Somit bezieht sich dieser Zusatz auf das *konkrete* Individuum als *geistig-sinnliches* Wesen, das als Ganzes in seinem Lebenshorizont unter seinesgleichen wirkt, somit geht es um seine spezifische *Selbsterfahrung*, die den Lebenszusammenhang in seiner steten Gefährdung gänzlich umschließt und ihm qua *Sinnperspektive* eine *eigene Bedeutung* verleiht, wie es Nietzsche exemplarisch in der zweiten *Unzeitgemäßen Betrachtung* beschreibt: „Aber wozu du Einzelner da bist, das frage

15 In meiner Dissertationsschrift habe ich mich ausführlicher mit den grundlegenden Bezügen beschäftigt. Bianchi 2016a, 23ff.

dich, und wenn es dir Keiner sagen kann, so versuche es nur einmal, den Sinn deines Daseins gleichsam a posteriori zu rechtfertigen dadurch dass du dir selber einen Zweck, ein Ziel, ein ‚Dazu‘ vorsetzest“ (HL, 1, 9, 319).

Auch wenn Nietzsche somit keine *Anerkennungskonzeption* entwickelt hat, so nehme ich sein Philosophieren auf diese Weise ernst, dass ich ihn nichtsdestotrotz systematisch lese. Dies ist deswegen von Bedeutung, weil sich Nietzsches Werk bei einer unsystematischen Lektüre nahezu als „Bergwerk“ (Colli 1980, 209) fassen lässt, in dem „jedes Metall“ (ebd.) zu finden ist, wie es einer der Herausgeber von Nietzsches Werken, Giorgio Colli, in *Nach Nietzsche* gemahnt hat. Eine *systematische Interpretation* von Nietzsches Werk beugt, so meine ich zumindest, den Bedenken vor, Nietzsche bloß bruchstückhaft zu lesen und somit die *Gesamtzusammenhänge* zu verkennen. Diesem Umstand soll in dem methodischen Verfahren einer *systematisch gewendeten narrativen Rekonstruktion* Rechnung getragen werden (Bianchi 2016a, 24). Dabei geht es in diesem Beitrag um eine *philosophiegeschichtliche* Perspektive. So kommt es *nicht* auf einen tatsächlichen Anschluss von Nietzsches Anerkennungsverständnis an die gegenwärtige Debatte an, sondern auf die spezifische Frage, wie Nietzsches Position in Auseinandersetzung mit der sogenannten französischen Sicht des Anerkennungsbegriffs aus heutiger Sicht theoretisch verdeutlicht werden kann.

Hinsichtlich des Umgangs mit Nietzsches Werk scheint eine Differenzierung notwendig: In dem vorliegenden Aufsatz wird von einer Dreiteilung ausgegangen,¹⁶ in der sich allerdings trotz starker Brüche immer wieder die Einheit zeigt, die zu einer systematischen Interpretation herausfordert. Für die Frage nach Nietzsches Schamverständnis fällt hierbei insbesondere die mittlere Periode ins Gewicht; diese schließt sich mit der Veröffentlichung von *Menschliches, Allzumenschliches* (1878) an die Frühphase der Basler Jahre an. Ihren Abschluss findet sie mit *Also sprach Zarathustra* im Jahr 1883. Was Nietzsches Verständnis von Scham betrifft, so konzentriert sich die nachfolgende Darlegung auf Nietzsches Verständnis von schamhaften Situationen *im Umgang mit Anderen*. Dies hat zur Folge, dass sein Verständnis einer „habituellen Scham“ (WS, 2, 69, 583) und einer Scham als Mangel an Mut hier nicht behandelt wird (Z, 4, 4, 328ff.; GM, 5, 2, 302ff.).

16 Wie sich Nietzsches Werke einteilen lassen, ist in der Forschung umstritten. Zum Verständnis einer Zweiteilung. Gerhardt 1996, 86ff.

2. Nietzsches Beschreibung von existentieller Anerkennung

Zunächst soll Nietzsches Beschreibung von existentieller Anerkennung skizziert werden, die den Rahmen für die Schamthematik bildet. Das Nietzscheanische Anerkennungsgeschehen lässt sich zentral auf Aphorismus 261 aus *Menschliches, Allzumenschliches* beziehen, in dem Nietzsche die Formel „[E]inander nützlich sein“ mit der Gesellschaft der „Oligarchen des Geistes“ (MA 1, 2, 261, 218) verbindet, „deren Mitglieder sich erkennen und anerkennen“ (ebd.). Um nun erklären zu können, warum sich dadurch Anerkennungsverhältnisse anzeigen lassen, ist der Hinweis auf den Aspekt des „Füreinander“ wichtig. Dieser Aspekt signalisiert zugleich, dass es Nietzsche nicht um ein bloßes „Mit-einander“ geht. Als ein klassisches Beispiel für ein bloßes Miteinander-Tun kann etwa das Klaviertragen betrachtet werden. Wenn eine Gruppe von Personen ein Klavier trägt, tut sie dies nicht, weil sie sich gegenseitig anerkennen, es sagt zumindest noch nichts darüber aus. Dieses Beispiel zeigt zunächst einmal an, dass es sich lediglich um eine *instrumentelle* Beziehungsstruktur handelt: Da man schlichtweg nicht alleine ein Klavier tragen kann, braucht man hierfür den Anderen (Jaeggi 2005, 31). Anerkennungsbeziehungen kennzeichnen jedoch relational tiefer liegende Beziehungsgeflechte, die an der Ebene des Selbst ansetzen. Bei Nietzsche geht es um Individuen, die existentiell wechselseitig aufeinander bezogen sind und doch nicht ihre Eigenständigkeit verlieren, mit anderen Worten: um das Verständnis *sozialer Individualität*. Die Formel „Einander nützlich sein“ lässt sich zugleich exemplarisch für die relationale Angewiesenheit der Menschen in ihrer leiblichen, seelischen und geistigen Existenz deuten. Diese Angewiesenheit speist sich dabei aus ursprünglich wechselseitigen Beziehungen, die auch nicht lediglich emotional zu verstehen ist, wie sie etwa Familienstrukturen zu Grunde liegt (Tönnies 2005). Dies bedeutet allerdings nicht, dass in gelingenden Anerkennungsbeziehungen keine Gefühle beteiligt wären, nur begründen affektive Momente *allein* noch kein spezifisches Beziehungsgeflecht, wie es durch den Begriff der Anerkennung charakterisiert wird.

Es geht Nietzsche um *existentielle Anerkennungsverhältnisse* unter der Bedingung von sozialer Individualität.¹⁷ Diese *ermöglichen* in der *bezie-*

17 Dass ein solcher Zugang zum Anerkennungsgeschehen durchaus problematisch sein kann, versuche ich an anderer Stelle zu zeigen, indem ich auf das problematische Fehlen des *universalen* Moments bei Nietzsche hinweise. Bianchi 2017.

hungsoffenen Anerkennungserfahrung mit dem Anderen Freiheit, gelesen als Selbstbestimmung, als eine dem Anderen eröffnende Möglichkeit, sich *selbst* seine *eigenen* Zwecke in seinem *Lebenszusammenhang* zu setzen; in einer solchen Perspektive ist der Lebenszusammenhang immer schon grundlegend relational verflochten.¹⁸ Dieser ursprünglich relational verwobene Prozess besitzt für Nietzsche jedoch eine grundlegende Brüchigkeit, einen spezifischen *Doppelcharakter* (Bianchi 2016, 23): Sofern das Anerkennungsgeschehen gelingt – und dies sieht Nietzsche durchaus skeptisch –, ermöglicht es Freiheit als Raum einer anspruchsvollen interindividuellen Beziehungsgestaltung mit einer wechselseitig offenen Orientierung.¹⁹ Von einem Doppelcharakter lässt sich dabei insofern sprechen, als Nietzsche aufgrund der Fragilität des so verstandenen anspruchsvollen Anerkennungsgeschehens die Gefahr des Umschlagens stark hervorhebt. Allerdings, so die Einschränkung und Modifizierung des Doppelcharakters, geht es Nietzsche *nicht* a priori um die Verkennung durch den Anderen: Vielmehr sucht er *im Angesicht der wechselseitigen Verletzlichkeit* einen stets gefährdeten Weg zu einer gelingenden Anerkennung.²⁰ Der Doppelcharakter des Anerkennungsgeschehens bezogen auf Schamsituationen liegt für Nietzsche insbesondere in der Gefahr, dass sich der Eine insbesondere aus Eitelkeit über den Anderen zu stellen vermag und so die Situation zu seinen Gunsten machtpsychologisch auszunutzen sucht: Jemanden auf diese Weise eine Scham bloß vermeintlich zu ersparen zu suchen, führt, so Nietzsche in feinfühligere Weise, jedoch nur zu „einer neuen Wunde“ (M, 3, 219, 194): „[D]er Andere hat sein tiefes Leid wie vorher, es liegt ihm gar nichts Tröstliches darin [...]“ (ebd.).

3. Die Binnenrelationalität: Das „Dividuum“

Für die Frage, wie nach Nietzsche dem Anderen in gelingender Weise eine Scham tatsächlich auch erspart werden kann, gibt Nietzsche dem Leser oder der Leserin kein allgemeingültiges Rezept an die Hand. Dies entspricht Nietzsches grundlegender Infragestellung des Geltungsanspruchs allgemei-

18 Nietzsche's Verständnis von Freiheit deute ich in kompatibilistischer Perspektive, dazu ausführlicher: Bianchi 2016a, 92ff.

19 Interindividuell bezieht sich auf die Analogie von Person und Institution. Dazu ebd., 27f.

20 Bei Nietzsche gehört das Konflikthafte dabei notwendig zum Anerkennungsprozess dazu. Zur Debatte um die harmonistische Dimension im Anerkennungsgeschehen vgl.: Celikates 2007, 213–228.

ner, tradierter Werte durch seine genealogische Kritik, die auf den Bezug zum existentiellen Lebensvollzug angelegt ist,²¹ um sich so in den „Dienste des Lebens“ (HL, 1, 1, 257) zu fügen. Vielmehr wirkt für Nietzsche entscheidend die Binnenrelationalität im Selbstverhältnis. Diese ermöglicht eine *erfahrungsoffene* Beziehung zum Anderen, wodurch sie nicht prinzipiell von Verkennungsmomenten durchsetzt ist.

Auch wenn für Nietzsche zwar die Frage nach der Konstitution des Selbst nicht im Zentrum steht, geht er aber deutlich von einem relational verzahnten Selbst aus. ‚Selbst‘ und ‚Ich‘ verstehe ich im Prinzip gleichbedeutend, wobei der Ausdruck des Selbst den Aspekt des Selbsterlebens des Ich akzentuiert. Dieses nun relational verzahnte Selbst wird durch die entscheidende Figur des „Dividuum“ (MA 1, 2, 57, 76) beschrieben: „In der Moral behandelt sich der Mensch nicht als Individuum, sondern als dividuum“ (ebd.). Dadurch verdeutlicht Nietzsche, dass er das Individuum als ein sich immer in sich selbst Unterscheidendes begreift, das in sich die Instanzen von Besonderem und Allgemeinem verinnerlicht hat, mit sich in ein *Selbstgespräch* eintreten kann, in einen Dialog von „Ich und Mich“ (Z, 4, 1, 71), die „immer zu eifrig im Gespräch“ (ebd.) sind.²² Hierbei kann dieses so verstandene „Dividuum“ den Standpunkt des *verinnerlichten* Anderen mit sich selbst verhandeln. Im Entschluss zum praktischen Handeln findet das ursprünglich binnenrelational verfasste Individuum jedoch wieder zur Einheit.

Die zwischenmenschliche Schamerfahrung gründet sich bei Nietzsche auf die Situation des Sich-Schämens. Das als „Dividuum“ beschriebene Individuum schämt sich deswegen, weil es *in und mit sich* die verschiedenen Standpunkte von Besonderem und Allgemeinem verhandelt hat und dabei zu dem Schluss gekommen ist, dass es den allgemeinen Standpunkt in einer spezifischen Situation wesentlich verfehlt. Führen wir das „Dividuum“ aus Nietzsches mittlerer Periode mit dem „souverainen Individuum“ (GM, 5, 1, 291) aus Nietzsches Spätschrift, *Zur Genealogie der Moral*, zusammen, so zeigt sich deutlicher eine für die Schamsituation entscheidende Fähigkeit: In *Zur Genealogie der Moral* gesteht Nietzsche dem „souverainen Individuum“ die Fähigkeit zu, „berechnen, [...] für sich als Zukunft gut sagen zu können“ (ebd., 2, 292). Auf dieser Grundlage besitzt dieses Individuum das

21 Zu Nietzsches Verständnis der genealogischen Kritik insbesondere Saar 2007.

22 Nietzsches Verständnis von „Ich und Mich“ verweist auf „Me and I“. Zur Begründung des ‚generalisierten Anderen‘ im symbolischen Interaktionismus im 19. Jahrhundert siehe: Mead 1973.

„Privilegium“ (ebd., 1, 291), „versprechen zu dürfen“ (ebd.), ein Versprechen einzugehen, das von einem Anderen mit Recht auch abgenommen wird. Ein „Dividuum“ mit einer solchen Fähigkeit zur relationalen Einschätzung ist nun *berechtigterweise* in der Lage, eine möglicherweise entstehende Scham im Voraus „berechnen“ zu können, und zwar nicht nur bei sich, sondern auch bei einem konkreten Anderen. Eine Schamsituation wird somit also nicht schlichtweg aus dem allgemeinen Standpunkt übernommen, der möglicherweise nicht dem eigenen entspricht, sondern generiert sich aus dem dynamischen Selbstgespräch von „Ich“ und „Mich“. Anders herum gewendet bedeutet dies: Die Fähigkeit der existentiell gerichteten Einschätzung eröffnet einem solch relational verstandenen Individuum Raum, eine konkrete Schamsituation einschätzen und dann auch bei sich oder bei seinem Gegenüber gelingend umgehen zu können. Die Fähigkeit jemandem eine Scham ersparen zu können beinhaltet für Nietzsche somit eine feinfühligke, empathische Regung für den Anderen, die sich auf ein relational verzahntes Selbstverhältnis stützt.

4. *Zu Nietzsches anerkennungstheoretischem Verständnis von Scham oder warum der Andere gerade nicht in seiner Heimlichkeit ‚ertappt‘ werden soll*

An dieser exemplarischen Erfahrung der Scham in ihrer *beziehungsoffenen Begegnung* mit dem Anderen zeigt sich der Doppelcharakter des Nietzscheanischen Anerkennungsverständnisses: Für Nietzsche besteht die Gefahr, dass der Prozess der Anerkennung in eine den Anderen *bloßstellende* Verletzung umschlägt. Die relationale Feinfühligkeit Nietzsches wird hier besonders deutlich, wenn er es sogar als redliche Selbstverständlichkeit voraussetzt, dem Anderen eine Scham oder Beschämung zu ersparen.

Diese offene Beziehungserfahrung mit dem Anderen in der anerkennungstheoretisch interpretierten Schamsituation gründet sich bei Nietzsche insbesondere im Anschluss an seine genealogische Kritik an Werten (Saar 2007, 39ff.) auf das „Princip des Gleichgewichts“ (WS 2, 22, 555). Dieses Grundgerüst führt er in *Der Wanderer und sein Schatten* für Rechtsverhältnisse ein (Gerhardt 1988, 98ff.): „Das Wesentliche ist: Jener Mächtige verspricht, gegen den Räuber Gleichgewicht zu halten“ (WS 2, 22, 555). Auf der zwischenmenschlichen Ebene der Schamerfahrung geht es Nietzsche dabei um ein *gleichwiegendes* Verhältnis.²³ In diesem gleichwiegenden Verhältnis

23 Dagegen betont Nietzsche im Recht die Gleichmächtigkeit. Dazu: Bianchi 2016b, 159ff.

erkennen sich bei Nietzsche die Protagonisten der Schamsituation als solche an, die die Situation der Scham gerade nicht für sich auszunutzen gedenken. Auch wenn Motive der Eitelkeit und des Mitleids stets drohen, einen solchen Prozess aus dem Gleichgewicht zu bringen, legt Nietzsche großen Wert darauf im Auge zu behalten, dass es so ungeheuer wichtig ist, *den Anderen gerade nicht in seiner Heimlichkeit zu ertappen* (FW, 3, 16, 388): „Im Verkehre mit Personen, welche gegen ihre Gefühle schamhaft sind, muß man sich verstellen können; sie empfinden einen plötzlichen Hass gegen Den, welcher sie auf einem zärtlichen oder schwärmerischen und hochgehenden Gefühle ertappt, wie als ob er ihre Heimlichkeit gesehen habe“ (ebd.).

Somit hat Nietzsche den hohen menschlichen Anspruch, dass, wenn jemand schon der Bedrohtheit des Schamgefühls eines Anderen gewahr wird, er diese Situation gerade nicht machtpsychologisch ausnutzt, sondern vielmehr so damit umgeht, dass er dem Anderen seinen schamhaften Moment zu ersparen sucht, wie Nietzsche weiter in der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt: „Will man ihnen (denjenigen, die sich schämen, SB) in solchen (schamhaften, SB) Augenblicken wohl thun, so mache man sie lachen oder sage irgend eine kalte scherzhaft Bosheit: – ihr Gefühl erfriert dabei, und sie sind ihrer wieder mächtig“ (ebd.). Das „Princip des Gleichgewichts“ kann uns also helfen zu erkennen, dass es bei schamhaften Situationen auch um ein gegenseitiges Ausbalancieren der Berücksichtigung von Schamerfahrungen geht, um eine spezifische Anerkennungsbeziehung, die geprägt ist von der impliziten wechselseitigen Zusage, den Anderen in seinem möglichen Schamerleben gerade nicht bloßzustellen. Dabei ist das Gelingen des Scham-Ersparens insbesondere auf eine binnenrelationale Antizipation angewiesen – vor allem in der Person, die eine überlegene Position innehat; diese hat sich damit von vornherein festgelegt, auf machtpolitisches und machtpsychologisches Ausnutzen der Situation zu verzichten. Diese feinfühligke Sicht schließt für Nietzsche selbst ein, den Anderen durch vermeintlich aggressives Verhalten „von uns fort[zu]beleidigen“ (M, 3, 489, 289), wenn wir „mitunter merken (...), dass einer unserer Freunde mehr zu einem Andern, als zu uns gehört, dass sein Zartsinn sich bei dieser Entscheidung quält“ (ebd.).

An der sozialen Praktik des Schenkens soll nun weiter exemplarisch verdeutlicht werden, wie sich das Erleben der Scham auf eine gemeinsame Präsupposition von Anerkennungsbeziehungen gründet. In der Praktik des Schenkens verdeutlicht Nietzsche die „Scham des Maasses“ (M, 3, 527, 302), wie er es insbesondere in der *Morgenröthe* beschreibt. Die Dimension der

Scham impliziert an dieser Stelle für ihn die Herausforderung, den Anderen in der Situation des Beschenkten nicht bloßzustellen, d.h., dem Gegenüber eine Scham zu ersparen und ihm daher ein der bestehenden Beziehung entsprechendes Geschenk zu geben. Nietzsche hat dabei die Situation vor Augen, dass ein zu üppiges Geschenk den Beschenkten in sozialer und psychologischer Unterlegenheit kennzeichnen würde. Für das Anerkennungsgeschehen ist folglich notwendig, die Fähigkeit zu besitzen, die mögliche Beschämung eines Anderen vorauszusehen und diese anschließend zu umgehen, das heißt ein *passendes* Geschenk zu finden.

Dabei geht es Nietzsche nicht darum, den Akt des Schenkens per se zu dekonstruieren,²⁴ sondern um die feinfühligsten Dimensionen, die diesen Akt als gelingend auszeichnen:²⁵ „Es ist so ungrossmüthig, immer den Gebenden und Schenkenden zu machen und dabei sein Gesicht zu zeigen!“ (M, 3, 464, 279). Die von Nietzsche formulierte „Scham des Maasses“ erfordert daher, dem Anderen eine solche Gabe zu schenken, die von einem *gleichwiegenden* Verhältnis ausgeht.²⁶ Ein Geschenk kann nur dann Scham ersparen, wenn es im Gleichgewicht des Schenkenden und des zu Beschenkenden steht. Dabei verdeutlicht Nietzsche eine feinfühligste, binnenrelationale Reziprozität, die vor allem den Beschenkten berücksichtigt. Schließlich ist für Nietzsche auch der Gebende der Empfangende. So ist es für ihn keine Selbstverständlichkeit, ein Geschenk überhaupt anzunehmen: „[H]at der Geber nicht zu danken, dass der Nehmende nahm? Ist Schenken nicht eine Nothdurft? Ist Nehmen nicht – Erbarmen?“ (Z, 4, 3, 279).²⁷ Nietzsche geht somit von

24 Hierbei ziehe ich keine Linie zu Jacques Derrida, der selbst noch im Schenken einen „ökonomischen“ Charakter ausmacht und aufgrund dessen von einer Unmöglichkeit des Schenkens ausgeht. Derrida 1993, 143ff.

25 Vgl. hierzu Theodor W. Adornos Ausführungen in den *Minima Moralia* über die Schwierigkeit, wie in der „verwalteten Welt“ überhaupt noch an das Glück des Beschenkten gedacht werden kann. Adorno 2003, §21; zu solchen „Gegenbildern“: Jaeggi 2005, 134ff.

26 Vgl. klassisch zum wechselseitigen Geben und Nehmen die Studie des französischen Anthropologen Marcel Mauss, der diesen Gabenaustausch früherer Gesellschaften als eine nichtkommerzielle Tauschpraxis herausarbeitet: Mauss 2004, 157ff. Zur feministischen Kritik am archaischen Gabenaustausch: Fraser 1985, 104.

27 Hans Georg Gadamer hat auf die Bedeutung von Nietzsches Ausführungen über die Scham verwiesen, noch ohne sie auf ihren relationalen Gehalt hin zu befragen: Gadamer 2003, 397f.

einer gleichwiegenden Anerkennungsdynamik zwischen Gebendem und Empfangendem im Akt des Schenkens aus, der in seiner Wechselseitigkeit sich folgendermaßen begreifen lässt: *Das Schenken des Einen ist das Beschenktwerden des Anderen und impliziert zugleich ein Beschenktwerden des Ersten durch den Anderen, d.h. ein Schenken des Beschenktwerdenden* (Bianchi 2016a, 113).

V. *Im Angesicht der gegenseitigen Verletzlichkeit: Über die konkrete Abgrenzung von Nietzsches Schamverständnis zum Sartre’schen in anerkennungstheoretischer Hinsicht*

An dieser Stelle sollen die verschieden dargestellten Sichtweisen von Scham und Anerkennung bei Sartre und Nietzsche diskutiert werden. Es stellt sich zunächst die Frage: Wie kann aus derselben Situation Sartre zu einer verdinglichenden Perspektive und Nietzsche zu einer freiheitsermöglichenden Perspektive gelangen? Ein wichtiger Schlüssel für eine solche Abgrenzung liegt *im unterschiedlichen Verständnis des Selbst*.²⁸

Bei dieser Fragestellung kommt es entscheidend auf den Umstand an, wie viel *Ermöglichungsspielraum* der Beziehung zwischen dem Ich und dem Anderen zugestanden wird. Sartre, so könnte man sagen, räumt dem Anderen eine solche Macht über die Bestimmung des eigenen Selbstverhältnisses ein, dass das Ich immer schon grundlegend in der Verkennung seines Selbst durch den Anderen steht. Nietzsche hingegen sieht zwar auch das *Gefährdungspotential*, das jedem in einer Beziehung eignet. Allerdings setzt Nietzsche diese Gefährdung nicht so tief wie Sartre in der Konstitution des Selbst an. In Nietzsches Verständnis steht das Ich unter dem Machteinfluss des Anderen; es besitzt jedoch die Kraft, sich *zum* Einfluss des Anderen *positionieren* zu können und dadurch Freiheitsräume in einer nicht völlig frei bestimmten Existenz zu gewinnen.

Bereits Sartres ontologische Methode dagegen bewirkt, dass das Ich und der Andere durch den identifizierenden Blick in einer grundlegend konträren Stellung zueinander stehen. Das Selbst ist bei Sartre schon konstitutiv so sehr mit der Beziehung zum Anderen verflochten, dass es durch den Anderen immer schon in seinem transzendierenden Potential bedroht ist, weil der Andere mich immer schon *als sein Bild* fixiert. Anstatt dass ich frei mein Selbstverhältnis mit dem an mich herangetragenen Verständnis von mir verhandeln kann, fühle ich mich durch den Blick des Anderen in meiner

28 Jaeggi 2006.

Seinsweise so sehr „ertappt“ und fixiert, dass dies andere Möglichkeiten meiner selbst verschließt. Anstatt das Ich und den Anderen in einen Aushandlungsprozess eintreten zu lassen, werden sie von Sartre auf den Weg in die Verdinglichung geschickt. Der Andere ist immer für mich *mein Objekt* und ich bin für den Anderen immer *sein Objekt*. Es gibt nur eine Konstellation des „Entweder-oder“, entweder bist du mein Objekt oder ich bin dein Objekt, verbunden mit einer grundlegenden Schamsituation: Entweder beschäme ich den Anderen als mein Objekt oder ich werde von dem Anderen als sein Objekt beschämt.

Nietzsche hingegen, so ließe sich sagen, räumt dem individuellen Selbst mehr Handlungsspielraum ein: Wesentlich hierbei ist sein in sich komplexeres Verständnis des Ich. Nietzsche geht von einem relational verzahnten Ich aus, auch dieses ist ein Ich, das sich nur über Dritte vermitteln lässt, über „Freunde und Feinde“ (MA 1, 2, 491, 319), die ihm „die Verräther machen“ (ebd.). Nietzsches Blick auf das Verhältnis zwischen dem Ich und dem Anderen zeigt dabei jedoch eine prinzipielle *relationale Offenheit*; Nietzsche sieht die Angewiesenheit des Individuums auf den relationalen Kontext und begreift auch die tiefe Verletzungsgefahr durch misslingende und verletzende Beziehungen; doch er schätzt das *Empathiepotential* „sovereäner Individuen“ so hoch ein, dass für ihn das schwierige Unterfangen Beziehungen auszubalancieren auch gelingen kann – vielleicht sogar nur phasenweise, wie es Nietzsche in der „Sternen-Freundschaft“ (FW, 3, 278, 523) beschreibt. Hinsichtlich dieser Anerkennungsthematik wirkt sich Nietzsches Verständnis des Individuums als „Dividuum“, das bereits erwähnt wurde, als ein entscheidender Unterschied zu Sartre aus. Wenn sich das Individuum in der Moral als „Dividuum“ behandelt, so gilt dies insbesondere auch für Schamsituationen. Denn ob sich jemand schämt oder nicht, hängt für Nietzsche insbesondere mit dem empathischen Verständnis für den Anderen zusammen. Anders als in Sartres ontologischem Zugang geht es Nietzsche nicht um ein prinzipiell unausweichliches Schamerleben in der Begegnung mit dem Anderen, sondern um das beziehungsoffene Austarieren im Anerkennungsprozess.

Bei Nietzsche beschämt so der Andere nicht immer schon durch seinen Blick sein Gegenüber; vielmehr gesteht Nietzsche dem Individuum zu, eine zukünftige Scham voraussehen zu können und diese dann sogar zu vermeiden, wie es die Formel des ‚Scham-Ersparens‘ verdeutlicht. Eine solche empathische Leistung verweist auch auf Nietzsches relational geprägtes Selbstverhältnis. Wie im Vorherigen gezeigt wurde, geht es in diesem

Selbstverhältnis nicht um ein monologisches Gespräch eines bloß selbstbezüglichen Individuums, sondern um ein Selbstverhältnis im Lebenszusammenhang, das Individuum lebt und handelt notwendigerweise unter seinesgleichen und hat diese Situation zu einem inneren Verhältnis vor allem von Ich und Mich verinnerlicht. Für die Schamsituation eröffnet dieses ‚dividuale‘ Selbstverhältnis folgende Perspektive: Das „Dividuum“ ist in der Lage, die Anerkennungsbewegung der Gefährdung und der Wiedergewinnung von Selbstanerkennung zu vollziehen; es kann sich somit auch in eine mögliche Schamsituation seines Gegenübers hineinversetzen, bevor diese tatsächlich überhaupt erst entsteht. Nun wäre es, so Nietzsche, jedoch ein Leichtes, diese Beschämung machtpsychologisch auszunutzen und den Anderen durch diese empathische Leistung absichtlich zu beschämen. Hier bezieht Nietzsche jedoch deutlich Stellung: In feinfühligter Weise kommt es ihm in seiner Orientierung am Menschlichen (Bianchi 2017) sodann darauf an, gerade nicht eine mögliche Scham als tatsächliche Beschämung auszunutzen, sondern diese zu vermeiden. Es geht Nietzsche also darum, den Anderen gerade „nicht in seiner Heimlichkeit zu ertappen“. Nietzsche setzt dabei die Verletzungsgefahr durch Beschämung so hoch an, dass er sogar empfiehlt, den Anderen eher durch aggressive Handlungen „fort[zu]beleidigen“, als ihn einer Beschämung auszusetzen.

VI. Schlussbetrachtung

Dieser Beitrag sollte Nietzsches Stellung zur französischen Verkennungslinie in der Debatte um Anerkennung konkretisieren. Dabei war zunächst einmal bedeutsam, dass Nietzsche weder von Fichte und Hegel ausgeht noch selbst beabsichtigte, ein systematisches Konzept von Anerkennung zu entwerfen. Allerdings, so die hier verfolgte These, zeigt sich im Werk Nietzsches dennoch eine spezifische Form von Sozialität, die mit dem Begriff der Anerkennung beschrieben werden kann. In meinem Beitrag ging es um Nietzsches Beschreibung von Anerkennung am Beispiel der Scham und deren Kontrastierung gegenüber der sogenannten französischen Verkennungslinie mit Sartre als prominentem Vertreter.

Als inhaltliches Resümee lassen sich folgende Grundzüge verdeutlichen: Nach einer kurzen philosophiegeschichtlichen Verortung des Anerkennungsbegriffs wurde auf eine zentrale Interpretation der Verbindung von Anerkennung und Scham eingegangen, wie sie Sartre in seinem frühen transzendentalphänomenologischen Ansatz entwickelt hat. Davon wurden

dann Nietzsches Verständnis der Anerkennung als relationales Geschehen und seine darauf spezifisch bezogene Schamerfahrung dargelegt und von Sartre abgegrenzt. Die Differenz zeigt sich vor allem in zwei wesentlichen Punkten: Erstens setzt Sartre auf einer grundlegenden Ebene Anerkennung mit einem verkennenden Blick des Subjekts auf den Anderen gleich – im Unterschied zu Nietzsches offener Sicht auf Anerkennungsverhältnisse, die gelingen oder aber auch scheitern können. Scham ist damit für Sartre in der Beziehung zwischen dem Subjekt und seinem personalen Objekt unvermeidlich mitgegeben. Als zweiter Punkt zeigt sich eine unterschiedlich gesehene Dimension des Selbst. Nietzsche sieht das Selbst in einer differenzierten Sicht als „Dividuum“, indem quasi „Ich“ und „Mich“ in einer Art „Selbstgespräch“ zusammenwirken. Dagegen geht Sartre, wie sich im Blick-Kapitel aus *Das Sein und das Nichts* gezeigt hat, von einer vereinseitigenden Sicht zwischen Subjekt und dem Anderen aus: Das Subjekt übt mit seinem identifizierenden und dadurch immer schon einschränkend verkennenden Blick eine intersubjektive Macht aus, der der Andere sich nicht, so Sartre, zu entziehen vermag.

Somit sollte gezeigt werden, dass Nietzsches Sicht von Schamerfahrungen in anerkennungstheoretischer Perspektive nicht ohne Weiteres für die französische Verkennungslinie in Anspruch genommen werden kann. Anders als Sartres Verständnis einer grundlegenden Verobjektivierung des Anderen in der zwischenmenschlichen Anerkennungserfahrung durch den beschämenden Blick formuliert Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches*: „Die Oligarchen sind einander nöthig, sie haben an einander ihre beste Freude [...] – aber trotzdem ist ein Jeder von ihnen frei, [...] und geht lieber unter, als sich zu unterwerfen“ (MA 1, 2, 261, 218).

Acknowledgments

Dieser Aufsatz ist aus meinem Tagungsbeitrag auf der „IV. Tagung für Praktische Philosophie 2016“ an der Universität Salzburg in Kooperation mit der *Zeitschrift für Praktische Philosophie* hervorgegangen. Mein Dank gilt insbesondere Prof. Dr. Rahel Jaeggi, die mich in New York während meines Forschungsaufenthalts als Visiting Postdoc an der Princeton University ermutigt hat, diesen Aufsatz zu schreiben. Prof. Dr. Axel Honneth danke ich für wichtige anerkennungstheoretische Anstöße auf einer Tagung in Oßmannstedt im Frühjahr 2015. Bei Prof. Dr. Martin Saar bedanke ich mich für seine hilfreichen Anregungen zur Positionierung Nietzsches in der Debatte um An-

erkennung. Ferner bedanke ich mich bei der John Templeton Foundation, die mein Postdoc-Vorhaben „Government of the Self: Towards an Anthropological Rethinking of Humanity“ in dem amerikanischen Programm „The Enhancing Life Project“ der Universität Chicago fördert. Die hier vertretene Auffassung wird von mir persönlich verantwortet und spiegelt nicht notwendigerweise die Ansichten der John Templeton Foundation wider.

Literatur

- Adorno, Theodor W. 2003. *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Aho, Kevin. 2014. *Existentialism. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Althusser, Louis. 2010. *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie*, hg. v. Frieder Otto Wolf. Hamburg: VSA Verlag.
- Bedorf, Thomas. 2010. *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*. Berlin: Suhrkamp.
- Bedorf, Thomas. 2011. *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*. Bielefeld: transcript.
- Bianchi, Sarah. 2016a. *Einander nötig sein. Existentielle Anerkennung bei Nietzsche*. Paderborn: Wilhelm Fink.
- Bianchi, Sarah. 2016b. „Gleichmächtigkeit. Zu Nietzsches Beschreibung von Anerkennung im Politischen“. In *NF* 23: 159–168.
- Bianchi, Sarah. 2017. „Oh Voltaire! Oh Humanität! Oh Blödsinn!“ Über den Zusammenhang von Anerkennung, Leben und menschlichem Selbstverständnis bei Nietzsche“. In *Zeitschrift für Praktische Philosophie* 14 (2017) 1: 15–36, doi: 10.22613/zfpp/4.1.1.
- Butler, Judith. 2001. *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Celikates, Robin. 2007. „Nicht versöhnt. Wo bleibt der Kampf im ‚Kampf um Anerkennung‘?“. In *Socialité et reconnaissance. Grammaire de l'humain*, hg. v. Georg W. Bertram et al., 213–228, Paris: L'Harmattan.
- Colli, Giorgio. 1980. *Nach Nietzsche*. Stuttgart: Eva Taschenbuch.
- Danto, Arthur C. 1985. *Jean-Paul Sartre*. Göttingen: Steidl-Verlag.
- Derrida, Jacques. 1993. *Falschgeld. Zeit geben I*. München: Wilhelm Fink.
- Fraser, Nancy. 1985. „What's Critical About Critical Theory? The Case of Habermas and Gender“. In *New German Critique* 35: 97–131.
- Gadamer, Hans Georg. 2003. „Das Drama Zarathustras“. In *NSt* 32: 391–405.

- Gerhardt, Volker. 1988. *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*. Stuttgart: Reclam.
- Gerhardt, Volker. 1996. *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsche*. Berlin / New York: de Gruyter.
- Gerhardt, Volker. 2003. „Kein Kampf um Anerkennung. Zur philosophischen Karriere eines soziologischen Begriffs“. In *Merkur* 57, 645: 24–35.
- Gerhardt, Volker. 2011. *Die Funken des freien Geistes. Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*, hg. v. Jan-Christoph Heilinger/Nikolaos Loukidelis. Berlin/New York: de Gruyter.
- Gutting, Gary. 2001. *French Philosophy in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Honneth, Axel. 2001. „Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität (Zweiter Lehrsatz: §3)“. In *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, hg. v. Jean-Christophe Merle, 63–80. Berlin: Akademie-Verlag.
- Honneth, Axel. 2003. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2005. „Kein Einzelner vermag etwas dagegen“. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen“. In *Dialektik der Freiheit*, hg. v. Axel Honneth, 115–141, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Jaeggi, Rahel. 2005. *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Jaeggi, Rahel. 2006. *Anerkennung und Unterwerfung. Zum Verhältnis von negativen und positiven Theorien der Intersubjektivität*, https://www.philosophie.hu-berlin.de/de/lehr-bereiche/jaeggi/mitarbeiter/jaeggi_rahel/anerkennungunterwerfung.
- Kuch, Hannes. 2013. *Herr und Knecht. Anerkennung und symbolische Macht im Anschluss an Hegel*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Landweer, Hilge. 1999. *Scham und Macht. Phänomenologische Untersuchungen zur Sozialität eines Gefühls*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Landweer, Hilge (zus. mit Christoph Demmerling). 2007. *Philosophie der Gefühle. Von „Achtung“ bis „Zorn“*. Stuttgart: Metzler-Verlag.
- Mauss, Marcel. 2004. *Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 6. Auflage.
- Mead, George H. 1973. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Nagel, Thomas. 1986. *The View from Nowhere*. Oxford: Oxford University Press.

- Natanson, Maurice. 1981. „The Problem of Others in ‚Being and Nothingness‘“. In: *The Philosophy of Jean-Paul Sartre*, hg. v. Paul Arthur Schilpp, 326–344. La Salle: Open Court.
- Nietzsche, Friedrich. 1980ff. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. v. Giorgio Colli/Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/de Gruyter.
- Olschanski, Reinhard. 1997. *Phänomenologie der Missachtung. Studien zum Inter-subjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres*. Bodenheim: Syndik. Buchgesellschaft.
- Platon. 2005. Alkibiades I (maior), Bd. I, *Werke in acht Bänden*, hg. v. Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5. Auflage. (im Text abgekürzt als Plat. Alk.).
- Recki, Birgit. 2014. „Freiheit bei Sartre und bei Kant. Eine grundlegungstheoretische Affinität“. In *Philosophie nach Kant: Neue Wege zum Verständnis von Kants Transzendental- und Moralphilosophie*, hg. v. Mario Egger, 673–691. Berlin/Boston: de Gruyter.
- Ritter, Joachim (Hg.). 1971. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe.
- Saar, Martin. 2004. „Subjekt“. In *Politische Theorie. 22 umkämpfte Grundbegriffe zur Einführung*, hg. v. Gerhard Göhler et al., 332–349. Wiesbaden: VS Verlag.
- Saar, Martin. 2007. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Sartre, Jean-Paul. 2006. *Huis Clos*. Stuttgart et al.: Klett.
- Sartre, Jean-Paul. 2012a. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Sartre, Jean-Paul. 2012b. *Der Existentialismus ist ein Humanismus und andere philosophische Essays 1943–1948*. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 6. Auflage.
- Scheler, Max. 1957. „Über Scham und Schamgefühl“. In *Ethik und Erkenntnislehre. Schriften aus dem Nachlass*, Bd. 10, hg. v. Maria Scheler, 65–154. Bern: Francke.
- Suhr, Martin. 2004. *Jean-Paul Sartre zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2. Auflage.
- Theunissen, Michael. 1981. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin/New York: de Gruyter, 2. Auflage.
- Tönnies, Ferdinand. 2005. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Webber, Jonathan (Hg.). 2011. *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*. London/New York: Routledge.
- Wurmser, Léon. 1993. *Die Maske der Scham. Die Psychoanalyse von Schamaffekten und Schamkonflikten*. Berlin et al.: Springer, 2. Auflage.

Zahavi, Dan. 2011. „Shame and the Exposed Self“. In *Reading Sartre. On phenomenology and existentialism*, hg. v. Jonathan Webber, 211–226, London/New York: Routledge.

Zahavi, Dan. 2014. *Self and Other: Exploring Subjectivity, Empathy, and Shame*. Oxford: Oxford University Press.

Verwendete Abkürzungen

Nietzsches Schriften (in ihrer zeitlichen Reihenfolge)

HL Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben (Zweite unzeitgemäße Betrachtung)

MA 1 Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister I

MA 2 Menschliches Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister II

WS Der Wanderer und sein Schatten (2. Teil von MA 2)

M Morgenröthe. Gedanken über menschliche Vorurtheile

FW Die Fröhliche Wissenschaft

Z Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen

GM Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift