

**AUTHENTICITY, SELF-RIGHTEOUSNESS,
AND SELF-RESPONSIBILITY**

**AUTHENTIZITÄT *VERSUS* SELBSTGERECHTIGKEIT.
ZWISCHEN BLOBEM ANSCHEIN, SUBJEKTIVEM ANSPRUCH
UND RÜCKHALTLOSER AUSLIEFERUNG AN ANDERE**

Burkhard Liebsch (Bochum)

Abstract

Questions of authenticity are currently experiencing a questionable renaissance. Based on their topicality and history, this article follows Sartre in drawing attention to the question of whether the concept of authenticity can be claimed and asserted towards others in a way that is not merely self-righteous and self-serving. This question gives the concept of authenticity a socio-philosophical twist that goes beyond existential self-relations, as they are at the forefront of Sartre's work and the subsequent discussion. In doing so, the desideratum of a socio-philosophical critique of human self-righteousness emerges.

Keywords: Jean-Paul Sartre; authenticity; others; self-righteousness; political forms of life.

*Mauvaise foi ist, wenn man als notwendig ausgibt,
was tatsächlich im eigenen Belieben steht.*
Peter Berger (1984, 157)

*Besoin d'affirmation [...].
La communication ne commence donc à être authentique
que lorsque l'expérience a dénudé l'existence.*
Maurice Blanchot (1987, 49, 51)

1. Rückbesinnung auf Authentizität

Wie eine ganze Reihe gleichsam benachbarter Begriffe, von denen er sich nicht leicht unterscheiden lässt – von der Aufrichtigkeit über die Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit bis hin zur Ernsthaftigkeit –, unterliegt auch der Begriff der Authentizität infolge übermäßiger Inanspruchnahme seit längerem einem weitgehenden, besonders politischen

erschleiß, von dem er sich möglicherweise nicht mehr erholen wird.¹ Aber kann man ohne Weiteres auf ihn verzichten? Davon sind viele offenbar nicht überzeugt und glauben ihn gerade angesichts dieses Verschleißes verteidigen zu müssen, zu dem leichtfertige Verwendung erheblich beigetragen hat. So ist selbst dem derzeit amtierenden US-amerikanischen Präsidenten, den viele für einen notorischen, dabei völlig ungenierten Aufschneider, Beleidiger und Lügner halten, zur Erklärung der kaum zu bestreitenden Tatsache, dass er v.a. in weiten Kreisen von Wählern, die sich irgendwie für benachteiligt gehalten haben, Millionen Anhänger gewinnen konnte, wiederholt besondere Authentizität bescheinigt worden. Man rätselt allerdings, warum. Etwa weil er seine vielfach desinformierten Anhänger mit durchschlagendem Erfolg glauben machte, ihre Angelegenheiten 'wirklich' ganz zu seiner gemacht zu haben und anstelle der realen, tatsächlich irreduziblen Vielfalt der *voces populi* die eine wahre, echte und insofern authentische *vox populi* zu personifizieren? Was unmöglich ist, denn *die* Stimme *des* Volkes, in der dessen innere Pluralität ganz und gar aufgehen könnte, gibt es nicht und kann es nicht geben, wie Victor Klemperer (2015) zurecht feststellte. Wenn der Betreffende schon nicht im Zuge einer gewaltsamen Reduktion dieser Pluralität auf eine, nämlich seine eigene Stimme wie ein Volkstribun zugleich 'authentisch' sein 'wahres', immer wieder mit "Amerika" identifiziertes Selbst offenbaren konnte, vermochte er wenigstens authentisch zu *wirken*, d.h. in diesem Falle: sich 'gut zu verkaufen', wie es einer Welt ganz angemessen zu sein scheint, in der alles und jeder zu einer Frage des *dealens* wird – auch ganz ohne inneres Selbst? Zeigte sich dabei, dass dergleichen bei ihm gar nicht zu finden sein dürfte – abgesehen von einer offenbar sozialdarwinistischen Ideologie des Übertrumpfens Anderer um nahezu jeden Preis, auch um den Preis der eigenen Ehrlichkeit, der Glaubwürdigkeit und eines Ansehens, das sich nicht in der Reputation bei aufgetriebenen eigenen Anhängern erschöpft?

Solche 'Ferndiagnosen' sollen hier nicht zur Debatte stehen², wohl aber, ob Authentizität – vorausgesetzt, sie ist angesichts des unbestreitbar festzustellenden Diffuswerdens dieses Wortes (worauf noch einzugehen sein wird) und angesichts leichtfertiger Inanspruchnahme überhaupt weiterhin zu verteidigen – anders denn als *selbstaffirmative*,

¹ So die (literaturwissenschaftliche) Schlussfolgerung bereits vor einigen Jahren bei Mecke (2006, 114).

² Ganz unbegründet sind die vorangegangenen Andeutungen allerdings nicht. Sie stützen sich auf eine vom Sender ARTE ausgestrahlte ausführliche Dokumentation, die auch die familiären sozialdarwinistischen Hintergründe beleuchtet hat.

mehr oder weniger anmaßend *für sich selbst in Anspruch genommene* (und gegebenenfalls politisch zu inszenierende) zu begreifen ist.³ Wenn man sie suggestiv für sich selbst in Anspruch nimmt, wenn sie insofern selbstaffirmativ ausfällt, wirft das klinische Fragen auf, denen man in anderen Disziplinen nachgeht, wo man sich mit Fragen normalen und pathologischen Narzissmus, eines Größenselbst usw. befasst, das sich selbst genug zu sein scheint – wenn man einmal davon absieht, dass es ständig nach Bestätigung suchen und verlangen muss, was genau daran erhebliche Zweifel weckt. Im Gegensatz zu mehr oder weniger pathologischen Erscheinungsformen einer selbstaffirmativen, selbstgerechten und anmaßend für sich selbst beanspruchten Authentizität stellt sich vor diesem Hintergrund die sozialphilosophisch zentrale Frage, ob Authentizität *als nicht selbstgerechte* zu begreifen und u. U. noch zu verteidigen ist; und zwar als Angelegenheit Anderer, nicht eines Selbst, das von sich aus direkt oder indirekt Ansprüche auf 'Authentizität' erhebt und sie sich womöglich auch gleich selbst bescheinigt. Mit Blick auf diese Leitfrage verfolgen die anschließenden Überlegungen nicht den sprachkritischen Zweck einer analytischen, schon oft versuchten Begriffsnormierung ungeachtet dessen weiterhin vielfach umstrittener Rede von Authentizität, sondern gelten speziell in sozialer Hinsicht dem Erfordernis einer Kritik der Selbstgerechtigkeit *als solcher*, die bis auf Weiteres allerdings Desiderat bleibt. Um auf diesen Punkt hinzuleiten, wird im verfügbaren Rahmen dieses Beitrags nur sehr selektiv auf die Vorgeschichte dieser Rede sowie auf ein gewisses Spektrum öffentlich-politischer Diskussionen um Authentizität einzugehen sein, weit entfernt, sie hier erschöpfend beschreiben und das verbreitete Verlangen nach möglichst eindeutigen Definitionen befriedigen zu können. Das hat allerdings auch den sachlichen Grund, dass mit der Suche nach Authentizität selbst schon die bis heute nicht wirklich auszuräumende Unbestimmtheit dessen einhergeht, woher sie rührt, wie sie sich ihrerseits (unverstellt oder indirekt etc.) zeigt und worauf sie 'eigentlich' hinauswill bzw. worumwillen sie als solche gesucht und verlangt wird. Es hat sogar den Anschein, als gehöre Unklarheit in diesen Hinsichten ihrerseits *konstitutiv zum fraglichen Phänomen* eines seit dem Anbrechen der Neuzeit merkwürdig verschärften Fragens danach, wer jemand, als Selbst, im Verhältnis zu sich selbst, zu Anderen und zur Welt 'wirklich' *ist* und als sei die Erfahrung, der Klarheit, des Wissens in allen diesen Hinsichten – nicht zuletzt auch des

³ Vgl. bspw. Weitin (2009, 259) zu L. Feuerbach; sowie Hofer, Rößner (Hg.) 2019.

fraglichen 'seins' – zu *entbehren* und insofern die Negativität von Inauthentizität das gewissermaßen Greifbarste, was sich zum Gegenbegriff sagen lässt. Das sollte durch bereits zahlreich vorliegende Versuche, in diesen unübersichtlichen Sachverhalt so etwas wie 'Klarheit' zu bringen, keinesfalls kaschiert werden.

2. Unvermeidlich selbstgerechte Authentizität?

Weit mehr noch als eine von nicht wenigen Philosophen zurückgewiesene Naivität, die es unbedingt zu überwinden gelte, und weit mehr noch als eine lange Zeit verächtlich gemachte *doxa* oder das viel zitierte Vor-Urteil, von dem man vielfach unvermeidlich ausgehen muss, selbst wenn man es kritisch zu befragen bereit ist⁴, verdient Selbstgerechtigkeit – ein bislang philosophisch weitgehend unterbelichteter Begriff – rigorose Kritik. Denn wenn etwas dem für die Philosophie seit alters als deren eigentliche Quelle in Anspruch genommenen Staunen (*thaumazein*), aber auch dem zeitweise an dessen Stelle getretenen Erschrecken angesichts des Unerwarteten, für unmöglich Gehaltenen, Neuen oder auch Intolerablen *prima facie* widerspricht, dann eine Haltung, die sich nicht nur selbst zu genügen scheint, sondern darüber hinaus auch noch sich selbst affirmiert, wie es die Selbstgerechtigkeit in allen ihren unterschiedlichen, offenen oder auch kaschierten Formen tut, um sich gleichsam in sich selbst einzuschließen und auf nichts Anderes und Fremdes mehr angewiesen zu begreifen. Das aber wäre das Ende jeglicher Philosophie und jeglichen radikalen Fragens, das seine Offenheit gerade dadurch beweist, dass es sich vorbehaltlos in Frage stellen lässt, sei es durch Andere, sei es auch durch sich selbst, wenn es die Form eines fragenden Denkens (*pensée interrogative*) annimmt, wie es Merleau-Ponty und anderen zufolge der Fall sein muss.⁵

Dass *für sich selbst beanspruchte Authentizität* der Gefahr, sich in sich selbst einzuschließen und auf nichts Anderes und Fremdes mehr angewiesen zu begreifen, sehr leicht zum Opfer zu fallen droht, ist bereits oft nahegelegt worden. Man denke nur an die einschlägigen Versuche Rousseaus, sich ungeachtet aller Scham über sich selbst aus eigener Kraft einer Transparenz zu versichern, die sowohl den Augen Anderer als auch Gottes standhalten sollte. Nach dem Motto: "Ihr seid alle Zeugen. Schaut, soviel ihr mögt" – ich habe bereits alles offenbart. So könnte man die Devise eines radikalen, allerdings selbstgerechten Authentizitätsanspruchs auf den Punkt bringen, der offenbar dahin tendiert, die Anderen, an

⁴ Vgl. Vf. (2014, Kap. I); Waldenfels (1985, Kap. 2); Gadamer (1975, 255 ff.).

⁵ Vgl. Marcel (1957, 21); Merleau-Ponty (1986, 137–146, 159 ff., 170 f.); Ricœur (1981, 14).

die er sich wendet und gegen die er geltend gemacht wird, zum Schweigen zu bringen. Ich folge in dieser Hinsicht den einschlägigen Arbeiten Jean Starobinskis.⁶ An anderer Stelle ist bei Starobinski (2003, 296) von einem (unmöglich zu erfüllenden) "Gesetz der Authentizität" die Rede, dem sich Rousseau habe unterwerfen wollen – obgleich gerade er sich mit einer Vergesellschaftung konfrontiert sah, unter deren Druck es anscheinend nur noch "artifizielle Menschen" geben konnte, "ohne wahre Grundlage in der Natur" (Rousseau 1984, 266 f.).

Viel weniger untersucht als diese Aporetik *dennoch* für sich selbst beanspruchter Authentizität wurde bisher, ob sie auf *nicht selbstgerechte*, allein durch sich selbst bezeugte und gegen Andere behauptete Art und Weise denkbar und lebbar ist. In diese Frage münden die nachfolgenden Überlegungen ausgehend von einer kurzen Charakteristik der Ausgangslage, in der der Begriff der Authentizität zu neuer Aktualität gelangt ist und erklärungsbedürftige Renaissancen erfuhr.⁷ Möglicherweise rührt die vorerst jüngste von ihnen daher, dass man einer überbordenden, weitgehend widerstandslos durchgehenden Konjunktur von Vorstellungen überdrüssig geworden ist, die authentischer Erfahrung, aber auch einem Selbst, das sie 'macht' und durchleiden muss, von vornherein gar keine Chance mehr geben, insofern sie darauf hinauslaufen scheinen, menschliches Leben in einer nichts mehr verschonenden transitorischen Kontingenz aufzulösen und sich mit einer generalisierten Inauthentizität einfach abzufinden – etwa mit Jacques Lacan, der erklärte, wir seien alle so oder so inauthentische Figuren, die "das grundsätzliche Fehlen einer inneren Identität [...] verbergen" (Manguel 2002, 200).

Demzufolge müsste gelten, dass allemal nur Inauthentische über Authentizität Auskunft zu geben vermögen, ohne an diesem Verbergen dabei grundsätzlich etwas ändern zu können. Allenfalls auf dieses Verbergen wäre demnach Verlass – was allerdings auch auf den Psychoanalytiker selbst zurückzufallen droht. Auch für ihn müsste gelten, dass er, wie wir im Grunde alle, nur inauthentisch von Authentizität handeln kann – in der Weise, sich und Andere dabei permanent zu täuschen, um sich und Andere etwas 'glauben zu machen' – nämlich die Existenz einer inneren und authentischen Identität –, woran man besser gar

⁶ Starobinski (1984, 99; 2003, 295); Williams (2003, Kap. 8).

⁷ So in der Kunstgeschichte, wo man zeitweise einem regelrechten Kult des Originals anhing, auf der Suche nach Authentischem, das man schließlich im Primitiven, angeblich Unverfälschten, Naiven und Archaischen zu finden meinte. Vgl. Ritter (2011, 325). Als von all dem wie auch von jeglicher "Äußerlichkeit" radikal verschieden sollte sich allerdings Kierkegaards wahres Selbst erweisen. Damit kündigte sich eine Weggabelung an, die sich bis heute in Unterscheidungen wie "Objektauthentizität" und "Subjektauthentizität" auswirkt. Bereits bei Sartre steht nur noch letztere im Vordergrund.

nicht glauben sollte. Das muss die Frage aufwerfen, warum man überhaupt einen anscheinend strukturell, durch unsere psychische Konstitution, ohnehin vereitelten Anspruch auf Authentizität erhebt, müssten doch alle wissen, dass ihn niemand je wird erfüllen können. Umso leichter sollte es im Grunde sein, gänzlich auf Authentizität *als Anspruch zu verzichten*, wie es Richard Rorty (2008, 147, 157) bereits vorgeschlagen hat. Während Rorty unter Verweis auf die ideengeschichtlichen Arbeiten Isaiah Berlins Authentizität für eine romantische, d.h. aus seiner Sicht anachronistische Idee gehalten hat,⁸ verteidigte Charles Taylor (1992, 25ff.) die Idee der Authentizität im Rückblick auf das 18. Jahrhundert als eine spezifisch moderne und nicht aufzugebende, indem er sie mit Vorstellungen von einer wahrenhaften *inwardness* verknüpfte, wie sie unter anderem in der inneren Stimme des Gewissens zum Ausdruck komme. Bezeugt wurde diese Innerlichkeit allerdings schon weit früher (Taylor 1996; Kittsteiner 1991). In der Neuzeit besonders eindrücklich von Pascal, gewiss kein Romantiker, der anscheinend "stöhnend auf der Suche" (wie Schestow [2013, 223] schreibt) nach Aufrichtigkeit, Wahrhaftigkeit oder Wahrheit war, weil er offenbar all das schmerzlich vermisste und dabei den Eindruck erwecken konnte, gerade *dieses Vermissten* wie nichts anderes authentisch zu empfinden und sich eben deshalb auch auf einer *authentischen Suche* zu befinden. Doch Pascal erhebt noch keinen expliziten *Anspruch* auf Authentizität seines Empfindens – wie dann Rousseau, der sie meinte im *sentir* auch wirklich gefunden zu haben, das die eigene Existenz (und zwar als Existenz eines Selbst) verbürgen und gegen Andere behaupten sollte.⁹ Aber wird man sich je aus eigener Kraft der Authentizität des Selbst vergewissern können? Das ist die Leitfrage Kierkegaards (1984), offenbar angetrieben von der Angst "de n'être plus une existence authentique" (Ricœur 1947, 138), die sich im Rekurs auf das eigene Empfinden und Fühlen offenbar nicht beruhigen lässt. Dennoch, oder vielmehr gerade deswegen, verschärft er sein verzweifelter Verlangen nach einem authentischen Selbst, das als solches endlich nicht mehr sollte verzweifeln müssen. Der französische Personalist Emmanuel Mounier (1962, 120 f.) bezeichnete Kierkegaard als den "Don Quichotte de l'existence", der im Grunde völlig vergeblich der Chimäre eines endlich mit sich übereinstimmenden, wahren, nicht mehr verzweifelnden Selbst nachzujagen und insofern zum Scheitern verurteilt zu sein schien, das denn auch Karl Jaspers (1955, 224) als geradezu unvermeidlich bezeichnet (vgl. Ricœur 1984, 121; Ricœur, Marcel 1968, 85).

⁸ Vgl. Shklar (1984, 74 f.) zur Vorstellung eines inneren, wahren Selbst als einer "romantic obsession".

⁹ "Exister, pour nous, c'est sentir", heißt es in Rousseaus *Émile*; vgl. die Interpretation bei Frank (2002, 81 ff.).

So stellte sich Authentizität im Übergang von Rousseau zu Kierkegaard mal (a) als eine Angelegenheit des Fühlens bzw. *affektiven Sichbefindens* in der Welt, sei es auch ein verzweifelter, mal (b) *als subjektives, suchendes und verlangendes Verhältnis dazu*, mal (c) *als existenzielle Zielperspektive dieses Verhältnisses selbst* dar. Im ersten, bei Rousseau anzutreffenden Falle kann das Existenz verbürgende *sentir* selbst als subjektiv authentisches erscheinen; bei Kierkegaard dagegen stellt sich das Verlangen nach einem Selbst, an dem man nicht verzweifeln müsste, als wenigstens potenziell authentisches dar (und rechtfertigt erst als solches die Rede von 'Existenz'), während bei Schestow, Jaspers und Mounier schließlich eben das, wonach hier verlangt wird, in Zweifel gezogen bzw. in Abrede gestellt wird. Als Worumwillen dieses Verlangens erscheint Authentizität als unerfüllbar.

Dessen ungeachtet macht dieser Begriff in vielfältigen, auch gegensätzlichen Bedeutungen weiter Karriere und wird dabei zum Objekt öffentlicher, politischer Auseinandersetzungen, die auch den Begriff, den man sich vom Öffentlichen selbst macht, betreffen. In den Hintergrund tritt dabei, was für Autoren, die man existenzphilosophischer Provenienz zurechnet (vgl. Judaken, Bernasconi 2012), in erster Linie klar zu sein schien: in der Weise, in der sich menschliche Existenz vollzieht, liegt unvermeidlich eine Herausforderung zu authentischem Selbstsein, das sich zwischen seinem gefühlten Sichbefinden in der Welt einerseits und seinem Worumwillen andererseits im Unklaren darüber ist, was einem erst näher zu bestimmenden Anspruch auf Authentizität überhaupt entsprechen dürfte. Insofern hat die Suche bzw. das Verlangen nach Authentizität in beiden Hinsichten unabdingbar eine *pathische* Dimension.

Nichts könnte demgegenüber davon weiter entfernt sein als Georges Batailles programatische Erklärung, die Souveränität sei "die Authentizität des Menschen oder nichts" (Bataille 2008, 63). So *setzt* Bataille seine gerade nicht pathisch bestimmte Vorstellung von authentischem und dabei souveränem Leben als höchsten Maßstab, an dem es zu messen sein sollte. Weniger weit gehen gewisse Intellektuelle, die Authentizität "im Harnisch ihres aufrichtigen Stils" als Waffe des Schreibens öffentlich *einsetzen* (Haerdter 1963, 8) – im Gegensatz zu wieder anderen, die sie in einer Zeit, der man schon eine generelle Unwahrhaftigkeit des öffentlichen Lebens bescheinigt hatte, *privatisieren*. Dem war auch mit forciert, für sich selbst in Anspruch genommener Authentizität nicht beizukommen, wie schon Helmuth Plessner in seiner radikalen Kritik vermeintlich neue Gemeinschaft stiftender Ideen zur Zeit der Weimarer Republik deutlich gemacht hat (Lethen 2002, 41). Von dieser kulturellen Situation rührt eine bis heute sich auswirkende, im Westen nach wie vor häufig festzustellende *Aufteilung von Sphären* der Authentizität her, der zufolge uns die

Öffentlichkeit grundsätzlich zu einer nivellierten Sozialität verurteilt, die ihrerseits das Verlangen nach einer vermeintlich nur dem Privaten vorbehaltenen Authentizität weckt, wo sich noch ein Selbst als solches zeigen dürfte. So konnte noch vor Kurzem auch eine im Wesentlichen öffentlich funktionierende Demokratie geradezu als "the opposite of authenticity" aufgefasst werden (Eagleton 2009, 167). In ihr sei es unmöglich, "truly to 'exist'" (ebd.), wie zuletzt auch François Jullien (2022a, 183, 186, 206) energisch bestätigt hat, wohingegen sich eine "privatisierte Psyche" (Sennett 1977, 4) oder auch wirkliche Intimität im Verhältnis zur "unerhörten" Anderheit des Anderen (Jullien 2022b) abseits der Öffentlichkeit einer ungetrübten Authentizität erfreuen dürfe. Das schließt ein öffentlich sich zeigendes "desire to authenticate the self" nicht aus, etwa wenn jemand politisch von seiner Glaubwürdigkeit (*credibility*) überzeugen möchte. Doch derartige Grenzüberschreitungen gelten angesichts eines öffentlichen Lebens als höchst riskant, von dem viele annehmen, es eigne sich kaum mehr dazu, mit dem Anspruch aufzutreten, wirklich selbst und als 'existierendes' Selbst in seiner wie auch immer näher zu bestimmenden Authentizität in Erscheinung zu treten.¹⁰

Je forcierter dieses Ziel verfolgt wird, desto weniger kann es überzeugen. Wie es scheint, wirkt auch öffentliches Verhalten umso authentischer (falls es darauf ankommt), je weniger von den *Betreffenden selbst ein selbstaffirmativer Anspruch auf Authentizität geltend gemacht wird*.¹¹ Und Zuschreibungen von Authentizität seitens Dritter erfolgen umso eher, wie darauf verzichtet wird. Als mehr oder weniger unglaubwürdig *verdächtig* wurde Authentizität allerdings auch im Privaten. Auf Authentizität kann heute scheinbar niemand mehr glaubwürdig Anspruch erheben, wenn es zutrifft, dass wir im Grunde alle, im Öffentlichen wie im Privaten, "Falschmünzer des Existierens" sind (Georges-Artur Goldschmidt), die nicht einmal mehr anzugeben wissen, was hier 'richtig' und 'falsch' besagen soll, wie es auch bei Lacan den Anschein hat (s.o.).¹² Ungeachtet derart verdächtigter Authentizität mangelt es nicht an *nachgeahmter* Authentizität, die aus aller Gewöhnlichkeit herausragende Namen wie Kleist, Hölderlin, Nietzsche und Kafka als Vorbilder nimmt, wo "das Verlangen von uns Sozialversicherten überhand [nimmt], sich eine Heroik für das eigene

¹⁰ Im Gegensatz zu Hannah Arendts Rede von einem öffentlichen Erscheinungsraum spricht Jullien (2002b, 87) deshalb zugespitzt von einem Ver-scheinen (*des-apparaître*) des Anderen, das er generell 'dem Sozialen' zuzuschreiben scheint.

¹¹ Vgl. zur Selbstaffirmation Habermas (³2019, 89, 104, 348).

¹² Goldschmidt (²2012, 283, 231). Goldschmidt vermutete zunächst nur bei Anderen, die sich nicht (wie er selbst) ständig und zutiefst über sich selbst schämen müssten, sie würden "richtig existieren", zieht sich am Ende aber ganz bescheiden auf das "Wunder des Seins" bzw. des Existierens selbst zurück (401), ohne länger den Anspruch zu erheben, sich, sein Leben, seine Existenz oder sein Selbst in seiner ganzen Wahrheit erfasst und dargestellt zu haben.

unansehnliche Leben auszuborgen" (Strauss ³1986, 107 f.). Und das, obwohl weithin *nichts weniger* als authentisch gilt, als es unbedingt darauf anlegen und so erscheinen zu wollen. Nichts kann demnach weniger Anspruch auf Authentizität geltend machen als die gesuchte und für sich selbst reklamierte.¹³ Und umgekehrt: Jemand kann (falls überhaupt) demzufolge allenfalls unter der Voraussetzung authentisch erscheinen, dass er keinerlei Rücksicht darauf nimmt. Die Betreffenden, so sagt man, machen einfach 'ihr Ding', ohne sich dabei aber je auf ein quasi-dingliches 'Sein' zu reduzieren, dem man Authentizität förmlich als eine Art Eigenschaft oder Merkmal attestieren könnte, und ohne es im Geringsten überhaupt darauf anzulegen. Mit Blick auf seltene, antiquarisch gehandelte wie auch auf massenhaft konsumierte *Objekte* wurde der Begriff der Authentizität bereits von Stéphane Mallarmé ganz *verworfen* (Crary 2002, 102). Um das menschliche Selbst steht es bis heute kaum besser. Vor allem Jean-Paul Sartre hat alles daran gesetzt, die Illusion zu zerstreuen, irgendjemand könne auf schlichte Weise authentisch *'sein'*.

Trotzdem hat man nach Authentizität immer wieder *verlangt*, sei es aus einer bloßen "nostalgie d'une expérience authentique" (Pierre Klossowski; Hollier 2012, 438) heraus, sei es, weil man sich einfach nicht vorstellen konnte, ganz darauf zu verzichten, sich als derjenige zu erweisen, der man 'wirklich' *ist*. So fragt Charles Taylor (1995, 17) unbeirrt danach, "what we really are like", und danach, wie sich das zeigt – obgleich letzteres notorisch im Verdacht steht, "der eigenen Propaganda auf den Leim" zu gehen.¹⁴ wenn man Authentizität für sich selbst in Anspruch nimmt, und obwohl anscheinend niemand über den Tag hinaus verlässlich angeben kann, wer er 'ist' oder zu 'sein' und zu bleiben verspricht. Treiben wir nicht bloß ein transitorisches, unzuverlässiges Un-Wesen, verändern uns und werden verändert, ohne je zu wissen, wer wir 'wirklich', 'eigentlich' oder 'in Wahrheit' sind, waren oder sein werden, wie es von Montaigne bis hin zu Fernando Pessoa (2006) deutlich geworden ist? Wer permanenter Veränderung unterliegt und morgen schon ein(e) Andere(r) sein kann, kann, so scheint es, für sich selbst überhaupt nicht bürgen. Und wer selbst seit jeher ein(e) Andere(r) war, ist oder werden muss, wird niemals 'wirklich' wissen können, wer er bzw. sie 'war', gegenwärtig 'ist' oder 'sein' wird. Veränderung und Veränderung triumphieren dann anscheinend derart, dass es von vornherein aussichtslos zu sein scheint, in Erfahrung zu bringen, zum Ausdruck zu bringen und bestätigt zu bekommen, wer man 'wirklich'

¹³ Vgl. in diesem Sinne die Hinweise zur Praktiken 'ästhetischer' Inszenierung im *theatrum mundi*, zum *impression management*, zur Theatralität, im Wissen, beobachtet zu werden, und zu Formen der Selbstpräsentation bis hin zu "Extravaganzen des Apartseins" und "Bemerklichwerdens" (Georg Simmel) bei Früchtel, Zimmermann (2001, 9–47).

¹⁴ Berger (1984, 50), im Anschluss an David Riesman.

ist – im Modus der Selbigkeit oder der Selbstheit, die in der Zeit bestehen (bleiben) könnte. Demnach eignet uns keinerlei Substanz, nichts, was von sich aus beständig ist und bestehen bleibt. Mehr oder weniger permanent alteriert und substanzlos, wären wir demnach rückhaltlos dem Vergehen überantwortet, inclusive aller Selbigkeit und Selbstheit. Für authentisch dürfte man demnach allenfalls ein Selbstsein halten, das genau diese Einsicht nicht kaschiert.

3. Vor historischem Hintergrund: Authentizität 'nach' Jean-Paul Sartre

Wenn es demgegenüber zutreffen sollte, dass jeder genau das *ist*, was er tut bzw. was er getan hat, wie vielfach unter Berufung auf Hegel behauptet wurde.¹⁵, könnte sich kein Problem der Authentizität stellen, so wie es in unserer Gegenwart vielfältig aufgeworfen wird. Wenn jeder *so* im eigenen Tun bzw. im Getanen aufgeht, wird er sich mit Rücksicht darauf unter allen Umständen als *authentikós* erweisen; und davon wäre wiederum auf zu verbürgende, zuverlässige Weise zu berichten (d.h. spätlat. *authenticus*). Träfe hingegen nichts dergleichen notwendigerweise zu, könnte man sich dessen ungeachtet noch auf einen absoluten Zeugen verlassen, der so oder so wüsste, wie es um uns bestellt ist, was auch immer wir getan oder unterlassen haben. Auch dann könnte sich jedoch auf den ersten Blick kein Problem der Authentizität stellen. Höchstens könnte man in die Lage geraten, sich wie im Geständnis durch besondere Zerknirschung selbst beweisen zu müssen, dass es einem ernst ist mit Reue, tiefem Bedauern und Umkehr zum Besseren. Im einen Fall würde die Objektivität des tatsächlich 'Getanen', im anderen Fall die absolute Subjektivität Gottes jenseits aller Faktizität im Grunde jegliche Befragung von Authentizität überflüssig machen. Wo man sich dagegen nicht mehr ohne Weiteres jener Objektivität gewiss oder in dieser Subjektivität verbürgt erscheinen konnte, mussten radikale Differenzen zu Tage treten, die sich bis heute nicht haben tilgen lassen.¹⁶ Wer oder was sind wir 'wirklich', wenn nicht schlicht das, was sich als Getanes praktisch manifestiert, oder das, worum ein absoluter Zeuge so oder so weiß? Kann am Ende nur jeder selbst über die Differenz Auskunft geben, die das Attribut 'wirklich' markiert, oder wird sie unvermeidlich einer endlosen Verdächtigung Anderer ausgeliefert, die hinter dem, was sich zeigt oder was man uns zeigt, immer noch Anderes, gar Abgründiges vermuten lässt?

¹⁵ Hegel (1980, 242, 342); Brandom (2025, Kap. 12).

¹⁶ Vgl. Ricœur (1948, 83; 1979, 19); Vf. (2012, Kap. V).

Genau hier hat die normalsprachlich-soziale Verwendung des Prädikats 'authentisch' bis heute ihren greifbarsten Ansatzpunkt: wenn der Eindruck entstanden ist, jemandes Verhalten wirke nicht 'echt', es erscheine wenig glaubwürdig, unwahrhaftig, es täusche oder sei des Lügens verdächtig. Ein solcher Verdacht kann sich mühelos auch auf das ganze innere Leben Anderer erstrecken und uferlosen Psychologisierungen Raum geben. Man denke nur an Sartres Bücher über jenen "Idioten der Familie", Gustave Flaubert, dem er glaubte nachweisen zu können, zeit seines Lebens der unmöglich erfüllbaren Delegation seines Vaters unterworfen geblieben zu sein bzw. sich ihr unterworfen zu haben, ganz (wie) sein Bruder sein zu sollen (Sartre 1976, 91–115; 1977). Kann man aber so viel über einen Anderen wissen?¹⁷ Kann man wirklich in Erfahrung bringen und hermeneutisch nachvollziehbar machen, dass jemand so oder in anderer Weise sein Leben 'in-authentisch' zugebracht hat und es dadurch womöglich ganz und gar verfehlen musste? Oder läuft man, wenn man das versucht, unweigerlich Gefahr, sich einer maßlosen und in gewisser Weise auch sadistisch anmutenden Überinterpretation zu befleißigen, deren Maßstäbe kaum überzeugen können? Misst man auch hier mit gänzlich überzogenen oder gar "nicht vorhandenen" Maßstäben, wie Nietzsche zu bedenken geben würde, um dazu aufzufordern, sich ganz aus eigener Freiheit selbst welche zu geben? Hätte nur ein in diesem Sinne souveränes Leben auch die geringste Aussicht auf Authentizität? Würde es nur als derart über sich selbst verfügendes auch wirklich frei sein, wie es Sartres Existenzphilosophie stellenweise tatsächlich suggeriert (vgl. Vf. 2015, Kap. IX)? Aber kann Freiheit das eigene Leben wirklich derart durchdringen und prägen, dass es schließlich als rückhaltlos selbst gelebtes bzw. (im transitiven Sinne des Wortes) 'existiertes' gelten dürfte? Wäre offenbar leidenschaftlich gelebtem Leben in der Hingabe an ein eigenes Werk (wie bei Gustave Flaubert, bei Paul Cézanne mit seinen immer neuen Skizzen der Montagne Sainte-Victoire, oder bei Franz Kafka etwa¹⁸) eine Art Beweis der Authentizität dieses Lebens zuzutrauen? Haben die Betreffenden sich nicht stattdessen einfach ihrer ästhetischen und poetischen Leidenschaft hingegeben, ohne damit irgendetwas beweisen zu wollen?¹⁹

Gewiss konnte sie das vor inneren Zweifeln an deren Echtheit, Wahrhaftigkeit oder Authentizität nicht ohne Weiteres bewahren. Verlangt nicht gerade dieser Ausdruck nach einer 'positiven' Angabe dessen, *was wirklich* als 'authentisch' gelten dürfte? Man ist wie

¹⁷ Tatsächlich entfaltet Sartre (1977, 7) seine Flaubert-Interpretation genau von dieser, gleich zu Beginn aufgeworfenen Frage aus.

¹⁸ Siehe Boehm (1988); Blanchot (1993).

¹⁹ Vgl. den Teil A in: Vf. (2025).

Sartre mit Zweifeln an der Authentizität vor allem Anderer leicht bei der Hand; was aber 'wirklich' als 'authentisch' gelten dürfte, weiß kaum jemand überzeugend anzugeben – von vielfach selbstherrlich anmutenden Subjekten einmal abgesehen, die wie der Terrorist, der Schamlose oder der notorisch Überhebliche immerzu scheinen verkünden zu wollen: "Seht her, was ich ganz aus eigener Machtvollkommenheit, in Schamlosigkeit oder Rücksichtslosigkeit tun kann, es beweist, dass ich mir vollkommen selbst genüge und in meiner unendlichen Selbstgerechtigkeit keines Anderen bedarf." Könnte man jede dieser Varianten selbstherrlichen Selbstseins als 'authentisch' gelten lassen? Oder muss man sie als ganz und gar inauthentisch zurückweisen, wenn man davon überzeugt ist, allenfalls ein *nicht* ganz und gar souveränes, sich *nicht* scheinbar völlig selbst genügendes, ein *nicht* von jeglicher Scham befreites und sich *nicht* zur Rücksichtslosigkeit selbst ermächtigendes Leben verdiene dieses Prädikat?

Können auch Verteidiger des Bösen wie der Marquis de Sade, Diebe wie Jean Genet und Verbrecher wie Reinhart Heydrich als auf ihre Art 'authentisch' in Betracht kommen?²⁰ Handelt es sich um ein weitgehend moralisch neutrales Prädikat, oder zeichnen wir mit diesem Wort etwas aus, das 'authentisch' genannt zu werden *verdient*? Müssen wir nicht unterscheiden zwischen dem, was die Betroffenen in ihrer eigenen Sicht möglicherweise als 'authentisch' eingestuft hätten, einerseits und dem, was wir für akzeptabel und nicht für völlig verfehlt halten, andererseits? Als subjektiv authentisch könnten sich auch Benachteiligte, Vergessene und Verachtete fühlen, die Anderen nur noch durch die von ihnen verübte Gewalt glauben den Beweis aufzwingen zu können, dass sie existieren und nicht zu ignorieren sind. Authentisch im Sartre'schen Sinne wäre daran immerhin, dass die Betroffenen wenigstens ihre 'Situation' des Benachteiligt-, Vergessen- oder Verachtetseins annehmen (ohne sie indessen akzeptieren oder sich mit ihr abfinden zu wollen). Es würde sich allerdings in jedem Fall um eine *selbstgerechte* Form von 'Authentizität' handeln, die sich im Grunde selbst genug zu sein scheint, so sehr sie sich auch gegen die Negativität des Benachteiligt-, Vergessen- oder Verachtetwerdens richten mag.

²⁰ Ja, scheint Williams (2003, 282) mit Verweis auf Diderots Dialog (1977, 4) *Rameaus Neffe* sagen zu wollen, dem daran lag, zu zeigen, "was ihm die Natur an guten Eigenschaften gegeben hat, ohne Prahlerei, und was er von ihr an schlechten empfangen, ohne Scham". Wiederholt setzt Williams *Aufmerksamkeit* mit "spontaner und ungehemmter" Äußerung gleich (290, 299), was den Begriff um seine meist auf Andere bezogene moralische Qualität bringt. Bei der mit Rousseau thematisierten *Authentizität* ist der Bezug auf Andere entscheidend; in zutiefst ambivalenter Weise allerdings. Denn gerade weil Rousseau letztlich alle Anderen für verdächtig hält, zieht er sich auf eine Authentizität zurück, über die allein er selbst will befinden können.

Angesichts dessen erscheint die Frage dringlich, wie Authentizität gegebenenfalls noch als *auf Andere als solche* bezogen denkbar ist, statt wie selbstgerechte Äußerungen von Meinungen, Überzeugungen und Verdächtigungen welcher Art auch immer nur eigener Selbstaffirmation Genüge zu tun, die allenfalls noch *gegen* Andere zum Zuge kommt, sich aber nicht mehr wirklich an sie wendet, wie es im gegenwärtig massiven Überhandnehmen von medial verbreiteten, mehr oder weniger unqualifizierten 'Meinungen' und abwertenden Beurteilungen Anderer (*shit storms*) bis hin zu systematischen, aber unhaltbaren Verdächtigungen und sogenannten "Verschwörungstheorien" zu beobachten ist, die sich vielfach auf derartige Negativität berufen. Das geschieht nicht selten so, dass die Betroffenen auf diese Weise sich selbst zu bestätigen versuchen, wer sie *sind*, indem sie deutlich machen, denunzieren, brandmarken oder verleumden, was (bzw. wen) sie ablehnen – mit dem zweifelhaften Erfolg, somit sich selbst zu bestätigen: "Durch meine Äußerungen, die von Anderen als solchen in keiner Weise abhängen, manifestiert sich, *dass* und *wer* ich bin. Ich genüge mir insofern vollkommen selbst."

Sartre legt nahe, das als eine Unaufrichtigkeit (*mauvaise foi*) aufzufassen, die das eigene Selbst auf eine schlichte *Selbigkeit* bzw. auf ein quasi vorhandenes Sein festlegt, das einfach zu *sein* scheint, was es ist – wenn auch ein Anderen gegenüber abweichend behauptetes –, während in Wahrheit doch unbedingt gelten müsste, dass "ich nicht das bin, was ich bin" (Sartre 1992, 136). Allerdings nicht in der Weise, wie Sartre es den Unaufrichtigen zur Last legt, die einfach auf ein anderes 'Sein' abzielen, um gerade nicht diejenigen zu sein, die sie sind, sondern in der Weise einer über alles, was ist, hinaus sich projizierenden Existenz, die "ihre eigenen Möglichkeiten entwirft" und als eine darin liegende ständige Bewegung des Transzendierens niemals in etwas bzw. in einer "inerten Anwesenheit eines passiven Gegenstands unter anderen Gegenständen" aufgehen dürfte (ebd., 137). Genau das macht für Sartre ein ständiges Sich-Entwerfen nötig (*projeter*), durch das wir nur werden können, was wir in einem schlichten, quasi-dinglichen Sinne niemals bloß 'an sich' *sein* können. Auch dann nicht, wenn wir glauben, endlich zu denjenigen geworden zu sein, die wir 'in Wirklichkeit', 'eigentlich' oder 'in Wahrheit' *sind*. Uns ist demnach jegliche schlichte Koinzidenz mit uns selbst verwehrt.

Völlig mit sich übereinzustimmen, zu einem An-sich-sein gleichsam zu gerinnen und dem entsprechend sich selbst auf eine Weise zu affirmieren, die die Affirmation selbst in diesem 'Sein' aufgehen lässt bzw. unsichtbar macht, wäre zugleich das Ende jeglicher Notwendigkeit, sich selbst in Frage zu stellen, und in diesem Sinne das Ende jeglicher Philosophie (vgl. Merleau-Ponty 1986, 139ff.). Wenn sie darauf nicht hinauslaufen will,

muss nicht *auch sie* dann von Anfang an als Widersetzlichkeit gegen derartige Selbstaffirmation zum Zuge kommen? Dürfte sie Authentizität dann nicht allenfalls auf *nicht selbstgerechte* Weise vollstellbar machen? Verweist uns der Begriff dann nicht auf Praktiken der Authentifizierung, die, falls überhaupt möglich, allein vermittels Anderer denkbar wären?

Bei der Feststellung und Gewährleistung der 'Authentizität' von Dingen und Sachverhalten, historischen etwa, leuchtet das sofort ein²¹, nicht aber bei beim 'existierenden' Selbst, das weder im Verhältnis zu sich selbst noch auch zu Anderen und zur Welt einfach mit sich zu koinzidieren vermag, das insofern also niemals ganz einfach authentisch *sein* kann (jedenfalls nicht 'an sich', wie es schon Sartre betont hat) und dessen vielfach gesuchte innere, subjektive Authentizität spätestens seit Kierkegaard in keinem ohne Weiteres erkennbaren Bezug zu einem 'sozialen' Leben mehr steht, in dem derartige Praktiken möglich sind. Sartre schien zunächst die *Unmöglichkeit* von Authentizität zu bestätigen – wenn man sie so versteht, als wolle jemand *sein* (oder sich als jemand darstellen), der er bzw. sie ist –, während in Wahrheit doch unbedingt gelten müsste, dass niemand einfach das sein kann, was er *ist*. Vielmehr existieren wir laut Sartre nur in einem ständigen Prozess des Sichentwerfens, der niemals in einer starren Selbigkeit zur Ruhe kommen kann. Eigenes Sein impliziert ein "Anders-sein als es selbst" (Sartre 1992, 119). Niemand geht, heißt das, je in eigenem Sein gänzlich auf; jede(r) differiert von sich selbst; und zwar auf vielfältige, ihrerseits interpretationsbedürftige Art und Weise, die uns auf Umwege über Andere verweisen. Wir können nicht aus eigener Kraft allein ermitteln, was es damit auf sich hat, dass wir nicht mit uns selbst 'zusammenfallen', dass wir uns selbst widerstreiten und widersprechen und dass wir uns dabei derart selbst fremd werden – wofür psychoanalytisch das Unbewusste bzw. das "Es" steht –, dass es gerechtfertigt erscheint, zu sagen, man könne sich nur über den Anderen erkennen, insofern jede(r) sich "in bezug auf sein 'Es' in der Position eines Anderen befindet" (ebd., 126). Jede(r) erfährt sich schon im Verhältnis zu sich selbst als derart 'anders' und 'fremd', dass Ricœur (1996) vom eigenen Selbst gerade *als einem Anderen* sprechen konnte (*soi-même comme un autre*). Das fragliche 'als' hat hier die Bedeutung 'wie'. Das Selbst erfährt sich *wie* ein Anderer, *ist* aber kein Anderer, zu dem es streng genommen niemals werden kann. "Jeder könnte der Andere sein, aber er kann es nicht", befand Plessner kurz und bündig (Plessner

²¹ Vgl. Dijksterhuis (1956, 148 f.) zur Autopsie sowie zu Bildern als 'authentischen' Quellen und Beweismitteln Didi-Huberman (2014, 25, 30). Auf dem Zusammenhang von historischem Denken, das sich u.a. auf beglaubigte Quellen stützen muss, mit der "Authentizität" derer, die sie glaubwürdig sicherstellen müssen, insistiert mit Recht Ricœur (1999, 300).

1976, 103; vgl. Merleau-Ponty 1994, 61). Dennoch kann man mit Sartre und Ricoeur sagen, dass wir uns im Verhältnis zu uns selbst wie 'Andere' erfahren.

Ebensowenig, wie das Selbst schlicht ein Anderer *ist*, kann sich Selbst-sein auf ein reines An-sich-sein reduzieren, aus dem jegliche innere Differenz und Nicht-Übereinstimmung mit sich selbst zu tilgen wäre. In einem schlichten Sinne 'sind' wir niemals bloß etwas oder befinden uns in einer bestimmten Verfassung. Genau genommen 'sind' wir niemals nur traurig. Selbst wenn sie uns ganz zu erfüllen und geradezu auszumachen scheint, geht die Traurigkeit allemal aus einem Verhalten hervor; und zwar aus dem Verhalten eines Bewusstseins, "das sich selbst mit Traurigkeit affiziert". Traurig sein heißt also, sich zunächst selbst "traurig zu machen" (Sartre 1992, 143) – was man demzufolge zunächst niemals bloß *'ist'*.

Sartre, der in diesem Zusammenhang erklärtermaßen als Phänomenologe argumentiert, sieht sich aufgrund seiner Theorie der Freiheit, die stets alles bloß bzw. 'an sich' Seiende transzendiert, dazu veranlasst, jedes vermeintlich schlichte Ganz-und-gar-traurig-*sein* in Abrede zu stellen. Was sich subjektiv so darstellen mag, ergibt phänomenologisch den Befund: 'Ich habe mich ganz und gar traurig *gemacht*.' Dem entsprechend ist auch 'reines' Ehrlichsein im Grunde unmöglich, falls es darauf abzielt, ein An-sich-sein zu realisieren, in dem man endlich ein ganz und gar ehrlicher Mensch wäre, also mit sich selbst koinzidierte (ebd., 145). Dann wäre man ja eine Art Ding, ein ehrliches Ding. Tatsächlich deutet Sartre das so: "Was heißt das anderes, als daß es mir darum geht, mich als ein Ding zu konstituieren?" (Ebd., 146.) Eben das aber ist ein Ding der Unmöglichkeit.

Bei Ehrlichkeit, *so* aufgefasst, muss es sich um ein "Phänomen der Unaufrichtigkeit" handeln (ebd., 147), das sich letztlich auf eine Frage des Glaubens reduziert, der selbst nicht von sich überzeugt sein kann (ebd., 155 f.). Ich glaube, ehrlich zu sein, müsste mir aber im Grunde im gleichen Moment eingestehen, dass mich eben dieser Glaube an mich selbst von einem schlichten ('an sich') *sein* trennt, in dem ich also niemals aufgehen kann. Das "Sein des Bewußtseins" erweist sich auch in diesem Falle als die subjektive Form, "durch sich zu existieren, also *sich sein zu machen* und dadurch sich zu übersteigen" (ebd., 157; Hervorhbg. BL). Demgegenüber zielt Ehrlichkeit nach Sartres Verständnis tatsächlich auf ein "Ideal von An-sich-sein" (ebd.), demzufolge wir idealiter ehrlich wie ein Ding wären, was absurd ist. Wenn etwas nicht ehrlich sein kann, dann ein Ding.

Unaufrichtig erscheint in dieser Sicht jeder Versuch, vor etwas zu fliehen, woraus man nicht fliehen kann: in diesem Falle aus dem unaufhebbaren Missverhältnis eines Bewusstseins, das sich irgendeine Verfassung verschafft, sei es eine traurige, sei es eine ausgelassene und glückliche, und dabei stets in einer Position der Transzendenz, des

Überschreitens eben dieser Verfassung verbleiben muss, ohne also je in ihr ganz aufgehen zu können. Das Prädikat 'authentisch' kann nur ein Verhältnis zu sich und zum eigenen Sein, zur eigenen Befindlichkeit, sowie zum In-der-Welt-sein überhaupt verdienen, das dieses Missverhältnis nicht leugnet – also weder einfach in ein An-sich-sein zu fliehen versucht, noch auch sich in ein reines Für-sich-sein sich zurückzieht, in dem ihm im Grunde gleichgültig bleiben könnte, wie es sich in der Welt vorfindet. Authentisch verdiente allenfalls ein Selbstverhältnis genannt zu werden, das sich zur *Übernahme* dieses "verdorbenen Seins" bereitfindet, das zwischen An-sich- und Für-sich-sein in unaufhebbarer Distanz zu sich selbst verharren muss (ebd., 159).

Authentisch verdient also niemals ein schlichtes, wenn auch betont ehrliches, auf richtiges, wahrhaftiges (etc.) Sein genannt zu werden, sondern allenfalls ein Existieren, das sich in einem unaufhebbaren Missverhältnis zu sich selbst befindet, ohne für die Zukunft im Geringsten noch einen erfüllten Zustand dessen in Aussicht zu stellen, "what we really are like", um Taylors Formulierung noch einmal aufzugreifen. Wir 'sind' ja gerade in der Weise einer ständig sich überschreitenden Existenz, die in überhaupt keiner Zuständlichkeit je aufgehen kann, wie begeisterte Sartre-Leser zu wiederholen nicht müde werden. Aber war das überhaupt je gemeint? Oder legt erst Sartres Ontologie eine derartige Deutung nahe, also das Schrumpfen des Ehrlichseins, der Traurigkeit, des Ressentiments und der Verbitterung etc. auf ein *quasi-dingliches* An-sich-sein?

4. Zur Kritik an Sartre

Was in dieser so sehr auf verwickelte, unaufrichtige Selbstverhältnisse abstellenden Analyse (vgl. Sartre 1947, 148 f.) merkwürdigerweise weitgehend fehlt, das ist der Bezug auf Andere – derart steht im Vordergrund, was man selbst wählt und wozu man sich selbst infolgedessen bestimmt und 'macht'. Dem entsprechend soll Authentizität vor allem darin liegen, "sein In-Situation-sein" – welcher Art auch immer – "voll zu verwirklichen" (Sartre 1994, 257), ganz "zu sich selbst" zu stehen, auch als Jüdin bzw. Jude²² oder anders Diskriminierte(r), wenn man sich verachtet fühlt, so dass man sich dazu gezwungen sehen könnte, gerade sein Verachtet-sein zu leben.

²² Wie es Hannah Arendt (1964) verlangte, als sie im Gespräch mit G. Gaus sagte, wer als "Jude" angegriffen werde, müsse sich als Jude verteidigen. Das kann allerdings nur stimmen, wenn man zwischen diskriminierten "Juden" und Juden, wie sie sich selbst verstehen, unterscheidet. Siehe Sartre (1994, 56 f.).

So schmerzlich das im Einzelfall sein mag, es könnte sich ironischerweise als *zu leicht* erweisen, wenn man sich als Verachtete(r) realisiert und dadurch eine Eindeutigkeit gewinnt, die sich zum Ressentiment verfestigen kann, durch das eine Art Selbstvergiftung droht, wie wir seit Max Schelers (1912/1978) Analyse dieses Phänomens wissen. In diesem Sinne würde auch eine Authentizität, die Sartres Kriterium entspricht, indem sie das Verachtetwerden ganz und gar annimmt, auf eine lebensfeindliche Eindeutigkeit regredieren – nach dem Motto: 'Ich bin diese(r) Verachtete – und darf mich dafür an Anderen schadlos halten', wie es das Ressentiment einflüstert, das in letzteren das ganze Übel erkannt haben will, unter dem man leidet. So aber geht die Authentizität erneut in die Falle einer Selbstgenügsamkeit, einer Selbstaffirmation und Selbstgerechtigkeit, die in Wahrheit eine Karikatur der Gerechtigkeit darstellt, die mit einem unaufhebbaren Bezug zum Anderen steht und fällt, gilt sie doch seit alters als "fremdes" bzw. "'des anderen Gut' (allótrion agathón)".²³

Grundsätzlich scheint es jederzeit möglich, dass gesuchte Authentizität den Weg der Selbstgerechtigkeit einschlägt, in der sie sich selbst genug zu sein scheint. Und manchmal, besonders unter extremen Bedingungen, kann es als ganz aussichtslos erscheinen, das eigene Sichbefinden in der jeweiligen Situation *anders* anzunehmen. In dieser Hinsicht sprechen Zeugnisse, die uns aus den Konzentrationslagern des 20. Jahrhunderts hinterlassen worden sind, eine klare Sprache. Aber appellieren nicht auch sie, selbst über den Tod der Zeugen hinweg, an Andere, die das Bezeugte nachträglich sollen bewahrheiten helfen? Nehmen sie diese Aufgabe an, so müssen sich dabei 'subjektive' Authentizität einerseits und 'objektive' Authentizität, wie man sie Überresten, Dokumenten und Quellen zuschreibt, andererseits miteinander verbünden, ohne je aufeinander reduzierbar zu werden. Und das kann sich nur *in einer sozialen Praxis der Authentifizierung* erweisen, der nicht die Möglichkeit offensteht, auf eine schlicht gegebene, gar als Merkmal eines Objekts oder eines Selbst vorzufindende Authentizität zu rekurrieren. *Derartige* Authentizität gibt es nicht und kann es nicht geben. Sofern die von Sartre zurückgewiesene "Aufrichtigkeit" so etwas im Sinn hat, ist sie in der Tat als fehlgeleitet zu bewerten. Aber muss sie dergleichen im Sinn haben? Oder erweckt nur Sartre den entsprechenden Anschein aufgrund einer wenig überzeugenden Ontologie, die uns ständig zwischen einem An-sich-sein und einem Für-sich-sein schwanken lässt und das Verständnis jedweder 'Situation' genau darauf ausrichtet?

Wie problematisch das ist, hat zuletzt François Julliens Kritik an Sartres Situationsverständnis gezeigt, das im Wesentlichen besage, die jeweilige Situation verstehe "sich nur in

²³ Vgl. Taureck (o. J., 74, 128), der an beiden Stellen die Zweideutigkeit dieses Ausdrucks deutlich werden lässt.

Bezug auf das Subjekt, *das sich darin situiert*, und das sie in souveräner Weise transzendiert". Der Begriff der Situation beerbe so das tradierte Verständnis von "Umständen" (*circonstances*), die der Zentrierung auf ein sie beherrschendes Subjekt, das sich "selbst undurchlässig getrennt" zu ihnen verhält, keinerlei radikalen Widerstand entgegensetzen können (Jullien 2023, 270 ff.). Unter dem Deckmantel der 'Situiertheit' habe Sartre der Unterwerfung jeglicher Situation durch ein sich 'für sich' setzendes und dabei völlig unabhängig von ihr sich behauptendes Subjekt das Wort geredet. Was aber, wenn es derart zu beherrschende Situationen gar nicht gibt, wenn wir vielmehr so 'zur Welt' sind, dass unser Verhalten allenfalls kontinuierliche Übergänge und Änderungen bewirken kann, die uns, Andere und die Welt 'geneigt' machen, nachzugeben, wo 'frontal' gedachte Initiativen, direktes Vorgehen (bis hin zum revolutionären Bruch) stets scheitern und Gewalt nach sich ziehen? Könnte es also sein, dass Sartres Verständnis von Authentizität "zur Gänze auf falschen Voraussetzungen aufgebaut ist"?²⁴ Wenn wenigstens dieser Verdacht (dessen Berechtigung erst zu klären wäre) ernst zu nehmen ist, stellt sich die Frage, ob Sartre als Theoretiker der Authentizität seinerseits diesen Begriff missverstehen musste, insofern er die strukturelle Gewaltsamkeit eines 'frontalen', stets freiem menschlichem Handeln unterworfenen Verhältnisses zur jedweder Situation nicht gesehen hat oder nicht sehen wollte. Müsste man dann den Schluss ziehen, dass er 'authentisch' immerhin genau diesem Situationsverständnis Ausdruck verliehen hat, oder vielmehr zu dem Schluss gelangen, dass sein Authentizitätsverständnis darauf beruhte, ganz und gar zu *verkennen*, was es 'wirklich' bedeutet, sich in einer 'Situation' zu befinden? Würde das auf ein '*authentisches Verkennen*' oder umgekehrt darauf hinauslaufen, dass man der von Sartre beanspruchten Authentizität aufgrund eben dieses Verkennens *keinerlei Wahrheit* zuerkennen kann? Zu welchem Schluss man an dieser Stelle auch immer kommt, nicht im Rekurs auf Sartres Schriften, vielmehr nur im Dissens mit Anderen ließe sich diese Frage voranbringen. Sartre konnte über die Authentizität seines Denkens, Lebens und Schreibens so wenig wie irgendein Anderer selbst entscheiden. Er konnte nur an sie glauben – und war insofern seinerseits dem Risiko einer *mauvaise foi* ausgeliefert, die er so unnachsichtig entlarvt hat.

Wir können, darauf insistiert Sartre jedoch mit recht, niemals irgendetwas auf quasi-dingliche Weise verkörpern und *in diesem Sinne* bspw. Ehrlichkeit, Anstand, Wahrhaftigkeit usw. für uns in Anspruch nehmen. Wir können und müssen auch im Bemühen, uns wenigstens 'ehrlich zu machen' bzw. ehrlich zu werden, keineswegs darauf abzielen, 'restlos'

²⁴ Vgl. Schestow (2013, 119), der mit Blick auf Turgenev und Tolstois *Beichte* zeigt, dass diese Frage keineswegs ganz neu ist.

ehrlich zu *sein*, so als könnten wir jegliche Nicht-Übereinstimmung mit uns selbst auf diesem Wege loswerden. Nur als vielfältig nicht mit sich selbst Übereinstimmende, im Ungewissen darüber, was die Nichtübereinstimmung jeweils hermeneutisch bedeutet und ausmacht, können wir auch die Herausforderung der Authentizität annehmen. Niemals aber so, dass wir sie uns selbst bescheinigen, was schließlich nur in eine Selbstaffirmation und Selbstgerechtigkeit münden kann, mit der sich nicht einmal der einsamste Zeuge abfinden dürfte, der an einer späteren Beglaubigung des Bezeugten durch Andere zu verzweifeln neigt. Auch und gerade er wird sein 'authentisches' Zeugnis rückhaltlos an Andere adressieren, in dem Wissen, dass es dabei nicht allein um ihn, um sein Selbst-sein, seine eigene Subjektivität oder gar vorrangig um deren "Selbstverwirklichung" geht. Was auf dem Spiel steht, ist vielmehr die soziale Dimension der Beglaubigung selbst. Jedes Selbstsein, das nicht umhin kann, sich zu sich selbst als einem Anderen zu verhalten, ist auf Andere angewiesen, nicht selten bis hin zur rückhaltlosen Auslieferung. Nur wenn es sich dieser Grundbedingung allen sozialen Lebens aussetzt, kann eine wie auch immer beschränkte Authentizität als denkbar erscheinen, die sich nicht in Selbstaffirmation und Selbstgerechtigkeit erschöpfen muss.

5. Folgerungen

Sollte sich Authentizität überhaupt noch sozialphilosophisch – d.h. als jeglicher Selbstgerechtigkeit möglichst sich widersetzend²⁵ – plausibel machen lassen, dann jedenfalls nicht so, dass sie darauf hinauslaufen könnte, dass jemand schlicht 'authentisch' *ist* und einen entsprechenden Anspruch erhebt. Demzufolge dürfte auch niemand je *in diesem Sinne* für sich selbst bürgen können. Allenfalls ließe sich noch eine *prekäre Praxis der Authentifizierung* denken, die nicht auf eine derartige Form von 'sein', auf eine starre Selbigkeit, sondern allenfalls auf die Erfahrung eines Selbst abzielen kann, das rückhaltlos auf Bestätigung und Bewahrheitung durch Andere angewiesen ist.²⁶ Das hat sich gerade dort gezeigt, wo man

²⁵ Zweifellos wäre es der Gipfel der Selbstgerechtigkeit, für sich in Anspruch nehmen zu wollen, sich von jeglicher Selbstgerechtigkeit gelöst zu haben. Die Möglichkeit der fraglichen Widersetzlichkeit bleibt deshalb ein philosophisch zentrales Problem, für das hier denn auch keine einfache Lösung offeriert werden soll.

²⁶ Gewiss: dass dies darauf hinausläuft, sich Anderen ganz und gar ausgeliefert sehen zu müssen, wird man nicht unbedingt hinnehmen wollen. Schließlich kann die fragliche Beglaubigung auch völlig verwehrt und verfälscht werden. Dem hier entfalteten Verständnis entsprechend muss aber jeder, der das darin liegende Den-Anderen-ausgesetzt-sein nicht akzeptieren will, auch auf Authentizität verzichten, die mit dem wie auch immer strittigen *Bezug* auf Andere steht und fällt, von dem man sich allerdings abkehren kann.

sich, allen Zweifeln an Authentizität entgegen, unbedingter Quellen von Authentizität glaubte versichern zu können – bis hin dazu, als "Echtheitsprobe" am Ende nichts mehr gelten lassen zu können "außer diesem einen: 'daß ich zerbreche, dies Zerbrechen ist echt'" (Ritter 2011, 178).

Versprechen nicht wenigstens Widerfahrnisse wie Schmerzen "garantiert authentisch" zu sein? Schmerzen, heißt es, können nicht lügen.²⁷ Man sprach auch von "authentischer Sensation", die nicht in unserer Macht stehe (Türcke 2002, 102, 107). Aber kann man auf Sensationen, Schmerzen, Widerfahrnisse jeglicher Art, die man demzufolge selbst für 'authentisch' halten dürfte, sogleich auch berechnete Ansprüche gründen? Scheinbar, wenn es zutrifft, dass sich laut John Rawls jede(r) als "self-authenticating source of valid claims" (als "selbstbeglaubigende Quelle gültiger Ansprüche", wie es in der deutschen Übersetzung heißt) versteht und verstehen darf (Rawls 2003, 102). Würde es dann vollkommen genügen, gewisse Gefühle wie Zorn und Empörung etwa zu empfinden, sie sich selbst (wie Rousseau) ohne Weiteres 'abzunehmen'.²⁸ und sich auf dieser Grundlage allein bereits für berechnete zu halten, gewisse Forderungen an Andere zu richten? Oder hat man, wenn man das glaubt, die Türen zu uferloser Selbstgerechtigkeit bereits weit aufgestoßen?

Tatsächlich kann man – was eigene Erfahrung angeht –, schwerlich anders, als zunächst davon *auszugehen*, wie sich etwas 'zeigt' und 'darstellt', wie es uns *pathisch* 'anmutet', widerfährt und in Anspruch nimmt. In diesem Sinne ist es nicht falsch, den eigenen Körper bzw. Leib sowie dessen Befindlichkeit (Ricoeur 1950, 386; 1971/2, 70; 1996, 393) als "authenticity's last refuge" aufzufassen (Durham Peters 2001, 717) – gerade auch in Situationen, wo keine andere Validierungsmöglichkeit zur Verfügung steht und sogar 'Sehen und Hören *vergehen*' könnte. In Erinnerung an die sowjetischen Lager des Archipel Gulag sprach Warlam Schalamow (2009, 110, 117) von der Autorität des Authentischen als des selbst Erlittenen, so problematisch es als erst viel später zu Bezeugendes und zu Beglaubigendes häufig längere Zeit bleiben musste. Gerade unter extrem ungewöhnlichen Umständen, wo man seinen Augen nicht trauen konnte, war das eigene leibhaftige Dasein oft die einzige Bürgschaft und Grundlage einer *späteren* Validierung durch Andere, Dritte, Institutionen (wie Gerichte) und Diskurse (wie die der Geschichtswissenschaft).²⁹

²⁷ Morris (1996, 314 f.). Allerdings können uns auch Schmerzen in gewisser Weise täuschen, wie z. B. über deren richtige Lokalisation (im Fall des sog. Phantomschmerzes).

²⁸ Für Schestow (1994, 104) wäre das eine Frage des (sich) Glaubens. Angeblich glaubt man ohnehin niemandem außer sich selbst. Kann man überhaupt sich selbst *nicht* glauben und sich selbst betrügen? Vgl. Shklar (1984, 143).

²⁹ Darüber hinaus ist die Diskussion um die Authentizität von Augenzeugen so weit gegangen, erstere nur denjenigen zuzuschreiben, die untergegangen sind, ohne dass ihre Erfahrung überhaupt noch als

Auch unter solchen Umständen aber genügt selbst Erfahrenes, selbst Gesehenes und Gehörtes keineswegs im Zuge einer autonomen *self-authentification* bzw. Selbstbeglaubigung sich selbst. Im Gegenteil lassen sie das Angewiesensein auf eine *Praxis der Beglaubigung* durch Andere, Dritte, Institutionen und Diskurse noch dringlicher erscheinen³⁰, als es normalerweise der Fall ist, wenn gar kein besonderer Grund zu Zweifeln an den eigenen Sinnen sowie an der Deutung, Interpretation und sozialen Adressierbarkeit der aus ihnen hervorgehenden Erfahrungen vorzuliegen scheint, die dann trotzdem noch darauf angewiesen sind, 'abgenommen', geglaubt und gelten gelassen zu werden, wenn auch später eine Auseinandersetzung an der Schwelle des Übergangs von Erfahrungs- zu Geltungsansprüchen entbrennen kann.

Weder im extremen noch gar im Normalfall kann bzw. darf die der eigenen Erfahrung zugesprochene Authentizität ohne Weiteres in einen unanfechtbaren Geltungsanspruch umgemünzt werden, der gegen Andere in Stellung zu bringen wäre. Würde man das zulassen, würde die eigene Erfahrung quasi immunisiert bzw. gegen jegliche Anfechtbarkeit abgeschirmt, so dass sie sich als Quelle von Ansprüchen gegen Andere in der Tat scheint *selbst authentifizieren und sich selbst genügen* zu können. Dann wäre *ohne Weiteres* von dem Befund: 'ich habe dies... [bspw.] als ungerecht erlebt' zur These: 'dies... *ist* ungerecht' – d.h. von einem entsprechenden *Anspruch an* das eigene Selbst –, überzugehen zum *Anspruch gegen Andere*: 'dies... *darf nicht* länger sein, ist abzustellen, womöglich sofort, konsequent usw.'. Um entsprechende *valid claims* kann es jedoch erst an der Schwelle zwischen Erfahrungs- und Geltungsansprüchen gehen, wo auch erstere nicht über jegliche Revision und Kritikmöglichkeit erhaben sind und sich im Dissens bewähren müssen. Wer das nicht zulassen will, muss sich wiederum für eine Selbstgerechtigkeit entscheiden, die nicht nur die eigene Erfahrung zu immunisieren neigt, sondern auch in Abrede stellt, dass der Übergang von Ansprüchen *an uns selbst* zu von diesen abzuleitenden Ansprüchen *im Verhältnis zu Anderen* und gegebenenfalls auch *gegen Andere* nicht *ohne Weiteres* möglich ist. Will man dergleichen Konsequenzen vermeiden (und das muss man tun, um nicht einer letztlich anti-philosophischen Selbstgerechtigkeit zuzuarbeiten), dann müssen an gesuchte Authentizität strengere Maßstäbe angelegt werden. Was auch immer man fühlt, wie auch immer man sich

darstellbar gelten kann. Was "historical authenticity" angesichts dessen überhaupt noch besagen kann, diskutieren u.a. Bernard-Donals und R. Glejzer (2003, 4); Bernard-Donals (2003, 196–217).

³⁰ "Die Nahperspektive hat den Krieg mythisiert", heißt bei Münkler (1992, 192). Doch auch der Blick aus der Ferne kann nicht grundsätzlich als privilegiert gelten. Inzwischen kann von einem "Authentizitätsmalus" gerade derer die Rede sein, die nicht direkt in kriegerisches Geschehen verstrickt waren und sich ihrerseits erst von Historikern sagen lassen müssen, was zuvor wirklich vorgefallen ist (ebd., 190, 198 f.).

in der Welt befindet und dies als Herausforderung zu authentischem Selbstsein erfahren mag, es muss sich auf Andere als solche beziehen, soll es nicht Gefahr laufen, sich selbst-affirmativ und selbstgerecht in sich selbst zu verschließen. Damit ist vorläufig allerdings nur eine Grundbedingung benannt, unter der der Begriff der Authentizität hinsichtlich der Öffnung auf Andere als solche hin sozialphilosophisch weiter zu entfalten wäre. In öffentlicher, sogar weltweiter Auseinandersetzung mit Anderen steht schließlich auch auf dem Spiel, ob und wie gegebenenfalls dieser Begriff *normativ* aufzufassen wäre. *Wie*, das ist abschließend nur anzudeuten.

6. Ausblick

Wie es scheint, ist gesuchte und für sich selbst in Anspruch genommene Authentizität ständig der Gefahr einer Selbstgerechtigkeit ausgesetzt, die sich als eine Art selbst gewählter Blindheit verstehen lässt, für die ein hoher Preis zu zahlen ist: Am Ende erkennt sie nicht mehr aus eigener Kraft, ob sie der gesuchten Wirklichkeit des eigenen Selbstseins 'wirklich' nahe gekommen ist, mag es sich auch noch so eindeutig, aggressiv und 'identitär' äußern, um möglichst jeden Zweifel daran auszuräumen, man sei genau das, was man 'ist', wofür man sich hält und wie man sich zeigt. So verständlich die Suche nach 'wirklicher' Wirklichkeit des Selbstseins in einer Zeit sein mag, die scheinbar alles und jede(n) permanenter und unabsehbarer Veränderung und Veranderung aussetzt, der Rückzug in ein selbstaffirmatives Sein 'an sich', wie ihn schon Sartre als Irrweg herausgearbeitet hat, kann nur in derartige Blindheit münden. Fraglich jedoch ist, ob das Ansinnen, ehrlich, aufrichtig, verlässlich, treu oder (für Andere) *auch nur 'da'* zu sein, *nur so* zu verstehen ist, als müsse es ebenfalls auf ein solches 'An-sich'-Sein abzielen, wie es Sartre zunächst nahelegt (um genau dies sodann zurückzuweisen), und ob alternativ nur der Weg der *Annahme der Paradoxie* zu beschreiten ist, dass man nicht ist, was man ist, und zu sein hat, was man nicht ist, da man sich im Modus ständigen Entwerfens seiner eigenen Existenz immerfort entgeht und überschreitet. Auf die so aufgefasste innere 'Negativität' des Selbstseins allein lässt sich gewiss keine Verlässlichkeit und generell keine praktische Identität gründen, auf man die man in sozialer und politischer Hinsicht 'zählen' könnte, *ohne* sie auf ein schlichtes, 'an sich' gegebenes Sosein zu reduzieren. Das mag Sartre (1947, 224) in einem Kommentar zu Albert Camus zu der Bemerkung bewogen haben: "tenir sa parole, [...] voilà notre *vraie* révolte". Auch das in den Augen Anderer 'gehaltene' Versprechen kann allerdings nicht die Authentizität derer beweisen, die ihr Wort gegeben haben.

Die aktuelle Diskussionslage im Bereich politischer Theorie macht deutlich, dass man gegenwärtig nichts so sehr vermisst wie gerade dieses Aufeinander-'zählen'-können.³¹ Dabei hat es den Anschein, als könne sich letzteres nur durch effektiv bezeugte praktische Verlässlichkeit erweisen und diese dabei auch Ansprüche auf Authentizität einlösen. Tatsächlich wird nur durch Beziehungen mit Anderen, auf die praktisch Verlass ist, auch eine Zukunft anzubahnen sein, auf die man gemeinsam angewiesen ist. Aber *welche Zukunft* und im Namen *welcher Gemeinsamkeit* mit wem – wenn nicht bloß mit einer selbstgerechten identitären und schon insofern gewaltsamen Gemeinschaft, die alle Anderen möglichst ausschließt? Nicht nur eine in diesem Sinne 'gemeinschaftliche', vielmehr eine im Sinne Kants (1977) und Levinas' (2007) *weltbürgerliche Zukunft Anderer* steht auf dem Spiel, insofern jedes Leben, das man auf seine Authentizität hin befragt, mit dem Leben Fremder weltweit in Verbindung steht; und zwar so, dass es sich als mehr oder weniger tief in eine selbstdestruktive sogenannte "instrumentelle Vernunft" (Max Horkheimer) verstrickt erweist, deren desaströse ökologische Konsequenzen nunmehr offen zu Tage liegen. Diese gefährden die Habitabilität der Welt im Ganzen derart, dass man sich fragen muss, ob man den Begriff der Authentizität nicht im globalen Horizont auf die *Praxis menschlicher Lebensformen* beziehen muss, die solche Konsequenzen *nicht* haben sollten (vgl. Wallace-Wells 2019). Wo 'existenzphilosophisch' vor allem auf den Spuren Kierkegaards die Authentizität menschlicher Lebensformen bedacht wird, kommen bislang die Anforderungen noch kaum in den Blick, denen *sie als gastliche, die Habitabilität der Welt nicht ruinierende* gerecht werden müssten. Jeder Versuch, in dieser Perspektive Authentizität *als Prädikat von Lebensformen* auszuzeichnen, die es *verdienen* sollten, tut jedoch gut daran, die Lehren beherzigen, die aus existenzphilosophischer Kritik an Abwegen der Selbstaffirmationen zu ziehen sind, durch die nur eine letztlich anti-soziale und anti-politische Selbstgerechtigkeit gedeiht, in der sich die 'Authentischen' selbst genug sind, gegebenenfalls eben auch als notorische Lügner, populistische Aufwiegler (sei es von politisch rechter, sei es von politisch linker Seite) und demagogische Umstürzler, denen es vorübergehend gelingen mag, die bloß angemäße 'Authentizität' ihres Größen-Selbst³² als identitäre *vox populi* an die Stelle jener vielen Anderen zu setzen, die auf eine weniger gewaltsame Zukunft angewiesen sind. Für die Zukunft *dieser* Zukunft gilt es sich

³¹ Vgl. Vf. (2015, Kap. XI) zur politischen Theorie Jacques Rancières.

³² Vgl. den entsprechenden Begriff bei Heinz Kohut (1981, 156), dessen spezielle klinische Theorie ich hier jedoch nicht in Anspruch nehme.

'authentisch' einzusetzen, ohne dieses Prädikat selbstaffirmativ und selbstgerecht für sich in Anspruch zu nehmen.³³

Prof. Dr. Burkhard Liebsch, Fakultät für Philosophie und Erziehungswissenschaft,
Ruhr-Universität Bochum, Burkhard.Liebsch[at]rub.de

Literaturhinweise

- Arendt, Hannah. 1964. Gespräch mit G. Gaus; www.rbb-online.de/zurperson/interview_archiv/arendt_hannah.html.
- Bataille, Georges. 2008. *Henker und Opfer*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Berger, Peter L. 1984. *Einladung zur Soziologie. Eine humanistische Perspektive*. München: dtv.
- Bernard-Donals, Michael. 2003. "Beyond the Question of Authenticity." In *Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust*, edited by Michael Bernard-Donals and Richard Glejzer, 196–217, Madison: University of Wisconsin Press.
- Bernard-Donals, Michael, and Richard Glejzer. 2003. "Introduction. Representations of the Holocaust and the End of Memory." In *Witnessing the Disaster. Essays on Representation and the Holocaust*, edited by Michael Bernard-Donals and Richard Glejzer, 196–217, Madison: University of Wisconsin Press, 3–19.
- Blanchot, Maurice. 1987. *Faux Pas*. Paris : Gallimard.
- Blanchot, Maurice. 1993. *Von Kafka zu Kafka*. Frankfurt am Main.: Fischer.
- Boehm, Gottfried. 1988. *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire*. Frankfurt am Main.: Insel.
- Brandt, Robert B. 2025. *Im Geiste des Vertrauens. Eine Lektüre der "Phänomenologie des Geistes"*. Berlin: Suhrkamp.
- Crary, John. 2002. *Aufmerksamkeit. Wahrnehmung und moderne Kultur*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Diderot, Denis. 1977. *Rameaus Neffe. Ein Dialog*. Stuttgart: Reclam.
- Didi-Huberman, Georges. 2014. *Remontagen der erlittenen Zeit. Das Auge der Geschichte II*. Paderborn: Fink.
- Dijksterhuis, Eduard J. 1956. *Die Mechanisierung des Weltbildes*. Berlin: Springer.
- Durham Peters, John. 2001. "Witnessing." In *Media, Culture & Society* 23, 707–723.
- Eagleton, Terry. 2009. *Trouble with Strangers. A Study of Ethics*. Chichester: Wiley.

³³ Zweifellos tangiert so gesehen die Problematik praktisch zu bewährender Authentizität Aporien und Paradoxien, in die auch Praktiken des Gebens, der Großzügigkeit und der Güte geraten müssen, die darauf angewiesen sind, (fast) 'unsichtbar' zu bleiben, wie es dekonstruktive Kritik vielfach im Anschluss an Derrida gezeigt hat.

- Frank, Manfred. 2002. *Selbstgefühl. Eine historisch-systematische Erkundung*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Früchtel, Josef, und Jörg Zimmermann (Hg.). 2001. *Ästhetik der Inszenierung. Dimensionen eines gesellschaftlichen, individuellen und kulturellen Phänomens*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-G. ⁴1975. *Wahrheit und Methode*. Tübingen: Mohr.
- Goldschmidt, Georges.-A. ²2012. *Über die Flüsse. Autobiographie*. Frankfurt am Main.: Fischer.
- Habermas, Jürgen. ³2019. *Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. 1*. Berlin: Suhrkamp.
- Haerdter, Robert. 1963. Umgang mit Ortega. In: José Ortega y Gasset, *Triumph des Augenblicks – Glanz der Dauer*, 7–23. München: dtv.
- Hegel, Georg W. F. ⁴1980. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Hofer, Michael, und Christian Rößner (Hg.). 2019. *Zwischen Illusion und Ideal: Authentizität als Anspruch und Versprechen. Interdisziplinäre Annäherungen an Wirkmacht und Deutungskraft eines strittigen Begriffs*. Regensburg: Pustet.
- Hollier, Dennis. 2012. *Das Collège de Sociologie 1937–1939*. Berlin: Suhrkamp.
- Judaken, Jonathan, und Robert Bernasconi. 2012. *Situating Existentialism. Key Texts in Context*. New York: Columbia University Press.
- Jullien, François. 2022a. *Existierend leben. Eine neue Ethik*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Jullien, François. 2022b. *Das Unerhörte. Oder die andere Bezeichnung für das so anödenende Wirkliche*. Wien: Passagen.
- Jullien, François. 2023. "Subjekt/Situation. Von einer Gabelung im Denken. Anmerkung zum Seminar 2013–2014." In *Vom Sein zum Leben. Euro-chinesisches Lexikon des Denkens*, 250–282. Berlin: Matthes & Seitz.
- Kant, Immanuel. 1977. *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie und Pädagogik. Werkausgabe Bd. XI*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Kierkegaard, Søren. 1984. *Die Krankheit zum Tode*. Frankfurt am Main.: Syndikat/EVA.
- Kittsteiner, Heinz D. 1991. *Die Entstehung des modernen Gewissens*. Frankfurt am Main., Leipzig: Insel.
- Klemperer, Victor. ²⁶2015. *LTI. Notizbuch eines Philologen*. Stuttgart: Reclam.
- Kohut, Heinz. 1981. *Die Heilung des Selbst*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Lethen, Helmuth. 2002. "Philosophische Anthropologie und Literatur in den zwanziger Jahren." In Plessners *"Grenzen der Gemeinschaft". Eine Debatte*, hrsg. von Wolfgang Ißbach et al., 29–62. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Levinas, Emmanuel. 2007. "Die Menschenrechte und die Rechte des jeweils Anderen." In idem. *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, 97–108. Berlin: diaphanes.
- Liesch, Burkhard. 2012. "Das Selbst mangels eines absoluten Zeugen. Sartres existenzielle Hermeneutik auf den Spuren Kierkegaards." In *Prekäre Selbst-Bezeugung. Die erschütterte Wer-Frage im Horizont der Moderne*, Kap. V. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

- Liebsch, Burkhard. 2015. *Unaufhebbare Gewalt. Umriss einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Liebsch, Burkhard. 2024. *Umsonst 'gegeben'? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*. Baden-Baden: Alber.
- Liebsch, Burkhard. 2025. *Spielräume sensibilisierten Lebens, Wahrnehmung, politische Welt und expressive Register*. Baden-Baden: Nomos.
- Manguel, Alberto. 2002. *Bilder lesen. Eine Geschichte der Liebe und des Hasses*. Reinbek: Rowohlt.
- Marcel, Gabriel. 1957. *Der Mensch als Problem*. Frankfurt am Main.: Knecht.
- Mecke, Jochen. 2006. "Der Prozeß der Authentizität. Strukturen, Paradoxien und Funktionen einer zentralen Kategorie moderner Literatur." In *Authentizität. Diskussion eines ästhetischen Begriffs*, 82–114, hrsg. von Susanne Knaller und Harro Müller. München: Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1986. *Das Sichtbare und das Unsichtbare*. München: Fink.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1994. *Keime der Vernunft. Vorlesungen an der Sorbonne 1949–1952*. München: Fink.
- Morris, David B. 1996. *Geschichte des Schmerzes*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Mounier, Emmanuel. 1962. *Œuvres de Mounier, T. III, 1944–1950*. Paris : Seuil.
- Münkler, Herfried. 1992. *Gewalt und Ordnung. Das Bild des Krieges im politischen Denken*. Frankfurt am Main.: Fischer.
- Pessoa, Fernando. 2006. *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*. Frankfurt am Main.: Fischer.
- Plessner, Helmuth 1976. *Die Frage nach der Conditio humana. Aufsätze zur philosophischen Anthropologie*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Rawls, John. 2003. *Politischer Liberalismus*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Ricœur, Paul. 1947. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris : Editions du Temps présent.
- Ricœur, Paul. 1948. "Pour un christianisme prophétique." *Les chrétiens et la politique*, ed. von Henri Gullemin et al., 79–100. Paris : Editions du Temps présent.
- Ricœur, Paul. 1950. *Le Volontaire et l'Involontaire*. Paris : Aubier Montaigne.
- Ricœur, Paul. 1971/2. *Herméneutique. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'Université Catholique de Louvain*. Édition électronique établie par Daniel Frey et Marc-Antoine Vallée.
- Ricœur, Paul. 1979. "The Human Experience of Time and Narrative." In *Research in Phenomenology IX*, 17–34.
- Ricœur, Paul. 1981. *Symbolik des Bösen*. Freiburg, München: Alber.
- Ricœur, Paul. 1984. "De l'Absolu à la Sagesse par l'Action". In idem. *Lectures 1. Autour du politique*, 115–130. Paris : Seuil.
- Ricœur, Paul. 1996. *Das Selbst als ein Anderer*. München: Fink.
- Ricœur, Paul. 1999. "Préface à 'Heidegger et le problème de l'histoire' de Jeffrey Barash." In *Lectures 2. La contrée des philosophes*, 294–303. Paris : Seuil.

- Ricœur, Paul, und Gabriel Marcel. 1968. *Entretiens*. Paris : Aubier Montaigne.
- Ritter, Henning. 2011. *Notizhefte*. Berlin: Berlin Verlag.
- Rorty, Richard. 2008. *Philosophie als Kulturpolitik*, Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Rousseau, Jean.-J. 1984. *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* [1755]. Paderborn: Fink.
- Sartre, Jean-P. 1947. *Situations I*. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-P. 1976. "Sur 'L'Idiot de la Famille'." In idem. *Situations X*, 91–115. Paris : Gallimard.
- Sartre, Jean-P. 1977. *Der Idiot der Familie. Gustave Flaubert 1821–1857. Bd. 1–4*. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-P. 1992. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* [1943]. Reinbek: Rowohlt.
- Sartre, Jean-P. 1994. *Überlegungen zur Judenfrage*. Reinbek: Rowohlt.
- Schalamow, Warlam. 2009. *Über Prosa*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Scheler, Max. 1978. *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen*. Frankfurt am Main.: Klostermann.
- Schestow, Leo. 1994. *Athen und Jerusalem. Versuch einer religiösen Philosophie*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Schestow, Leo. 2013. *Siege und Niederlagen. Für eine Philosophie der Literatur von Shakespeare zu Tschechow*. Berlin: Matthes & Seitz.
- Sennett, Richard. 1977. *The Fall of Public Man*. New York: Norton.
- Shklar, Judith N. 1984. *Ordinary Vices*. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.
- Starobinski, Jean. 1984. *Das Leben der Augen*. Frankfurt am Main., Berlin, Wien: Ullstein.
- Starobinski, Jean. 2003. *Rousseau. Eine Welt von Widerständen*. Frankfurt am Main.: Fischer.
- Strauss, Botho. 1986. *Paare, Passanten*. München: dtv.
- Taureck, Bernhard. H. F. o. J. *Die Sophisten*. Wiesbaden: Panorama.
- Taylor, Charles. 1995. *Philosophical Arguments*. Cambridge, London: Harvard Univ. Press.
- Taylor, Charles. 1996. *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.
- Türcke, Christoph. 2002. *Erregte Gesellschaft. Philosophie der Sensation* München: Beck.
- Waldenfels, Bernhard. 1985. "Die verachtete Doxa. Husserl und die fortdauernde Krisis der abendländischen Vernunft." In: *In den Netzen der Lebenswelt*, Kap. 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Wallace-Wells, David. 2019. *The Uninhabitable Earth. A Story of the Future*. London: Penguin.
- Weitin, Thomas. 2009. *Zeugenschaft. Das Recht der Literatur*. München: Fink.
- Williams, Bernhard. 2003. *Wahrheit und Wahrhaftigkeit*. Frankfurt am Main.: Suhrkamp.