

Patrick Harman / Jan Seibert (Hrsg.)

Prozesse der Aufmerksamkeit

Philosophische Perspektiven

Wehrhahn Verlag

Young Scholars

Prozesse der Aufmerksamkeit
Philosophische Perspektiven



Kleine Reihe
des Sonderforschungsbereichs 1369
Vigilanzkulturen
Band 5

Prozesse der Aufmerksamkeit

Philosophische Perspektiven

Herausgegeben von
Patrick Harman und Jan Seibert

Wehrhahn Verlag

Gefördert durch die
Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG)
Projektnummer 394775490 – SFB 1369

DFG

**Vigilanz
Kulturen**
SFB 1369

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar
über LMU Open Access <https://epub.ub.uni-muenchen.de>
DOI: 10.5282/ubm/epub.125072

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte
bibliografische Daten sind im Internet über
<https://portal.dnb.de> abrufbar.

Erste Auflage 2025
Wehrhahn Verlag
www.wehrhahn-verlag.de
Satz und Gestaltung: Wehrhahn Verlag
Druck und Bindung: Azymut, Warszawa

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Europe
© bei den Autorinnen und Autoren, für diese Ausgabe
beim Wehrhahn Verlag, Hannover
ISBN 978-3-98859-128-9

Inhaltsverzeichnis

<i>Patrick Harman und Jan Seibert</i>	
Einleitung	7
 <i>Jan Seibert</i>	
Aufmerksamkeit als kognitiver Einklang Eine philosophische Skizze der <i>Cognitive Unison Theory</i>	17
 <i>Christopher Lukman</i>	
Die Ambiguität des Schachbretts Das Schach-Spiel als Übung in Aufmerksamkeit	59
 <i>Lucius Maltzan</i>	
Forcierte Aufmerksamkeit Die <i>atención</i> in Baltasar Graciáns <i>Handorakel</i> (1647)	91
 <i>Patrick Harman</i>	
Verborgene Aufmerksamkeit Zur Ästhetik der <i>sprezzatura</i>	129

Lara Scheibli

Attentional Injustice,
Sexual Violence and #MeToo

167

Patrick Harman und Jan Seibert

Einleitung

1 Wachsamkeit und Aufmerksamkeit: Zwei Grundbegriffe der Vigilanztheorie

Seit jeher weisen zahlreiche Gesellschaften und Kulturen ihre Mitglieder zur *Wachsamkeit* an. Sie normieren nicht nur das äußere Handeln ihrer Mitglieder, sondern fordern von diesen auch, genauestens auf ihre Umwelt und ihre Mitmenschen zu achten. Solche Kultivierungen von Wachsamkeit werden seit einiger Zeit auch unter dem Begriff ›Vigilanz‹ genauer erforscht. Unter Zuhilfenahme dieses Begriffs geht es hierbei vor allem darum, zu klären, in welche Zusammenhänge bestimmte Spielarten der Wachsamkeit eingebettet sind, und wie sich diese historisch entwickelt haben. Doch so ubiquitär Phänomene der Wachsamkeit oder Vigilanz historisch und kulturell sein mögen, so wenig liegt philosophisch auf der Hand, was Wachsamkeit oder Vigilanz ihrerseits auszeichnet.

Für wissenschaftliche Forschungsvorhaben wie den DFG-Sonderforschungsbereich 1369 ›Vigilanzkulturen‹ stellt sich daher die Frage, wie sie ihren Untersuchungsgegenstand begrifflich angemessen erläutern können. So schreibt mit Blick auf diese Fragestellung etwa Arndt Brendecke, der Sprecher des Sonderforschungsbereichs 1369, über den Vigilanzbegriff:

Wir verstehen darunter die Koppelung von individueller Aufmerksamkeit erstens mit kulturell vermittelten, überindividuellen Zielsetzungen und zweitens mit konkreten Handlungs- und Kommunikationsoptionen. Durch die erste Koppelung wird aus Aufmerksamkeit Vigilanz: Individuen haben dann bestimmte Zielsetzungen internalisiert und stellen ihre Aufmerksamkeit in deren Dienst. Vollziehen sie die zweite Koppelung, so tragen sie aktiv zu ihrer Verwirklichung bei.¹

Vigilanz oder Wachsamkeit besteht, dieser Explikation folgend, also grundlegend in der intersubjektiven Funktionalisierung der *Aufmerksamkeit* einzelner Subjekte zugunsten bestimmter kultureller und sozialer Zwecke oder Ziele. Doch genau diese Explikation verweist nun wiederum auf begriffliche Anschlussfragen, deren nähere Betrachtung für ein besseres Verständnis von Vigilanzkulturen zentral ist: Denn auch wenn wir im Alltag normalerweise treffsicher zwischen aufmerksamen Subjekten und unaufmerksamen Subjekten unterscheiden

können, ist es keine triviale Aufgabe, genauer zu erläutern, was es *heißt*, dass Subjekte aufmerksam sind. Die Rede von ›Vigilanz‹ legt nämlich nahe, dass Aufmerksamkeit nicht nur irgendein passiver Zustand ist, sondern in verschiedenen Prozessen aktiv hergestellt und von kulturellen und sozialen Rahmenbedingungen geprägt wird.

An ebendieser Stelle setzen die fünf Beiträge des vorliegenden Sammelbandes an, indem sie versuchen, den Aufmerksamkeitsbegriff philosophisch näher zu beleuchten. Hierzu spüren sie unterschiedlichen ›Prozessen der Aufmerksamkeit‹ nach: Sie untersuchen jeweils Zusammenhänge und Vorgänge, die für die Ausübung von Aufmerksamkeit grundlegend erscheinen oder in denen Aufmerksamkeit offenbar selbst eine paradigmatische Rolle spielt.

2 Facetten des Aufmerksamkeitsbegriffs: Zu den Beiträgen in diesem Band

Die Philosophie gilt gemeinhin als Disziplin, die einem möglichst präzisen und generellen Verständnis von Phänomenen nachgeht, die für den Menschen oder die Welt, in der er lebt, grundlegend relevant und zugleich begrifflich erklärungsbedürftig erscheinen. Philosophie strebt demnach nach

begrifflicher Klarheit. Doch kann dieses Streben, je nach philosophischer Tradition, Methode und Schwerpunktsetzung, durchaus unterschiedliche Formen annehmen.

Die Beiträge dieses Bandes werden dementsprechend weniger von einer gemeinsamen philosophischen Methode oder Verfahrensweise zusammengehalten als vielmehr durch den Bezug auf einen gemeinsamen *Gegenstand* der philosophischen Erklärung und Reflexion: Sie alle beschäftigen sich mit der Frage, was Aufmerksamkeit auszeichnet, welche Formen sie möglicherweise annimmt oder wie sie individuell oder kollektiv kultiviert oder fruchtbar gemacht werden kann. Die verschiedenen Beiträge kulminieren daher auch nicht in einer einheitlichen Definition des Aufmerksamkeitsbegriffs. Indem die Beiträge verschiedene Facetten von Aufmerksamkeit hervorheben oder dieselben Aspekte von Aufmerksamkeit aus unterschiedlichen Perspektiven in den Blick nehmen, bringen sie die philosophisch relevanten Charakterzüge von Aufmerksamkeit vielmehr auf je eigene Weise zum Vorschein.

Jan Seibert bestimmt Aufmerksamkeit in einer begrifflichen Analyse als kognitiven Einklang. In Anschluss an Überlegungen aus der englischsprachigen analytischen Philosophie argumentiert er, dass sich das Aufmerksamsein eines Subjektes

wesentlich aus der einheitlichen Bezugnahme verschiedener mentaler Basisakte ergebe. Genauso, wie die potenziell vielfältigen Instrumente eines Orchesters im Falle einer Symphonieaufführung allesamt dasselbe Musikstück spielen, richteten sich Seibert zufolge auch die mentalen Basisakte eines Subjektes jeweils auf dasselbe Bezugsobjekt, wenn man es mit einem Fall des Schenkens von Aufmerksamkeit gegenüber eben diesem Objekt zu tun habe. Ausgehend von dieser Grundbestimmung diskutiert Seibert anschließend weitere begriffliche Zusammenhänge, die innerhalb einer entsprechenden Einklangstheorie (*Cognitive Unison Theory*) der Aufmerksamkeit geltend gemacht werden können, um unser Verständnis von Aufmerksamkeit zu erhellen. So werde durch diese Auffassung beispielsweise dem Umstand Rechnung getragen, dass Aufmerksamkeit durch verschiedene mentale Prozesse realisiert werden kann, dass sie der willensmäßigen Kontrolle der sie ausübenden Subjekte unterliege und dass sie sich hinsichtlich ihrer einheitlichen Objektfokussierung von anderen kognitiven Modi wie der Zerstreutheit unterscheide.

Christopher Lukman untersucht die Struktur der Aufmerksamkeit beim Schachspiel. Der Intuition folgend, dass Aufmerksamkeit besonders in der Auseinandersetzung mit konkreten Prozessen und Praktiken – in diesem Fall eben solchen

des Spielens – gewinnbringend untersucht werden kann, kommt er hierbei zu dem Schluss, dass aufmerksames und kreatives Wahrnehmen und leibliches Reagieren den gesamten Prozess des Schachspiels durchdringen. In Auseinandersetzung mit verschiedenen Studien zur Schachkognition und Schachlehrbüchern und in Anlehnung an die Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys entwickelt Lukman auf diesem Wege die Auffassung, dass die Aufmerksamkeit eines Schachspielers in weitaus mehr besteht als einer bloß mechanischen und eindeutigen Berechnung vordefinierter Spielzüge.

Lucius Maltzan erschließt in einer stärker ideengeschichtlich ausgerichteten Analyse die zentrale Bedeutung des Aufmerksamkeitsbegriffs für Baltasar Graciáns *Handorakel* von 1647 und dessen philosophische Implikationen. Dieses klassische Werk der Hofkultur des spanischen Goldenen Zeitalters, das bis in die Gegenwart hinein vielfältig rezipiert wird, ist eine Anleitung für jene höfische Verstellungskunst, die es dem Kundigen ermöglichen soll, die eigenen Interessen skrupellos durchzusetzen, ohne sich dabei selbst angreifbar zu machen. Aufmerksamkeit (*atención*), so zeigt Maltzan in seinem Beitrag, dient dabei sowohl der minuziösen Kontrolle des *eigenen* Erscheinungsbildes als auch dazu, das – ebenfalls aufmerksam gesteuerte – Verhalten der *Kontra-*

henten zu dechiffrieren, um ihre wahren Absichten zu erfassen. Aufmerksamkeit ist für Gracián demnach eine praktische Grundhaltung, in der wir aktiv nach strategischen Chancen suchen.

Patrick Harman widmet sich der ästhetischen Funktion von Aufmerksamkeit im Ideal der *sprezzatura*. Ebenso wie Maltzan setzt Harman hierbei zunächst ideengeschichtlich an: Der Ausdruck *sprezzatura*, der in der Hofkultur der italienischen Renaissance geprägt wurde, bezeichnet die Fähigkeit, die eigene Anstrengung im gesellschaftlichen Umgang oder künstlerischen Schaffensprozess zu verbergen und dadurch einen Anschein von Lässigkeit, wenn nicht sogar Nachlässigkeit zu erzeugen. Anschließend zeigt Harman auf, dass sich diese Wirkung wesentlich aus einer bestimmten intersubjektiven Aufmerksamkeitskonstellation ergibt, in der ein Handelnder zwar aufmerksam bestimmte Regeln und Standards befolgt, diese Aufmerksamkeit aber vor der Aufmerksamkeit des Betrachters *verborgen* hält. Das Phänomen der *sprezzatura* ist dabei sowohl historisch als auch sachlich eng mit Graciáns Darstellungen der sozialen Rolle von Aufmerksamkeit verwandt. Harman geht es in seinem Beitrag nunmehr darum zu zeigen, dass sich die *sprezzatura* durch eine irreduzibel ästhetische Dimension der Aufmerksamkeit auszeichne.

Lara Scheibli wendet sich in ihrem Beitrag schließlich den ethischen und sozialen Dimensionen des Aufmerksamkeitsbegriffs in der Gegenwart zu. Hierfür nimmt sie die Rolle gesellschaftlicher Aufmerksamkeit bei der Bekämpfung von epistemischer Ungerechtigkeit in den Blick. Ihren Ausgangspunkt bildet dabei die Beobachtung, dass bestimmte Strukturen von gesellschaftlicher Aufmerksamkeit *ungerecht* sind, weil sie Unterdrückungsverhältnisse perpetuieren. Und mehr noch: Wie Scheibli zeigt, liegt in diesen Fällen sogar eine *eigenständige* aufmerksamkeitsbezogene Spielart von epistemischer Ungerechtigkeit vor. So ist etwa der gesellschaftliche Umgang mit sexueller Gewalt nicht nur deshalb ungerecht, weil Frauen oftmals unberechtigterweise für unglaubwürdig gehalten werden, sondern darüber hinaus auch im Hinblick darauf, welchem der anerkannten Fälle von sexueller Gewalt wie viel Aufmerksamkeit geschenkt wird. Vor diesem theoretischen Hintergrund argumentiert Scheibli dafür, dass die *Me Too*-Bewegung bislang unberücksichtigte Fälle von sexueller Gewalt in den Fokus der gesellschaftlichen Aufmerksamkeit rücke und dadurch einen Beitrag dazu leiste, ungerechte Aufmerksamkeitsstrukturen zu durchbrechen.

Der vorliegende Band ist zusammen mit zwei weiteren geplanten Bänden aus dem Geisteswissen-

schaftlichen Kolleg 2022/2023 der Studienstiftung des deutschen Volkes hervorgegangen. Während der Kollegwochen in Roggenburg, Köln, Schöntal und Weimar haben wir unsere Ideen und Entwürfe nicht nur im Kreis der in diesem Band versammelten Autor:innen diskutiert, sondern auch von den Anregungen der anderen Teilnehmer:innen profitiert, deren Beiträge in den beiden erwähnten anderen Bänden veröffentlicht werden. Ein besonderer Dank gebührt Arndt Brendecke, der das Projekt von Anfang an federführend betreut hat.

Anmerkungen

- 1 Brendecke, Warum Vigilanzkulturen?, S. 16.

Literaturverzeichnis

Brendecke, Arndt: Warum Vigilanzkulturen? Grundlagen, Herausforderungen und Ziele eines neuen Forschungsansatzes. In: *Mitteilungen des Sonderforschungsbereichs ›Vigilanzkulturen‹* 1 (2020), S. 10–17.

Jan Seibert

Aufmerksamkeit als kognitiver Einklang

Eine philosophische Skizze
der *Cognitive Unison Theory*¹

1 Aufmerksamkeit und Vorstellungskraft: Anfangshinweise und begriffliche Perspektiven

Nicht nur in der Philosophie kommt es gelegentlich vor, dass bestimmte Phänomene erst dann unsere Aufmerksamkeit erregen, wenn sie in spezifischen Verständniszusammenhängen *problematisch* geworden sind. Dieser gängige Mechanismus des Aufmerksamwerdens auf das Unverständliche oder Problematische ist hierbei allerdings auch dazu geeignet, unter günstigen Umständen eine reflexive Haltung zu befördern, die man womöglich als ›Metaaufmerksamkeit‹ bezeichnen könnte: Denn selbst das Phänomen des Aufmerksamseins *als solches* kann in passenden Problemkontexten zu einem Bezugsgegenstand werden, auf den sich unsere Aufmerksamkeit fokussiert.

In philosophischer Hinsicht können wir uns so etwa die begriffliche Frage stellen, was Aufmerksamkeit *als Aufmerksamkeit* eigentlich auszeichnet. Oder, noch einmal in semantischen Termen formuliert, was genau wir eigentlich *meinen*, wenn wir Ausdrücke wie ›Aufmerksamkeit‹ oder ›Aufmerksamsein‹ im Alltag gebrauchen.

Solche metaaufmerksamen Fragen könnten beispielsweise dann in uns aufkommen, wenn wir bemerken, dass dem Begriff der Aufmerksamkeit in philosophischen Überlegungen durchaus eine tragende Erklärungs- oder Erläuterungsrolle zugewiesen wird, ohne dass dabei sonderlich viel darüber gesagt wird, wie er *seinerseits* näher erklärt oder erläutert werden sollte. Diese Problematik lässt sich einleitend etwa anhand der folgenden Bemerkungen Colin McGinns zur Wichtigkeit der Aufmerksamkeit für unser Vorstellungsvermögen illustrieren. Über den Zusammenhang von Vorstellen und Aufmerksamsein schreibt McGinn nämlich mitunter:

Um mir eine Vorstellung meiner Mutter zu bilden und sie aufrecht zu erhalten, muss ich meiner Mutter Aufmerksamkeit schenken – d.h., ich muss aufmerksam an sie denken. [...] Meiner *Vorstellung* von ihr Aufmerksamkeit zu schenken, wäre ein ganz anderer Akt der Aufmerksamkeit und keiner, den ich unbedingt ausführen muss, um mir eine angemessene Vorstellung zu machen.²

Wir können McGinn hier natürlich spontan darin zustimmen, dass wir keine Vorstellung von etwas unterhalten können, ohne dem vorgestellten Gegenstand unsere Aufmerksamkeit zu schenken – selbst wenn diese Festlegung auf den ersten Blick für all diejenigen Fälle irritierend wirken könnte, in denen unsere Vorstellungen von etwas handeln, das allem Anschein nach überhaupt nicht *existiert*.³

Wichtiger zu sehen ist allerdings, dass die eben zitierte Passage auch unabhängig davon eine Folgefrage aufwirft. Was das Schenken von Aufmerksamkeit dieser Passage zufolge auszeichnen soll, ist nämlich der Verweis auf ein Denken, das seinerseits schon als ein *aufmerksames* Denken qualifiziert wird. Dann jedoch können wir McGinns diesbezügliche Bemerkungen offenbar nur dadurch in einer nicht zirkulären Weise weiter erhellen, dass wir begrifflich noch exakter herausarbeiten, *was genau* kognitive Akte wie das Denken eigentlich zu aufmerksamen Kognitionsprozessen *werden lässt*.⁴

Ich möchte den Rest dieses Abschnittes dazu verwenden, ausgehend von McGinns Bemerkungen drei zentrale Aspekte anfangsplausibel zu machen, die für die Ausübung von Aufmerksamkeit wesentlich erscheinen und die ein adäquates philosophisches Verständnis von Aufmerksamkeit dementsprechend berücksichtigen sollte. Im zweiten

Abschnitt werde ich dann dafür argumentieren, dass eine bestimmte philosophische Theorie des *Wesens* der Aufmerksamkeit – nämlich die Theorie des *kognitiven Einklangs* – dazu in der Lage ist, die herausgestellten Aspekte zufriedenstellend zu integrieren.

Dieses Vorgehen soll insgesamt dazu beitragen, die bisher vor allem in der englischsprachigen analytischen Philosophie rezipierte *Cognitive Unison Theory* auch in der deutschsprachigen philosophischen Debatte über den Aufmerksamkeitsbegriff, in der aktuell vor allem phänomenologische Ansätze dominieren, bekannter zu machen.⁵

1.1 Aufmerksamkeit und Objektbezug

Die erste Eigenschaft von Aufmerksamkeitsvollzügen, die ich einleitend hervorheben möchte, besteht in ihrer *Objektbezogenheit*. Das Vorliegen von Aufmerksamkeit, so können wir hierfür sagen, impliziert zwingend das Vorliegen einer *mental*en *Gerichtetheit* auf einen bestimmten Gegenstand – eben den Gegenstand unseres Aufmerksamseins.

Wie bereits Alan White betont, der genau diese Einsicht an den Anfang seiner eigenen Analysen zur Aufmerksamkeit stellte, scheint es sprachlich beispielsweise unstimmig, von irgendwelchen Ak-

teur:innen oder Subjekten zu sagen, sie seien zu einem bestimmten Zeitpunkt in irgendeiner Weise aufmerksam, und zugleich zu verneinen, dass ihre Aufmerksamkeit dabei *auf etwas gerichtet ist, dem sie gilt*. Genau deshalb wird White zufolge auch jede informative Auskunft über eine bestimmte Aktivität, die das Ausüben von Aufmerksamkeit involviert, unmöglich, sobald man von dem Objekt absieht, dem im Rahmen dieser Aktivität die jeweilige Aufmerksamkeit des handelnden Subjektes gespendet wird.⁶

So ist in McGinns oben zitiertes Überlegung das Objekt seiner Aufmerksamkeit zum Beispiel das Objekt bestimmter *Gedanken*, nämlich bestimmter deskriptiver Gedanken McGinns an seine Mutter. Und tatsächlich scheint es nicht besonders sinnvoll oder explanatorisch ertragreich, das entsprechende Aufmerksamkeitsspenden, das McGinn im Rahmen des Projektes betreibt, sich seine Mutter vorzustellen, in Absehung von dem Umstand zu analysieren, dass es ein Spenden von Aufmerksamkeit *in Hinblick auf* seine Mutter ist. Denn er wird, um sich eine Vorstellung von ihr zu machen, offenbar stets in bestimmten Hinsichten an seine Mutter denken müssen, etwa daran, dass sie diese und nicht jene Haarfarbe hat, diese und nicht jene Gesichtsform, Körpergröße und Augenfarbe, und dergleichen mehr.

Genauso gut lassen sich jedoch analoge Fälle konstruieren, in denen das Aufmerksamkeitsobjekt auch ein Objekt *anderer* Arten oder Unterarten mentaler Akte sein könnte, zum Beispiel bestimmter *Wahrnehmungen* oder bestimmter praktischer Gedanken beziehungsweise *Wünsche*. So wäre etwa ein Fall denkbar, in dem ich an einem heißen Sommertag sehnsüchtig eine Melonenlimonade aus dem Supermarktregal begehre, auf die sich dementsprechend mein ganzes Sehen und Wollen gerichtet hat. Intuitiv und alltagssprachlich scheint es in diesem Fall keineswegs unangemessen, zu sagen, dass meine Aufmerksamkeit *qua* dieser Aktivitäten des Wahrnehmens und Wünschens ganz offensichtlich der Melonenlimonade gilt, die ich gerade ansehe und zu trinken beabsichtige. Und erneut scheint eine Zuschreibung von Aufmerksamkeit, die diesen Aspekt ignoriert oder leugnet, weder sinnvoll noch informativ.

Einer Zuschreibung wie ›Jan ist gerade aufmerksam‹ folgt vielmehr nahezu automatisch die Rückfrage auf dem Fuß: ›Aber *was* ist es denn, auf das er seine Aufmerksamkeit richtet?‹ Und selbst in denjenigen Fällen, in denen aus irgendwelchen Veranlassungen heraus faktisch auf eine solche Rückfrage verzichtet wird, wäre es wohl grundsätzlich legitim, sie zu stellen.

1.2 Aufmerksamkeit und basalere mentale Aktivitäten

Zweitens, und damit zusammenhängend, scheint Aufmerksamkeit ein *komplexes und derivatives* mentales Phänomen darzustellen: Aufmerksam auf etwas ist man, indem man *andere* und *grundlegendere* mentale Aktivitäten vollzieht, die sich auf das entsprechende Objekt der Aufmerksamkeit richten.

Zwar sind unsere Akte des Aufmerksamseins im Alltag natürlich oft in komplexere und häufig auch gerade außerm mentale Tätigkeiten und Handlungskontexte eingebettet, in deren Rahmen teils noch speziellere Anforderungen an unser Aufmerksamsein auf einen spezifischen Gegenstand gestellt werden. So mag für manche Vollzüge von Aufmerksamkeit in bestimmten Tätigkeitskontexten zum Beispiel die Bedingung bestehen, zu einzelnen Zeitpunkten des jeweiligen Tätigkeitsvollzuges auf einen für die Tätigkeit relevanten Gegenstand genau in der Hinsicht aufmerksam zu sein, dass er diese oder jene Aspekte oder Bestandteile aufweist oder gar dass diese besonderen Aspekte oder Bestandteile ferner in dieser oder jener Weise miteinander oder mit etwas anderem zusammenhängen, auf das sich die Aufmerksamkeit dann gegebenenfalls zur richtigen Zeit weiter zu verschieben hätte.

Damit wir jedoch relativ zu solchen Anforderungen beispielsweise als aufmerksame Autofahrer:innen, Limonadenkäufer:innen oder Sichertwas-Vorstellende gelten können, also als in bestimmter Weise aufmerksam Handelnde, müssen wir zuallererst in einem noch grundlegenden Sinne *aufmerksame mentale Subjekte* sein. Dies aber werden wir wiederum nur dann sein, wenn wir bestimmte grundlegende geistige, kognitive oder mentale Akte vollziehen – nämlich Akte des Wahrnehmens oder des Denkens, *durch die wir* den jeweiligen Objekten unserer Aufmerksamkeit ebendiese Aufmerksamkeit schenken können.

Im Sinne dieser Überlegung beläuft sich mein Aufmerksamsein im eben angeführten Fall der Melonenlimonade im Supermarkt also zum Beispiel nicht etwa darauf, dass ich eine spezielle mentale Basisaktivität, eben die genuine Aufmerksamkeitsaktivität, zusätzlich zu meinen übrigen basalen Kognitionsakten des Wahrnehmens und Wünschens ausübe. Vielmehr besteht mein Aufmerksamsein in diesem Kontext gerade *im Ausüben* genau dieser Akte des Wahrnehmens und Wünschens. Und ebenso verhält es sich offenbar in McGinns Fall des Aufmerksamseins *qua* Denken von Gedanken über einen bestimmten Gegenstand wie beispielsweise seine Mutter. Alle diese kognitiven Prozesse können wir daher im

Einzelnen als *aufmerksame* Fälle des Denkens, Wahrnehmens oder Wünschens verstehen, inso- weit sie insgesamt *auf eine bestimmte Weise* ver- richtet werden oder sich *in einem bestimmten Mo- dus* vollziehen. Denn ebendieses Vollzugsmerkmal scheint demnach dafür zu sorgen, dass sie sich von uns in ihrem gemeinsamen Auftreten zu einem bestimmten Zeitpunkt umgangssprachlich als ein Schenken oder Spenden von Aufmerksamkeit ein- heitlich bezeichnen lassen.

Tatsächlich berühren wir mit der Herausstel- lung ebendieses Umstandes, dass das Reden über Aufmerksamkeit weniger das ›Was‹ als vielmehr das ›Wie‹ unserer Kognitionsprozesse betrifft, be- reits einen für das genauere Verständnis von Auf- merksamkeit besonders instruktiven Punkt. An dieser Stelle genügt es mir jedoch vorerst, darauf hinzuweisen, dass eine Erklärung des Aufmerk- samseins, die der Objektbezogenheit desselben Rechnung tragen will, uns nicht dazu nötigt, eine Basiskategorie genuiner mentaler Aufmerksam- keitsakte neben anderen basalen mentalen Akti- vitätstypen zu postulieren. Insofern die letzteren explanatorisch geeignet sind, das Postulat der ersteren ontologisch obsolet zu machen, werden etwaige zusätzliche Aufmerksamkeitsakte einfach von Ockhams Rasiermesser davongeschnitten: Wer behauptet, wir vollziehen Akte des Aufmerk-

samseins, kann einfach behaupten, wir täten dies, *indem wir* auf bestimmte Weise wahrnehmen oder denken.

1.3 Aufmerksamkeit, Aktivität und Fähigkeit

Bevor wir also der Frage genauer nachgehen, welches spezifische Merkmal bestimmte Vollzüge unserer basalen mentalen Aktivitäten des Denkens oder Wahrnehmens denn nun eigentlich aufweisen müssen, um als ein Schenken oder Spenden von Aufmerksamkeit zu gelten, möchte ich zum Ende dieses Abschnitts noch einen dritten zentralen Aspekt solcher Fälle des Aufmerksamseins betonen. Die Explikation dieses dritten Aspektes läuft primär darauf hinaus, die bereits mehrfach angedeutete *aktive* und häufig *willensbezogene* Natur unseres Aufmerksamseins, beziehungsweise der aufmerksamen Ausübungen der mentalen Basisaktivitäten, denen es jeweils entspricht, noch einmal deutlich zu machen. Typischerweise gehen wir nämlich davon aus, dass das Schenken von Aufmerksamkeit etwas ist, das wir *engagiert tun*, in das wir insofern *rege verwickelt* sind und das wir dabei häufig genug auch *absichtlich* initiieren.

Bloß *passive* mentale Zustände wie etwa das Überzeugtsein, dass unser Fernseher momentan vor uns steht, oder auch das perzeptuelle Affiziert-

werden von ebendiesem Fernsehgerät allein eignen sich intuitiv hingegen nicht als Grundlage dafür, beispielsweise von jemandem zu sagen, er sei gerade auf seinen Fernseher aufmerksam. Vielmehr würden wir in einem solchen Fall von einer Person, die aufmerksam fernsieht, ebenfalls fordern, dass sie obendrein aktiv bemüht ist, das Fernsehbild konzentriert zu beobachten, kontinuierlich über die verschiedenen darüber hinwegflackernden Bildfolgen nachzudenken, und dergleichen mehr.

In erneutem Anschluss an Alan White können wir dieserlei Intuitionen durch die These zum Ausdruck bringen, dass der Begriff des Aufmerksamseins, ebenso wie der Begriff des Vorstellens oder des Einkaufengehens, ein *Aktivitätsbegriff* ist.⁷

Sobald wir uns diesen Umstand bewusst gemacht haben, liegt es mithin nahe, sich White ebenfalls anzuschließen, wenn er hierzu weiters schreibt:

Aufmerksamkeit zu spenden ist etwas, das zu tun wir entscheiden oder beschließen oder versprechen oder verweigern können, und demnach etwas, das wir jemandem vorwerfen können nicht zu tun. Wir können jemanden zum Aufmerksamsein trainieren, wie wir ihn trainieren können irgendeine andere Gewohnheit zu erwerben; es ist etwas, das wir willentlich oder unwillentlich tun. Normalerweise geben oder schenken wir Aufmerksamkeit oder wenden oder richten sie sogar auf etwas hin. Im ungezwungenen Betra-

gen leihen wir jemandem unsere Aufmerksamkeit oder gewähren sie ihm; wenn wir ernsthaft oder beharrlich sind, fokussieren oder fixieren wir sie. Wenn sie unbeabsichtigt oder unwillentlich ist, wird gesagt, unsere Aufmerksamkeit sei erregt, gefesselt, in Besitz genommen; sind wir fasziniert, können wir unsere Aufmerksamkeit nicht von ihrem Gegenstand lösen.⁸

Wie White hier betont, erscheint das Aufmerksamsein also grundsätzlich als etwas, das wir *tun*. Und obgleich es sehr wohl Fälle geben mag, in denen unsere Aufmerksamkeit *unwillkürlich* auf etwas gelenkt wird, scheinen wir häufig gerade *mit Absicht* zu entscheiden, welchen Dingen wir unsere Aufmerksamkeit schenken und welchen Dingen wir sie verweigern. Selbst in denjenigen Fällen aber, in denen wir unabsichtlicherweise fasziniert, gefesselt oder erregt von etwas sind, bleibt allem Anschein nach zumindest die *Unterbindung* unseres unwillkürlich zustande gekommenen Aufmerksamseins normalerweise noch einer absichtsvollen Einflussnahme zugänglich.

Um dies klarer zu erkennen, ist ein erneuter Vergleich zu Fällen des Vorstellens instruktiv. Denn auch das Vorstellen ist seinerseits nicht in sämtlichen Fällen etwas, das zu tun wir von vornherein beabsichtigen. Allerdings scheint selbst das insofern unabsichtliche Vorstellen in ähnlicher Weise wie das unwillkürliche Aufmerksamsein hand-

lungsartig in dem Sinne zu bleiben, dass wir uns im Normalfall jederzeit dazu entscheiden können, unwillkürliche Vorstellungen aus unseren Köpfen zu vertreiben. Um hierfür eine etwas bildlichere Ausdrucksweise zu wählen, die sich auch bei Colin McGinn im Anschluss an den späten Wittgenstein findet, könnte man somit sagen, das Aufmerksamsein sei in dieser Hinsicht, nicht anders als das Vorstellen, prinzipiell ›unserem Willen unterworfen.⁹

Abseits dessen führt White in der obigen Passage *en passant* allerdings noch einen äußerst wichtigen zusätzlichen Punkt aus, den es zu würdigen gilt. Wie White nahelegt, scheint uns die These vom handlungsartigen und aktiven Charakter des Aufmerksamseins nämlich ebenfalls darauf zu stoßen, dass das Aufmerksamsein etwas ist, das wir ebenso häufig in Praktiken der persönlichen *Übung und Kultivierung* wie auch der intersubjektiven *Bewertung und Verantwortlichmachung* eingebettet finden. Zu entsprechenden Praktiken, in denen wir unsere Aufmerksamkeit relativ zu bestimmten praktischen Anforderungen zu schulen und zu bewerten lernen, könnten so etwa Handlungskontexte des Spielens wie das Schachspielen zählen, aber genauso gut Kontexte der politischen oder ästhetischen Handlungssteuerung, die jeweils die Ausübung von Aufmerksamkeit voraussetzen und in denen wir mitunter sogar imperativisch von an-

deren fordern, dass ihre Aufmerksamkeit auf dieses oder jenes gelenkt werden sollte.¹⁰

Dies deutet darauf hin, dass die Rede von Aufmerksamkeit, zumindest verstanden als Rede über die *Eignung oder Potentialität*, Aufmerksamkeit zu schenken oder zu spenden, wesentlich die Rede über eine *Fähigkeit* ist – und zwar über eine solche, die wir normalerweise *willentlich* ausüben, *besser und schlechter* ausüben können und in deren Ausübung wir uns obendrein *schulen und verbessern*, aber auch *scheitern* können. Ist dies wiederum korrekt, so könnten wir sagen, dass das Vermögen, aufmerksam zu sein, insoweit eine *Handlungsfähigkeit* oder *Fertigkeit* sei. Oder dass es dies zumindest insoweit zu sein scheint, wie die Rede davon der Rede von einer komplexen und polymorphen Befähigung zu einer Aktivitätsweise entspricht, die in verschiedenen Situationen jeweils durch Bündel verschiedenartiger Handlungsfähigkeiten oder Fertigkeiten gewährleistet wird, für die die oben genannten Bedingungen im Einzelnen gelten.¹¹

Dieser Punkt lässt sich weiter plausibilisieren, wenn wir nochmals die Verbindungen des Aufmerksamseins zu Akten des Vorstellens genauer betrachten. Wie wir bereits gesehen haben, betont Colin McGinn, dass das Aufmerksamsein auf einen Gegenstand etwas ist, das wir gewährleisten müssen, um uns diesen Gegenstand vorzustellen. Ent-

scheiden wir uns hingegen an irgendeinem Punkt des Vorstellens dazu, ein entsprechendes Aufmerksamsein auf diesen Gegenstand einfach zu unterlassen, so verflüchtigt sich McGinn zufolge auch die Vorstellung des besagten Gegenstandes sogleich. Nehmen wir dies ernst, deutet dies also nicht nur darauf hin, dass Vorstellen und Aufmerksamsein beide handlungsartig oder dem Willen unterworfen sind, sondern vielmehr auch darauf, dass die Handlungsartigkeit oder Willensunterworfenheit des Aufmerksamseins somit dabei helfen kann, die Willensunterworfenheit oder Handlungsartigkeit des Vorstellens *zu erklären*.

Unabhängig von McGinns diesbezüglichen Überlegungen haben jedoch auch andere Philosoph:innen wie Alan White und Amy Kind expliziter dafür argumentiert, dass das Vorstellen seinerseits als die Ausübung einer Handlungsfähigkeit betrachtet werden sollte, insofern es etwas zu sein scheint, über das wir intentionalen Einfluss ausüben können, das wir besser oder schlechter ausführen und dessen Ausführung wir, wie zumindest Kind dezidiert behauptet, womöglich auch durch geeignetes Training der darin involvierten Teilfertigkeiten verbessern können.¹²

Nun haben wir allerdings schon gesehen, dass es anfangs plausibel ist, ebendiese Merkmale auch in Hinblick auf die Ausübung von Aufmerksam-

keit zuzuschreiben. Wenn wiederum die Zuschreibung genau dieser Merkmale im Falle der Vorstellungskraft und ihres Vollzuges deren Fertigungscharakter unterstreicht, so müsste dies aber allem Anschein nach ebenso sehr oder wenigstens in ähnlicher Weise auch im Falle der Aufmerksamkeit gelten. Oder zumindest müsste man anderenfalls Gründe nennen können, warum dieser Schluss im Falle der Aufmerksamkeit deutlich weniger nahelegend erscheint als im Falle unseres Vorstellungsvermögens.

Demnach scheint es also ganz so, als werde man intuitiv schnell dazu gedrängt, Aufmerksamkeit in diesem Sinne als eine Fertigkeit oder zumindest als ein fertigungsähnliches Vermögen zu verstehen. Gleichwohl verstärkt sich durch diese Feststellung auch noch einmal die Dringlichkeit der Frage, *worin genau* denn das vermeintlich fertigungsartige Vermögen der Aufmerksamkeit dann eigentlich besteht und was es infolgedessen konkreter heißen könnte, sich angesichts bestimmter Objekte oder Aktivitäten mehr oder weniger aufmerksam zu verhalten.

Um diese Frage zu beantworten, möchte ich mich nunmehr einer angesichts aller bisherigen Überlegungen vielversprechend erscheinenden Theorie über das Wesen der Aufmerksamkeit zuwenden – nämlich der kognitiven Einklangstheorie.

2 Die Einklangstheorie der Aufmerksamkeit: Theoretische Grundlinien und theoriebauliche Vorzüge

2.1 Die Idee des kognitiven Einklangs

Betrachten wir zum Einstieg in diesen Abschnitt kurz die folgende Situation:

Es ist ein sonniger Freitagnachmittag und der Geschichtsunterricht in der Klasse 11b ist gerade in vollem Gange. Peter jedoch versäumt es an diesem Tage, dem Unterricht seiner Lehrerin aufmerksam zu folgen. Statt sich, wie üblich, engagiert ihren Ausführungen zu widmen, die sich heute um das Attentat von Sarajevo drehen, schaut er verträumt aus dem Fenster, lauscht entspannt dem Zwitschern der Vögel und denkt an seine spätere Verabredung mit Paul im Kino. Auf die Frage seiner Lehrerin, ob der 1914 in Sarajevo erschossene Erzherzog denn nun eigentlich Franz oder Ferdinand heiße, kann er daher auch keine kompetente Auskunft geben. Und das ist für seine Lehrerin natürlich ein Beleg dafür, dass er mit Blick auf ihre heutige Unterrichtsstunde offenbar äußerst *unaufmerksam* war. Angesichts dieser Beleglage sieht sich Peters Lehrerin deshalb auch dazu berechtigt, Peters Eltern eine Mitteilung mit der Aussage zukommen zu lassen, dass Peter im Geschichtsunterricht heute anscheinend ziemlich *zerstreut* gewesen ist. Doch worin besteht Peters anscheinende Unaufmerksamkeit oder Zerstretheit in diesem Szenario denn nun eigentlich genau?

Eine vielversprechende Antwort auf diese Frage stellt uns die sogenannte Theorie des *kognitiven Einklangs* bereit. In der Form, in der sie prominent etwa in den 1960er Jahren von Alan White formuliert wurde, besteht ein Akt der Aufmerksamkeit dieser Theorie zufolge in nichts anderem als der *einheitlichen Bezugnahme* unserer mentalen Aktivitäten auf dasselbe Objekt. Was laut dieser Variante der Einklangstheorie dafür sorgt, dass Peter in unserem eben angeführten Beispielfall als unaufmerksam oder zerstreut und nicht etwa als aufmerksam beschrieben werden kann, ist also der Umstand, dass seine mentalen Akte des Denkens und Wahrnehmens naheliegenderweise *nicht* alleamt oder zumindest in einem hinreichend großen Maße auf ein bestimmtes einheitliches Objekt ausgerichtet sind, eben den Geschichtsunterricht seiner Lehrerin, sondern sich vielmehr auch ebenso deutlich oder sogar viel deutlicher auf *andere* und davon *verschiedene* Bezugsobjekte – wie etwa die Landschaft vor dem Klassenzimmerfenster, das Zwitschern der Vögel und die mit Paul für später getroffene Verabredung fürs Kino – richten oder zerstreuen.

Noch einmal kürzer mit den Worten Alan Whites ausgedrückt:

Was ›aufmerksam sein‹ uns sagt, ist, dass seine Aktivitäten und Energien, was immer sie sind,

auf etwas gerichtet und fokussiert sind, das ihn einnimmt. Dieselben Aktivitäten, wenn nicht auf ein bestimmtes Thema oder Objekt gerichtet, konstituieren keine Aufmerksamkeit.¹³

Natürlich könnte Whites Verwendung des Ausdrucks ›Aktivitäten‹ an dieser Stelle auch noch etwas völlig anderes meinen als bloß *geistige* Aktivität. Allerdings schränkt White die relevanten Aktivitäten, um die es ihm hier letztendlich geht, nur kurze Zeit später auf die folgende Weise ein:

Weil wir uns auf das, was wahrnehmbar ist, fokussieren, indem wir die entsprechende Sinnesfakultät benutzen, und auf das, was intelligibel ist, indem wir es zum Objekt unseres Denkens machen, können wir die generelle Idee von Aufmerksamkeit in Begriffen dieser bestimmten perzeptuellen und intellektuellen Aktivitäten spezifizieren. [...] Daher ist es, wenn wir davon sprechen, dass Aufmerksamkeit geschenkt, gegeben, auf sich gezogen oder erregt wird, grundsätzlich eine Menge von diesen perzeptuellen oder intellektuellen Aktivitäten, auf die wir uns beziehen.¹⁴

Diese Passage verträgt sich offenbar gut mit unserem intuitiven Eindruck, dass letzten Endes immer mentale Aktivitäten des Wahrnehmens oder Denkens die Grundlage für das Ausüben von Aufmerksamkeit bilden müssen. Zugleich aber deutet sie in Verbindung mit der zuvor zitierten Passage auch schon die *adverbialistische Grundidee* an, die hinter der von White vertretenen Auffassung steckt, dass

die an einem Schenken von Aufmerksamkeit beteiligten mentalen Basisakte ebendieses Schenken von Aufmerksamkeit dadurch ausmachen, dass sie auf solche Weise vollzogen werden, dass ihr entsprechendes Bezugsobjekt jeweils dasselbe ist.

Christopher Mole, der unter anderem in Anschluss an Whites Gedanken eine zeitgenössische Variante der kognitiven Einklangstheorie ausführlicher und dezidiert unter dieser Bezeichnung ausgearbeitet hat, illustriert diesen Aspekt der Adverbialität besonders anhand einer Analogie zum musikalischen Einklang, der zwischen den Musiker:innen eines Orchesters herrscht, die auf ihre jeweilige Weise und mit ihren jeweiligen Instrumenten allesamt dasselbe Musikstück spielen. In einem Aufsatz über die metaphysischen Problemdimensionen des Nachdenkens über Aufmerksamkeit schreibt er dazu:

Was essenziell für ein adverbiales Phänomen ist, ist nicht, was passiert, sondern wie es passiert. Wenn wir eine Instanz von Einklang haben, ist das Merkmal, das essenziell dafür ist, es zu einer Instanz von Einklang zu machen, keine Tatsache darüber, *welche* Dinge die Spielenden tun, es ist eine Tatsache darüber, *wie* diese Dinge (relativ zueinander) passieren. Die kognitive Einklangstheorie der Aufmerksamkeit ist eine adverbialistische Theorie in einer genau analogen Weise. Wenn wir eine Instanz von Aufmerksamkeit haben, ist das Merkmal, das essenziell dafür ist, dass es sich um eine Instanz von Aufmerksamkeit

handelt, keine Tatsache darüber, welche kognitiven Prozesse stattfinden. Es ist eine Tatsache über die vereinheitlichte Weise, in der diese Prozesse stattfinden.¹⁵

So, wie sie bisher skizziert wurde, geht es der Einklangstheorie also nicht bloß darum, *dass* einfach nur gedacht und wahrgenommen wird, sondern vielmehr darum, dass *auf solche Art und Weise* wahrgenommen und gedacht wird, dass die entsprechenden Akte des Wahrnehmens und Denkens jeweils auf ein zentrales Objekt gerichtet sind, das insofern eine referenzielle Einheit unter ihnen stiftet. Eben darin ist der kognitive Einklang dem musikalischen Einklang eines Orchesters analog. Denn auch für Fälle des musikalischen Einklangs ist ja letztlich nicht einfach ausschlaggebend, *dass* Pauke, Geige, Klarinette und dergleichen gespielt wird, sondern dass dies auf solche Art und Weise geschieht, dass das einzelne Pauken-, Geigen-, Klarinettenspiel und dergleichen ein jeweiliges Spielen ein und desselben Musikstücks auf den entsprechenden Instrumenten darstellt und sich die verschiedenen musikalischen Vollzüge innerhalb des Orchesters hierdurch zu einer musikalischen Einheit zusammenfügen.

An dieser Stelle ist es jedoch ebenfalls wichtig zu erwähnen, dass Moles zeitgenössische Variante der Einklangstheorie von der zuvor von White

vorgeschlagenen und bisher skizzierten Variante der Einklangstheorie in einem wichtigen Punkt abweicht. Mole artikuliert nämlich Besorgnis darüber, ob es überhaupt möglich ist, einheitliche Objekte der Aufmerksamkeit innerhalb der Mannigfaltigkeit tätigkeitsrelevanter Objekte zu identifizieren, auf die wir uns in bestimmten Handlungskontexten richten. In seiner ausführlicheren Monographie *Attention is Cognitive Unison* schreibt er diesbezüglich:

Sogar in paradigmatischen Fällen von Aufmerksamkeit scheint es eine offene Frage zu sein, welche Objekte es sind, von denen gesagt werden sollte, dass der aufmerksame Akteur ihnen gegenüber aufmerksam ist. Ein geschickter Tänzer ist zum Beispiel während des Tänzens offensichtlich aufmerksam, doch welchen Objekten schenkt er seine Aufmerksamkeit? Vielleicht ist es wahr, dass der Tänzer der Musik gegenüber aufmerksam ist, aber sein Fall ist kein klarer Fall des Aufmerksamseins auf Musik. [...] Wenn er der Musik gegenüber auf die falsche Weise aufmerksam ist, dann wird ihn seine Aufmerksamkeit vielleicht sogar daran hindern, aufmerksam zu tanzen. Vielleicht sollten wir sagen, dass der Tänzer gegenüber seinem Körper propriozeptiv aufmerksam ist, aber, erneut, erscheint das nicht ganz richtig. Aufmerksamkeit auf den eigenen Körper ist das Merkmal des Amateurtänzers, nicht des geschulten Praktikers. Das Einzige, das zu sagen sicherlich richtig ist, ist, dass der Tänzer seinem *Tanzen* gegenüber aufmerksam ist. Aber das heißt, die Aufgabe zu spezifizieren, die er aufmerksam ausübt, nicht das Objekt, dem Aufmerksamkeit gespendet wird.¹⁶

Mole nutzt diese Schwierigkeit dementsprechend, um die Strategie zu motivieren, die Idee des kognitiven Einklangs nicht primär mittels einer kognitiven Bezogenheit auf zentrale *Objekte* zu erläutern, sondern vielmehr dadurch, dass alle kognitiven Akte des Subjektes einer bestimmten *Aufgabe* dienen.

Er schreibt weiter:

All dies suggeriert, dass wir richtig darin lagen, Aufmerksamkeit als Modus des Engagements mit einer Aufgabe zu behandeln, nicht als Modus des Engagements mit einem Objekt. Um eine Antwort auf die Frage zu erhalten, welchen Objekten gegenüber der aufmerksame Akteur aufmerksam ist, sollte unsere Theorie mit Aufmerksamkeit gegenüber Aufgaben starten und von dort aus zu einer Beschreibung der Aufmerksamkeit übergehen, die den Objekten gilt, die an dieser Aufgabe teilhaben.¹⁷

Diese Schlussfolgerung lässt sich allerdings anzweifeln.

Im Allgemeinen könnte man nämlich zurückfragen, warum der Fall der Aufmerksamkeit auf eine bestimmte Aufgabe nicht einfach ein *Spezialfall* der Aufmerksamkeit auf ein bestimmtes Objekt ist. Insofern der Begriff des Objektes nämlich extensional breiter angelegt ist als derjenige der Aufgabe, sollten Aufgaben als eine besondere Art von komplexen Objekten darin ja eigentlich problemlos einen Platz finden. Immerhin gibt es neben

Objekten im Sinne herkömmlicher materieller Alltagsdinge ja auch noch allerlei anderes Existierendes, das als solches ebenso gut ein ›Objekt unserer Aufmerksamkeit‹ genannt werden kann.

Wie auch White an anderer Stelle beispielsweise hervorhebt:

Aufmerksamkeit kann fast allem gewährt werden, einem physikalischen Objekt, einer Person oder einer beliebigen Eigenart derselben, einer Situation oder einem Ereignis, einem Problem oder einer Kontroverse, unserer eigenen Aktivität oder der von jemand anderem, einem Gefühl, das wir haben.¹⁸

Der Eindruck, dass trotzdem *verschiedene* Objekte als Objekte unserer Aufmerksamkeit im Rahmen der Ausübung bestimmter Aufgaben in Frage kommen, könnte sodann dadurch aufgelöst werden, dass sich hierbei letztendlich bloß auf verschiedene relevante *Bestandteile oder Aspekte* der gerade umgesetzten Aufgaben gerichtet wird.

In diesem Sinne ließe sich dann etwa auch noch differenzierter darüber nachdenken, inwieweit sich erfahrene und weniger erfahrene Tänzer:innen in ihrer Aufmerksamkeitsausübung beim Tanzen möglicherweise unterscheiden. So könnte man sicherlich fragen, ob kompetente Tänzer:innen, im Unterschied zu Tanznoviz:innen, nicht häufig gerade *keine* aufmerksamen Tänzer:innen seien: Womöglich ist mangelnde Aufmerksam-

keit oder gar weitläufige Zerstretheit beim Tanzen nämlich genau derjenige Luxus, den sich geschickte Tänzer:innen, *qua* Routine und Expertise, gegenüber Tanzanfänger:innen leisten können.

Selbst in denjenigen Fällen oder Hinsichten aber, in denen die geschickten Tänzer:innen aufmerksam tanzen, wird sich ihre Aufmerksamkeit wohl vermutlich zielgerichteter oder spezifischer auf vereinzelte Aspekte oder Bestandteile des Tanzens richten als im Falle der Novizentänzer:innen. Und, wie bereits gesagt, findet dieser Umstand innerhalb der objektorientierten Variante der Einklangstheorie offenbar ohne größere Beschreibungsprobleme einen Platz. Beispielsweise könnte man dann einfach sagen: Beide Gruppen von Tänzer:innen sind aufmerksam in Bezug auf ihr Tanzen und seine Aspekte oder Bestandteile. Offenbar übt eine der beiden Gruppen ihre Aufmerksamkeit dabei jedoch instrumentell effizienter und vielleicht auch kognitiv ungezwungener aus als es die andere Gruppe vermag.

Freilich mögen nun die letzten Worte darüber, wie die Einklangstheorie angemessenerweise ausbuchstabiert werden sollte, mit Gegenfragen und Einwänden dieser Art noch längst nicht gesprochen sein. Bis auf Weiteres erscheint es mir angesichts dieser argumentativen Lage aber auch nicht irrational, an einem objektorientierten Ver-

ständnis der Einklangstheorie festzuhalten, wie es White, im Gegensatz zu Mole, ursprünglich vertreten hat.

2.2 Das begrifflich-integrative Potential der Einklangstheorie

Die im vorherigen Unterabschnitt angestellten Überlegungen helfen uns dabei, besser nachzuvollziehen, inwiefern die so verstandene Einklangstheorie geeignet ist, unseren im ersten Abschnitt skizzierten begrifflichen Vorannahmen über das Vollziehen von Aufmerksamkeitsakten gerecht zu werden.¹⁹

Zuallererst einmal fällt hierbei auf, dass die Einklangstheorie mittels ihrer adverbialistischen Grundhaltung anscheinend sehr gut mit der in Unterabschnitt 1.2 artikulierten Intuition vereinbar ist, dass Aufmerksamkeit zu spenden kein genuiner mentaler Basisakt ist. Denn ihr zufolge werden Fälle des Aufmerksamseins vielmehr durch Instanzen verschiedener Arten mentaler Basisakte realisiert, die auf eine bestimmte Weise vollzogen werden.

Dadurch legen die vorherigen Überlegungen fernerhin eine Perspektive nahe, die die Objektbezogenheit von Aufmerksamkeitsakten, die wir in Unterabschnitt 1.1 betont hatten, systematisch

einfangen kann. Denn mentale Akte oder Prozesse, die sich unter die Termini ›Denken‹ und ›Wahrnehmen‹ subsumieren lassen, sind ja gerade solche, die sich durch die für mentale Phänomene charakteristisch erscheinende Eigenschaft auszeichnen, *auf etwas gerichtet* zu sein. Sie weisen also das auf, was in der Philosophie des Geistes spätestens seit Franz Brentano als Eigenschaft der *Intentionalität* bezeichnet wird. Und da intentionale Akte dieser Art laut der hier skizzierten Variante der Einklangstheorie die kognitiven Grundvollzüge des Spendens von Aufmerksamkeit bilden, können wir sagen, dass die von ihnen verwirklichten Fälle des Aufmerksamseins ihre jeweilige Intentionalität von diesen Akten *erben*.²⁰

Nicht explizit adressieren die obigen Überlegungen hingegen die in Unterabschnitt 1.3 angeschnittene Fertigkeitsthese. Allerdings ist es zumindest *möglich*, die Auskünfte der Einklangstheorie, wie sie bisher skizziert wurde, fertigungsbezogen zu verstehen. Denn Wahrnehmen und Denken scheinen im selben Sinne fertigungsartig zu sein, wie das in Abschnitt 1 bereits angesprochene Vorstellen fertigungsartig ist: Wir können besser oder schlechter wahrnehmen oder denken, etwa in dem Sinne, dass die Präzision und der Reichtum dessen, was wir denken oder wahrnehmen können, von Fall zu Fall oder von Person zu Person variiert. Ferner

können wir unser Denken und Wahrnehmen in solchen Hinsichten durch Übung und Erfahrung verbessern. Und des Weiteren mag es zwar sehr spezifische pathologische oder nicht pathologische Fälle geben, in denen wir gar nicht anders können, als dieses oder jenes zu denken oder unsere Wahrnehmung auf etwas Bestimmtes zu richten. Doch zumindest die Normalfälle, die unseren Begriff des Wahrnehmens und Denkens maßgeblich prägen, sind derart, dass die Akte des Wahrnehmens und Denkens, die wir vollziehen, unseren Absichten unterworfen bleiben.

Wenn nun aber verschiedene Vollzüge des Denkens oder Wahrnehmens wiederum diejenigen Akte sind, an denen sich Grade des Schenkens von Aufmerksamkeit bemessen, dann liegt zumindest die Annahme nahe, dass das Aufmerksamkeitsvermögen seinen fertigungsartigen Charakter von denjenigen Vermögen bezieht, die die Realisierer seiner eigenen Vollzugsinstanzen hervorbringen. Es wird dann beispielsweise naheliegen, davon auszugehen, dass versiertere Wahrnehmer:innen und Denker:innen in diesen oder jenen Zusammenhängen auch versiertere Aufmerksamkeitsspender:innen sein werden, weil sie geübter als andere darin sind, ihre Wahrnehmungen und Gedanken auf bestimmte Phänomene und bestimmte relevante Aspekte derselben auszurichten und ausge-

richtet zu halten, dabei bestimmte irrelevante andere Phänomene und Aspekte auszublenden und so weiter und so fort.²¹

2.3 Weitere Vorzüge der Einklangstheorie

Bisher habe ich die hier vertretene Variante der Einklangstheorie durch ihre integrative Kraft in Bezug auf die intuitiv plausibel erscheinenden Vorannahmen über den Begriff der Aufmerksamkeit und des Aufmerksamseins zu motivieren versucht, die im ersten Abschnitt dieses Textes aufgeführt wurden. Doch selbstverständlich könnten einige Leser:innen diese Annahmen intuitiv auch eher für *unplausibel* halten und deshalb womöglich zurückweisen. Ich möchte den Rest dieses Abschnittes deshalb dafür nutzen, um noch eine Reihe weiterer Erklärungsvorzüge der Einklangstheorie anzuführen, die in ihrer jeweiligen Plausibilität von der Plausibilität der im ersten Abschnitt getroffenen Vorannahmen weitgehend unabhängig sind.

Erstens hatte ich einen dieser zusätzlichen Vorzüge bereits zu Beginn des zweiten Abschnittes angedeutet: Die Einklangstheorie macht uns verständlich, worin Akte des Aufmerksamseins *im Kontrast* zu solchen Akten bestehen, die eine Beschreibung unserer selbst als *zerstreut* rechtfertigen würden. Da diese Kontrastierung offenbar einen

festen Platz in unserer Alltagsrede über Aufmerksamkeit zu haben scheint, sollte eine angemessene Aufmerksamkeitstheorie zweifellos in der Lage sein, uns eine Auskunft darüber zu geben, worauf genau der darin vorausgesetzte Kontrast eigentlich hinausläuft. Und die Einklangstheorie ist, wie wir gesehen haben, dazu geeignet, ebendieses Desiderat zu erfüllen, indem sie die Zerstreuten von den Aufmerksamen durch die Vielheit oder Einheit der Objektbezüge ihrer mentalen Aktivitäten trennt.

Zweitens kann die Einklangstheorie darüber hinaus einen weiteren stellenweise schon angedeuteten und sehr zentral erscheinenden Aspekt unseres Redens über das Spenden von Aufmerksamkeit erklären, nämlich dessen *graduelle Natur*. Immerhin sprechen wir häufig ja nicht nur davon, dass Menschen aufmerksam sind oder nicht, sondern auch davon, dass Menschen *mehr oder weniger* aufmerksam sind. Die Einklangstheorie kann ihrerseits nun eine simple Antwort darauf geben, worin dieses Mehr-oder-Weniger eigentlich besteht: Ein Subjekt kann gemäß der Einklangstheorie als *vollständig* aufmerksam auf ein Objekt genau dann gelten, wenn es *sämtliche* seiner vorhandenen perzeptuellen und denkerischen Aktivitäten auf dieses Objekt richtet. Gleichsam kann es als *minimal* aufmerksam auf ein Objekt genau dann gelten, wenn es zumindest *hinreichend viele* der entsprechenden

kognitiven Aktivitäten auf das besagte Objekt richtet, um in der Summe wenigstens stärker darauf gerichtet zu sein als auf alle konkurrierenden Bezugsobjekte, die gerade in seinem mentalen Haushalt präsent sind. Infolgedessen können wir im Rahmen der Einklangstheorie aber entlang dieser Extrempole auch sagen, dass ein entsprechendes Subjekt mehr oder weniger aufmerksam ist, *je mehr oder weniger dieser mentalen Aktivitäten es auf ein Objekt richtet, dem es mindestens minimal und maximal vollständig aufmerksam gegenübersteht.*²²

Drittens können anknüpfend daran wichtige *evaluationsbezogene Aspekte* unseres herkömmlichen Aufmerksamkeitsbegriffs von der Einklangstheorie eingefangen und erläutert werden. So grenzt es zunächst etwa beinahe schon an eine Trivialität, darauf hinzuweisen, dass der Aufmerksamkeit meist ein hoher positiver *Wert* zugesprochen wird. Wir sprechen beispielsweise davon, dass wir anderen unsere Aufmerksamkeit *gewähren* oder *schenken*. Ebenso sind wir häufig *dankbar* dafür, wenn uns oder unseren Anliegen von anderen Aufmerksamkeit geschenkt oder gespendet wird. Und gleichsam haben wir gelegentlich Angst davor, unsere eigene Aufmerksamkeit zu *verschwenden* oder zu *vergeuden*. Weniger trivial ist es allerdings, einen systematischen Erläuterungsansatz dafür anzubieten, *inwiefern* Aufmerksamkeit

in diesen Fällen als wertvoll betrachtet werden kann oder sollte. Die Einklangstheorie ist jedoch genau dazu imstande. Denn sie kann sich auf den zuvor skizzierten Punkt berufen, dass *vollständige* Aufmerksamkeit offenbar einen kognitiv sehr *ressourcenaufwändigen* und deshalb auch potentiell *seltenen* Modus der Kognition darstellt, und dass *qua* der Fokussierungsbedingung selbst Akte der *minimalen* Aufmerksamkeit für ein Objekt immer nur dadurch möglich sein werden, dass wir in unseren kognitiven Aktivitäten vermehrt von anderen Objekten *absehen*, auf die wir *ebenfalls* hätten aufmerksam sein können.

Nun ist natürlich Seltenheit oder Limitiertheit *an sich* noch keine hinreichende Bedingung für Wert. Aber die Umstände, die die Einklangstheorie unterstreicht, scheinen gleichwohl ein genaueres Licht auf die *Gründe* zu werfen, warum wir Akte der Aufmerksamkeit häufig als situativ wertvoll betrachten. Da solche Akte nämlich grundsätzlich als limitierte Ressourcen anzusehen sind, müssen wir sie auch als ein limitiertes Mittel in all denjenigen zahlreichen Fällen ansehen, in denen wir sie für die Umsetzung unserer eigenen Zwecke nun einmal *benötigen*. Und relativ zu ebendiesen mannigfaltigen Zwecken und Nöten können wir ihnen dann aufgrund ihrer Seltenheit einen entsprechenden Wert beimessen.

Auf ähnliche Weise kann die Einklangstheorie daher auch in jenen Situationen, in denen wir die Aufmerksamkeit anderer viel eher *fürchten* oder *undienlich* finden, die Hintergründe unserer entsprechenden negativen Einschätzungen näher erhellen. Denn aufmerksame Kritiker:innen werden höchst wahrscheinlich mehr an unserer Leistung zu bemängeln haben als zerstreute, da sie schlicht einen größeren Teil ihrer mentalen Akte darauf gerichtet haben werden als auf andere Dinge. Gleichsam würden aufmerksame Ladendetektiv:innen wahrscheinlich eher unsere Pläne durchkreuzen, hier und dort eine Kleinigkeit aus dem Verkaufsregal in unserer Tasche verschwinden zu lassen, als solche, die bereits anderweitig aufmerksam sind. Die limitierte Verteilung der Ressource Aufmerksamkeit muss also auch hier jeweils passend zu unseren Absichten und Zielen ausfallen – bloß dass wir uns für unsere Zwecke nun eben nicht mehr einen möglichst großen Anteil daran erhoffen, sondern bestenfalls so wenig davon, wie nur irgendwie zu erreichen ist.

Viertens nunmehr lässt sich die Einklangstheorie durch ihren adverbialistischen Ansatz nicht nur metaphysisch gut damit vereinbaren, dass Aufmerksamkeitsvollzüge durch verschiedene mentale Akte realisiert sein können, sondern auch damit, dass diese mentalen Akte ihrerseits wiederum durch

verschiedenste physische Prozesse realisiert werden könnten. Dadurch vermeidet die Einklangstheorie das sogenannte Problem der *multiplen Realisierbarkeit* mentaler Phänomene, dem etwa naivere neurophysiologische Typen-Identitätsthesen darüber, was bestimmte mentale Basisphänomene oder auch Fälle des Spendens von Aufmerksamkeit ausmacht, zum Opfer zu fallen drohen würden. Es wirkt nämlich nicht ausgeschlossen, dass neben Wesen mit neuronalen Konfigurationen, wie wir Menschen sie besitzen, beispielsweise auch elektrische Maschinen aus diversen Edelmetallen oder biologische Lebewesen mit physiologisch völlig differenten Gehirnen jeweils Akte des Wahrnehmens und Denkens realisieren können. Genau deshalb ist aber auch nicht leicht zu sehen, warum derartige Wesen nicht ebenfalls fähig dazu sein sollten, Aufmerksamkeit zu schenken, wie wir es eben können. Ist dies jedoch wiederum der Fall, so ist das Aufmerksamsein offenbar ebenso wenig typidentisch mit bestimmten neurophysiologischen Prozessen, wie irgendwelche mentalen Basisakte es sind. Weil die Einklangstheorie allerdings auch gar nichts dergleichen behaupten muss, ist diese Problematik für sie völlig unbedrohlich und ohne einen näheren Belang.²³

Fünftens und zuallerletzt lässt sich die Einklangstheorie, wie weiter oben bereits angedeutet

wurde, durch ihre Nähe zu willens- und handlungsfähigkeitsbezogenen Überlegungen außerdem leicht in einer Weise ausbuchstabieren, die sich als Grundlage für weiterführende Analysen darüber eignet, wie Aufmerksamkeit in verschiedenen gegenwärtigen oder vergangenen sozialen Konstellationen *interpersonal funktionalisiert und politisiert* werden kann oder konnte. Denn insofern es sich beim Spenden von Aufmerksamkeit laut der Einklangstheorie, wie sie hier skizziert worden ist, um willentlich vollziehbare Aktualisierungen von einer Fertigkeit oder wenigstens von etwas zu handeln scheint, das einer solchen Fertigkeit ähnelt, scheint es auch problemlos denk- und erklärbar, dass entsprechenden Vollzügen in bestimmten kulturellen Kontexten eine sozial etablierte Funktion zugewiesen wird. So betonte bereits Alan White in einem der oben angeführten Zitate, dass wir Menschen zur Aufmerksamkeit trainieren, sie zum Aufmerksamsein anhalten und dies insofern auch in kulturelle Praktiken und Prozesse der Verantwortungszuschreibung integrieren können. Wer in einem solchen Sinne grundsätzlich trainiert werden kann, aufmerksam zu sein, kann somit aber auch etwa dazu trainiert werden, militärisch aufmerksam auf ganz bestimmte Gefahren für die soziale Gruppe zu sein, die sich am Horizont abzeichnen, oder seine Aufmerksamkeit erzieherisch auf Irregularitäten

oder Fehler zu richten, die es in der sozialen Interaktion zu tadeln und den Mitgliedern der sozialen Gruppe abzugewöhnen gelte, und noch vieles Derartiges mehr.

All diese Vorzüge *beweisen* nun selbstverständlich nicht die Wahrheit der Einklangstheorie oder schließen aus, dass neben ihr auch andere vielversprechende Aufmerksamkeitstheorien ähnliche explanative Erträge erbringen könnten. Doch zumindest helfen sie dabei, uns vor Augen zu führen, dass die Einklangstheorie eine ebenso leistungsfähige wie intuitiv simple Position in der Debatte darüber darstellt, was wir eigentlich meinen, wenn wir Ausdrücke wie ›Aufmerksamkeit‹ oder ›Aufmerksamkeitsein‹ alltäglich gebrauchen. Zu sagen, jemand sei aufmerksam auf etwas, heißt der Einklangstheorie zufolge nämlich schlicht, dieser Person mit Blick auf das entsprechende Objekt das zuzuschreiben, was auch Sie als Leser:innen mit Blick auf diesen Beitrag bestenfalls getan haben, wenn Sie ihn bis hierher aufmerksam verfolgt haben: Sie haben Ihre Akte des Wahrnehmens und Denkens einheitlich darauf bezogen.

Anmerkungen

- 1 Für Kritik zu früheren Versionen dieses Textes danke ich Arndt Brendecke, Martina Büttner, Patrick Harman, Johanna Herrschmann, Simon Krein, Lukas Lewerentz, Maximilian Lipski, Christopher Lukman, Gerson Reuter, Jakob Roloff, Pauline Schubert, Matthias Vogel, Leander Wons und Christoph Wunsch.
- 2 McGinn, *Das geistige Auge*, S. 36f. (Hervorhebung im Original.)
- 3 Das ontologische Problem, das sich für McGinn an dieser Stelle ergibt, besteht darin, dass seine Behauptung, dass Vorstellungen stets Relationen der Aufmerksamkeit mit Blick auf das vorgestellte Objekt erfordern, ihn aufgrund der Intuition, dass manche vorgestellten Objekte wie etwa fiktive Romanheld:innen oder dergleichen offenbar nicht existieren, auf eine Position festzulegen droht, die gemeinhin als *Meinongianismus* bezeichnet wird. Gemeint ist damit die These, dass es einige Objekte – in diesem Fall eben als Relata einer Relation des Aufmerksamseins – *gibt*, die gleichwohl *nicht existieren*. Zu einigen generellen Problemen dieser Position siehe weiterführend etwa van Inwagen, *Fiktionale Geschöpfe*, S. 73–75.
- 4 Dies ist natürlich keine unmittelbare Kritik an McGinns philosophischem Vorgehen. Denn immerhin ist sein Projekt an der eben zitierten Stelle ja primär, uns etwas über die *Vorstellungskraft* zu erzählen, und nicht, uns etwas über die *Aufmerksamkeit* zu erzählen. Wie vermutlich jede philosophische Überlegung muss jedoch auch dieses Projekt bestimmte Begriffe zuallermindest vorläufig als implizit verstanden voraussetzen. Mir geht es hier lediglich um die Feststellung, dass der Begriff der Aufmerksamkeit auf lange Sicht *selbst* zu einem Gegenstand expliziter philosophischer Theoriebildung werden müsste, damit seine explanative Relevanz in anderen Erklärungszusammenhängen durch

- eine transparente theoretische Grundlage gefestigt werden kann.
- 5 In der deutschsprachigen Debatte über Aufmerksamkeit einflussreich scheint in diesem Sinne vor allem Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, oder Waldenfels, *Geweckte und gelenkte Aufmerksamkeit*. Siehe aber auch den Beitrag von Christopher Lukman in diesem Band.
 - 6 Vgl. hierzu White, *Attention*, S. 1. Klarerweise scheint es absichtslos auch Fälle der Verwendung von Sätzen wie ›Peter ist ein aufmerksamer Schüler‹, ›Petra ist eine aufmerksame Autofahrerin‹ oder ›Paul ist ein aufmerksamer Gastgeber‹ zu geben, bei denen nicht vorausgesetzt ist, dass sich das als aufmerksam qualifizierte Subjekt *aktuell* auf einen Gegenstand richtet, auf den es aufmerksam ist. Denn diese Sätze behaupten vielmehr so etwas wie eine *Regularität oder Disposition* derart, dass die jeweiligen Subjekte, in geeigneten Zusammenhängen als Schüler:innen, Autofahrer:innen oder Gastgeber:innen *üblicherweise* auf die für diese Tätigkeiten angemessene Weise aufmerksam sein werden. Mir genügt es hier allerdings, darauf hinzuweisen, dass diese Sätze nur in Abhängigkeit zu einem Verständnis davon verstanden werden können, was es für die Subjekte heißen würde, in den entsprechenden Zusammenhängen *tatsächlich* aufmerksame Schüler:innen, Autofahrer:innen oder Gastgeber:innen zu sein. Und da genau solche aktuellen Aufmerksamkeitsvollzüge in bestimmten Tätigkeitskontexten wiederum das sind, worauf Whites Bemerkungen abzielen, bleibt deren grundlegende Wichtigkeit weiterhin intakt.
 - 7 Vgl. ebd., S. 4.
 - 8 Ebd., S. 5. (Übersetzung: J.S.)
 - 9 Vgl. zu dieser These der Willensabhängigkeit des Vorstellens bei McGinn, *Das geistige Auge*, S. 20–26, und bei Wittgenstein, *Zettel*, Nr. 621.
 - 10 Siehe zu solchen Beispielen auch die Beiträge von Pa-

trick Harman, Christopher Lukman, Lucius Maltzan und Lara Scheibli in diesem Band.

- 11 Infolgedessen wären innerhalb des Genus der Fähigkeiten die Fähigkeiten im Sinne einfacher Dispositionen die wichtigste Kontrastklasse zu dieser Typisierung. Ein paradigmatisches Beispiel für solche einfachen Dispositionen ist etwa die Wasserlöslichkeit eines Zuckerwürfels: Der Zuckerwürfel besitzt insofern die Fähigkeit, sich in Wasser zu lösen, als er dazu disponiert ist, dies unter geeigneten Bedingungen immer zu tun. Trotzdem ist diese Fähigkeit, wenn man so sprechen möchte, keine Fähigkeit im Sinne einer Handlungsfähigkeit oder Fertigkeit, da der Zuckerwürfel zum Beispiel weder intentionalen Einfluss auf die Ausübung seiner Disposition ausüben kann, noch in der Lage ist, die Ausübung dieser Disposition durch Training zu verbessern. Wenn er in Kontakt mit Wasser kommt, wird er sich vielmehr schlicht und einfach darin auflösen. Siehe zum Zusammenhang von Fähigkeiten und Dispositionen weiterführend auch Jaster, Fähigkeiten und Dispositionen. Dort gebraucht Jaster den Ausdruck ›Fähigkeit‹ zwar etwas restriktiver als ich, indem sie all jene Dispositionen, die keine Fälle von zweckdienlichem Verhalten sind, von seiner Anwendung ausschließt. Doch dies scheint mir zunächst einmal nur eine terminologische Differenz zu markieren.
- 12 Vgl. White, *The Language of Imagination*, S. 138. Und teilweise in Anschluss an diese Überlegung Kind, *The Skill of Imagination*, oder Kind, *Learning to Imagine*.
- 13 White, *Attention*, S. 7. (Übersetzung: J.S.)
- 14 Ebd., S. 7f. (Übersetzung: J.S.)
- 15 Mole, *The Metaphysics of Attention*, S. 70. (Übersetzung: J.S., Hervorhebung im Original.)
- 16 Mole, *Attention is Cognitive Unison*, S. 72. (Übersetzung: J.S., Hervorhebung im Original.)
- 17 Ebd., S. 73. (Übersetzung: J.S.)

- 18 White, Attending and Noticing, S. 105. (Übersetzung: J.S.)
- 19 *Mutatis mutandis* würden sich ähnliche Ergebnisse sehr wahrscheinlich auch mit der von Mole vertretenen Variante der Einklangstheorie erzielen lassen. Da ich zuvor aber bereits für die von White vertretene Variante der Einklangstheorie argumentiert habe, arbeite ich nachfolgend auch mit dieser Variante der Theorie weiter.
- 20 Für Franz Brentanos kanonisch gewordene Äußerung zur Intentionalität als dem Spezifikum des Mentalen, siehe indes Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, S. 124f.
- 21 Die Teilthese, dass unsere Fähigkeit des Denkens Fertigungscharakter hat, sollte hier indes nicht ohne Weiteres mit der These in Verbindung gebracht werden, dass wir uns einfach nach Belieben entscheiden können, bestimmte Überzeugungen doxastisch zu unterhalten oder nicht. Vielmehr möchte ich in dieser Hinsicht lediglich behaupten, dass wir uns offenbar fertigungsartig dazu entscheiden können, bestimmte Dinge in dem Sinne zu denken, dass wir beliebig über bestimmte Dinge *nachdenken* können. Das heißt, wir können nach Belieben irgendwelche Überzeugungen erwägen, sie uns ins Bewusstsein rufen und rational prüfen oder sie vorläufig einmal kontrafaktisch annehmen, um zu testen, was aus ihnen folgen würde, und dieserart mehr. Zur deutlich strittigeren Frage, ob man sich in ähnlicher Weise auch frei dazu entscheiden kann, bestimmte Dinge tatsächlich zu glauben, siehe zum Beispiel Williams, Kann man sich dazu entscheiden, etwas zu glauben?
- 22 Für eine ähnliche Erläuterung siehe erneut White, *Attention*, S. 7.
- 23 Zur Problematik der multiplen Realisierbarkeit mentaler Phänomene durch verschiedene physikalische Phänomene für typenbezogene Gehirn-Geist-Identitätstheorien siehe auch Putnam, Die Natur mentaler Zustände.

Literaturverzeichnis

- Brentano, Franz: *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Bd. 1. Hamburg 1955.
- Jaster, Romy: Fähigkeiten und Dispositionen. In: *Philosophische Symposien der DFG*. Band 1: *Potentialität* (2021), <https://journals.ub.uni-koeln.de/index.php/philsym/article/view/919/1690> [letzter Zugriff: 04.01.2024].
- Kind, Amy: The Skill of Imagination. In: Fridland, Ellen/Pavese, Carlotta (Hrsg.): *The Routledge Handbook of Philosophy of Skill and Expertise*. Abingdon/New York 2021, S. 335–346.
- Kind, Amy: Learning to Imagine. In: *The British Journal of Aesthetics* 62/1 (2022), S. 33–48.
- McGinn, Colin: *Das geistige Auge. Von der Macht der Vorstellungskraft*. Darmstadt 2007.
- Mole, Christopher: The Metaphysics of Attention. In: Mole, Christopher/Smithies, Declan/Wu, Wayne (Hrsg.): *Attention. Philosophical and Psychological Essays*. Oxford 2011, S. 60–77.
- Mole, Christopher: *Attention is Cognitive Unison. An Essay in Philosophical Psychology*. Oxford 2013.
- Putnam, Hilary: Die Natur mentaler Zustände. In: Metzinger, Thomas (Hrsg.): *Grundkurs Philosophie des Geistes*. Bd. 2: *Das Leib-Seele-Problem*. Paderborn 2007, S. 372–385.
- van Inwagen, Peter: Fiktionale Geschöpfe. In: Reicher, Maria Elisabeth (Hrsg.): *Fiktion, Wahrheit, Wirklichkeit. Philosophische Grundlagen der Literaturtheorie*. Münster 2007, S. 73–93.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main 2004.
- Waldenfels, Bernhard: Geweckte und gelenkte Aufmerksamkeit. In: Müller, Jörn/Nießeler, Andreas/Rauh, Andreas (Hrsg.): *Aufmerksamkeit. Neue humanwissenschaftliche Perspektiven*. Bielefeld 2016, S. 25–46.

- White, Alan Richard: Attending and Noticing. In: *Proceedings of the Aristotelian Society* 63/1 (1963), S. 103–126.
- White, Alan Richard: *Attention*. Oxford 1964.
- White, Alan Richard: *The Language of Imagination*. Oxford 1990.
- Williams, Bernard: Kann man sich dazu entscheiden, etwas zu glauben? In: ders.: *Probleme des Selbst*. Stuttgart 1978, S. 217–241.
- Wittgenstein, Ludwig: *Zettel*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 8: *Bemerkungen über die Farben. Über Gewißheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*. Frankfurt am Main 1984, S. 259–443.

Christopher Lukman

Die Ambiguität des Schachbretts

Das Schach-Spiel als Übung
in Aufmerksamkeit

Ein Schachbrett ist eine seltsame Sache. Acht mal acht Felder zählend, von A bis H und eins bis acht markiert, könnte man das Brett mit einem mathematischen Diagramm verwechseln. Jede Zweideutigkeit ist auf einem Schachbrett ausgeschlossen: Entweder nimmt eine Figur ein Feld ein oder nicht. Jedes Feld grenzt an andere Felder, ohne Zwischenräume oder Raum für Interpretationen. Die einzelnen Felder sind abwechselnd schwarz und weiß in maximalem Kontrast zueinander markiert, ebenso wie die beiden Seiten, die gegeneinander antreten. Beim Schach gibt es nur Schwarz und Weiß, als ob keine Schattierungen zwischen diesen Extrempunkten existierten. Ähnlich unmissverständlich bewegen sich die Spielfiguren. Während ein Fußball auf unendlich viele Arten und Weisen mit minimalen Anpassungen getreten werden kann,

ist jeder Zug im Schach als Positionsänderung klar definiert. Es genügt, zu Beginn einer Partie ›d4‹ zu sagen, um auszudrücken, dass der weiße Bauer auf der d-Linie zwei Felder vorrückt. Das System des Schachspiels scheint vollständig auf Determiniertheit und Diskretheit ausgelegt zu sein.

Doch warum ist das Schachspiel dann so voller Überraschungen und großartiger Momente? Es mag daran liegen, dass es die scheinbare Unendlichkeit seiner Möglichkeiten mit der Endlichkeit des menschlichen Geistes zusammenbringt. Wie der Pionier der Informatik Claude E. Shannon einmal schätzte, gibt es mehr mögliche Schachpartien (10120) als Atome im Universum (1080). Nach Shannon haben die meisten Schachstellungen etwa 30 gültige Züge. Wenn wir davon ausgehen, dass eine gewöhnliche Partie 40 Züge dauert, beträgt die Anzahl der Partien, die das Schachsystem instanziiieren kann, 10^{120} .¹ Beim Schach lernt der Mensch, mit einer Komplexität umzugehen, die weit über die Möglichkeiten seines Denkens hinausgeht. Und obwohl Maschinen in dieser Hinsicht weitaus leistungsfähiger sind als Menschen, müssen selbst heutige Computer ihre Suche auf eine bestimmte Tiefe beschränken.

Nach einem verbreiteten Stereotyp ist der menschliche Schachspieler ein rationales Tier, das sein Gegenüber schlägt, indem es sich als überle-

gen im Kopfrechnen erweist. In diesem Bild wäre der Schachspieler lediglich ein langsamer Computer. Doch könnte nichts weiter von der Wahrheit entfernt sein. Wie Jacob Aagaard in seinem Buch über Schachkalkulation schreibt: »Before you can think, you need to learn how to see!«² Und in der Tat gibt es in der Literatur zur Schachkognition, wie wir sehen werden, viele Hinweise darauf, dass das Schach-Sehen und nicht die Schachberechnung das Wesen des menschlichen Schachspiels darstellt. Im Folgenden möchte ich argumentieren, dass die Entwicklung des Schachsehens die Spieler:innen dazu bringt, auf das Potenzial einer Schachstellung aufmerksam zu werden. Folglich bedeutet Schach-Lernen eher eine Kultivierung der Aufmerksamkeit als eine bloße Rechenübung. In dieser Hinsicht dient das Schachspiel als Fallstudie für eine allgemeine Medientheorie des Spiels.³ Spiele als Medien, so möchte ich behaupten, kultivieren die Aufmerksamkeit, indem sie uns auffordern, ein Denken, Wahrnehmen und Fühlen auszubilden, das ihnen gemäß ist. Aufmerksamkeit beeinflusst den gesamten Prozess des Schachspielens – von der ersten Wahrnehmung des Brettes über die Ausführung taktischer Manöver bis hin zur Planung von Strategien und der Entscheidung für einen bestimmten Zug. Nach einem Überblick über die wichtigsten Erkenntnisse aus der Literatur

zur Schachkognition möchte ich zeigen, wie Methoden aus praktischen Schachlehrbüchern die Aufmerksamkeit schulen. Das darin ausgefaltete Verständnis von Aufmerksamkeit werde ich dann mit der Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys in Zusammenhang bringen, in der Aufmerksamkeit die Bedeutsamkeit von Ding, Selbst und Welt ko-konstituiert.

1

»Often the only thing our brain does is to cloud our eyes and make it impossible for us to see what is really going on in the position in front of us.«⁴ Doch was ist es dann, das ein Schachspieler sieht? Dieser Frage gingen einige wegweisende Arbeiten in der psychologischen Expertiseforschung nach, indem sie das Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Denken bei Schachspieler:innen untersuchten. In eine Reihe von Experimenten hat zuerst Adrian de Groot⁵ nachgewiesen, dass das Schachsehen einen essentiellen Bestandteil der Schachfertigkeit ausmacht. De Groot ordnete sein Experiment wie folgt an: Schachspieler:innen unterschiedlicher Spielstärke (von Anfänger- bis Meisterniveau) wurden angewiesen, eine Reihe unbekannter Stellungen mit etwa 25 Figuren zu re-

konstruieren, nachdem sie diese nur zwei bis zehn Sekunden lang betrachtet hatten. Wie zu erwarten war, unterschied sich die Trefferquote gemäß der Spielstärke. Die Meisterspieler:innen rekonstruierten die Stellungen mit fast perfekter Genauigkeit (93 % richtig), während die schwächeren Experten-Spieler:innen etwa bei 72 % richtig lagen. Bei guten Amateurspieler:innen (ca. 50 %) und Anfänger:innen (ca. 33 %) nahm die Genauigkeit weiter ab.⁶ De Groot's zweites Experiment brachte überraschende Ergebnisse. Während er zuvor Stellungen aus echten Meisterpartien wählte, die den Teilnehmer:innen des Experiments unbekannt waren, stellte er nun das Brett auf eine zufällige Weise auf. Als sie mit diesen zufälligen und teilweise abwegigen Stellungen konfrontiert wurden, fielen die Meisterspieler:innen unter eine Genauigkeitsrate von 30 %.⁷ Dies deutet darauf hin, dass geübte Schachspieler:innen die Figuren nicht als einzelne Einheiten, sondern vielmehr in ihrer gegenseitigen Bezogenheit wahrnehmen.

Auch der Linguist Ferdinand de Saussure interessierte sich aus diesem Grund für die Schachfigur, in der er Merkmale seines strukturalistischen Zeichenkonzepts sah.⁸ Anstatt einen absoluten Wert zu besitzen, erhält das Zeichen seine Bedeutung nur durch die Differenz zu anderen Zeichen. Oder anders gesagt: Ein sprachliches Zeichen

hat nur durch seine relative Position im System der Sprache einen Bedeutungswert. Beim Schach verschiebt sich der Wert einer Figur durch die ständige Veränderung der Stellung. Obwohl ein Bewertungssystem existiert, das jeder Figur eindeutige Werte zuweist (Bauer = 1, Springer = 3, Läufer = 3, Turm = 5, Dame = 9), schwanken diese Werte tatsächlich im Laufe einer Partie. Da sich ein Läufer, der auf seiner Ausgangsstellung steht, aufgrund der Blockade durch befreundete Figuren nicht bewegen kann, muss man diese Figuren zunächst mobilisieren, um die Kraft des Läufers zu aktivieren, die darin besteht, die Diagonalen des Brettes abzudecken. Die *Entwicklung der Figuren* ist deshalb eines der wichtigsten Schachkonzepte. Wenn sich eine Figur von ihrer Ausgangsstellung aus bewegt, hat sie ihre Entwicklung begonnen und erweitert ihren Einfluss auf das Brett. Wenn ein Läufer also nicht mehr durch Bauern blockiert ist, und weg von seiner Startposition ziehen kann, kontrolliert er meist einen beträchtlichen Teil des Brettes und droht, alles auf diesen Feldern zu schlagen. Der Wert eines solchen Läufers übersteigt bei weitem den Wert eines Läufers, der auf seiner Ausgangsstellung ruht. Die Kognitionswissenschaftler Chase und Simon argumentierten, dass der geübte Schachspieler *chunks of meaning* in seinem Gedächtnis trägt, die er aktualisiert, wann immer

er einen *perceptual chunk* sieht, wie ein Läufer auf einer offenen Diagonalen.⁹

Mustererkennung ist in der Tat ein unverzichtbarer Bestandteil der Schachfertigkeit, aber sie liefert uns kein vollständiges Bild davon. Andernfalls wären Schachspieler:innen nur in der Lage, innerhalb der Grenzen dieser Muster zu handeln. Wir finden in de Groot's älterer Studie hilfreichere Charakterisierungen der Schachkognition. De Groot versuchte den Denkprozess des Schachspielens zu formalisieren, indem er seine Spieler:innen bat, die Suche nach dem besten Zug zu verbalisieren. In der Auswertung seiner Gesprächsprotokolle schlug er eine dreiteilige Struktur vor:

I. Provisional position investigation (›looking around‹ and ›looking at‹). This occurs in the first Phase. The attitude of the subject is more receptive than actively organizing; his thinking is less directly purposeful than in II: he does not yet systematically try out and test explicit solution proposals. The position investigation results in the concretization of the main problem: it is, therefore, also the Phase of problem formation.

II. Analysis (›looking for‹, ›making plans‹, ›calculating‹, etc.). This occurs in the main part of the thought process. The investigations are more and more geared to their function in the fulfillment of the final goal, namely to prepare the final, subjectively convincing argumentation of the chosen move. The analysis gets more and more ›argumentative‹.

III. Check or recapitulation of the argument (go over again, etc.). Although a separate phase of argumentation and proof seldom exists, in all protocols a brief final Phase can be distinguished in which the most important results and part of the argumentation are checked and recapitulated. This then is the last preparation for the move decision.¹⁰

Während die Kluft zwischen Meister:innen und Expert:innen in allen Phasen des Prozesses auftrat, stellte de Groot bereits in der ersten Phase entscheidende Unterschiede fest. Schon in der ersten Phase, der Wahrnehmung des Bretts, ist der Vorsprung der Meisterspieler:innen markant.

He [der Meisterspieler; C.L.] immediately knows what it is all about in which direction he must search; he immediately „sees“ the core of the problem in the position whereas the expert player finds it with difficulty – or misses it completely. [...] The master does not necessarily calculate deeper but the variations that he does calculate are much more to the point; he sizes up positions easily and, especially, more accurately.¹¹

Dem geübten Spieler erscheint die Komplexität des Schachspiels nicht als Labyrinth von Varianten, durch das er sich wie eine Rechenmaschine navigiert. Vielmehr betrachtet er ein ganzheitliches Bedeutungsfeld, in dem jede Einheit eine bestimmte Rolle für das Ganze spielt. Weit davon entfernt jeden gültigen Zug zu berechnen, bringt der Schachspieler ein intuitives Verständnis für eine Position

mit. Durch viele Jahre der Erfahrung hat er sich das komplexe Gebiet des Schachspiels zu vertrautem Terrain gemacht. De Groot, selbst ein Schachspieler auf Meisterniveau, beschreibt treffend, wie die Komplexität des Schachs durch ständiges Üben wie eine Wohnung bewohnt werden kann:

Mastership is, above all, knowledge and understanding. ›Understanding‹ means being at home in the entire field of possibilities; the master can immediately ›home‹ on to each specific case, i.e., recognize it as belonging to a certain type, one calling for a prescribed treatment. The expressions ›at home‹ and ›home on to‹ say clearly what it is all about: where one feels at home, one may go his own way and bank on the system of typical operations and thought habits that were formed through experience.¹²

2

Zunächst eine rezeptive Wahrnehmung der Stellung, dann eine Analyse in Form einer Argumentationsbildung, schließlich eine Überprüfung des Arguments – für de Groot ähneln die Segmente der Schachkognition einem wissenschaftlichen Prozess. Gewiss ist Schach ein epistemisches Unterfangen. Die ›Wahrheit‹, die die Spieler:innen erforschen, ist der richtige Zug zu einem bestimmten objektiven Zustand des Spiels. Für die Schachkultur trägt das Schachspiel Züge von Wissenschaft

und Kunst, weil es sich einerseits mittels logischer Prinzipien untersuchen lässt und andererseits Kreativität, Intuition und die Entwicklung eines persönlichen Stils erfordert. Dementsprechend hat sie eine Vielzahl von Theoriebüchern hervorgebracht, die bestimmte Aspekte des Spiels mit einer intellektuellen Strenge erörtern, die es mit vielen akademischen Diskursen aufnehmen kann.

Die Verbesserung der Intuition ist dabei ein Thema unter vielen. Intuition entspricht de Groot's erstem Segment der Schachkognition; es ist der Akt der Problembildung, bei dem die Spieler:innen versuchen, den Gehalt einer Stellung zu erfassen. Am einfachsten sind solche Themen in Stellungen zu erkennen, in denen der gegnerische König Matt gesetzt werden kann. Das Matt-Setzen ist eine eindeutige Gewinnbedingung des Spiels, tatsächlich kommt das Matt in professionellen Partien allerdings kaum vor. Gerät ein Spieler in einer Meisterpartie in einen zu großen Rückstand, gibt er die Partie schlicht auf. Ist also ein Schachmatt in Sicht oder das Kräfteverhältnis auf dem Brett zu unausgewogen, vertraut der Meister darauf, dass sein Gegenüber die Partie sauber zu Ende spielt. In der gelebten Praxis liegt die Gewinnbedingung des Schachspiels also häufig darin, einen überwältigenden Vorsprung zu erzielen. Problemerkennung im Schach heißt also, zu wissen, wie man das

Kräfteverhältnis auf dem Schachbrett zum eigenen Vorteil verbessert, um diesen überwältigenden Vorsprung hervorzurufen.

Wie bereits festgestellt, braucht es dazu weniger das Durchrechnen einer jeden Variante, sondern vielmehr eine intuitive Wahrnehmung des Brettes. Wie der Schachlehrer Mark Dvoretzky schreibt, ist Schachintuition »the ability to perform easily and swiftly – sometimes instantaneously – the mental act of grasping the character of a position, identifying the main ideas in it«. ¹³ Wie wir später sehen werden, ist die Intuition ein erstes Puzzlestück in der Theorie der Aufmerksamkeit, denn sie ist der unmittelbare Zugang zu dem wahrgenommenen Objekt. Um sie weiter zu charakterisieren, können wir mit de Groot sagen, dass sie automatisch und unsystematisch abläuft:

Subjects report only what ‚strikes‘ them in the situation. Features are striking when they distinguish themselves by their deviation from a (non-specified) *type* of position, one which is more or less well-known and considered ›normal‹. Space advantage, the pair of Bishops, passed Pawns, isolated Pawns, and even material advantage are, in general, mentioned only if their presence is important and for that reason ›striking‹. ¹⁴

Doch auch wenn Intuition unmethodisch verfährt, ist es die Aufgabe von Schachtrainer:innen, Intuition durch Methoden zu trainieren. So schreibt

Jeremy Silman: »My goal is to train your mind to embrace ›Imbalance Consciousness« – a state where the use of imbalances becomes a natural and often unconscious process.«¹⁵ Silmans Behauptung, das Bewusste in das Unbewusste übergehen zu lassen, dient als ein didaktisches Prinzip. Er will seine Schüler:innen auf zehn Arten von Dysbalancen aufmerksam machen, mit dem Ziel, dass diese nicht mehr bewusst evaluiert werden müssen. Silmans Konzept der *chess imbalances* kommt einer Schachhermeneutik gleich; sie lehren den Spieler:innen, den objektiven Zustand von Schachpositionen zu interpretieren. Silman stellt sich Schach als einen Kampf zwischen anfangs symmetrischen Armeen vor. Im Laufe des Spiels macht jeder Unterschied in Aufstellung und Zusammensetzung der Armee einen bedeutungsbildenden Unterschied aus. *Imbalances* sind folglich als »any significant difference in the two respective positions«¹⁶ definiert, aus denen Stärken und Schwächen der jeweiligen Positionen sichtbar werden. Silman fährt fort:

[I]f one side has more queenside space while the other is staring at his opponent's weak pawn, those are the imbalances that delineate the moves and plans that both players would follow. In effect, the imbalances act as a roadmap that shows each side what to do.¹⁷



- **Superior minor piece**
- **Pawn structure**
- **Space**
- **Material**
- **Control of a key file**
- **Control of a hole/weak square**
- **Lead in development**
- **Initiative** (though I'll usually refer to it as Pushing Your Own Agenda)
- **King safety**
- **Statics vs. Dynamics**

Abb. 1: Silmans zehn Dysbalancen

Die Evaluation von Dysbalancen muss vor der Entscheidung für Favoritenzüge geschehen, die Spieler:innen in ihren Varianten berechnen sollten. Selbst auf Meisterniveau begrenzen Schachspieler:innen die Anzahl der Favoritenzüge auf drei bis vier. Dysbalancen zeigen also den Weg zu guten Favoritenzügen, indem sie eine Checkliste für die Bewertung von Stellungen bereitstellen. In der Praxis wird der Vergleich zwischen den einzelnen Dysbalancen allerdings zu einer komplizierten Angelegenheit, über die Silman wenig Worte verliert. Kann meine »überlegene Kleinfigur« meine unterlegene »Bauernstruktur« kompensieren? Erlaubt es mir mein »Raumvorteil«, ein »Schlüsselfeld zu kontrollieren«, sodass ich rechtfertigen kann,

einen Bauern zu verlieren? Ist mein »Entwicklungsvorsprung« stark genug, um einen Angriff gegen den »sicheren König« meines Gegners zu koordinieren, oder sollte ich lieber die Verteidigung meines eigenen Königs verbessern? Inwiefern die Analyse von Dysbalancen einer Kultivierung von Aufmerksamkeit gleichkommt, konkretisiert sich weiter, wenn wir uns anschauen, wie Dysbalancen die Eröffnung und die Mittelphase von Schachpartien durchdringen und den beiden Schachstilen, dem taktischen und dem strategischen Spiel, entsprechen.

Die Eröffnung zeichnet sich durch das günstige In-Stellung-Bringen der Armeen für das weitere Spiel aus. Konkret heißt das häufig, dass die Kleinfiguren (Springer und Läufer) entwickelt werden und eine Rochade den König in eine solide Verteidigung bringt, womit eine gute Ausgangsposition für das Mittelspiel erreicht werden soll. Da die Schachliteratur verschiedenste Eröffnungen bereits detailreich formalisiert hat, sind die ersten Züge sogenannte Theoriezüge. In ihnen kündigt sich eine spezifische Eröffnung an mit Namen wie das Caro-Kann, die spanische Partie oder das berühmte Damengambit. Indem Spieler:innen auf bestimmte Eröffnungen zurückgreifen, lässt sich die enorme Kontingenz des Schachspiels verringern. Spieler:innen mit exzellenten Kenntnissen in

Eröffnungen werden niemals von Fallen überrascht und können sich nach Plan für die Mittelphase wappnen. Die Komplexität der Eröffnungstheorie ist jedoch enorm. Bücher zu den verschiedenen Varianten des Damengambits füllen ganze Bibliotheken. In Silmans Worten besteht der eigentliche Zweck der Eröffnung darin: »to create a difference (or a series of differences) in the respective positions and then develop your army around these facts«¹⁸. Er plädiert daher dafür, das Konzept der Ungleichgewichte bewusst in die gewählten Eröffnungen zu integrieren.¹⁹ Silman gibt der klassischen Eröffnungstheorie, die die Themen, Stärken und Schwächen von Eröffnungen untersucht, so eine systematische Methode.

Der individuelle Spielstil bestimmt, wie die Eröffnung in das Mittelspiel übergeht. Strategische Spieler:innen bevorzugen geschlossene Stellungen und wählen daher Eröffnungen, die die Bauern im Zentrum halten. Sie konzentrieren sich auf die langfristige Planung. Ein Angriff folgt erst nach der Errichtung einer guten Verteidigung. Da Silmans Konzepte unter anderen Namen in anderen Schachschulen existieren, werden strategische Spieler:innen ein natürliches Verständnis von Silmans Konzepten haben. Sie werden Dysbalancen in Stellungen intuitiv einschätzen und sich von ihnen leiten lassen, während sie ihre Figuren zu

den jeweils besten Feldern manövrieren. Der strategische Spielstil liebt somit sichere Positionen, in der die Komplexität des Schachspiels überschaubar wird. Emanuel Lasker, einer der besten Spieler des frühen 20. Jahrhunderts und Autor des Klassikers *Lasker's Manual of Chess*, charakterisiert den strategischen Spielstil folgendermaßen: »[T]he positional player thinks backward: he conceives a position to be arrived at and works towards that position of which he is more conscious than the one on the board.«²⁰ Bekannt für sein strategisches Spiel war Anatolij Karpov. Er setzte darauf, die gegnerische Stellung durch allmähliche Vorteile der eigenen Position zu ersticken. Jan Timman beschreibt Karpovs Stil treffend: »He takes his opponents in a stranglehold and then slowly squeezes life out of them. [...] It just never was his style to enter into an open fight for the initiative.«²¹

Im Gegensatz zu strategischen Spieler:innen suchen taktische Spieler:innen im Mittelspiel nach offenen Stellungen, in denen sich häufiger Angriffsmöglichkeiten ergeben. Taktische Spieler:innen zeichnen sich durch kurzfristige Berechnungen aus. Sie lieben es, plötzliche Spielkombinationen auszuführen, die der Schachjargon als taktische Manöver bezeichnet. Ein Springer entfaltet zum Beispiel sein verborgenes Potenzial, wenn er eine Gabel ausführt, indem er zwei Figuren gleichzeitig angreift. Die

stärkste Gabel trifft den gegnerischen König und die Dame auf einmal. Sie zwingt den König, sich zu bewegen, um dann die wehrlose Dame zu schlagen. Wenn das Brett von einigen Bauern befreit ist, können sich die stärkeren Figuren freier bewegen und ihre offensiven Fähigkeiten aufeinander abstimmen. Für Spieler:innen auf niedrigerem Niveau sollte der größte Teil der Trainingsroutine taktischen Manövern gewidmet sein, die manchmal drei oder vier Züge in einer Variation verborgen liegen. So schreibt Lasker: »The combination player thinks forward: he starts from the given position and tries the forceful moves in his mind.«²² Indem sie auf einen vorteilhaften Figurenabtausch oder ein Matt zielen, greift das taktische Manöver maßgeblich in das Kräfteverhältnis des Spielfelds ein, wenn es nicht sogar das Spiel entscheidet.

Die sogenannte romantische Epoche des Schachs beherrschte das gesamte neunzehnte Jahrhundert. In ihr waren jegliche Partien kurz, weil die Spieler:innen sich ausschließlich dem offensiv-taktischen Spiel hingaben. Obwohl Lasker zu der Generation gehörte, die von der romantischen Schule abwandte, schreibt er dem taktischen Stil ein gewisses Genie zu: »[T]he important point to understand is that an idea takes hold of the master and obsesses him. The master, in grasp of an idea, sees that idea suggested and almost embodied

in the board. An idea does not arise accidentally in the mind of the master, but has its *raison d'être* on the board.«²³ Ein versiertes Schachspiel zu entwickeln bedeutet natürlich, sich gleichermaßen in Taktik und Strategie auszubilden. Turnierspieler:innen müssen wissen, was das Brett zulässt, ob sie strategisch oder taktisch spielen müssen. Da es im Dickicht der Varianten nicht immer brillante taktische Kombinationen gibt, müssen taktische Spieler:innen manchmal strategisch spielen, in der Hoffnung, einen Zustand auf dem Brett zu erreichen, der ihren Stärken besser entspricht.

Strategisches und taktisches Spiel stellen zwei Weisen des Denkens dar. Damit repräsentieren sie auch zwei Arten des Bewusstseins gegenüber dem Schachbrett, welches sich auf intuitives Wissen stützt. Wie bereits gesagt, liegt die Herausforderung von Silmans Methode darin, die dominierenden Dysbalancen aus einer Stellung herauszulesen und so das Thema einer Stellung zu bestimmen. Ein kürzlich durchgeführtes Experiment von einer Gruppe um Philippe Chassy hat gezeigt, dass Spieler:innen auf Großmeister-Niveau bereits innerhalb von fünf Sekunden, nachdem sie eine unbekannte Stellung gesehen haben, die Stellung wesentlich genauer einschätzen als ihre schwächeren Kolleg:innen.²⁴ Fünf Sekunden reichen kaum aus, um drei Kästchen in Silmans Liste der Konzepte

abzuhaken, geschweige denn zehn. Wie wir von Chassy und Konsorten also lernen, bezeichnet Intuition die Fähigkeit, die Gesamtheit der Stellung in einem kurzen Zeitraum zu erfassen statt einer Serie von isolierten Eigenschaften. Intuition erkennt somit die Gestaltqualität des Schachbretts. In diesem Sinne spielen geübte Schachspieler:innen das Brett wie Musiker:innen eine Partitur. Die visuelle Wahrnehmung des Bretts sieht nicht Figur für Figur, sondern Motive, Themen und Entwicklungen. Abrupte Veränderungen in den Kräfteverhältnissen der Armeen signalisieren den Beginn dynamischer Sequenzen für die Entfaltung von Ideen, in der die Ausführung kraftvoller Kombinationen die Partie zu ihrem Höhepunkt treibt.

3

Vergewissern wir uns an dieser Stelle noch einmal unserer These. Als Medien kultivieren Spiele die Aufmerksamkeit, indem sie uns auffordern, ein Denken, Wahrnehmen und Fühlen auszubilden, das ihnen gemäß ist. Was wir bisher herausgefunden haben, lässt sich in zwei Punkten zusammenfassen:

1. Schachkognition ist ein mehrstufiger Prozess. Die erste Stufe ist die Wahrnehmung des Brettes, bei der die Intuition das

Thema der Stellung erfasst, einschließlich strategischer oder taktischer Ideen, die erfahrenen Spieler:innen ins Auge springen. Die Ausarbeitung eines Plans oder die Berechnung von Zügen folgt an zweiter Stelle und stellt den Hauptteil des Denkprozesses dar. An dritter Stelle steht die nochmalige Bestätigung der jeweiligen Wahl für einen Zug.

2. Schachstellungen besitzen objektive Zustände, die mit logischen Prinzipien untersucht werden können. Silmans System der Dysbalancen lehrt, dass die Stärken und Schwächen einer jeden Stellung aus der asymmetrischen Figurenverteilung auf dem Brett resultieren. Dysbalancen dienen als Wegweiser zum Finden möglicher Züge. Ausschlaggebend für die richtige Erfassung des Bretts sind allerdings nicht die einzelnen Konzepte, sondern das ganzheitliche Verständnis einer Schachstellung.

Inwiefern dient das Schachspiel nun als Modell für die Kultivierung von Aufmerksamkeit? Worin besteht die Aufmerksamkeit und warum sollte ihre Kultivierung bedeutsam sein? Philosoph:innen sprechen von Aufmerksamkeit häufig in einer subjektivistischen Weise. So schreibt Christopher Mole in

der *Stanford Encyclopedia*: »[A]ttention is involved in the selective directedness of our mental lives.«²⁵ Auch die von Mole vertretene *unison*-Theorie der Aufmerksamkeit deutet in diese Richtung, indem sie sagt, dass Aufmerksamkeit eine Gerichtetheit auf ein Objekt bedeute, die durch einen Gleichklang mentaler Akte erreicht wird.²⁶ Wir sind aufmerksam, wenn sich Wahrnehmung, Vorstellungskraft, Denken und so weiter auf ein einziges Objekt konzentrieren, im Gegensatz zur Zerstreuung, bei der unsere kognitiven Prozesse sich auf viele unverbundene Einheiten verteilen. Was wir aus dieser Theorie gewinnen, ist eine Charakterisierung des mentalen Zustands eines Subjekts. Doch wirkt Aufmerksamkeit nicht auch in der objektiven Welt? Wenn wir dem phänomenologischen Mandat folgen, dass wir Dinge nur in ihren Erscheinungen richtig erkennen, so können wir behaupten, dass Aufmerksamkeit Dinge neu zur Erscheinung bringt und somit an der Konstitution von Welt teilhat.

In diesem Sinne können wir uns Maurice Merleau-Pontys Philosophie der Aufmerksamkeit widmen.²⁷ Wie Diego D'Angelo²⁸ gezeigt hat, behauptet Merleau-Ponty, dass Aufmerksamkeit als eine Beziehung zwischen Wahrnehmung und Welt zwei Operationen miteinander verflechtet. Im Gegensatz zur häufig verwendeten Scheinwerfer-Metapher in der Psychologie argumentiert

Merleau-Ponty, dass Aufmerksamkeit nicht einfach Objekte beleuchtet – wie ein Scheinwerfer die Requisiten auf einer Theaterbühne. Stattdessen trachtet Aufmerksamkeit danach, die Bedeutsamkeit eines Objekts herauszufinden. Sie schließt dabei Gestaltwahrnehmung und bewusste Erkenntnisprozesse in sich ein.

In der Gestaltwahrnehmung gleicht sie dem, was wir beim Schach den Akt der Problembildung genannt und als intuitives Sehen des Schachbretts identifiziert haben. Aufmerksamkeit entspricht hier dem englischen Verb *to notice* wie auch dem deutschen ›bemerken‹. Ermöglicht von einer ganzheitlichen Wahrnehmung des Schachbretts machen sich eine Handvoll plausibler Züge bemerkbar, auch wenn sie in ihrer Effektivität noch der Bestätigung bedürfen. Figuren deuten sich in ihrer offensiven oder defensiven Bedeutsamkeit an. Auch wenn noch nicht klar ist, ob ein taktisches Motiv, das ins Auge springt, der richtige Zug ist, oder eine unscheinbare Figur am Rande der Formation den Schlüssel für ein offensives Manöver bereitstellen könnte. Aufmerksamkeit ist in ihrer ersten Operation ein strukturierender Prozess, der eine gewisse Bedeutsamkeit in den zuhandenen Dingen erkennt. In diesem Sinne schreibt Merleau-Ponty:

Die erste Leistung der Aufmerksamkeit ist also die Schaffung eines »überschaubaren« *Feldes*, innerhalb dessen Bewegungen des erkundenden Organs und gedankliche Entfaltung möglich sind, ohne daß das Bewußtsein immer aufs neue seine Erwerbe einbüßte und sich in den von ihm selbst hervorgerufenen Wandlungen der Situation verlöre.²⁹

Die Kreation eines *Feldes* heißt in diesem Sinne eine holistische Wahrnehmung für die (Spiel)Situation zu etablieren, auf die sich das bewusste Denken in der nächsten Stufe beziehen kann. Wichtig ist dabei, dass diese Wahrnehmung an Aktionen gekoppelt ist, die sich das Bewusstsein als Projekt vornimmt, wie die Findung eines guten Schachzuges. Wie in der *selection-for-action*-Theorie der Aufmerksamkeit muss zuerst das Verhalten sein Milieu finden. In Merleau-Pontys Theorie ist das Milieu der Aktion »schwanger« mit einer Bedeutsamkeit, die in späteren Erkenntnisakten Verfeinerung findet.³⁰

Die späteren Erkenntnisakte repräsentieren die zweite Operation der Aufmerksamkeit. Absicht, Wille und bewusste Reflexion weisen auf eine andere Denkleistung als die intuitive Erfassung des Schachbretts. Wir lesen wieder bei Merleau-Ponty:

In eins damit, daß er die Aufmerksamkeit auf sich zieht, ist der Gegenstand in jedem Augenblick aufs neue ergriffen und neuerlich ihr unterworfen. Das »Hervorgehen« in der Erkenntnis, in dem er sich wandelt, ruft er hervor nur durch

Zweideutigkeit seines Sinnes, der zur Bestimmung sich anbietet, er »motiviert« ihn, aber verursacht ihn nicht.³¹

Übertragen auf Schachkognition können wir sagen, dass der noch ambige Sinn einer Schachstellung danach verlangt, in Klarheit überführt zu werden. Ein taktisches Motiv mag ins Auge springen, aber eine Berechnung muss beweisen, ob es der Stellung drei oder vier Züge später zum Vorteil gereicht. In einem einfachen Beispiel erweist sich der Sinn der Stellung in einer taktischen Idee. In komplexeren Stellungen aber müssen die Spieler:innen zwischen drei oder vier Favoritenzügen samt ihren Variationen abwägen, sich für den scheinbar stärksten entscheiden und mit dem Zweifel leben, vielleicht nicht die beste Wahl getroffen zu haben. Ein erster Favoritenzug mag in Richtung eines offensiven taktischen Manövers mithilfe des Springers gehen, doch der zweite könnte Argumente dafür liefern, dass die Stellung einen stabilisierenden Bauernzug erfordert. Das Anders-Sehen eines jeden Teils beeinflusst jedoch zwangsläufig die Gestalt des Ganzen. Die Figuren, die offensive Manöver signalisiert haben, können nun zu Werkzeugen der Verteidigung werden. Das Objekt wird »aufs Neue ergriffen«, während sein Sinn fluktuiert. In diesem Sinne versucht Aufmerksamkeit in ihrer zweiten Ope-

ration ein epistemisches Ereignis hervorzurufen und das Objekt zu fassen.

In Anlehnung an Paul Ricœur können wir die Bestimmung des epistemischen Objekts als einem Anstieg seiner Klarheit verstehen.³² Auch Bence Nanay behauptet: »[A]ttention makes (or attempts to make) the perceived property more determinate.«³³ Mithilfe von Merleau-Ponty können wir hinzufügen, dass sie ebenfalls eine bestimmte Eigenschaft in das wahrgenommene Ganze integriert. Nachdem wir ein taktisches Manöver als ineffektiv beurteilt haben, zeigt die Stellung als Ganzes nun ein anderes Gesicht. Wie in den bekannten Bildbeispielen der Gestaltpsychologie (siehe Abb. 2) verändert sich das gesamte Feld der Wahrnehmung (das Wirkungsfeld der ersten Operation), wenn wir unsere Aufmerksamkeit bewusst auf ein Merkmal richten (im Sinne der zweiten Operation). Erkennen wir die geschwungene Linie in der Mitte des Bildes als ein Kinn, so fügt sich das Ganze zu einer hinwegschauenden jungen Frau zusammen. Sehen wir die geschwungene Linie allerdings als Andeutung eines Nasenflügels, so erscheint uns das große Gesicht einer alten Frau. Um auf die ersten Sätze dieses Beitrags Bezug zu nehmen – auch wenn das Schachbrett als ein Koordinatensystem gebaut ist, auf denen sich Figuren ohne jede Zweideutigkeit bewegen, ist das Schach-

brett ein Ort der Ambiguität. Seine Felder bieten sich zum Handeln an, doch fluktuieren sie in ihrer Bedeutsamkeit. Der Zweifel, die Suche oder die Exploration machen die Ambiguität des Schachbretts offenbar. Darauf drängend, das Unbestimmte zum Bestimmten zu machen, arbeitet die Aufmerksamkeit in einer ständigen Neuerfassung ihres Gegenstands. Wieder Merleau-Ponty:

Dieser Übergang vom Unbestimmten zum Bestimmten, die je und je erneute Wiederaufnahme seiner eigenen Geschichte in einer neuen Sinneseinheit ist das Denken selbst.³⁴

In der Unaufmerksamkeit zeigen sich die Dinge immer wieder in routinierter Weise, wohingegen die Aufmerksamkeit, geschult an ihrer eigenen Wahrnehmungsgeschichte und der objektiven Verfasstheit der Welt, sich sensibel der Konkretheit einer Situation widmet. An dieser ständigen Neuerfassung einer Situation hat auch die erweiterte Schachkultur teil. Vor allem während der Schachweltmeisterschaft untersuchen zahlreiche Analyst:innen entscheidende Momente einer Partie, in denen womöglich der oder die Herausforderer:innen oder die amtierende:n Weltmeister:in unter enormen Druck niedergerungen hat. Stellungen, die zunächst ungünstig erschienen, stellen sich nun reich an Möglichkeiten dar, die die weltbesten Spieler:innen ignoriert oder ganz außer Acht



Abb. 2: Mehrdeutig wie ein Schachbrett. William Ely Hill: *My Wife and My Mother-in-Law*. *They are both in this picture – find them*, Zeichnung

gelassen haben. Historisch bedeutsame Partien erreichen Klassikerstatus. Sie werden akribisch auf ihre Lehrinhalte hin befragt, zieren die Schachlehrbücher und instruieren so in Folge aktuelle wie zukünftige Generationen. Wie der Sinn einer Symphonie wird der Sinn einer Schachpartie immer wieder neu entdeckt. Und wie der Sinn einer Symphonie ist auch der Sinn einer Schachpartie nur für diejenigen erkennbar, die gelernt haben, ihr gegenüber aufmerksam zu sein.

Anmerkungen

- 1 Shannon, *A Chess-Playing Machine*, S. 49.
- 2 Aagaard, *Excelling at chess calculation*, S. 10.
- 3 Eine erweiterte englische Fassung dieses Beitrags ist im *Journal of Philosophy of Computer Games* erschienen. Dort gehe ich gründlicher auf den Medienbegriff ein. Lukman, Chess and the Cultivation of Attention.
- 4 Aagaard, *Excelling at chess calculation*, S. 21.
- 5 de Groot, *Thought and Choice in Chess*.
- 6 Dieses Experiment wurde von William Chase und Herbert Simon neu durchgeführt und in seinen Resultaten bestätigt. Chase/Simon, Perception in Chess.
- 7 In einem Text von 1996 haben Ferdinand Gobet und Herbert Simon einen Überblick über eine ganze Reihe an Experimenten mit randomisierten Schachpositionen nach Vorbild de Groots dargestellt. Auch die Resultate dieses Experiments konnten mit wenigen Abstrichen bestätigt werden. Gobet/Simon, Recall of Rapidly Presented Random Chess Positions.

- 8 de Saussure, *Cours de linguistique générale* (1908–1909), S. 17.
- 9 Chase/Simon, *Perception in Chess*.
- 10 de Groot, *Thought and Choice in Chess*, S. 148.
- 11 Ebd., S. 318.
- 12 Ebd., S. 316.
- 13 Dvoretzky, Mark: *How Chess Intuition Develops*, S. 54f.
- 14 de Groot, *Thought and Choice in Chess*, S. 151.
- 15 Silman, *How to reassess your chess*, S. 4.
- 16 Ebd., S. 3.
- 17 Ebd., S. 4.
- 18 Ebd., S. 3.
- 19 Ebd., S. 393.
- 20 Lasker, *Lasker's manual of chess*, S. 140.
- 21 Timman, *On the attack*, S. 11.
- 22 Lasker, *Lasker's manual of chess*, S. 140.
- 23 Ebd., S. 105.
- 24 Chassy et al., *Intuition in Chess*.
- 25 Mole, *Attention*.
- 26 Siehe Jan Seiberts Beitrag in diesem Band.
- 27 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 47–74.
- 28 D'Angelo, *A Phenomenology of Creative Attention*.
- 29 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 50.
- 30 D'Angelo, *A Phenomenology of Creative Attention*, S. 106f.
- 31 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 52.
- 32 Ricœur: *Die Aufmerksamkeit*, S. 351–353.
- 33 Nanay, *Between Perception and Action*, S. 108.
- 34 Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 52.

Literaturverzeichnis

- Aagaard, Jacob: *Excelling at chess calculation*. London 2004.
- Chase, William G./Simon, Herbert A.: Perception in chess. In: *Cognitive Psychology* 4/1 (1973), S. 55–81.
- Chassy, Philippe/Lahaye, Rick/Didierjean, André/Gobet, Fernand: Intuition in Chess: A Study with World-class Players. In: *Psychological Research* 87 (2023), S. 2380–2389.
- D’Angelo, Diego: A Phenomenology of Creative Attention. Merleau-Ponty and Philosophy of Mind. In: *Phänomenologische Forschungen* 2 (2018), S. 99–116.
- de Groot, Adriaan: *Thought and Choice in Chess*. Den Haag 1978/1965.
- de Saussure, Ferdinand: Cours de linguistique générale (1908–1909). In: *Cahiers de Ferdinand de Saussure* 15 (1957), S. 3–103.
- Dvoretsky, Mark: How Chess Intuition Develops. In: ders./ Artur Yusupov (Hrsg.): *Attack and defence. Attack and Defence. The fifth and final session from the world-famous chess school*. London 1998/1999, S. 53–75.
- Gobet, Ferdinand/Simon, Herbert: Recall of Rapidly Presented Random Chess Positions Is a Function of Skill. In: *Psychonomic Bulletin & Review* 3/2 (1996), S. 159–163.
- Lasker, Emanuel: *Lasker’s manual of chess, New 21st century*. Hrsg. von Mark Dvoretsky. Milford 2010.
- Lukman, Christopher: Chess and the Cultivation of Attention. Remarks on a Media Theory of Games. In: *Journal of Philosophy of Computer Games* 5/1 (2024), <https://doi.org/10.5617/jpg.10785> [letzter Zugriff: 02.02.2025].
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin 1966.
- Mole, Christopher: Attention. In: Zalta, Edward N. (Hrsg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2021 Edition)*, <https://plato.stanford.edu/>

archives/win2021/entries/attention/ [letzter Zugriff: 16.11.2023].

Nanay, Bence: *Between Perception and Action*. Oxford 2013.

Ricœur, Paul: Die Aufmerksamkeit. Eine phänomenologische Studie der Aufmerksamkeit und ihrer philosophischen Zusammenhänge (1939). In: Thiemo Breyer/Daniel Creutz (Hrsg.): *Phänomenologie des praktischen Sinns. Die Willensphilosophie Paul Ricœurs im Kontext*. Paderborn 2019, S. 345–382.

Silman, Jeremy: *How to reassess your chess. Chess mastery through chess imbalances*. Los Angeles 2010.

Shannon, Claude E.: A Chess-Playing Machine. In: *Scientific American* 182 (1950), S. 48–51.

Timman, Jan: *On the attack. The art of attacking chess according to the modern masters*. Lanham 2014.

Bildnachweise

Abb. 1: Silman, Jeremy: *How to reassess your chess. Chess mastery through chess imbalances*. Los Angeles 2010, S. 4.

Abb. 2: Illustration. In: *Puck* 78/2018 (1915), S. 11. Library of Congress Prints and Photographs Division Washington, D.C. 20540, LC-DIG-ds-00175, <https://www.loc.gov/pictures/item/2010652001/>

Lucius Maltzan

Forcierte Aufmerksamkeit

Die *atención* in Baltasar Gracián
Handorakel (1647)

Die erste aller Eigenschaften, sagt Goethe, ist die Aufmerksamkeit. Sie teilt jedoch den Vorrang mit der Gewohnheit, die ihr vom ersten Tage an das Feld bestreitet. Alle Aufmerksamkeit muß in Gewohnheit münden, wenn sie den Menschen nicht sprengen, alle Gewohnheit von Aufmerksamkeit verstört werden, wenn sie den Menschen nicht lähmen soll.¹ (Walter Benjamin, *Ibizenkische Folge*, 4. Juni 1932)

1 Einleitung

Im Spanien des 17. Jahrhunderts blühte eine Literatur, die die hohe Kunst der Reflexion anleitete. Ihr vielleicht wichtigster Vertreter ist Baltasar Gracián und dessen vielleicht wichtigstes Traktat *Handorakel und Kunst der Weltklugheit* (*Oráculo manual y arte de prudencia*).

Im Sinne des vorliegenden Bandes ist zu klären, weshalb dieses Büchlein in einem fort die *atención* anspricht. Dabei wird sich herausstellen, dass es der Aufmerksamkeit zwei Aufgaben anvertraut: eine im Verhältnis des Ich zur Mitwelt und eine im Verhältnis des Ich zu sich selbst. Im ersten Sinne reagiert forcierte Aufmerksamkeit, wie zeitgleich bei Descartes, auf Skepsis. Anders als bei Descartes ist Skeptizismus für Gracián aber nicht bloß ein hyperbolisches Gedankenexperiment, sondern eine von der sozialen Realität erzwungene Haltung. In dieser Welt ist stete Wachsamkeit funktionales Erfordernis: Wo alles Sichtbare trügerisches Zeichen ist, sind schärfere Wahrnehmung und bessere Reaktionen überlebenswichtig. Im zweiten Sinne wendet sich Aufmerksamkeit zurück auf die Person, die sie ausübt. Sie dient der Reflexion zum Spiegel und macht das Ich sich selbst gegenüber transparent. Diese ungetrübte Selbstbeobachtung ermöglicht sodann Herrschaft über die eigenen Passionen. Hierin berühren sich die Persönlichkeitsideale von Gracián und Stoa.

Damit kommt der Aufmerksamkeit insgesamt ein hoher Rang im *Handorakel* zu. Im letzten Aphorismus steht sie der titelgebenden Weltklugheit (*prudencia*) als Zielvorstellung des perfektiblen Ichs unmittelbar zur Seite:

300 *In einem Wort, heilig*: das heißt alles auf einmal sagen. Die Tugend [...] macht einen Mann klug, aufmerksam, scharfsinnig, verständig, weise, tapfer, zurückhaltend, redlich, glücklich, bewundernswert, wahrhaft und zu einem Helden in jeder Hinsicht. [...]

Fraglich wird allerdings bleiben, woraus sich die bis an die Grenzen des Möglichen strapazierte Aufmerksamkeit regenerieren soll. Gracián bietet in seinem subjektzentrierten Modell eine rekursive Lösung an: Aufmerksamkeit muss sich im Zeitverlauf kreislaufförmig selbst erneuern, um sich zu erhalten.

Zunächst aber empfiehlt sich ein Blick auf die Sozial-, Gattungs- und Rezeptionsgeschichte, um den Text in der Epoche, deren Signatur er trägt, zu verorten.

2 Aufriss der Sozialgeschichte

In Europa schreibt man 1647. In Osnabrück und Münster handeln gerade über einhundert Gesandtschaften einen Vertrag aus, der der Unbill der jahrzehntelangen Konfessionskriege ein Ende setzen soll. Der *Westfälische Frieden* wird unter die Bedingungen fallen, die im weiteren Verlauf territorial, militärisch, fiskalisch und religiös konstituierten Staaten ihre Konsolidierung ermöglichen. Im Ein-

druck der Kriege wendet sich bei Paris der Hauslehrer des späteren englischen Königs Charles II., Thomas Hobbes, von seinen optischen Experimenten ab und macht sich an ein neues Werk.² Der *Leviathan* erfindet mit der Idee vom Souverän als Garanten eines Gesellschaftsvertrages das politische Subjekt im doppelten Wortsinne: als Unterworfenen und als Träger von Rechten. Zur selben Zeit, am selben Ort erscheinen René Descartes' *Meditationes* erstmals auf Französisch. In der Vorstellung des Cogito kommt das Ich wiederum als epistemologisches Subjekt zu sich: als reflektierender Geist und Träger von Urteilen. Weiter südlich setzt der Italienreisende Diego Velázquez die Reflexion allegorisch ins Verhältnis zum Begehren. Der Betrachter seiner *Venus* trifft den verschatteten Blick der abgewandten Liebesgöttin auf einem Spiegel – dem Luxusartikel jener Zeit –, den Cupido ihr vorhält.

Für das spanische Imperium markiert das Jahr 1647 eine weitere Etappe auf dem Abstieg von alter Größe. Die iberische Halbinsel wird zum wiederholten Male von der Pest heimgesucht, ein Erdbeben erschüttert Santiago de Chile, und nach Katalonien begehrt nun auch Neapel gegen die Krone auf. Je mehr das Reich an Glanz verliert, desto nostalgischer versieht es die zurückliegenden Jahrzehnte mit dem Prädikat ›golden‹. Ausgerech-

net jenes Gold aber, das so unerschöpflich aus Südamerika herbeiströmt, ist zur Verwunderung vieler Zeitgenossen ein Auslöser der wirtschaftlichen Abwärtsspirale aus Handelsdefizit, Inflation, Staatsverschuldung und Expansionsdruck. Das Volk verarmt zusehends. Daneben muss es auch religiöse Verfolgung erdulden, die sich noch verschärft, als sich der missionarische Auftrag nach außen hin als unerfüllbar erweist. Die unbesiegbare geglaubte Armada hat mehrere Pleiten eingefahren, der Protestantismus sich dauerhaft in Europa eingenistet. Eingedenk vergangener Größe und göttlicher Vorsehung reagiert die Elite mit Nostalgie und Verklärung:

Man handelte, redete, lebte unter der Verabredung einer Entwirklichung des Alltags durch den gemeinsamen Glauben an die glorreiche Bestimmung der eigenen Nation im göttlichen Heilsplan. An dieser Theatralisierung der Welt war die gesamte spanische Gesellschaft beteiligt.³

In jenem Jahr 1647 also erscheint in Aragón das *Handorakel*, eine Sammlung von dreihundert Aphorismen. Verfasst hat sie der prominente Jesuit, Beichtvater, Rhetoriker und Militärgeistliche Baltasar Gracián. Doch ganz im Sinne der Verstellungskunst, die es lehrt, verschleiert es seine Herkunft: Das Vorwort schreibt die Urheberschaft Baltasars Bruder Lorenço zu. Das war seinerzeit

freilich keine Seltenheit. Übrigens wollte Arthur Schopenhauer, der die erste getreue Übersetzung ins Deutsche leistete, dem Original in nichts nachstehen und trug dem Verlag an, sein Orakel unter dem Pseudonym ›Felix Treumund‹ erscheinen zu lassen.⁴

Es ist kaum zu überschätzen, wie tief Täuschung (*simulatio*) und Verstellung (*dissimulatio*) die Alltagserfahrung im städtischen Leben des 17. Jahrhunderts prägten. Eine ganze Literatur umkreiste diesen Themenkomplex: überall Schein und Sein, Traum und Wirklichkeit, Misstrauen und Versprechen, Geheimnis und Verrat, Rätsel und Zeichen. Die genannten philosophischen Autoren verliehen dieser Erfahrung exemplarischen Ausdruck. Der junge Descartes kündigte mit geradezu frivoler Ironie an, er werde maskiert auf das Theater der Welt treten wie ein Komödiant beim Rollenspiel.⁵ Hobbes erinnert im *Leviathan* an den etymologischen Zusammenhang von Person-Sein und Schauspieler-Sein.⁶ Bei ihm legen sich die inwendig freien Subjekte nach außen die »für alle Politik und alles öffentliche Leben notwendige Maske der *persona*«⁷ (Hannah Arendt) an. Diese Probleme beschränkten sich keineswegs auf die Eliteninteraktion.⁸ In einer zunehmend mobilen, pluralen Gesellschaft war Identität für viele ein flexibel einsetzbarer Spielstein, was kirchliche und staatliche

Autoritäten vor erhebliche Probleme stellte. Im postfeudalen, multireligiösen Spanien waren die Sorgen um wahre Herkunft und wahren Glauben besonders ausgeprägt. In dieser Lage lautete das erste Problem gesellschaftlichen Verkehrs, von trügerischen Zeichen auf verborgene Wahrheiten zurückzuschließen. In Graciáns Roman *El Criticón* lassen sich die beiden Protagonisten eigens von einem Entzifferer – dem Gott der Desillusionierung (*desengaño*) – beraten. Hobbes indessen empfiehlt seinen *Leviathan* in der Einleitung als Dechiffrierungscode für Herrscher.

Inmitten der neuen semiotischen Orientierungslosigkeit verfolgt das *Handorakel* ähnliche Zwecke. Es will Halt in einer Lage bieten, in der jeder auf sich allein gestellt und allem zu misstrauen ist. Damit geht ein Gefühl von erhöhter Komplexität auch im alltäglichen sozialen Umgang einher, das der erste Aphorismus (vgl. auch 120, 219, 280)⁹ zum Ausdruck bringt:

1 Alles ist schon voll entfaltet, und das Person-Sein im höchsten Grad. Mehr wird heute von einem Einzigen als früher von sieben Weisen erwartet; und mehr braucht man in diesen Zeiten, um mit einem Menschen zurechtzukommen, als früher mit einem ganzen Volk.

Wenig später klingt bereits an, dass erhöhte Aufmerksamkeit die Antwort auf die veränderte Lage sei:

25 *Gut verstehen*. Einst war Nachdenken-Können die Kunst aller Künste; jetzt reicht es nicht mehr: man muss imstande sein, Dinge zu errahnen [...]. Die Wahrheiten, die uns am wichtigsten sind, werden immer nur zur Hälfte ausgesprochen; sie sollen von dem Aufmerksamen [*atento*] mit vollem Verständnis aufgenommen werden. [...]

3 Aufriss der Gattungsgeschichte

Aber was sind das für Sätze? Ein kurzer Blick auf die Gattungsgeschichte weist diesem ungewöhnlich anmutenden Text seinen Ort an. Das *Handorakel* steht in der literarischen Tradition der Traktatistik, die grob gesagt aus Italien nach Spanien kam und von dort weiter nach Frankreich wanderte. Der italienische Renaissance-Humanismus etablierte das Genre auf zwei Linien: einerseits die Fürstenspiegel seit dem *Principe* von Niccolò Machiavelli, andererseits die höfischen Verhaltenslehren seit dem *Cortegiano* von Baldassare Castiglione. Auf der ersten Linie entfaltete sich der Diskurs über das zugespitzte Dilemma zwischen christlicher Moral und politischer Zweckmäßigkeit. Die einschlägigen Lehrbücher waren im Stile einer *rhetorica docens* verfasst, die das Handeln anleiten sollte. Ihnen konnte ein Herrscher entnehmen, ob und wann er lügen, Verträge brechen, töten

darf. Machiavelli entschied diese Fragen im *Principe* nicht ohne Skrupel, aber mit einer gewissen Unverblümtheit zugunsten der Sachzwänge. Diese gebieten es etwa, dass in einer Welt, in der der Schein für alles und die Wahrheit für nichts gelte, der Herrscher nicht die Tugenden selbst besitzen müsse, sondern bloß ihren Anschein. Das Amt lasse ihm keine Wahl als Lüge und Verstellung: *è necessario [...] essere gran simulatore e dissimulatore.*¹⁰ Im so machtbewussten wie katholischen Spanien befassten sich um 1600 etwa Pedro Sánchez und Juan Márquez mit diesem Zielkonflikt. Sie und andere bemühten sich, die machiavellistische Staatsräson behutsam der christlichen Moral gefügig zu machen, indem sie etwa kasuistisch zwischen Lüge und Unwahrheit unterschieden oder die anrüchigeren politischen Methoden mit Episoden aus Heiligenbiographien entschuldigten. Allmählich geriet das Genre ins Fahrwasser einer breiten Tacitus-Renaissance. Viele einschlägige Werke kompilierten und kommentierten taciteische Stellen. Außerdem fanden die stoischen Techniken der Selbstbeherrschung, die zeitgleich ein breitenwirksames Comeback erlebten, Eingang in die Fürstenspiegel. Das erweiterte tendenziell das Repertoire der Verstellungskunst und gründete sie auf ein neues, ethisch motiviertes Ich-Ideal. Soweit man aus dieser Literatur schließen darf, verschärfte sich

am Hofe von Madrid der allgemeine Argwohn in der ersten Hälfte des 17. Jahrhundert nochmals – und zwar bis an den Punkt im frühen 17. Jahrhundert, an dem der König inmitten seines eigenen Hofstaats ins Schachmatt zu geraten drohte und ihm manche Autoren den souveränen Rückzug aus dem allgemeinen Spiegelfechtkampf nahelegten.¹¹ Juan de Santa María (1615) riet dem König rundheraus, möglichst wenig zu sprechen, und wenn doch, dann möglichst in Rätseln wie ein Orakel. Diego Enríquez de Villegas (1656) empfahl ebenfalls, er möge möglichst viel Zweideutigkeit und Unbestimmtheit in seine Antworten legen. Vom damaligen König Philipp IV. berichteten Reisende erstaunt, dass er »wie eine lebendige Statue«¹² während seiner Audienzen keinen Muskel außer Lippen und Zunge rührte.

Auf der Linie der höfischen Verhaltenslehren zeichnete sich eine parallele Tendenz ab. Das ließ schon die spanische Erstausgabe von Castigliones *Cortegiano* erahnen. Das italienische Original verkörperte sein eigenes Ideal der mühelosen Natürlichkeit insofern, als es sich seinen Lesern nicht ausdrücklich zur Nachahmung aufdrängte, sondern im Stile einer *rhetorica utens* schlicht ein galantes Gespräch am Hofe von Urbino wiedergab.¹³ Die prominent edierte spanische Fassung von 1534 hingegen pries schon im Prolog dessen Vorbildcha-

rakter an: Sich wie ein Hofmann zu benehmen, sei nicht nur schön und nützlich, sondern auch notwendig. Sicherlich sollte man den kulturellen Kontrast zwischen Italien und Spanien nicht stilisieren, denn auch in Italien hoben spätere Ausgaben den Gebrauchswert von Castigliones Maximen – oft auch typographisch – hervor.¹⁴ Richtig ist dennoch, dass der vergleichsweise zentralistische, meritokratische Hof von Madrid eine gewisse Tendenz zur gebrauchsfertigen Ratgeberliteratur begünstigte. Sinnbildlich bezeugt das Lorenzo Palmireno, dessen Werke hohe Auflagen erzielten und noch Gracián geläufig waren.¹⁵ Dieser ließ 1572 klassische lateinische Phrasen in einer Miniaturausgabe drucken, sodass ambitionierte Pseudohumanisten sie als Spickzettel im Ärmel bei sich führen und spontan zum Besten geben konnten. Ein 1587 erschienenes Werk resümierte wichtige Kapitel in Aphorismen, um das Auswendiglernen zu erleichtern. Unumwunden spornte Palmireno seine Leser beim sozialen Aufstieg an und nahm ihnen die Skrupel beim ständigen Verstoß gegen das italienische Künsteleiverbot. Des eigenen Vorteils, schreibt er, müsse sich niemand schämen. Solche Empfehlungen tragen die Handschrift einer Umbruchsphase, in der mehr und mehr soziale Rollen per Wettbewerb statt per Geburt besetzt wurden. Ihre Adressaten waren Abgänger der großen Universitäten und Anwärter auf die

zu füllenden Ämter im rapide anwachsenden Hof-, Kolonial- und Verwaltungsstaat. Diese konnten sich durch fachliche Qualifikationen, aber auch durch Kontakte, Geschick und Bildung hervortun. Wie schon bei den Fürstenspiegeln hielten einige Kommentatoren die psychische Belastungsgrenze im frühen 17. Jahrhundert allerdings für erreicht. Juan de Silva und Gabriel Pérez del Barrio Angulo etwa stellten fest, inzwischen sei die heitere Gesprächskultur italienischer Provenienz zu gefährlich geworden, und empfahlen, Madrid in Richtung einer möglichst weit entfernten Kolonie zu verlassen, weil das Leben dort den Scharfsinn weniger strapazierte.¹⁶

Im *Handorakel* nun verschränken sich beide Traditionen. In der Methode folgt das Handorakel Machiavelli, im Adressaten Castiglione. Mit anderen Worten: Es behandelt Soziales, als wäre es Politik. Der Romanist Werner Krauss resümiert in seiner 1943 in der Todeszelle von Plötzensee angefertigten Studie: »Gracián gibt dem Politischen einen neuen Bereich des Bedeutens. Politik ist angewandtes Wissen vom Menschen.«¹⁷ Eine »Staatsräson des Ich«¹⁸ nannte das schon Graciáns Vorrede an den Leser in seinem Erstlingswerk *Der Held*.

Dieses Manöver hat einen formalen und einen inhaltlichen Aspekt. Zum einen wählt Gracián mit der Aphoristik eine Form, die in Spanien bis dato weitgehend politischen Traktaten vorbehalten war,

und überträgt sie auf die Sozialsphäre, was geradezu einen Trend begründete.¹⁹ Zum anderen verwertet er inhaltlich die klassische Topik nach Bedarf für praktische Zwecke.²⁰ Manche Aphorismen zitieren mehr oder weniger wörtlich lateinische Sprichwörter (105, 206, 236) und Autoren wie Horaz (83, 107, 110, 209), Lukrez (267), Martial (152), Ovid (219), Plutarch (227), Quintilian (216) und Tacitus (66, 106, 198). Vereinzelt klingen die aristotelischen Glücksversprechen vom mittleren Weg zwischen den Extremen an (33, 82, 108, 138). Andere lassen sich von Ignatius von Loyola inspirieren (114, 243), und jesuitischer Abkunft ist auch die ›Große Meisterregel‹: »Man muss die menschlichen Mittel anwenden, als ob es keine göttlichen gäbe, und die göttlichen, als ob es keine menschlichen gäbe« (251). Wieder andere rekurrieren mehr oder weniger direkt auf Fürstenspiegel wie denjenigen von Santa María (13, 25, 43) oder gar auf Aussprüche von Phillip II. selbst (102). Auch Castigliones Affektationsverbot taucht wieder auf (123). Besonders freizügig bedient sich das *Handorakel* bei Cicero (181, 201, 232, 261) und Seneca (137, 194, 200, 247, 255, 297). Mit den Stoikern wird ihm schließlich auch das anspruchsvolle Aufmerksamkeitsregime gemein sein: Selbstbeobachtung bis zur völligen Transparenz und Selbstbeherrschung bis zur völligen Kontrolle des Ich.

4 Zugänge zur Rezeption

Spätere literarische Verarbeitungen jener spanischen Epoche lassen eine Faszination für Etikette, Skeptizismus und Dechiffrierungskunst erkennen. In Friedrich Schillers *Don Karlos* kommt daneben auch die situative Anpassung des Verhaltens schön zur Geltung. So wahren die Freunde Karlos und Roderich in Gegenwart eines anderen Höflings jede Form, doch sobald dieser abtritt, klagt Karlos: »Diesen Zwang entschuldigt nur eines Dritten Gegenwart. Sind wir nicht Brüder? [...] Berede dich, wir beide hätten uns auf einem Ball mit Masken eingefunden« (I.7–9). Für Georg Simmel stellt dieses »Hinzutreten eines dritten«²¹ in das Verhältnis zweier Menschen später paradigmatisch die Frage nach der sozialen Rolle. Erving Goffman entwickelt von hier ausgehend gar eine dramaturgische Soziologie.²²

Doch die Anzahl der Interaktionsteilnehmer macht erst innerhalb einer bestimmten Reflexionsweise einen Unterschied für die Selbstdarstellung. Allgemeiner: Das Analyseraster der Schauspielerei sollte nicht die Frage nach den Voraussetzungen verdecken, die eine Differenz zwischen authentischem Ich und ausgelebter Rolle allererst herstellen. Eine solche Voraussetzung sieht Hans Ulrich Gumbrecht in den frühneuzeitlichen Techniken

von Körperkontrolle und Perspektivenübernahme wirken: die »Möglichkeit nämlich, mit Bewußtsein und Imagination *in Distanz zum eigenen Körper zu treten*«²³. Plastisch wird das in den Arbeiten von Norbert Elias, der die frühneuzeitlichen Verhaltenslehren für eine Erklärung der modernen Subjektivität entdeckte. Das von ihm zusammengetragene Quellenmaterial lässt erahnen, welchen Reflexionsschub das durchschnittliche Einzelbewusstsein zwischen dem 16. und dem 18. Jahrhundert durchgemacht haben muss. Um ein anschauliches Beispiel²⁴ heranzuziehen: Die in hundertfacher Auflage erschienenen Verhaltenslehren des Erasmus brachten Schulknaben Mitte des 16. Jahrhunderts noch in unverblümter Sprache relativ Grundlegendes über Körperhygiene, Sexualität, Benehmen und Ausdruck bei. So erklärte er seinen jungen Lesern etwa, man solle eine Blähung zwar nicht zurückhalten, bloß um städtisch-fein zu wirken (*urbanus videri*); aber man könne versuchen, sie zu überspielen (*crepitum dissimulant*), indem man ein Husten vortäusche (*tussire simulant*). Bei Della Casa, der wenig später für eine kleinere Oberschicht schreibt, ist bei diesem Thema schon eine zusätzliche reflexive Ebene eingeschoben: Er rät davon ab, auf einem Stuhl umherzurücken, um ja nicht den Anschein (*speciem*) zu erwecken, man unterdrücke gerade eine Blähung – und zwar un-

abhängig davon, ob diesem Eindruck eine Tatsache entspricht. Nach Niklas Luhmann lässt sich an solchen Fällen studieren, wie Individuen, die sich von Beobachtungen und Urteilen anderer abhängig wissen, allmählich die »Antezipation von Antezipationen«²⁵ lernen. Man beginnt, sich selbst mit den Augen der anderen zu sehen und deren Wahrnehmung dann vorgreifend zu steuern. Spätere Verhaltenslehren meiden das Verdauungsthema dann. Seine Behandlung galt als überflüssig oder lag jenseits der zivilisatorisch abgesenkten Peinlichkeitsschwelle. Unzählige andere Beispiele illustrieren bei Elias dieselbe Entwicklung: Das Ich setze sich in Opposition zur Außenwelt, indem es lerne, einen Unterschied zwischen spontanen Affekten und ihrer zivilisierten Äußerung zu machen. Zwischen Innen und Außen lege die Affektkontrolle einen Filter, der sich immer weiter verenge.

Damit ist noch nichts über die Ursachen dieser historischen Entwicklung ausgesagt. Insbesondere sollte man den appellierenden Stil der Traktatistik nicht voreilig mit sozialgeschichtlicher Wirksamkeit kurzschließen. Daran ändern auch die enormen Auflagen, die man für die Unterweisungen von Erasmus, Castiglione, Della Casa annehmen darf, wenig. Elias für seinen Teil geht davon aus, dass die Herausbildung des Gewalt- und Steuermonopols treibend war und dann Verrechtlichung,

wirtschaftliche Verflechtung, weibliche Emanzipation und eine Verhöflichung des Verhaltens nach sich zog.²⁶ Andere haben demgegenüber die konfessionsübergreifenden Innovationen der Beichtpraxis für eine Erklärung der Soziogenese der Subjektivität in Anschlag gebracht.²⁷ Wir können hier vom Versuch absehen, historische Ursachen gegeneinander aufzuwiegen. Es genügt für unsere Zwecke, die Traktate als Begleitsemantik einer wie auch immer bedingten sozialgeschichtlichen Entwicklung aufzufassen.²⁸

5 Subjektivität, Interaktion und Wissen

Für das Folgende ist es hilfreich, kurz die vorausgesetzten Modelle von Subjektivität, Interaktion und Wissen zu umreißen. Dabei tritt noch deutlicher hervor, was sich aus der Überlagerung politischer und sozialer Maximen ohnehin schon ersehen ließ: Das *Handorakel* präsentiert einer tendenziell männlichen Leserschaft ein dezidiert maskulines Verhaltensideal. Tatsächlich machten nicht wenige in Graciáns Spanien einen vermeintlichen Niedergang der Männlichkeit für den der Nation verantwortlich.²⁹ Autoren und Autorinnen wie Luisa de Padilla verwarfen Theater, Mode und allgemein das höfische Leben als weibisch und gemahnten an die

chevaleresken Tugenden des feudalen Zeitalters. Vor diesem Hintergrund lässt sich auch an Graciáns Werken – man nehme nur *Der Held* – ablesen, vor welche Herausforderungen die Neuordnung der Geschlechterrollen die frühneuzeitliche Psyche stellte.

Subjektivität: Graciáns Modell der Subjektivität liegt eine fundamentale Dichotomie zwischen Innen und Außen zugrunde. Auf der Innenseite liegen die Absichten, auf der Außenseite die Zeichen. Die Absichten sind unsichtbar; sie haben keine tieferen Wurzeln als die Spontaneität des Willens, dem sie entspringen, und verfolgen für gewöhnlich das individuelle Eigeninteresse. Die Zeichen sind sichtbar; sie liegen in den Worten, Augen, Gesichtern, Gesten, Briefen und prinzipiell jeder menschlichen Äußerung. Im einzelnen Subjekt vermittelt zwischen den beiden scharf geschiedenen Sphären die Klugheit (*prudencia*), die titelgebende Zentraltugend. Ihr obliegt es, das Verhalten so auszurichten, also die Zeichen so zu wählen, dass die Absichten sich erfüllen.

Interaktion: Bei Gracián ist alle Interaktion strategisch. Gesellschaft ist Wettbewerb aller gegen alle, und jeder ist auf sich allein gestellt. Am ehesten bilden Freundschaften eine Ausnahme, aber auch an dieser Stelle vertritt das *Handorakel* sowohl das Ideal (111, 156, 158) als auch seine

Einschränkung (217, 260). In Interaktion mit anderen kommt daher alles darauf an, von den sichtbaren Zeichen auf die unsichtbaren Absichten zu schließen, um daraus eigenen Vorteil zu schlagen. Dabei gilt es freilich zu bedenken, dass die anderen ihre Absichten ihrerseits verbergen oder vortäuschen. Insgesamt ist dieses Modell erkennbar an der Lebenserfahrung von Höflingen und Beamten orientiert, die um knappe Ressourcen (Ämter, Land, Geld, Ehen) konkurrierten. Vereinzelt wendet es sich sogar ausdrücklich an »die, die dem Thron nahestehen« und legt ihnen nahe, man solle »einen König nach Verdiensten, wenn schon nicht in Wirklichkeit darstellen« (103, vgl. 42). Die Angesprochenen hatten ihre Lebensplanung gemeinhin darauf abzustimmen, am Tag der königlichen Entscheidungen zum Zuge zu kommen. *Trazar la vida*, nannten sie dieses Entwerfen ihres Lebens.³⁰ Wer leer ausging, konnte immer noch bei stoischen oder christlichen Auffangsemantiken Trost finden.

Wissen: Die äußere Welt gleicht nach Gracián einem Spiegelkabinett: Was man sieht, könnte echt sein oder eine Täuschung, ein verzerrtes Abbild, eine zweite oder dritte Repräsentation. Ist dies eine Chance oder eine Falle? Hat jener Tiefe oder täuscht er sie nur vor? Alles muss man prüfen, denn: »Gewöhnlich findet man, dass die Dinge ganz anders sind, als sie aussahen« (146). Es

könnte sich sogar exakt umgekehrt verhalten, als es den Anschein macht: »Bei manchen muss alles entgegengesetzt gehen: das *Ja* ist *Nein*, und das *Nein* ist *Ja*« (250, vgl. 27). Das Ich im Zentrum des Kabinetts muss möglichst viele Signale verarbeiten und sein Urteil schärfen, um der Wahrheit auf die Schliche zu kommen.

6 Die *atención* im Handorakel

Man ahnt bereits, welchen Stellenwert die Aufmerksamkeit im skizzierten Modell beanspruchen könnte. Einige Indizien erhärten diese Vermutung. *Atención* oder eines seiner Derivate kommt in fünfzig der dreihundert Aphorismen mindestens einmal vor. Die abschließende Auflistung der Tugenden im letzten Aphorismus setzt, wie eingangs zitiert, »aufmerksam« an zweite Stelle hinter »klug« (300). »Der Aufmerksame« (*el atento*) steht ähnlich häufig wie »der Umsichtige« (*el Discreto*) metonymisch für das graciánsche Persönlichkeitsideal. Zu guter Letzt wimmelt es von anderen Begriffen aus dem Umkreis der *atención*, die Gumbrechts deutsche Übersetzung nicht selten ihrerseits mit »Aufmerksamkeit« wiedergibt: allen voran *advertencia*; außerdem *recato*, *tiento*, *cautela* oder auch *reparo* als Vorsicht oder Zurückhaltung; *cuidado* im Gegen-

satz zu *descuido* (Unachtsamkeit); *discreción* im Sinne von Umsicht; *galantería*, *cortesía* und *decencia* schließlich im Sinne von Höflichkeit. Schließlich tritt *detención* (Zurückhaltung) gelegentlich in stilisierten Gegensatz zu *atención*.

Unermüdlich beackert das *Handorakel* dieses semantische Feld. Weshalb? Die naheliegende Erklärung lautet: Allgegenwärtige (Dis-)Simulationen erhöhen den kognitiven Druck auf den Einzelnen, der mithalten will. Wie bei Descartes antwortet forcierte Aufmerksamkeit auf Skeptizismus. Doch anders als Descartes rechnet Gracián nicht bloß mit dem abstrakten Risiko, von einem böartigen Dämon zum Narren gehalten zu werden. Täuschung ist bei ihm als soziale Realität vorausgesetzt. Daher – so sieht es auch Hans Blumenberg – Graciáns beständige Ermahnung, auf der Hut zu bleiben: »Sein Rezept lautet: *Gegen die List ist die beste Vormauer die Aufmerksamkeit.*«³¹

Bei näherem Hinsehen lassen sich zwei Funktionen der Aufmerksamkeit im *Handorakel* unterscheiden. Im ersten Sinne richtet sich Aufmerksamkeit nach außen und dient der Verarbeitung möglichst vieler Signale; dies verschafft dem Skeptizismus Abhilfe. Im zweiten Sinne wendet sie sich auf das Ich zurück, um Durchsicht und Handhabe gegenüber dem objektivierten Ich zu erlangen; das entspricht dem ethischen Ideal des Stoizismus.

Im ersten Fall geht es also um die Mitwelt. Besonders intuitiv ist das bei der Prüfung von Informationen:

80 Aufmerksamkeit beim Beschaffen von Auskünften [Atención al informarse]. Man lebt vor allem von Auskunft, das wenigste sehen wir: wir leben vom Vertrauen zu anderen. Das Ohr ist die zweite Tür der Wahrheit, die erste der Lüge. Gewöhnlich sieht man die Wahrheit, in Ausnahmefällen hört man sie; selten kommt sie in ihrer reinen Substanz an, am wenigsten wenn sie von weit kommt; aufgrund der Gefühle, durch die sie geht, hat sie immer etwas Gemischtes; die Leidenschaft färbt alles, was sie berührt, mit ihren Farben [...]. Es bedarf in dieser Hinsicht der vollen Aufmerksamkeit, um die Absicht des Vermittlers zu entdecken [*Es menester toda la atención en este punto para descubrir la intención en el que tercia*]. [...]

Der interne Zusammenhang, der zwischen Aufmerksamkeit und Machtausübung besteht, reicht von der Ausübung staatlicher Kontrolle bis hinab in den Alltag der Beamten:

104 Den Ämtern den Puls gefühlt haben. Sie sind voneinander verschieden: meisterliches Wissen, das viel Aufmerksamkeit [*advertencia*] braucht. Manche verlangen Mut, andere Scharfsinn. Leichter bewältigen lassen sich jene, die von der Aufrichtigkeit, schwerer die, welche vom Geschick abhängen: mit einem guten Charakter hat man genug für jene; für diese kann keine Aufmerksamkeit und keine Wachheit ausreichen [*para éstos no basta toda la atención y desvelo*]. Eine anstrengende Beschäftigung, Menschen zu regie-

ren und besonders, wenn sie verrückt oder dumm sind: man braucht doppelt so viel Hirn für den Umgang mit jenen, die keines haben. [...]

In diesem Alltag sind es besonders Gespräche, die Aufmerksamkeit erfordern (vgl. 148):

160 Aufmerksam beim Reden sein [Hablar de atento]: mit den Konkurrenten aus Vorsicht, mit den anderen aus Höflichkeit. Es ist immer Zeit, um ein Wort auf den Weg zu bringen, aber nicht, um es zurückzuholen. [...] Leichtfertig sprechen bringt einen an den Rand der Niederlage oder des Überredet-Werdens.

Überhaupt ist die Konversation eine heikle Angelegenheit, bei der es unzählige Ge- und Verbote zu berücksichtigen gilt: Man soll zwar loben (188, 267, 270), aber niemals Superlative benutzen (41); man soll nicht langatmig (105, 141) oder pedantisch (88, 148) sein, aber auch nicht unernst (76); einerseits nicht zu distanziert (74, 184), andererseits nicht zu vertraulich (177); zwar nicht gewöhnlich (28, 245, 253), doch auch nicht zu ausgefallen (30, 43, 143, 168, 223). Besondere Zurückhaltung ist bei Spötteleien angezeigt (vgl. 125, 228):

241 Spötteleien, sie hinnehmen, aber keine machen. Das Erste ist eine Art großzügigen Verhaltens, das Letztere kann Probleme bringen. [...] Im besten Fall soll man sie geschehen lassen, und am sichersten ist es, nicht auf sie einzugehen; die größten Wahrheiten entstanden immer aus Spötteleien. Nichts verlangt mehr Aufmerksamkeit

und Geschicklichkeit [*No hay cosa que pida más atención y destreza*]. [...]

Im Gegensatz zu Spötteleien darf man Andeutungen auch selbst gebrauchen:

37 *Andeutungsweise zu reden und es zu nutzen verstehen*. [...] Man macht Andeutungen, um die Gemüter zu prüfen [...] Doch mit demselben Geschick, mit dem die Absicht [*intención*] sie wirft, muss die Vorsicht [*cautela*] sie aufnehmen und die Aufmerksamkeit [*atención*] auf sie warten; denn wer sie kennt, muss sich nicht verteidigen, und der Schuss, mit dem man rechnet, trifft nie.

Schließlich gilt es, seine eigene Aufmerksamkeit wiederum zu verschleiern. Genau wie die Kunst der Verstellung (45, 219) ist sie zwar nützlich, aber auch verdächtig und somit kontraproduktiv, sobald sie bemerkt wird. Deswegen kann sich sublimierte Aufmerksamkeit gerade in der Diskretion äußern:

73 *Zufälle zu nutzen verstehen*. [...] Eine höfliche List des Ablehnens ist es, das Thema zu wechseln, und keine größere Form der Zugewandtheit gibt es, denn so zu tun, als habe man nicht verstanden [*ni hay mayor atención que no darse por entendido*].

Gesteigerte Aufmerksamkeit gegenüber der Außenwelt war also ein funktionales Erfordernis. Gegenüber einer Welt, in der einem immer mehr Informationen und mehr Menschen begegneten, war prinzipiell Skepsis geboten. Aus dieser Position führt nur Aufmerksamkeit zurück zu handlungssicherem Wissen.

Neben diesen ersten, nach außen gerichteten Sinn der *atención* tritt ein zweiter, auf das Ich zurückgewendeter. So soll das Ich zunächst einmal sich selbst gegenüber transparent werden. In diesem Sinne dient sie der Reflexion als Spiegel:

89 *Kenntnis seiner selbst.* [...] Niemand kann Herr über sich sein, wenn er sich nicht zuerst kennt. Für das Gesicht gibt es Spiegel, für das Gemüt gibt es sie nicht: das konzentrierte Nachdenken über sich selbst [*la discreta reflexión sobre sí*] soll der Spiegel sein. [...]

Was man in diesem Spiegel entdeckt, kann man im nächsten Schritt auch beherrschen:

155 *Die Kunst, mit Leidenschaften umzugehen.* Wenn es möglich ist, soll die vorsichtige Reflexion dem gemeinen Impuls zuvorkommen. Wenn einen Leidenschaft überkommt, dann muss der erste Schritt sein, dass man dies bemerkt, und das bedeutet, von Beginn das Gefühl beherrschen, indem man einschätzt, wie weit es notwendig ist und wo ein Mehr Ärgernis wird; mit dieser höheren Überlegung soll einer dem Zorn begegnen und aus ihm herausfahren. Er soll zur rechten Zeit anzuhalten verstehen, denn das Schwerste am Rennen liegt im Anhalten. Ein großer Beweis von Urteilskraft, im Sturm der Verrücktheit klug zu bleiben; jedes Zuviel an Leidenschaft schmälert die Vernünftigkeit, doch mit dieser beherrschenden Aufmerksamkeit [*magistral atención*] wird es die Vernunft weder überrennen noch Grenzen der Vernunft überschreiten. Um eine Leidenschaft einzuschränken, ist es nötig, immer auf den Zügel zu achten [*ir siempre con la rienda*]

en la atención], und so wird man der erste Kluge auf dem Pferderücken, vielleicht sogar der letzte.

In der Rede von »beherrschender Aufmerksamkeit« wird deutlich, dass Selbstbeobachtung und Selbstbeherrschung aneinander gekoppelt sind. Ein solcher Handlungsbezug ist bei Gracián jeder gelingenden Aufmerksamkeit miteingeschrieben, denn das Ich ist nicht nur Rezeptor von Signalen aus seiner inneren und äußeren Umwelt, sondern muss auch in Aktion treten. Eine Gemütsregung muss erkannt und sogleich gebändigt, eine Chance erkannt und genutzt werden. Die Frage, ob erst das Beobachten oder erst das Handeln komme, stellt sich nicht. Theoretische und praktische Reflexion greifen ineinander.

Im Ideal der Selbstreflexion berühren sich Gracián und der Stoizismus. Die lückenlose Erfassung des eigenen Innenlebens ist die Voraussetzung dafür, die angestrebte Herrschaft über sich selbst zu erlangen, und »keine größere Herrschaft gibt es als die über sich selbst, seine eigenen Affekte: sie wird zum Triumph des freien Willens« (8; vgl. 52, 207, 287). Sie ebnet den Weg nicht nur zur Kontrolle, sondern auch zur Steigerung des Ich: »Selbsterkenntnis ist der Weg zur Selbstbesserung« (69). Der nach innen gerichtete Lichtstrahl der *atención* trifft alle dunklen, verborgenen Winkel der eigenen Person und führt sie der Verfügungsgewalt der

Vernunft zu. Was man später das ›Unbewusste‹ nennen wird, gibt es nicht. Im Idealfall müsste jede innere und äußere Regung der Kontrolle der Klugheit unterliegen. Selbst wenn man »sich ab und an ein lässliches Versehen erlauben« und zur Abwechslung »[wie] Homer einmal eindösen« darf (83, vgl. 107), kann das seinerseits nur wohlbedacht und nach gründlicher Erwägung entgegenlautender Ratschläge geschehen (23, 161, 169, 225, 238). So bildet sich ein verkapseltes Ich: gegenüber sich selbst völlig transparent, undurchdringlich gegenüber der Welt.

Fassen wir zusammen: Erhöhte Aufmerksamkeit ist erstens ein Wettbewerbsvorteil. In einem Spiegelfechtkampf, in dem alle polyvalente Zeichen von sich geben, geht derjenige in Führung, der mehr *atención* investiert. Um diese Aufgabe zu meistern, bedarf es zweitens ständiger Beobachtung und Beherrschung seiner selbst. Jetzt bleibt noch offen, aus welcher Quelle sich diese unablässige Anstrengung speisen kann. Schließlich ist sich Gracián bewusst, dass sich menschliche Aufmerksamkeit schlechterdings nicht scheinwerferartig mit gleichbleibender Intensität nach außen richten kann.³² Um sich in der Logik seines subjektzentrierten Modells dennoch fortwährend zu erneuern, bleibt nur eine zirkuläre Lösung: Aufmerksamkeit muss sich rekursiv auf das Subjekt zu-

rückwenden, das sie ausübt. So regenerieren sich die Reproduktionsbedingungen einer anspruchsvollen kognitiven Leistung im Zeitverlauf. Das schließt den Kreis, in dem das Ich sich wach hält – ein Prinzip, das das Menschenmögliche bewusst strapaziert. Das gelingt etwa, indem man sich in wachen Momenten zu weiterer Wachheit ermahnt:

256 Immer auf der Hut sein: vor Unhöflichen, Starrköpfen, Aufschneidern und allerhand Trotteln. Man trifft auf viele, und klug ist es, sich nicht mit ihnen zu treffen. Im Spiegel seiner Aufmerksamkeit soll er sich täglich mit Vorsätzen bewaffnen [Ármese cada día de propósitos al espejo de su atención]. [...]

Alternativ kann man die Aufmerksamkeit fingierter Beobachter in seinen Selbstbezug einbauen, wie es schon antike Stoiker empfohlen. Auch hier verweist der Jesuit Gracián nicht etwa auf Gottes Auge, sondern auf mögliche menschliche Zeugen:

297 Immer so handeln, als ob man gesehen würde. Derjenige ist ein hochangesehener Mann, der sieht, dass andere ihn sehen oder sehen werden; er weiß, dass die Wände hören und dass die schlechte Tatsache platzt, um herauszukommen. Selbst allein handelt er wie im Angesicht der ganzen Welt, weil er weiß, dass man alles wissen wird; und er sieht jetzt wie Zeugen diejenigen, die es durch die Kunde später sein werden. [...]

Von hier aus liegen sozialpsychologische Anschlüsse nahe. George H. Mead spricht im vorliegen-

den Fall vom *generalized other*, der im Einzelnen zur Reflexionsinstanz (*Me*) gerinne.³³ Er erkennt aber auch das Problem, dem Graciáns Modell sich aussetzt: Das spontan handelnde Ich (*I*) ist dem eigenen objektivierenden Zugriff stets ein wenig voraus. Gracián mag den Abstand noch so weit verkürzen, letztlich bleibt das reflektierende Ich ein den eigenen Äußerungen nacheilender »Schatten«³⁴.

Die Psychoanalyse hält weitere Deutungen parat. Mit Helmut Lethen könnte man diagnostizieren, Gracián entwerfe eine Person, »für die das Spiegelstadium der Identitätsfindung nie abgeschlossen ist«³⁵, die sich also – so könnte man den lacanschen Ausdruck hier fassen – fortwährend der gefährdeten Einheit der eigenen Person rückversichern muss. Daher könnte die Wirkung rühren, die das frühneuzeitliche, aber wie zeitlos daher kommende *Handorakel* in einer späteren Umbruchsphase aufs Neue entfaltet hat: Es eint die Figuren in Lethens Kabinett der Weimarer Gracián-Leser (darunter Krauss, Benjamin, Brecht, Plessner, Schmitt, Jünger), dass sie die bürgerlichen Maximen ablehnten, unter denen man in Eintracht mit sich und anderen leben kann, und darob auseinanderzubrechen drohten. Sie alle suchten eine Ethik, die ein einsames, unversöhntes, haltloses Leben einfassen konnte.

7 Schluss

Auch wegen seiner deutschen Rezeptionsgeschichte mag Gracián im Rückblick als Ausbund einer männerbündischen, machtwütigen Subjektivität erscheinen.³⁶ So schreibt Benjamin:

Die illusionslose Einsicht des Höflings ist ihm selbst ebenso tiefe Quelle der Trübsal als sie durch den Gebrauch, den er von ihr jederzeit zu machen imstande ist, für andre gefährlich werden kann. In diesem Zeichen nimmt das Bild dieser Figur die düstersten Züge an.³⁷

Wohlvollendere Interpreten erkennen demgegenüber gerade im Solipsismus eine sublimen Moralität. So sieht es Nietzsche: »Es ist nicht nur Arglist hinter einer Maske, – es giebt so viel Güte in der List.«³⁸

Frei von solchen Wertungen war hier der Versuch, Graciáns Werk sozialgeschichtlich zu situieren. Wir haben die spanische *décadence* als Kulisse und den postfeudalen Hof als Publikum ausgemacht. Im Nachvollzug der Sozialgeschichte und der Genreevolution kam heraus, weshalb das *Handorakel* aufseiten seiner Lesern skeptische und strategische Haltungen vermutet. Castigliones performatives Ideal des Hofmanns ist in weite Ferne gerückt. Das Band zwischen Außen und Innen, Schein und Sein ist gerissen – oder wenigstens: diese Differenzen werden entscheidend.

In diese Welt aus polysemen Zeichen fügt sich, wie ich an anderer Stelle³⁹ näher darlege, auch das *Handorakel* selbst. Schon im 17. Jahrhundert fragte man sich, weshalb es so verrätselt, mitunter gar paradox wirkt. So zitiert etwa das Vorwort der vielfach aufgelegten französischen Übersetzung von 1684 Dominique Bouhours mit der Vermutung, Gracián habe selbst nicht gewusst, was er sagen wolle.⁴⁰ Der paradoxe Titel weist auf eine mögliche Antwort hin: Das Orientierungsversprechen, das es als *Handorakel* gibt, dementiert es als *Handorakel*. Es exponiert seine eigene Verschlüsselung und die Tatsache, dass sein Motiv sich mit dem Betrachter ändert. Das Buch – wie Velázquez' *Meninas* – »in seiner Gänze blickt auf eine Szene, für die es seinerseits eine Szene ist«⁴¹.

Wir haben uns hier darauf konzentriert, die Rolle der Aufmerksamkeit in dieser Welt zu untersuchen. Im Umgang mit der Mitwelt ist Skepsis das Gebot der Stunde, und nur erhöhte Aufmerksamkeit kann sie zerstreuen. Im Umgang mit sich selbst gilt es, möglichst perfekte Selbstbeobachtung und -kontrolle auszuüben. In beiden Fällen muss das Ich sich gewissermaßen verdoppeln, um Abstand von sich selbst zu nehmen – von seinen Überzeugungen (Skeptizismus) und von seinen Passionen (Stoizismus).⁴² Dieses Exerzitium wiederum zog Franz Kafka in Zweifel, als er in sein Tagebuch notierte:

Hass gegenüber aktiver Selbstbeobachtung. Seelendeutungen wie: Gestern war ich so und zwar deshalb, heute bin ich so und deshalb. Es ist nicht wahr, nicht deshalb und nicht deshalb und darum auch nicht so und so. Sich ruhig ertragen, ohne voreilig zu sein, so leben, wie man muss, nicht sich hündisch umlaufen.⁴³ (Franz Kafka, *Tagebuch*, 9. Dezember 1913)

Anmerkungen

- 1 Benjamin, *Werke und Nachlaß* – 14.1, S. 391. Das Zitat stammt aus einer Folge graciánesker Aphorismen, die Benjamin 1932 verfasste. Es bezieht sich offenbar auf Goethes Wort über die Vorzüge des Zeichnens: »Es entwickelt und nöthigt zur Aufmerksamkeit und das ist ja doch das Höchste aller Fertigkeiten und Tugenden«; vgl. Goethe, *Gespräche* – III, S. 272. Immer wieder kündigte Benjamin zu jener Zeit eine Studie über das *Handorakel* an, zu der es jedoch nie kommen sollte; vgl. Benjamin, *Briefe* – II (1929–1940), S. 553, 574, 662; Benjamin, *Gesammelte Briefe* – IV (1931–1934), S. 98, 107, 313. Bei seinen zwei Aufenthalten bei Freunden auf Ibiza verfügte er über ein Exemplar des Werks; vgl. Scholem, Walter Benjamin und Felix Noeggerath, S. 135f., 155; Valero, *Experiencia y pobreza*, S. 63f., 75, 135.
- 2 Bredekamp, *Thomas Hobbes*, S. 85ff.; Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651*, S. 283f., 294ff., 315. Hartmut Böhme macht plausibel, dass Hobbes' Experimentalphysik und seine Enthüllungspychologie demselben frühneuzeitlichen Misstrauen gegen den Augenschein entspringen; vgl. Böhme, *Bildevidenz, Augentäuschung und Zeugenschaft*, S. 13ff.

- 3 Gumbrecht, *Geschichte der spanischen Literatur*, S. 356; vgl. auch S. 63, 136ff., 287, 462ff.
- 4 Cartwright, *Schopenhauer*, S. 419ff.
- 5 Descartes, *Oeuvres – X*, S. 213f.
- 6 Hobbes, *Leviathan*, S. 112.
- 7 Arendt, *Über die Revolution*, S. 138.
- 8 Lee, *The anxiety of sameness*, S. 4f., 33ff. Fallstudien von falschen Bettlern, Nonnen und Botschaftern bei Eliav-Feldon/Herzig, *Dissimulation and Deceit*.
- 9 Verweise auf das *Handorakel* geben stets die Nummer des Aphorismus an. Die Übersetzungen folgen Gracián, *Handorakel*; spanische Zitate Gracián, *Obras*.
- 10 Machiavelli, *Il Principe*, S. 239.
- 11 Hinz, Garcilaso, Boscán und die Tradition der spanischen Verhaltenstraktate, S. 187ff.
- 12 de Brunel, *Diario del viaje de España*, S. 264 (Übersetzung: M.L.). Die Verkörperung eines ästhetischen Ideals als lebendige Statue war ein Topos, der in Giovanni Della Casas *Galateo* noch als unrealistisch verworfen wurde (Kap. XXV).
- 13 Hinz, *Rhetorische Strategien des Hofmanns*, S. 12ff; vgl. hierzu den Beitrag von Patrick Harman in diesem Band.
- 14 Burke, *Fortunes of the Courtier*, S. 42ff., 73; Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy*, S. 70f.
- 15 Hinz, Garcilaso, Boscán und die Tradition der spanischen Verhaltenstraktate, S. 198ff.
- 16 Bouza Álvarez, *Corte es decepción*, S. 496.
- 17 Blanco, *Introducción*, S. 24ff.; Krauss, *Graciáns Lebenslehre*, S. 79; vgl. S. 84f.
- 18 Gracián, *Obras*, S. 7.
- 19 Blüher, Graciáns Aphorismen im *Oráculo manual*, S. 321ff.; Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy*, S. 104.
- 20 Viele Belege im Apparat bei Gracián, *Handorakel*, S. 216ff.

- 21 Simmel, *Soziologie*, S. 93ff.
- 22 Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*.
- 23 Gumbrecht, *Geschichte der spanischen Literatur*, S. 236; vgl. S. 96f., 164, 363f. [Hervorhebung im Original].
- 24 Elias, *Prozeß der Zivilisation – I*, S. 199, 267ff., 449ff.
- 25 Luhmann, *Soziale Systeme*, S. 198.
- 26 Elias, *Die höfische Gesellschaft*: 263ff.; Elias, *Prozeß der Zivilisation – I*, S. 344ff.; Elias, *Prozeß der Zivilisation – II*, S. 151ff., 297ff., 364ff.
- 27 Hahn, *Konstruktionen des Selbst*, S. 198ff., 229ff.; vgl. Burke, *Fortunes of the Courtier*, S. 12ff.
- 28 Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik – I*, S. 20f., 174; Luhmann, *Gesellschaftsstruktur und Semantik – II*, S. 204ff.
- 29 Armon, *Masculine Virtue in Early Modern Spain*, S. 5ff.; Lehfeldt, *Ideal Men*, S. 464ff.; Rico, *Cuerpos y discursos paradójicos*, S. 52ff.
- 30 Bouza Álvarez, *Corte es decepción*, S. 463, 494ff.
- 31 Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, S. 118.
- 32 Waldenfels, *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, S. 104, 131.
- 33 Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, S. 217f., 270.
- 34 Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, S. 216.
- 35 Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, S. 124.
- 36 Zurückhaltend dazu Lethen, *Verhaltenslehren der Kälte*, S. 14, 68f., 85, 132, 330f., 336.
- 37 Benjamin, *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, S. 77.
- 38 Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, S. 50. Nietzsche fährt kurz darauf in einem auffällig *conceptismo*-ähnlichen Stil fort.
- 39 Maltzan, *Graciáns Handorakel als paradoxe Antwort auf ein sozialgeschichtliches Problem*.
- 40 de la Houssaie, *Preface*, S. 35.
- 41 Foucault, *Die Ordnung der Dinge*, S. 42.
- 42 Tuck, *Philosophy and Government 1572–1651*, S. xiii, 346.
- 43 Zitiert nach Bohrer, *Jetzt*, S. 65.

Literaturverzeichnis

- Arendt, Hannah: *Über die Revolution*. München 1994.
- Armon, Shifra: *Masculine Virtue in Early Modern Spain*. London/New York 2016.
- Benjamin, Walter: *Briefe – II (1929–1940)*. Frankfurt am Main 1978.
- Benjamin, Walter: *Gesammelte Briefe – IV (1931–1934)*. Frankfurt am Main 1998.
- Benjamin, Walter: *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt am Main 1978.
- Benjamin, Walter: *Werke und Nachlaß. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 14.1: *Texte über Städte, Berichte, Feuilletons*. Berlin 2021.
- Blanco, Emilio: Introducción. In: Blanco, Emilio (Hrsg.): *Oráculo manual y arte de prudencia*. Madrid 1995, S. 15–73.
- Blüher, Karl Alfred: Graciáns Aphorismen im Oráculo manual und die Tradition der politischen Aphorismensammlungen in Spanien. In: *Iberoromania* 1 (1969), S. 319–327.
- Blumenberg, Hans: *Die Lesbarkeit der Welt*. Frankfurt am Main 1986.
- Böhme, Hartmut: Bildevidenz, Augentäuschung und Zeugenschaft in der Wissenschaft des Unsichtbaren im 17. Jahrhundert. In: Bredekamp, Horst u.a. (Hrsg.): *Dissimulazione onesta oder Die ehrliche Verstellung. Festschrift für Martin Warnke*. Hamburg 2003, S. 13–42.
- Bohrer, Karl Heinz: *Jetzt. Geschichte meines Abenteuers mit der Phantasie*. Berlin 2017.
- Bouza Álvarez, Fernando: Corte es decepción. In: Martínez Millan, José (Hrsg.): *La corte de Felipe II*. Madrid 1994, S. 451–502.
- Bredekamp, Horst: *Thomas Hobbes – Der Leviathan. Das Urbild des modernen Staates und seine Gegenbilder. 1651–2001*. Berlin/Boston ⁵2020.

- Burke, Peter: *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*. Cambridge 1995.
- Cartwright, David E.: *Schopenhauer. A Biography*. Cambridge 2010.
- de Brunel, Antonio: Diario del viaje de España (1665). In: García Marcadal, José (Hrsg.): *Viajes de extranjeros por España y Portugal – III*. Valladolid 1999, S. 253–365.
- de la Houssaie, Amelot: Preface. In: de la Houssaie, Amelot (Hrsg.): *L'Homme de cour*. Paris 1684, S. 34–44.
- Descartes, René: *Oeuvres de Descartes – X*. Paris 1966.
- Elias, Norbert: *Die höfische Gesellschaft*. Frankfurt am Main 2002.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation*. 2 Bde. Frankfurt am Main 1997.
- Eliav-Feldon, Miriam/Herzig, Tamar (Hrsg.): *Dissimulation and Deceit in Early Modern Europe*. Basingstoke 2015.
- Foucault, Michel: *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main 1974.
- Goethe, Johann Wolfgang von: *Goethes Gespräche – III*. Leipzig 1889.
- Goffman, Erving: *The Presentation of Self in Everyday Life*. New York 1959.
- Gracián Baltasar: *Obras completas – II*. Madrid 1993.
- Gracián, Baltasar: *Handorakel und Kunst der Weltklugheit*. Ditzingen 2020.
- Gumbrecht, Hans Ulrich: *Eine Geschichte der spanischen Literatur*. Frankfurt am Main 1990.
- Habermas, Jürgen: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main 1992.
- Hahn, Alois: *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte*. Frankfurt am Main 2000.
- Hinz, Manfred: Garcilaso, Boscán und die Tradition der spanischen Verhaltenstraktate bis Baltasar Gracián. In: Morales Saravia, José (Hrsg.): *Garcilaso de la Vega. Werk und Nachwirkung*. Frankfurt am Main 2004, S. 187–223.

- Hinz, Manfred: *Rhetorische Strategien des Hofmanns*. Stuttgart 1992.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Cambridge 1996.
- Krauss, Werner: *Graciáns Lebenslehre*. Frankfurt am Main 1947.
- Lee, Christina H.: *The anxiety of sameness in early modern Spain*. Manchester 2015.
- Lehfeldt, Elizabeth A.: Ideal Men – Masculinity and Decline in Early Modern Spain. In: *Renaissance Quarterly* 61/2 (2008), S. 463–494.
- Lethen, Helmut: *Verhaltenslehren der Kälte*. Berlin 2022.
- Luhmann, Niklas: *Gesellschaftsstruktur und Semantik*. Bd. 1 und 2. Frankfurt am Main 1993.
- Luhmann, Niklas: *Soziale Systeme*. Frankfurt am Main 1984.
- Machiavelli, Niccolò: *Opere politiche – I: Il Principe*. Rom 2006.
- Maltzan, Lucius: Graciáns Handorakel als paradoxe Antwort auf ein sozialgeschichtliches Problem. In: *Bildbruch* 7 (2025).
- Mead, George H.: *Geist, Identität und Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1973.
- Nietzsche, Friedrich: *Jenseits von Gut und Böse, Die Geburt der Tragödie*. Hamburg 2013.
- Rico, José A.: Cuerpos y discursos paradójicos en el ›Oráculo manual y arte de prudencia‹. In: *Hispanic Journal* 26/1–2 (2005), S. 51–64.
- Scholem, Gershom: Walter Benjamin und Felix Noeggerath. In: *Merkur* 393 (1981), S. 134–169.
- Simmel, Georg: *Soziologie*. Leipzig 1908.
- Snyder, Jon R.: *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley/Los Angeles 2009.
- Tuck, Richard: *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge 1993.
- Valero, Vicente: *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza, 1932–1933*. Barcelona 2001.
- Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main 2004.

Patrick Harman

Verborgene Aufmerksamkeit

Zur Ästhetik der *sprezzatura*

1 Castiglione und die *sprezzatura*

1.1 Ein neues Wort

Die italienische Renaissance war eine Zeit erbitterter Machtkämpfe und hitziger Debatten. Bei alledem war sie aber auch, zumindest an den Fürstenhöfen, die Zeit der guten Sitten. Warum genau sich im Italien des 15. und 16. Jahrhunderts eine derart umfassende Kultur der ›Zivilisation‹ ausgeprägt hat, ist nicht leicht zu sagen.¹ Ein bedeutender Teil der Antwort besteht aber wohl darin, dass die italienische Herrschaftselite in der unübersichtlichen politischen Situation jener Jahre immer stärker unter Druck geraten ist, ihren sozialen Status im eigenen Verhalten zur Schau zu stellen, um ihn nach außen wie innen zu verteidigen. Die vielen italienischen Fürstenhöfe wurden so zu

Bühnen, auf denen Herrscher ihre Machtansprüche zu untermauern versuchten, indem sie sich mit prachtvollen Kunstwerken und illustren Höflingen umgaben, wobei letztere selbst wiederum darum bemüht waren, durch geschickte Selbstinszenierung die Gunst des jeweiligen Herrschers für sich zu gewinnen.²

Das wohl eindrücklichste und einflussreichste Textzeugnis dieser neuen Hofkultur ist Baldassare Castigliones *Buch vom Hofmann (Il Libro del Cortegiano)*,³ ein 1528 in Venedig erschienener Dialogroman, in dem verschiedene Höflinge am Hof von Urbino gemeinsam mit der Herzogin Elisabetta Gonzaga darüber diskutieren, was den idealen Hofmann auszeichnet (später im Buch wenden sie sich auch der Hofdame zu). Aus der spielerischen Diskussion ergibt sich rasch eine beachtliche Anzahl von Fertigkeiten, die ein Hofmann zu beherrschen habe: Er solle hervorragend reiten, ringen und tanzen können, gebildet und witzig sein, ein bestimmtes, aber dennoch nicht prahlerisches Auftreten haben und noch vieles mehr. Am Ende dieser umfangreichen Ideensammlung bemerkt jedoch einer der Diskutanten, Conte Ludovico da Canossa, dass es nicht einfach damit getan sei, sich all diese Fertigkeiten anzueignen. Um die Anmut (*grazia*) zu erreichen, durch die allein der Hofmann seinen inneren Adel unter Beweis stellen

könne, müsse dieser die genannten Fertigkeiten auch *auf eine bestimmte Weise* ausüben. Ludovico erklärt den Anwesenden:

Da ich aber schon häufig bei mir bedacht habe, woraus die Anmut entsteht, bin ich immer, wenn ich diejenigen beiseitelasse, die sie von den Sternen haben, auf eine allgemeine Regel gestoßen, die mir in dieser Hinsicht bei allen menschlichen Angelegenheiten, die man tut oder sagt, mehr als irgendeine andere zu gelten scheint: nämlich so sehr man es vermag, die Affektiertheit als eine raue und gefährliche Klippe zu vermeiden und bei alledem, um vielleicht ein neues Wort zu gebrauchen, eine gewisse Art von Lässigkeit anzuwenden, die die Kunstfertigkeit verbirgt und bezeigt, dass das, was man tut oder sagt, anscheinend mühelos und fast ohne Nachdenken zustande gekommen ist. Davon rührt, glaube ich, größtenteils die Anmut her.⁴

Die »gewisse Art von Lässigkeit«, die der in allen höfischen Fertigkeiten geschulte Hofmann brauche, um vollendete Anmut zu erreichen, bezeichnet Ludovico im italienischen Original als *sprezzatura*. Der Ausdruck ist eine Neuschöpfung Castigliones (»um vielleicht ein neues Wort zu gebrauchen«) und leitet sich vom italienischen Wort *sprezzo* ab, was so viel wie »Geringschätzung« oder »Missachtung« bedeutet. Die von Ludovico formulierte »allgemeine Regel« der Anmut besteht also darin, jede Handlung, vom Reiten über das Ringen bis zum Tanzen, so auszuführen, dass es nach au-

ßen scheint, als bemühe man sich nicht sonderlich, sondern sei geradezu nachlässig bei der Sache. Auf diese Weise wirke die Handlung »müheles«, wie Ludovico sagt, als sei sie »fast ohne Nachdenken zustande gekommen«, was der Handlung wie dem Handelnden eine lässige Eleganz verleihe. Und diese lässige Eleganz ist laut Ludovico der Schlüssel zur Anmut.

1.2 Affektiertheit und Aufmerksamkeit

Der Gegenpol zur *sprezzatura*, den es »wie eine raue und gefährliche Klippe« zu vermeiden gelte, ist die »Affektiertheit« (*affettazione*). Die Zurschaustellung von Anstrengung und Aufmerksamkeit beraubt Ludovico zufolge jede Handlung ihrer Anmut, selbst wenn sie nach den Regeln der Kunst ausgeführt worden ist. So fragt er belustigt in die Runde:

Wer von euch lacht nicht, wenn unser Messer Pierpaolo auf seine Weise tanzt, mit jenen Hüpfen und mit auf den Fußspitzen gestreckten Beinen, ohne den Kopf zu bewegen, als ob er ganz und gar aus Holz wäre, und mit so viel Aufmerksamkeit, dass er wahrhaftig die Schritte zu zählen scheint?⁵

Worüber sich Ludovico hier lustig macht, ist nicht etwa, dass Pierpaolo die entsprechenden Tanzschritte nicht kennen würde. Pierpaolos Fehler

besteht vielmehr darin, dass er alle Welt an seiner Kenntnis Anteil haben lässt, indem er die Schrittfolge, die ihm beigebracht wurde, mit unübersehbarer Aufmerksamkeit umsetzt. Ludovicos höhnische Bemerkung suggeriert nun, dass es dem armen Pierpaolo so lange an Anmut fehlen wird, wie es ihm nicht gelingt, diese angestrengte Aufmerksamkeit zu verbergen. *Sprezzatura* ist also keine weitere höfische Fertigkeit wie Reiten, Tanzen oder Ringen, sondern eine übergeordnete Fertigkeit, die darin besteht, die Aufmerksamkeit zu verbergen, mit der man diese einfachen Fertigkeiten jeweils ausübt.

Dabei darf diese Verbergungsbemühung genauso wenig angestrengt erscheinen wie die ursprüngliche Handlung, sondern muss selbst wiederum verborgen werden. Denn der misslungene Versuch, unangestrengt zu wirken, lässt einen Hofmann vermutlich sogar noch affektierter erscheinen als den eben erwähnten Pierpaolo. Aus diesem Grund ist Bernardo Bibbiena, einer der umstehenden Gesprächspartner, auch skeptisch, ob Ludovico tatsächlich den Schlüssel zur Anmut entdeckt hat. Um seinem Zweifel Ausdruck zu verleihen, ruft er das Gebaren eines Höflings namens Roberto ins Gedächtnis:

Jetzt hat doch unser Messer Roberto jemanden gefunden, der die Art seines Tanzens loben wird,

während ihr anderen alle euch nichts daraus zu machen scheint. Denn wenn die Vortrefflichkeit in *sprezzatura* besteht und darin, so zu tun, als ob man auf nichts achte, dann hat Messer Roberto beim Tanzen nicht seinesgleichen in der Welt, da er oft den Mantel von den Schultern und die Schuhe von den Füßen gleiten lässt, um recht zu zeigen, dass er nicht daran denkt, und dennoch tanzt, ohne weder das eine noch das andere aufzuheben.⁶

Roberto verwendet offensichtlich sehr viel Mühe darauf, möglichst lässig zu wirken. Doch Bernardos spöttischer Unterton lässt erkennen, dass er nicht sonderlich beeindruckt von dieser durchsichtigen Selbstinszenierung ist. Nicht nur fehlt es Roberto an jeglicher Anmut; mit dem Versuch, diese fehlende Anmut künstlich zu erzwingen, macht er sich erst recht zum Gespött des gesamten Hofes. Soll das etwa die von Ludovico gepriesene *sprezzatura* sein? Der entgegnet jedoch sogleich:

Da ihr nun einmal wollt, dass ich rede, werde ich auch von unseren Mängeln sprechen. Merkt ihr nicht, dass das, was ihr bei Messer Roberto *sprezzatura* nennt, wahre Affektiertheit ist? Erkennt man doch deutlich, wie er sich mit allem Eifer zu zeigen bemüht, dass er an nichts denkt; das aber heißt, zu viel daran zu denken. Und weil er gewisse Grenzen eines mittleren Maßes überschreitet, ist diese *sprezzatura* affektiert und steht schlecht an; sie schlägt genau zum Gegenteil ihrer Absicht aus, nämlich die Fertigkeit zu verbergen.⁷

Wenn Roberto auf der Tanzfläche so tut, als verlöre er vor lauter Unachtsamkeit Schuhe und Mantel, dann ist das gerade das Gegenteil von *sprezzatura*. Denn zum einen wird seine Aufmerksamkeit beim Tanzen durch den allzu plumpen Versuch, sie zu verbergen, nur umso stärker hervorgehoben. Zum anderen erscheint Roberto zusätzlich affektiert, weil er mit seinem Verhalten auch die angestrengte Aufmerksamkeit, mit der er versucht, seine Aufmerksamkeit beim Tanzen zu verbergen, nach außen sichtbar macht. Je mehr Kleidungsstücke Roberto daher von sich wirft, desto weniger Anmut bleibt ihm.

1.3 *Sprezzatura* jenseits von Castiglione

Castiglione hat zwar das Wort *sprezzatura* erfunden, doch hat sich diese Wortneuschöpfung überhaupt erst angeboten, weil die Kultur der *sprezzatura* an den italienischen Fürstenhöfen zu Beginn des 16. Jahrhunderts *avant la lettre* bereits weit verbreitet war. Wie Castiglione selbst feststellt, ist die Kultur der *sprezzatura* aber auch keine Neuerung seiner Zeit, sondern reicht bis weit in die Antike zurück. Castiglione gibt zwei Hinweise, welche antiken Spielarten von *sprezzatura* er dabei im Blick hat. An einer Stelle lässt er Ludovico sagen:

Ich erinnere mich auch, gelesen zu haben, dass einige antike Redner besonders hervorragend gewesen sind, weil sie unter anderen Geschicklichkeiten sich darum bemühten, jeden glauben zu machen, dass sie keinerlei Kenntnis in den Wissenschaften besäßen; und ohne ihr Wissen merken zu lassen, taten sie so, als ob ihre Reden auf höchst einfache Weise und weit eher gemäß dem gemacht worden seien, was ihnen Natur und Wahrheit, als was Fleiß und Fertigkeit darboten.⁸

Woran sich Ludovico hier erinnert, ist vermutlich eine Passage aus dem zweiten Buch von Ciceros *De Oratore*, in der Cicero beschreibt, wie die beiden gefeierten römischen Redner Gaius Crassus und Marcus Antonius stets versuchen, den Anschein zu erwecken, als hätten sie sich nie mit Rhetorik auseinandergesetzt und wären nicht einmal des Griechischen mächtig, in dem die damaligen Rhetoriklehrbücher verfasst waren.⁹ Crassus und Antonius bemühen sich also darum, vor ihrem Publikum zu verbergen, dass sie aufmerksam bestimmten Generegeln folgen und gezielt rhetorische Stilmittel einsetzen.

Für Castiglione hat diese Verbergungstechnik den Zweck, die Reden so erscheinen zu lassen, als seien sie »gemäß dem gemacht worden [...], was ihnen Natur und Wahrheit [...] darboten«; die Reden sollen also spontan und unverstellt wirken. Die Affinität von »Natur« und »Wahrheit« gilt dabei insbesondere für Gerichtsreden: Wer es schafft,

den Richter glauben zu machen, er sage unvermittelt, was ihm gerade in den Sinn komme, der erscheint allgemein glaubwürdig, auch wenn er insgeheim eine durchdachte Verteidigungsstrategie verfolgt. Aus diesem Grund ist es gerade schädlich, wenn sich ein Redner vor Gericht durch rhetorische Raffinessen hervortun will. Die *sprezzatura* von Crassus und Antonius ist daher vor allem ein rhetorisches Hilfsmittel, um konkrete praktische Ziele zu erreichen.

Die andere Spielart der *sprezzatura*, auf die Castiglione verweist, findet sich in der antiken Malerei. So erwähnt Ludovico, dass »bei einigen hervorragenden antiken Malern das Sprichwort gegolten habe, dass zu viel Fleiß schädlich sei, und dass Protogenes von Apelles getadelt wurde, weil er die Hände nicht vom Gemälde zu lassen verstand«¹⁰. Der Conte spielt damit auf eine Anekdote an, die in der *Naturalis Historia* von Plinius dem Älteren überliefert ist und derart oft von Schriftstellern der Renaissance aufgegriffen wurde, dass es sich lohnt, einen genaueren Blick darauf zu werfen. Plinius schreibt über die Kunstwerke des Apelles:

Hervorragend war in seiner Kunst die Anmut, obgleich zur selben Zeit sehr große Maler lebten; er bewunderte ihre Werke und lobte sie alle, sagte aber, dass ihnen jene eigene Anmut fehle, die die Griechen *charis* nennen; alles übrige sei gelungen, aber darin allein komme ihm niemand gleich.

Er beanspruchte noch einen anderen Ruhm, als er ein Werk von Protogenes von unermesslicher Arbeit und übertrieben ängstlicher Sorgfalt bewunderte; er sagte nämlich, dieser sei ihm in allem gleich oder noch besser als er, aber in einem würde er ihn übertreffen, dass er nämlich verstehe, die Hand vom Gemälde zu nehmen, nach der bemerkenswerten Regel, dass übermäßige Sorgfalt oft schade.¹¹

Was die Gemälde des Apelles vor denen seiner begabtesten Zeitgenossen auszeichnet, ist Plinius zufolge ihre Anmut (*venustas*). Die Passage legt nahe, dass diese Anmut von einem »anderen Ruhm« (*aliam gloriam*) herrührt, den sich Apelles ganz unverblümt selbst bescheinigt: Er, Apelles, »verstehe, die Hand vom Gemälde zu nehmen« (*manum de tabula sciret tollere*), bevor er dem Kunstwerk seine Anmut durch ein Übermaß an Kunstfertigkeit wiedernehme. Der Gipfel der Kunstfertigkeit besteht laut Apelles also gerade darin, im richtigen Moment auf Kunstfertigkeit zu verzichten, und dieser Moment ist gekommen, wenn jede weitere Verfeinerung das Kunstwerk nur noch gekünstelt und damit unnatürlich wirken ließe.

Die Spielart der *sprezzatura*, die Plinius hier beschreibt, unterscheidet sich in zwei Hinsichten von der *sprezzatura* von Crassus und Antonius. Zum einen ist es im Fall des Apelles keine Person oder Handlung, der durch *sprezzatura* Anmut verliehen wird, sondern das *Produkt* der ausgeführten

Handlung, nämlich ein Kunstwerk. Zum anderen geht es Apelles weniger als Crassus und Antonius darum, durch *sprezzatura* glaubwürdig zu erscheinen. Denn dass Apelles' Gemälde anmutig sind, heißt nicht, dass sie als authentischer Ausdruck seiner Persönlichkeit erscheinen; eine solche Ästhetik der Authentizität ist der antiken Kunst völlig fremd. Die Wirkung der *sprezzatura* besteht bei Apelles schlichtweg darin, dass seine Gemälde *natürlich* wirken, was auch immer das über Apelles selbst aussagen mag.

Die Beispiele von Cicero und Plinius, auf die Castiglione selbst hinweist, machen deutlich, dass die Kultur der *sprezzatura* keine Eigentümlichkeit der italienischen Renaissance ist. An den italienischen Fürstenhöfen des 16. Jahrhunderts mag sich eine charakteristische Spielart ausgeprägt haben, doch das zugrundeliegende Phänomen reicht bis in die Antike zurück und besteht auch über die Renaissance hinweg fort. Wie Paolo D'Angelo in seiner umfassenden Studie zur Geschichte der *sprezzatura* zeigt, zieht sich das Leitmotiv *ars est celare artem* – der Gedanke, dass die höchste Kunstfertigkeit gerade darin besteht, die Kunstfertigkeit zu verbergen – von der antiken Rhetorik über die Hofkultur der Renaissance bis zur englischen Landschaftsarchitektur in immer neuen Modulationen durch die Kulturgeschichte Europas.¹²

Dabei ist noch nicht einmal ausgemacht, dass es sich hierbei um ein europäisches Alleinstellungsmerkmal handelt. So führt D'Angelo etwa aus, dass sich auch in Kuki Shūzōs klassischer Analyse der japanischen Ästhetik des *iki* erstaunliche Parallelen zu Castigliones *Cortegiano* finden ließen.¹³ Zwar betont D'Angelo, dass Kukis *iki* nicht genau dasselbe sei wie Castigliones *sprezzatura*, fügt allerdings sogleich hinzu, dass »man sich wahrscheinlich nicht weit von der Wahrheit entfernen würde, wenn man sagte, dass ein Japaner *sprezzatura* für sehr *iki* halten könnte.«¹⁴ Hier wie dort scheint es darum zu gehen, die eigene Aufmerksamkeit vor anderen zu verbergen, um einen Eindruck unvermittelter Natürlichkeit zu erzeugen. Das ist jedenfalls der Kerngedanke der *sprezzatura*.

2 Die Natur der *sprezzatura*

2.1 *Sprezzatura* als psychologischer Täuschungsmechanismus

Sprezzatura besteht also im Anschein der Natürlichkeit. Diese Einsicht wirft allerdings mindestens genauso viele Fragen auf, wie sie beantwortet, ist der Begriff der Natur doch einer der schillerndsten der europäischen Ideengeschichte. Was ist hier mit

›Natur‹ gemeint? Wie wird diese ›Natur‹ hervorgebracht? Warum ist sie erstrebenswert?

Ein erster Antwortvorschlag lässt sich bei Castiglione selbst finden. Er lässt Ludovico ausführen, dass *sprezzatura* nicht nur anmutig wirke, sondern dabei auch einen ganz konkreten praktischen Nutzen habe. Denn wer auf eine natürliche Weise handle, der

erweckt im Geist der Anwesenden den Eindruck, dass, wer derart leicht gut handelt, *viel mehr versteht, als was er tut, und es noch viel besser machen könnte*, wenn er auf das, was er tut, Fleiß und Mühe verwenden würde. Um unser Beispiel zu wiederholen, führe ich an, dass ein die Waffen handhabender Mann sich jedem als höchst vollkommen in jeglicher Übung erweist, wenn er, um einen Wurfspieß zu schleudern oder aber ein Schwert oder eine andere Waffe in der Hand haltend, ohne Nachdenken gelöst eine breite Haltung einnimmt, und zwar mit solcher Leichtigkeit, dass der Körper und alle Glieder ganz *natürlich* und ohne jegliche Mühe dies Lage einzunehmen scheinen, als ob sie nie etwas anderes getan hätten.¹⁵

Wer beim Umgang mit Waffen natürlich erscheint, erweckt laut Ludovico den Eindruck, als sei er noch zu viel Größerem in der Lage, wenn er sich nur anstrengen würde. Wer hingegen schon bei den einfachsten Übungen zu erkennen gibt, dass er viel Aufmerksamkeit und Mühe aufwenden muss, scheint bereits an seiner Leistungsgrenze angekom-

men zu sein. *Sprezzatura* ist demnach der Versuch, andere – vor allem die Konkurrenten bei Hofe – glauben zu machen, man habe schier unerschöpfliche Fähigkeiten.

Es mag Fälle geben, in denen dieser Trick aufgeht. Allerdings wäre es nur wenig überzeugend, wenn Castiglione *sprezzatura* schlichtweg auf ein solches psychologisches Täuschungsmanöver zu reduzieren versuchte. Denn es ist zweifelhaft, dass wir in allen Fällen, in denen wir *sprezzatura* wertschätzen, uns im dargestellten Sinne täuschen lassen. Oftmals wissen wir genau, wo die Leistungsgrenze einer Person verläuft, und können es trotzdem wertschätzen, wenn sie sich dieser Grenze mit lässiger Anmut statt angestrenzter Aufmerksamkeit annähert. Es erscheint daher unwahrscheinlich, dass wir uns in allen Fällen, in denen wir die *sprezzatura* einer Person wertschätzen, über das wahre Ausmaß ihrer Fähigkeiten täuschen.

Darüber hinaus lenkt das Verständnis von *sprezzatura* als Täuschung vom eigentlichen Beobachtungsgegenstand ab. Wenn wir die *sprezzatura* einer Handlung nur deswegen wertschätzen würden, weil sie uns offenbarte, was wir noch alles vom Handelnden zu erwarten hätten, dann würden wir gerade nicht die Handlung selbst wertschätzen, sondern allein die darin angekündigten Großtaten der Zukunft. Das ist meistens aber nicht der Fall.

Wenn etwa Plinius die *sprezzatura* in den Gemälden des Apelles hervorhebt, dann drückt er damit nicht aus, dass Apelles noch bessere Gemälde hätte malen können, sondern bewundert die *sprezzatura in diesen Gemälden*. Die Wirkung der *sprezzatura* scheint hier ganz unabhängig davon zu sein, ob sich Plinius über die künstlerischen Fähigkeiten des Apelles täuscht oder nicht.

Ludovicos Ausführungen zum psychologischen Effekt der *sprezzatura* sind daher unbefriedigend, wenn sie als eine Wesensbestimmung der *sprezzatura* verstanden werden. Es ist natürlich möglich, dass Castiglione, auch wenn er das Wort *sprezzatura* selbst erfunden hat, schlichtweg ein unangemessenes Verständnis von dem Phänomen hatte, das durch seine Wortneuschöpfung bezeichnet wird. Allerdings sollten wir, bevor wir uns auf diese wenig wohlwollende Lesart festlegen, zwei Dinge beachten.

Zunächst dürfen wir nicht vergessen, dass in der zitierten Textpassage nicht Castiglione selbst, sondern lediglich einer seiner Protagonisten spricht, und dessen Dummheiten sind nicht zwangsläufig diejenigen Castigliones. Vor allem sollten wir aber ernstnehmen, dass Ludovico überhaupt nicht den Anspruch erkennen lässt, eine vollumfängliche Erklärung des Werts der *sprezzatura* zu präsentieren. Er beschreibt allein einen bestimmten psychologischen Effekt, den *sprezzatura*

hervorrufen kann – unabhängig davon, ob es sich hierbei tatsächlich um ihre wesentliche Funktionsweise handelt oder bloß um einen willkommenen, aber für das Phänomen selbst nicht weiter charakteristischen Nebeneffekt. Wenn die erstere Lesart also sachlich unbefriedigend ist und wir auch keine Gründe haben, Castiglione ein solches sachlich unbefriedigendes Verständnis von *sprezzatura* zu unterstellen, dann sollten wir *sprezzatura* auch nicht auf einen bloßen psychologischen Täuschungsmechanismus reduzieren.

2.2 *Sprezzatura* als politisches Instrument

In seiner geistreichen Studie zur *sprezzatura* im *Cortegiano* und einem vergleichbaren Werk aus der gleichen Zeit, dem *Galateo* von Giovanni della Casa, zeichnet Harry Berger allerdings ein subtileres Bild von den Täuschungsabsichten, die der Kultur der *sprezzatura* in der Renaissance zugrunde liegen könnten. Mit diesem subtileren Bild, so scheint es, könnte Berger die soeben dargestellten Unzulänglichkeiten der psychologischen Auffassung von *sprezzatura* umschiffen und diese dadurch rehabilitieren.

Berger zufolge hat das Auftreten des auf *sprezzatura* bedachten Höflings zwei verschiedene Adressatengruppen: Wer nicht zur höfischen Elite

gehört, soll wie zuvor dargestellt schlichtweg getäuscht werden. Damit ist das Phänomen für Berger allerdings noch nicht vollständig erfasst. Eine weitere Adressatengruppe bildet nämlich der engste Machtzirkels um den Fürsten, dessen Angehörige freilich zu vertraut mit den höfischen Gepflogenheiten sind, um einer solchen Täuschung auf den Leim zu gehen. Sie will der Höfling deshalb auch nicht täuschen, sondern ihnen vielmehr seine *Täuschungskunst* zur Schau stellen und sich dadurch als skrupelloser Taktiker profilieren. Diejenigen, die sich nicht von der *sprezzatura* des Höflings blenden lassen, werden auf diese Weise zu Zeugen seines politischen Durchsetzungsvermögens.¹⁶

Wie Machiavellis abgeklärten Ratschläge im *Principe* beispielhaft deutlich machen, ist Täuschung in der italienischen Renaissance – und nicht nur dort – ein politisches Instrument ersten Ranges.¹⁷ Nur wer seine wahren Absichten verbirgt, so die Überlegung, kann das Volk unter Kontrolle halten und der Sabotage durch hinterlistige Kontrahenten vorbeugen. Berger weist nun darauf hin, dass die Zurschaustellung der eigenen Täuschungsfähigkeit selbst wiederum ein politisches Instrument sein kann. Indem der auf *sprezzatura* bedachte Hofmann seine Kontrahenten wissen lässt, wie geschickt er das einfache Volk täuschen kann, sichert er seine politische Machtposi-

tion gegenüber den Konkurrenten und empfiehlt sich seinem Fürsten für höhere Aufgaben.

Diese politische Lesart des *Cortegiano* mag erhellen, warum *sprezzatura* nicht nur auf die Künste beschränkt blieb, sondern gerade an den intrigengeschichteten Höfen der italienischen Renaissance auch auf dem politischen Parkett kultiviert wurde. Allerdings kann das keine erschöpfende Erklärung der Wirkungsweise von *sprezzatura* sein. Denn *sprezzatura* im Sinne von Castiglione beschränkt sich nicht auf die taktischen Manöver, die etwa Machiavelli im Blick hat, sondern ist mindestens genauso wichtig für das Tanzen, Malen, Reden und noch vieles mehr.

Es ist aber nur schwer nachvollziehbar, dass ein Hofmann, der sich wie der erfolglose Roberto beim Tanzen um *sprezzatura* bemüht, dabei allein darauf aus sein soll, seine politischen Fähigkeiten unter Beweis zu stellen. Vor allem geht es hier, wie Castiglione immer wieder hervorhebt, um *Anmut*. Die vielfältigen Bemühungen von Roberto und den anderen Höflingen zielen allesamt darauf ab, von den anderen als besonders anmutig wahrgenommen zu werden. Ob jemand anmutig ist oder nicht, ist aber keine Frage der politischen Macht, sondern bemisst sich nach ästhetischen Maßstäben. Die Natürlichkeit, die durch *sprezzatura* erzielt werden soll, ist folglich am besten als ein *ästhetischer* Wert zu verstehen.¹⁸

2.3 *Sprezzatura* als soziales Distinktionsmerkmal

Ist Castigliones Höfling letztlich also nichts als ein Künstler, der, statt ein von sich verschiedenes Werkstück zu bearbeiten, *sich selbst* zum Kunstwerk stilisiert? Eine solche Apologie – oder vielmehr Apotheose – des Renaissancehofmanns scheint Jacob Burckhardt vorzuschweben:

Für die Höfe, im Grunde aber noch viel mehr um seiner selbst willen, bildet sich nun der Cortigiano aus, welchen Castiglione schildert. Es ist eigentlich der gesellschaftliche Idealmensch, wie ihn die Bildung jener Zeit als notwendige, höchste Blüte postuliert, und der Hof ist mehr für ihn als er für den Hof bestimmt. Alles wohl erwogen, könnte man einen solchen Menschen an keinem Hof brauchen, weil er selber Talent und Auftreten eines vollkommenen Fürsten hat und weil seine ruhige, unaffektierte Virtuosität in allen äußeren und geistigen Dingen ein zu selbständiges Wesen voraussetzt. Die innere Triebkraft, die ihn bewegt, bezieht sich, obwohl es der Autor verhehlt, nicht auf den Fürstendienst, sondern auf die eigene Vollendung.¹⁹

Für Burckhardt brachte die Kultur der *sprezzatura* feinsinnige Ästheten hervor, die allein ihre Selbstvervollkommnung im Blick hatten. Selbst wenn wir berücksichtigen, dass Ideal und Wirklichkeit zwangsläufig auseinanderfallen, wirkt Burckhardts schwärmerisches Bild der italienischen Hofkultur jedoch zu schön, um wahr zu sein. Das liegt

vermutlich daran, dass dieses Bild maßgeblich von dem übergeordneten Narrativ geprägt ist, das Burckhardt in seinem Monumentalwerk *Die Kultur der Renaissance in Italien* entwickelt. Diesem Narrativ zufolge werden sich die Menschen in der Renaissance erstmalig ihrer Individualität bewusst, die sie in der Folge durch Bildung vollenden und in ruhmreichen, wenn auch zuweilen grausamen Taten zur Geltung bringen.

Burckhardts große These von der ›Geburt der Individualität‹ in der Renaissance ist zweifelsohne inspirierend, und dieser Inspirationskraft hat sie wohl auch ihren enormen historischen Einfluss zu verdanken, doch hat sie sich unter wissenschaftlichen Gesichtspunkten als zunehmend fragwürdig erwiesen.²⁰ Wir tun daher gut daran, ein etwas nüchterneres Bild von Castigliones Höfling zu zeichnen. Nur weil dieser einen ästhetischen Wert realisiert, muss er diesen Wert noch lange nicht um seiner selbst willen anstreben, sondern kann dafür auch andere, ganz und gar profane Motive haben. Denn es ist eine Sache, nach einem ästhetischen Wert zu streben, eine andere, das *um dieses Wertes willen* zu tun. Und allem Anschein nach hatten viele Höflinge, die die Kunst der *sprezzatura* bis zum Äußersten perfektionierten, dabei vor allem zweierlei im Sinn: Geld und Macht.

Die Kultur der *sprezzatura* ist daher durchdrungen von den mal mehr, mal weniger ruhmreichen Ambitionen des italienischen Adels. In diesem Sinne argumentiert Maria Teresa Ricci, dass Castiglione im *Cortegiano* einen Sittenkodex für das höfische Leben entwirft, der es den in Bedrängnis geratenen italienischen Adeligen ermöglicht, ihren althergebrachten sozialen Status, der in den Wirren des 16. Jahrhunderts immer wieder auf dem Spiel stand, gegen missliebige Konkurrenten zu verteidigen. Weil *sprezzatura* auf eine natürliche, unverstellte Anmut abzielt, war sie dabei insbesondere ein willkommenes Distinktionsmerkmal gegenüber ambitionierten Emporkömmlingen, die sich die höfischen Verhaltensregeln erst mühsam aneignen mussten.²¹

Denn natürliche Anmut kann man nicht einfach erwerben, indem man eine Handvoll Regeln befolgt. Wer darum bemüht ist, vorgefertigte Standards in seinem Verhalten umzusetzen, der handelt vielleicht regelkonform, strahlt dabei aber gerade wegen seiner angestregten Bemühungen keine lässige Eleganz aus; ein Lehrbuch der *sprezzatura* kann es daher nicht geben. Dem *homo novus* bleibt somit nichts anderes übrig, als sich so lange in den höfischen Umgangsformen zu üben, bis sie ihm zu festen Charakterzügen werden.

Wenn sich *sprezzatura* nicht in Regelkonformität erschöpft, dann lässt sich aber auch nicht

anhand allgemeiner Regeln beurteilen, ob jemand *sprezzatura* hat. Stattdessen kommt es hierfür auf das ›gewisse Etwas‹ an, das im Italienischen als *non so che* und im Französischen als *je ne sais quoi* Einzug in den Sprachgebrauch gefunden hat. Diese Ungreifbarkeit macht die entsprechenden Urteile freilich nur schwer nachvollziehbar und begünstigt damit einen ästhetischen Autoritarismus, in dem diejenigen, die bereits als anmutig anerkannt sind, zu Schiedsrichtern der Eleganz ernannt werden, ganz nach dem Motto: *it takes one to know one*. Auch wenn die Republik der *sprezzatura* grundsätzlich jedem offensteht, verkommt sie daher schnell zu einer Vetternwirtschaft, und das kam dem italienischen Adel, der sein kulturelles Kapital in politische Macht umzuwandeln versuchte, mit Sicherheit gelegen.²²

Es wäre jedoch falsch, den ästhetischen Wert der *sprezzatura* deshalb zu einem bloßen Produkt politischer Ideologie zu erklären. Das tut etwa Richard Scholar, wenn er in seiner Studie zum ästhetischen Ideal des *je ne sais quoi* im Frankreich des 17. Jahrhunderts zu dem Schluss kommt: »Zu sagen, dass etwas ein gewisses *je ne sais quoi* hat, bedeutet nichts anderes als das eigene Bedürfnis, zum Kreis dazuzugehören.«²³ Auch wenn Scholar recht hat, die tiefgreifende politische Instrumentalisierung ästhetischer Ideale zu betonen, wäre es

zu kurz gegriffen, dem *je ne sais quoi*, dem *non so che* oder der *sprezzatura* – letztlich drei Wörter für dieselbe Sache – jeden substanziellen ästhetischen Wert abzusprechen. Denn die Kultur der *sprezzatura* konnte überhaupt erst politisch vereinnahmt werden, weil sich darin ein unabhängiger und allgemein anerkannter ästhetischer Wert manifestiert; andernfalls hätte es schlichtweg nichts gegeben, das der Adel für seine Zwecke hätte instrumentalisieren können.

Freilich könnte alles nur eine großangelegte Täuschung vonseiten manipulativer Adelliger sein, die den ästhetischen Wert der *sprezzatura* fingiert haben, um ein neues soziales Distinktionsmerkmal zu erschaffen. Damit wäre *sprezzatura* letztlich doch ein Täuschungsmechanismus, nur eben im Sinne einer die gesamte Gesellschaft durchdringenden Ideologie.

Eine solche ›ideologiekritische‹ Theorie der *sprezzatura* weckt allerdings zu verschwörerische Anklänge, als dass sie die Kultur der *sprezzatura* in ihrer ganzen Bandbreite erfassen könnte. Denn *sprezzatura* wurde auch in sozialen Sphären kultiviert, in denen sie allem Anschein nach überhaupt nicht politisch instrumentalisiert wurde; zumindest ist nur schwer zu glauben, dass das falsche Bewusstsein selbst den Blick der Menschen auf Literatur und sogar Landschaftsarchitektur noch

ideologisch überformt haben soll. Außerdem ist nicht klar, wie sich zeitgenössische Beobachter – allen voran Castiglione – derart elaboriert mit der Kultur der *sprezzatura* auseinandersetzen konnten, wenn sie dabei letztlich einer bloßen Chimäre hinterhergejagt sind. Irgendein gehaltvolles Phänomen müssen diese Beobachter doch im Blick gehabt haben – oder kann man wirklich so viel, so nuanciert, so leidenschaftlich *über nichts* reden?

Burckhardts idealisierendes Bild des Renaissancehofmanns ist also zumindest insoweit richtig, als sich die Kultur der *sprezzatura* nicht auf bloße politische Machtverhältnisse reduzieren lässt, sondern einen irreduziblen ästhetischen Kern hat. Gleichzeitig wurde die Kultur der *sprezzatura* schon immer für andere als nur ästhetische Zwecke instrumentalisiert. Dabei müssen diese Zwecke nicht zwangsläufig verwerflich sein: Wie Castiglione in Buch IV des *Cortegiano* ausführt, sieht er die Rolle des fähigen Hofmannes vor allem darin, den – mitunter etwas unreifen – Herrscher durch vollendet anmutiges Auftreten zu tugendhaften Entscheidungen zu bewegen; *sprezzatura* ist hier das elegante Gewand, das der allzu knochigen Tugend umgelegt werden soll, um sie dem Herrscher reizvoll zu machen.²⁴ Doch ganz gleich, ob *sprezzatura* als Instrument der Tugend oder des Lasters eingesetzt wird, sie gründet stets auf einem eigenstän-

digen ästhetischen Wert, nämlich dem kunstvoll erzeugten Anschein der Natürlichkeit.

3 Ein paradoxer Zauber

3.1 Das Paradox der zweiten Natur

Auch wenn wir die Natürlichkeit der *sprezzatura* als genuin ästhetischen Wert verstehen, schränkt das die Auswahl an Erklärungsmöglichkeiten nur geringfügig ein. So unterscheidet Arthur Lovejoy in seiner klassischen Studie zum Naturbegriff in der Ästhetik nicht weniger als 18 verschiedene Weisen, auf die ›Natur‹ als ästhetischer Wert ausbuchstabiert werden kann.²⁵

Einer von Lovejoys Vorschlägen weist allerdings gleich auf den ersten Blick eine Affinität zur *sprezzatura* auf: Unter der Nummer 15 charakterisiert Lovejoy Natürlichkeit als »Selbstaussdruck ohne Reflektiertheit (*self-consciousness*); Freiheit von Vermittlung oder bewusster und überlegter Ausführung; Ungekünsteltheit (*artlessness*)«²⁶. Diese drei Stichpunkte fassen das Naturverständnis, das der Kultur der *sprezzatura* zugrunde liegt, gut zusammen. Jedoch behauptet Lovejoy gleich darauf, dass aus diesen drei Charakteristika unmittelbar ein weiteres ästhetisches Ideal fließe, nämlich –

Nummer 16 in Lovejoys Liste – »die Eigenschaften, die durch primitive Menschen oder primitive Kunst exemplifiziert werden«. Dieser Primitivismus scheint wiederum überhaupt nicht zur raffinierten Kultur der *sprezzatura* zu passen; Castigliones Höflinge wollen ungekünstelt, aber keineswegs unkultiviert wirken.

Lovejoys Engführung von ästhetischem Primitivismus und einer Ästhetik des unvermittelten Selbstausdrucks weist *modo negativo* auf einen zentralen Aspekt des Natürlichkeitsideals in der Kultur der *sprezzatura* hin. Castiglione wirbt nicht dafür, gesellschaftlichen Normen wie Tanzschritte, Tischmanieren oder Gesprächsregeln schlichtweg über Bord zu werfen, wie es ein ästhetischer Primitivismus nahelegen würde. Stattdessen kommt es darauf an, all diese Normen zu befolgen, dabei aber zugleich den Eindruck zu erwecken, als müsste man sich hierfür gerade nicht bewusst an ihnen orientieren.

Dabei ist dieses ästhetische Ideal keineswegs auf die Vorstellungswelt der italienischen Renaissance beschränkt. Das lässt sich beispielhaft an einer Passage aus *Anna Karenina* sehen, in der Tolstoi beschreibt, wie die junge Kitty zum ersten Mal einen Ball der Moskauer Gesellschaft betritt:

Obgleich die Toilette, die Frisur und alle Ballvorbereitungen Kitty viel Mühe und Überlegung gekostet hatten, betrat sie in ihrer raffinierten

Tüllrobe mit rosa Unterkleid den Ball nun so frei und schlicht, wie wenn diese ganzen Rosetten, Spitzen, und alle Details der Toilette sie und ihre Hausangehörigen keine Minute Aufmerksamkeit gekostet hätten, wie wenn sie in diesem Tüll, den Spitzen, mit dieser Hochfrisur samt Rose und zwei Blättern obendran zur Welt gekommen wäre.²⁷

Kitty erweckt den Eindruck, als wäre sie in ihrer aufwendigen Ballgarderobe »zur Welt gekommen«. Das heißt aber freilich nicht, dass sie unkultiviert wirkt, ganz im Gegenteil: Kitty fügt sich derart perfekt in das komplizierte Geflecht aus modischen Konventionen und ästhetischen Erwartungen ein, das die russische Adelswelt bestimmt, dass man meinen könnte, hierfür seien weder Mühe noch Aufmerksamkeit erforderlich gewesen – als hätte sie eine natürliche Disposition, all diesen Konventionen und Erwartungen zu entsprechen. Den meisten Gästen wird vermutlich klar sein, wie viel Aufwand es kostet, eine Debütantin für den Ball herzurichten, aber das tut Kittys Erscheinung keinen Abbruch; ihre Anmut besteht gerade darin, dass sie *trotz aller Mühe und Aufmerksamkeit* natürlich wirkt.

Die Natürlichkeit der *sprezzatura* ist also nicht einfach das Gegenteil von regelgeleiteter Kunstfertigkeit. Vielmehr erwirbt man durch *sprezzatura*, wie D'Angelo feststellt, »sozusagen eine zweite Na-

tur« (*una natura per così dire di secondo grado*)²⁸, die überhaupt erst durch regelgeleitetes Handeln zu erreichen ist und sich dadurch von einem bloß affektgesteuerten Verhalten unterscheidet. Gleichzeitig darf der zivilisatorische Aufwand, der für die Ausbildung dieser zweiten Natur erforderlich war, nicht in Erscheinung treten, sondern muss geschickt verborgen werden. *Sprezzatura* hat daher einen paradoxen Charakter: Sie soll Ausdruck von Spontaneität und Zivilisation zugleich sein, indem sie konventionelle Normen widerspiegelt und doch unverstellt wirkt. Dieses Spiel mit Gegensätzen macht ihre ästhetische Wirkung aus.

3.2 Vom äußerlichen Gesetz zur inneren Bindung

Warum erfahren wir diese paradoxe zweite Natur als ästhetisch reizvoll? Diese Frage ist schon deshalb schwierig zu beantworten, weil notorisch umstritten ist, was genau ästhetische Erfahrung ausmacht; manche gehen sogar so weit zu bestreiten, dass es so etwas wie spezifisch *ästhetische* Erfahrung überhaupt gebe.²⁹ Einer weit verbreiteten und historisch einflussreichen Auffassung zufolge zeichnet sich ästhetische Erfahrung gegenüber anderen Erfahrungsarten aber dadurch aus, dass sie um ihrer selbst willen erstrebenswert ist. Seine klassische

Formulierung findet dieser Gedanke in einer Passage aus Kants *Kritik der Urteilkraft*, in der Kant ästhetische Erfahrung als ein »Wohlgefallen, oder Mißfallen, ohne alles Interesse«³⁰ definiert.

Anders als bei der Erfahrung des Angenehmen, so Kant, werde ästhetische Erfahrung nicht von einer Begierde nach dem Erfahrungsgegenstand begleitet; uns gehe es nämlich nicht so sehr um den schönen Gegenstand selbst als vielmehr um die Erfahrung, die wir mit ihm machen. Anders wiederum als bei empirischen Urteilen zielen ästhetische Erfahrung aber auch nicht darauf ab, unsere Wahrnehmung unter einen allgemeinen Begriff zu subsumieren.

Stattdessen erkunden wir in der ästhetischen Erfahrung unseren Erfahrungsgegenstand auf eine geradezu ziellose Weise. Wie bei einem lebendigen Gespräch besteht der Reiz nicht darin, einen vorgegebenen Endpunkt zu erreichen, sondern im spontanen Austausch mit einem eigenständigen Gegenüber – die Auseinandersetzung selbst ist hier das Ziel.³¹ Kant beschreibt ästhetische Erfahrung daher als »kontemplativ«³² und charakterisiert sie in einer ebenfalls klassischen Formulierung als »freies Spiel der Erkenntnisvermögen«³³.

Kants Charakterisierung ästhetischer Erfahrung ist ein guter Ausgangspunkt, um die ästhetische Wirkung der *sprezzatura* besser zu verstehen.

Durch die paradoxe Verbindung von individuellem Ausdruck und konventionellen Regeln bringt die *sprezzatura* einen Gegenstand hervor, der auf allgemeine Begriffe verweist, aber doch nicht vollständig darunter subsumiert werden kann. Wer etwa im gesellschaftlichen Umgang *sprezzatura* hat, der orientiert sich an allgemeinen Verhaltensvorschriften, während er sein regelkonformes Verhalten gleichzeitig als natürlichen Ausdruck des eigenen Charakters inszeniert. Dieses Neben- und Ineinander von regelhafter Allgemeinheit und urwüchsiger Individualität ist irritierend: Es erzeugt die Illusion, dass wir die jeweilige Handlung anhand allgemeiner Begriffe vollständig erfassen könnten, obwohl sich ihr individueller Zug einer allgemeinen Beschreibung grundlegend widersetzt.

Dieses Irritationsmoment, das durch *sprezzatura* künstlich erzeugt wird, lässt uns eine bestimmte Haltung zu dem entsprechenden Gegenstand einnehmen. Wir suchen das Allgemeine in ihm, wollen ihn auf den Begriff bringen – nur um jedes Mal aufs Neue ins begriffslose Dunkel der Individualität abzugleiten. Auf diese Weise erkunden wir den Gegenstand und machen uns mit seinen Eigentümlichkeiten vertraut, ohne dabei jemals an einen Endpunkt zu gelangen. Das heißt aber nichts anderes, als dass unsere Erfahrung in diesen Fällen *kontemplativ* ist. Indem *sprezzatura* den registrie-

renden Blick, der alles unter allgemeine Begriffe zu subsumieren versucht, zugleich bindet und abprallen lässt, verwickelt sie den Betrachter in jenes freie Spiel von Sinnlichkeit und Verstand, das ästhetische Erfahrung – zumindest nach Kant – wesentlich auszeichnet.

Sprezzatura ist also die Kunst, soziale Regeln und ästhetische Standards geschickt umzusetzen, abzuwandeln – und von Zeit zu Zeit auch zu missachten. Das heißt freilich nicht, dass jeder mutwillige Regelbruch zuverlässig zu Anmut verhilft; letztlich kommt es hier wie überall sonst auch auf ästhetisches Feingespür an. Es macht aber verständlich, warum gerade Unvollkommenheit manchmal besonders reizvoll wirkt und die größte Perfektion geradezu langweilig sein kann. In solchen Fällen zieht das Irritationsmoment des Unvollkommenen uns in seinen Bann, während wir durch das gleichmäßig Perfekte hindurchblicken wie durch ein transparentes Stück Glas. Diese Beobachtung greift auch Thomas Mann in einer unvermutet theoretischen Passage aus *Joseph und seine Brüder* auf, die er einer Beschreibung des jungen Joseph vorausschickt:

Offengestanden sprechen wir nicht gern von Schönheit. Geht nicht Langeweile von dem Wort und Begriffe aus? Ist Schönheit nicht ein Gedanke erhabener Blässe, ein Schulmeistertraum? Man sagt, sie beruhe auf Gesetzen; aber das Gesetz re-

det zum Verstande, nicht zum Gefühl, das sich von jenem nicht gängeln läßt. Daher die Ödigkeit vollkommener Schönheit, bei der es nichts zu verzeihen gibt. Wirklich will das Gefühl etwas zu verzeihen haben, sonst wendet sich's gähnend ab. Das bloß Vollkommene mit Begeisterung zu würdigen, bedarf es einer Ergebenheit für das Gedachte und Vorbildliche, die Schulmeistersache ist. Es ist schwer, dieser gedachten Begeisterung Tiefe zuzuschreiben. Das Gesetz bindet auf äußerlich lehrhafte Weise; innere Bindung bewirkt nur der Zauber.³⁴

Die regelhafte Gesetzmäßigkeit dessen, was Mann im klassisch-aristotelischen Sinne als ›Schönheit‹ bezeichnet,³⁵ ist zu schnell entschlüsselt, als dass sie irgendjemanden verzaubern könnte. Erst das Unvorhergesehene, Partikulare, Anarchische fesselt die Aufmerksamkeit des Betrachters und verleitet ihn zu einer anhaltenden Auseinandersetzung. Wie Mann treffend formuliert, gibt es bei der vollkommenen Schönheit »nichts zu verzeihen«. *Sprezzatura* ist dementsprechend der Versuch, sich selbst ins Missgeschick zu stürzen, damit die anderen einem verzeihen können. Das ist freilich riskant, weil man sich nie sicher sein kann, dass sie einem tatsächlich verzeihen werden. Glückt dieses Wagnis aber, bringt es jenen Zauber hervor, von dem Mann sagt, er allein erzeuge eine innere Bindung zwischen den Menschen.

Anmerkungen

- 1 Zum ›Zivilisationsprozess‹ als Übergang vom Mittelalter in die Neuzeit siehe Elias, *Der Prozeß der Zivilisation*.
- 2 Für einen Überblick siehe Reinhardt, *Die Renaissance in Italien*, S. 67–80.
- 3 Zur verzweigten Wirkungsgeschichte des *Cortegiano* siehe Burke, *The Fortunes of the Courtier*.
- 4 Castiglione, *Das Buch vom Hofmann*, I.26.
- 5 Ebd.
- 6 Ebd., I.27.
- 7 Ebd.
- 8 Ebd., I.26.
- 9 Vgl. Cicero, *De Oratore*, II.1, 4.
- 10 Castiglione, *Das Buch vom Hofmann*, I.28.
- 11 Plinius d. Ä., *Naturalis Historia*, XXXV.36, 79–80.
- 12 Vgl. D'Angelo, *Ars est celare artem*; siehe auch Monk, *A Grace beyond the Reach of Art*.
- 13 Vgl. D'Angelo, *Ars est celare artem*, S. 99–114.
- 14 Ebd., S. 108. (Übersetzung: P.H.) Kukis Darstellung ist nicht zuletzt aufgrund ihrer voraussetzungsreichen Terminologie recht unzugänglich und damit nur schwer vergleichbar. Allerdings scheint mir seine Analyse der Ästhetik des *iki* mithilfe von Gegensatzpaaren durchaus ähnlich zu der paradoxen Grundstruktur von *sprezzatura* zu sein, die ich im letzten Abschnitt herausarbeite; siehe etwa die Formulierungen in Kuki, *The Structure of Iki*, S. 40.
- 15 Castiglione, *Das Buch vom Hofmann*, I.28 (Hervorhebungen: P.H.).
- 16 Berger, *The Absence of Grace*, S. 9–25.
- 17 Siehe etwa Machiavellis Ausführungen darüber, ob ein Herrscher sein Wort halten sollte; Machiavelli, *Der Fürst*, S. 68–71.
- 18 Ich folge in diesem Punkt der Interpretation von Eduardo Saccone, der zwar eine ähnliche Doppelstruktur

- in der Wirkung von *sprezzatura* identifiziert wie Berger, die Wirkung gegenüber dem Kreis der Eingeweihten aber, wie mir scheint, als eine genuin ästhetische Wirkung auffasst. Siehe Saccone, *Grazia, Sprezzatura, Affettazione*. Jon Snyder hebt ebenfalls hervor, dass es sich bei *sprezzatura* im Sinne Castigliones um eine genuin ästhetische Spielart der *dissimulazione* handelt. Siehe Snyder, *Dissimulation and the Culture of Secrecy*, S. 71–77.
- 19 Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, S. 239.
 - 20 Zur Kritik siehe Burke, *Die Renaissance*, S. 7–15; Reinhardt, *Die Macht der Schönheit*, S. 183–190.
 - 21 Ricci, La grazia in Baldassar Castiglione, S. 244 und *passim*.
 - 22 Zum – vermeintlich – egalitären Zug der Kultur der *sprezzatura* siehe Richards, Assumed Simplicity and the Critique of Nobility.
 - 23 Scholar, *The Je-Ne-Sais-Quoi*, S. 217 (Übersetzung: P.H.).
 - 24 Diese moralische Dimension der *sprezzatura* betont Saccone, The Portrait of the Courtier, S. 13–17; ders., *Grazia, Sprezzatura, Affettazione*, S. 49.
 - 25 Lovejoy, »Nature« as Aesthetic Norm.
 - 26 Ebd., S. 447 (Übersetzung: P.H.).
 - 27 Tolstoi, *Anna Karenina*, S. 120.
 - 28 D'Angelo, *Ars est celare artem*, S. 58.
 - 29 Siehe Dickie, The Myth of the Aesthetic Attitude.
 - 30 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 16/B 16. Freilich spricht Kant nicht von ›ästhetischer Erfahrung‹, sondern vom ›reflexiven Geschmacksurteil‹. Diese terminologische Ungenauigkeit nehme ich hier aus Gründen der Einfachheit allerdings in Kauf.
 - 31 Den Vergleich von ästhetischer Erfahrung mit einem Gespräch übernehme ich von Friedlander, *Expressions of Judgment*, S. 18.
 - 32 Kant, *Kritik der Urteilskraft*, A 14/B 14.

- 33 Ebd., A 28/B 28.
- 34 Mann, *Joseph und seine Brüder*, S. 287.
- 35 Für Aristoteles erfordert Schönheit eine Ordnung (*taxis*) von einer gewissen Größe (*megethos*); vgl. Aristoteles, *Poetik*, VII, 1405b35.

Literaturverzeichnis

- Aristoteles: *Poetik*. Übersetzt von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 2014.
- Berger, Jr., Harry: *The Absence of Grace. Sprezzatura and Suspicion in Two Renaissance Courtesy Books*. Stanford 2000.
- Burckhardt, Jacob: *Die Kultur der Renaissance in Italien*. Berlin 1936.
- Burke, Peter: *Die Renaissance*. Berlin 1990.
- Burke, Peter: *The Fortunes of the Courtier. The European Reception of Castiglione's Cortegiano*. University Park 1996.
- Castiglione, Baldassare: *Das Buch vom Hofmann*. Übersetzt von Fritz Baumgart. München 1986.
- Cicero, Marcus Tullius: *De Oratore*. Übersetzt von Theodor Nüßlein. Sammlung Tusculum. Düsseldorf 2007.
- D'Angelo, Paolo: *Ars est celare artem. Da Aristotele a Duchamp*. Macerata 2014.
- Dickie, George: The Myth of the Aesthetic Attitude. In: *American Philosophical Quarterly* 1/1 (1964), S. 56–65.
- Elias, Norbert: *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt am Main 1976.
- Friedlander, Eli: *Expressions of Judgment. An Essay on Kant's Aesthetics*. Cambridge, Mass. 2015.
- Kant, Immanuel: *Kritik der Urteilskraft*. In: ders.: *Werkausgabe*. Bd. 10. Hrsg. von Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Main 2018.
- Kuki, Shūzō: The Structure of Iki. Übersetzt von Hiroshi Nara. In: Nara, Hiroshi (Hrsg.): *The Structure of Detachment. The Aesthetic Vision of Kuki Shūzō*. Honolulu 2004, 7–92.
- Lovejoy, Arthur: »Nature« as Aesthetic Norm. In: *Modern Language Notes* 42/7 (1927), S. 444–450.
- Mann, Thomas: *Joseph und seine Brüder*. Frankfurt am Main 2018.

- Machiavelli, Niccolò: *Der Fürst*. Übersetzt von Rudolf Zorn. Stuttgart 2016.
- Monk, Samuel Holt: A Grace Beyond the Reach of Art. In: *Journal of the History of Ideas* 5/2 (1944), S. 131–150.
- Plinius d. Ä.: *Naturalis Historia*. Übersetzt von Roderich König. Sammlung Tusculum. Düsseldorf 2007.
- Reinhardt, Volker: *Die Renaissance in Italien. Geschichte und Kultur*. München 2019.
- Reinhardt, Volker: *Die Macht der Schönheit. Kulturgeschichte Italiens*. München 2020.
- Ricci, Maria Teresa: La grazia in Baldassar Castiglione. Un'arte senz'arte. In: *Italianistica. Rivista di letteratura italiana* 32/2 (2003), S. 235–245.
- Richards, Jennifer: Assumed Simplicity and the Critique of Nobility. Or, How Castiglione Read Cicero. In: *Renaissance Quarterly* 54/2 (2001), S. 460–486.
- Saccone, Eduardo: *Grazia, Sprezzatura, Affettazione* in Castiglione's *Book of the Courtier*. In: Hanning, Robert W./Rosand, David (Hrsg.): *Castiglione. The Ideal and the Real in Renaissance Culture*. New Haven/London 1983, S. 45–67.
- Saccone, Eduardo: The Portrait of the Courtier in Castiglione. In: *Italica* 64/1 (1987), S. 1–18.
- Scholar, Richard: *The Je-Ne-Sais-Quoi in Early Modern Europe. Encounters with a Certain Something*. Oxford 2005.
- Snyder, Jon R.: *Dissimulation and the Culture of Secrecy in Early Modern Europe*. Berkeley/Los Angeles 2009.
- Tolstoi, Lew: *Anna Karenina*. Übersetzt von Rosemarie Tietze. München 2009.

Lara Scheibli

Attentional Injustice, Sexual Violence and #MeToo

1 Introduction: The #MeToo Movement

The »me too« movement¹ was originally started in 2005 by African American activist Tarana Burke, who coined the slogan »me too« in order to empathically respond to disclosures of experiences of sexual violence². Burke's activism centred around »me too« focuses specifically on providing opportunities for young women of colour to share their experiences of sexual violence.³ Burke started the movement when she was working with middle-school Black girls in the United States, handing them out sticky notes after informational workshops on sexual violence and suggesting they write »me too« if they, too, had experienced sexual violence.⁴ This movement also blossomed into a grassroots campaign on MySpace, predating the use of the hashtag.⁵

The international profile of ›me too‹ (then turned into a hashtag on online platforms as ›#MeToo‹) increased drastically when it was used by Alyssa Milano in 2017, in the context of her speaking out about the sexual abuse which she had suffered at the hands of Harvey Weinstein.⁶ In her now famous tweet, she asked others to respond to her post with ›me too‹ if they, too, had experienced sexual violence in order to make the prevalence of sexual violence visible. As a result, the use of #MeToo spread globally, mainly via social networks such as Twitter, where it was explicitly used as a hashtag (#MeToo) by survivors of sexual violence expressing solidarity and sharing their personal experiences of sexual violence.⁷

The aims of the #MeToo movement thus understood include but are not limited to building communities of survivors⁸ of sexual violence, campaigning for better mechanisms to bring justice to survivors, and drawing attention to experiences of sexual violence, bringing them to the forefront of societal discourse. In this paper, I will focus on conceptualising the role of the #MeToo movement raising awareness about sexual violence and analyse #MeToo's critique of societal patterns of attention. Furthermore, this paper builds on recent work that increasingly acknowledges attention as normatively relevant, thus rendering it morally and epistemically evaluable.⁹

One notable way the conversation – or lack thereof – about sexual violence and its prevalence, is described by those active within #MeToo is as a »culture of silence«. ¹⁰ This stands in stark contrast with the movement's outcry, which, in Milano words, was »giving people a sense of the magnitude of the problem«. ¹¹ Feminist anti-rape and sexual violence activism focusing on raising awareness is not a new phenomenon, as second wave feminists had already made the sharing of personal stories of victimisation a cornerstone of their activism against sexual violence. ¹² The rationale behind this strategy was, at least in part, that bringing those stories to the attention of the general public would cause a shift in its attitudes toward the problem and increase their willingness to work toward a solution – much like the reasoning applied to the more contemporary #MeToo-movement. ¹³

Consciousness-raising as both a function of feminism and a precondition of feminist activism is well described by the American activist and writer bell hooks: ¹⁴ »[b]efore women could change patriarchy we had to change ourselves; we had to raise our consciousness.« ¹⁵ Furthermore, hooks describes the use of consciousness-raising groups initially as spaces for women to come together and uncover the ways in which sexism had impacted their lives, releasing anger about it. She notes that male

violence against women has received much media attention but that this awareness has not led the American public to challenge the underlying cause in the patriarchy.¹⁶

While a full-blown analysis of the rich history of the consciousness raising method goes beyond the scope of this paper, I will nonetheless hold that we can meaningfully understand that one core aim of the #MeToo movement, as with the feminist movement in the past, is to highlight issues such as sexual violence, and that consciousness-raising does indeed involve drawing attention to something or making it visible as the first step. To argue this point lies beyond the scope of this paper, so I will assume that consciousness-raising and drawing attention to the prevalence of sexual violence is one core aim of the #MeToo movement.

Karen Boyle describes the function of consciousness-raising or awareness-raising in the context of the #MeToo movement in the following way:

It is worth pausing on the term consciousness-raising to consider its relationship to speaking out. Whilst speaking out assumes the primacy of experience, consciousness-raising suggests that a feminist understanding of that experience has to be built. This might be about naming or making public experiences which had previously been unspeakable or invisible. But it can also be about re-interpreting experiences which have long had a public character but have been understood only

from a male point-of-view. This can mean making visible *as violence* experiences which have not previously been understood in this way.¹⁷

This description is of particular interest in that it foreshadows what I consider to be the core insight of my investigation in this paper – whenever we aim to raise awareness about sexual violence, it is not exhaustive to analyse this process as simply drawing attention to something that was previously obscured, but rather it is making visible *as violence* something that was previously regarded differently.¹⁸ This suggests a more complex process than merely directing attention toward something to which, previously, no attention had been paid. It's not (merely) that acts of sexual violence were not attended to, but that they were not attended to as what they are (an act of sexual violence). Concretely, as outlined by Boyle, this might involve making something visible as sexual violence or specifically rape or sexual assault which previously had been regarded as an instance of sex. Boyle cites rape within marriage as a key example. For a long time, marital rape was regarded as an instance of sex and not generally considered sexual violence or rape.¹⁹ In this paper, I will investigate how we should understand the function of the #MeToo movement when it comes to transforming the ways in which we individually and collectively attend to instances

of sexual violence and support survivors of such violence. Here, I am using the term »sexual violence« as an umbrella term, covering instances of rape and sexual assault as well as instances of sexual harassment and other forms of sexualised violence.

2 Preliminaries: Attention and Saliency

Before clarifying the role attention plays in the prevailing discourse on sexual violence and in the #MeToo movement, we first ought to clarify what is meant by »attention.« Sebastian Watzl describes the pre-theoretic notion of attention as the »selective and contrastive aspect of the mind,«²⁰ outlining that when attending to something, one contrasts what one selects by attention against the background that is not attended to. This broadly echoes the following, oft-cited, definition of attention by William James:

It is the taking possession by the mind, in clear and vivid form, of one out of what seem several simultaneously possible objects or trains of thought. Focalization, concentration, of consciousness are of its essence. It implies withdrawal from some things in order to deal effectively with others.²¹

There are numerous proposed analyses of attention, and I contend that presupposing a particular

definition of attention and salience is not necessary for the purpose of this paper. However, there are three features of attention that are essential to presuppose in this paper, largely in line with the core characteristics as picked out by Leonie Smith and Alfred Archer²², namely:

1. Attention is, to some degree, voluntary, meaning that it can be controlled through agency. We can control, at least in some circumstances, what we pay attention to.
2. Attention involves contrasting some elements with others, with some things being in the foreground or focus, whilst others are not.
3. Attention is susceptible to external influence, and particularly social and communal influence. This involves both what we choose to pay attention to, and what we are able to pay attention to.

Elaborating on (1), attention is considered the primary site of mental agency in cognitive science,²³ and its agential component is further outlined in the pre-theoretic conception of attention as outlined by Watzl and James, among others. The agential nature of attention is central, particularly when contrasted with belief which is more frequently regarded as non-voluntary.²⁴ Catharine Saint-Croix

argues that attention is a »natural locus for questions about epistemic morality« as »both an epistemic practice and site of agency«. ²⁵

This is particularly interesting when contrasted with ongoing debates regarding agency and belief in epistemology, as intentional control over one's beliefs is considered more controversial in comparison. ²⁶ Thus, understanding #MeToo's agenda as aiming to change how we attend to survivors of sexual violence may require less controversial epistemic assumptions than focusing on it mandating certain beliefs (as expressed in the popular slogan #BelieveWomen) ²⁷.

With regard to (2), the contrastive nature of attention is intuitively well-supported and a feature which multiple extant theories of attention emphasise, such as Watzl's priority structure view ²⁸ and Wayne Wu's selection for action view ²⁹. It also reflects the commonly cited brief intuitive summary by James. Thus, I assume the contrastive function of attention as a core feature. Watzl's priority structure view of attention contends that attention consists in the agent's activity of regulating priority structures which order the parts of the subject's on-going (occurrent) mental life by their relative priority to the subject. Wu's selection for action view posits attention as having a unified functional role and, particularly, as a solution to the many-

many-problem (i.e., the problem of many inputs, and many possible responses). Attention then, according to Wu, functions as a selection of a specific input to inform a specific response.³⁰ What both views share is that they involve an element of selection or ordering, which can be understood as centrally involving contrasting different inputs.

Expanding on (3), it is important to note that attention, being susceptible to external influence, encompasses both socialisation into specific ways of paying attention, as well as media pre-selection or agenda-setting, which, in turn, affect what we are able to pay attention to.³¹ This is necessary as a starting point in order to make sense of the kinds of effects on attention explored in this paper.

Discussions of attention often involve discussions of salience. While definitions of salience vary across different accounts of attention, the key aspect for our present purposes is that salience refers to something capturing or demanding our attention in some way.³² When something is salient, it captures our attention. Conversely, the things to which we attend are salient to us.

3 Attentional Injustice and Sexual Violence

One *prima facie* promising way of conceptualising (some of) the wrongs in how we attend to sexual violence is to consider silence as a lack of attention paid toward survivors of sexual violence, particularly along gendered lines, which fulfils the criteria of being what Leonie Smith and Alfred Archer call an »unjust attention deficit«. ³³ They argue that one can be wronged by being paid less epistemic attention than one is due, in a way that parallels other forms of epistemic injustice.

Smith and Archer define an epistemic attention deficit as an unjust scenario whereby one is paid less epistemic attention than one ought to have been paid. ³⁴ This definition mirrors one of Miranda Fricker's key definitions of testimonial injustice whereby someone is attributed less credibility than they are owed. ³⁵ Smith and Archer further conceptualise epistemic attention deficits as inherently unjust, and as a sub-type of epistemic injustice. ³⁶

Epistemic injustice involves someone being harmed in their capacity as a knower. Fricker identifies two main types of epistemic injustice: testimonial injustice and hermeneutical injustice. According to Fricker, testimonial injustice occurs whenever a speaker receives an unfair credibility deficit due to the hearer's identity prejudice. A (ne-

gative) identity prejudice is characterised by Fricker as a »widely held disparaging association between a social group and one or more attributes, where this association embodies a generalisation that displays some (typically, epistemically culpable) resistance to counter-evidence owing to an ethically bad affective investment«. ³⁷

More succinctly put: A does B a testimonial injustice if and only if:

- (i) B tells A that p, and:
- (ii) Due to A's existing identity prejudice against a marginalised identity held by B, A gives B less credibility than they deserve. (B suffers a credibility deficit.)

An example of testimonial injustice is when an allegation of sexual violence is unjustly dismissed. For instance, a young woman, Sophie, accuses a man, Thomas, of sexually assaulting her. Sophie reports the incident to a third party, Ian, who does not believe her due to Ian's explicit or implicit prejudicial beliefs about the credibility of women, especially those making allegations of sexual assault. If, in the absence of Ian's prejudice, Sophie's testimony would be credible enough for him to believe her, this situation exemplifies testimonial injustice, for Ian's prejudice causes him to assign Sophie less credibility than she deserves.

Hermeneutical injustice, on the other hand, consists in a significant part of someone's life and lived experience being obscured from understanding (both their own and others' understanding) caused by gaps in our shared epistemic resources (such as our collective imagining or concepts used in language) that are a result of hermeneutical marginalisation. Hermeneutical marginalisation occurs whenever members of a given social group are excluded from or occupy positions subordinated to members of privileged groups within knowledge related practices (such as, for example, professional positions in journalism or academia) in any given society.³⁸ Fricker's foremost example of hermeneutical injustice is women experiencing sexual harassment prior to this phenomenon being categorised, named, and acknowledged societally. A relevant part of women's experiences was obscured from their own understanding because they were excluded from contributing toward the collective hermeneutical resources in the same way as men. Consequently, women who experienced sexual harassment prior to the phenomenon being categorised were subject to hermeneutical injustice.

Building upon Fricker's account of testimonial injustice and unjust credibility deficits, Smith and Archer specifically link their conception of attentional injustice as an unjust epistemic attention de-

ficit. They take the view that attentional injustice can be classified as a kind of epistemic injustice. Smith and Archer defend this by arguing that the relevant attention deficit is a deficit in what they call »epistemic attention«. Epistemic attention, according to Smith and Archer, involves not only paying attention to people in their role as epistemic agents, including as sources of information or as testifiers, but also »their role as people with epistemic capacities that can be acknowledged, developed and celebrated.«³⁹ They further argue that epistemic attention deficits are inherently unjust, given that they involve failing to provide the appropriate kind of epistemic attention, in contrast to a general lack of attention which is not a deficit *per se*, and a deficit in other forms of attention, such as emotional attention, which does not constitute an epistemic attention deficit.

One core example of an epistemic attention deficit, as cited by Smith and Archer, is the phenomenon of working-class children receiving less attention in schools than middle-class counterparts, or loud children only being acknowledged for their disruptive behaviour in class, instead of being properly attended to as potential knowers. Teachers, they argue, fail to pay working-class children the attention they are rightly owed (the same amount of attention that every child is owed at

school), thus exacerbating existing societal issues, e.g., classism and perpetuating classist discrimination across generations.

Applying the attentional injustice analysis to how we historically (and arguably still) attend to sexual violence yields the following insights into one of the wrongs which #MeToo has set out to address: survivors of sexual violence, particularly women and other marginalised genders, were not sufficiently attended to in their capacity as capable testifiers. The #MeToo movement then, as per this analysis, seeks to remedy this injustice by providing both a platform and a voice to survivors of sexual violence for them to be heard, allowing them to share their stories and to be taken seriously as testifiers. Whilst this analysis is initially compelling and captures some relevant features, I argue that it is not comprehensive enough in this instance.

4 Attention, Sexual Violence – Beyond Deficit

I contend that we can (and should) take a more complex approach to analysing attention, salience, and structures of salience when addressing sexual violence and how we typically attend to sexual violence and survivors of sexual violence. It is un-

doubtedly true that we do not pay sufficient attention to survivors as reliable testifiers and worthy epistemic agents in general; insofar, I agree with the analysis previously advanced. However, the interaction between epistemic injustice and distorted perceptions regarding the reality of sexual violence is not fully captured by an analysis purely focused on highlighting the deficit of attention given to a particular people group (in this case survivors of sexual violence) as epistemic agents.

In this section, I will address two key points that complicate the aforementioned analysis: firstly, the complex ways in which attention and patterns of salience impact rape myths, and secondly, that the common ignorance involved in being blind to the realities of sexual violence may not be best understood as simply an epistemic attention deficit.

4.1 Rape Myths

Jenkins introduces a taxonomy of rape myths⁴⁰, with a focus on rape myths usually applied to women and those perceived as women, dividing prevalent rape myths into three categories:

1. Dishonesty myths (such as »women lie about rape«);
2. Consent myths (which function to obscure the line between consensual sex and rape);

3. Blame myths (which blame the person who was raped for what occurred).⁴¹

Some, though arguably not all, pernicious rape myths, I argue, can be linked to harmful and inaccurate patterns of attention and salience regarding cases and survivors of sexual violence. Selective attention practices sustain these rape myths, for example, through the collective imaginary of the »ideal victim« and the »ideal perpetrator«.⁴² Audrey Yap succinctly summarises the phenomenon:

There are certain paradigmatic scenarios that come readily to mind when we think of sexual assault, but many of these are not as statistically common as we might suspect. There is a significant amount of evidence about the typical relationship between perpetrators and victims; while many of our standard narratives about sexual assault involve strangers, in reality these cases are in the minority.⁴³

Dishonesty myths are sustained by a disproportionate salience of rare occurrences of false testimony or accusations of sexual violence. While false allegations are rare, both actual instances of false allegations and the more general »spectre« of false allegations are often omnipresent in discussions about sexual violence and survivors' testimonies.⁴⁴ This salience is one that I hold to be morally evaluable and indeed morally (and epistemically) wrong, as it distorts the truth and causes harm to survivors

of sexual violence in so doing. Importantly, these patterns are not solely the result of an epistemic attention deficit suffered by survivors. While we do fail to adequately attend to survivors of sexual violence, rape myths are maintained by not only failing to listen to survivors, but also by disproportionately highlighting certain kinds of cases of sexual violence as the most salient alternatives, thus erasing the reality of sexual violence.

Mikkel Gerken⁴⁵ argues that evidence suggests that there is what he calls a »salient alternatives effect« on folk epistemological ascription of knowledge: people are less inclined to attribute knowledge that p to a subject whenever a possibility, q , which is incompatible with p , is salient. Gerken further outlines that while ideally, salient alternatives ought to be epistemically relevant alternatives, *de facto* the epistemically relevant and cognitively salient routinely come apart, leading to distortions. Thus, whenever an epistemically irrelevant alternative is salient, we tend to mistakenly process it as an epistemically relevant one.

One example of mistakenly treating an alternative as epistemically relevant is considering the possibility of false allegations epistemically relevant. There is arguably a bidirectional relationship between the relative salience of false allegations and the rape myth that women lie about rape. We

disproportionately attend to people (predominantly: men) who claim to have been falsely accused of perpetrating sexual violence. The issue is amplified at a societal level through media reporting. The media play a critical role in agenda-setting and thus pre-determine what we consider as worthy of attention. In this case, media agenda-setting biases our attentional patterns, framing false allegations as a salient and plausible possibility whenever accusations of rape or sexual violence are made.

A one-dimensional attention deficit analysis of how we view sexual violence fails to adequately capture the selective ways in which some narratives are suppressed whilst others are generally prioritised. Paradoxically, even for those whose narratives are prioritised, this salience pattern does not serve justice, for it contributes to a general misunderstanding of what sexual violence is, amounting to malignant misrecognition.⁴⁶ Malignant misrecognition is introduced⁴⁷ by Dembroff and Whitcomb in the context of their concept of context-focused injustice (CFI), a proposed kind of epistemic injustice that focuses on the content of speech rather than the identity of the speaker.⁴⁸ A key example of CFI they introduce is wrongfully disregarded speech by health professionals regarding the HIV pandemic: when policy makers did not take the testimony of health professionals seriously regar-

ding HIV, they were doing so due to their prejudice against gay men, who they took to be associated with HIV, the content of the speech in question. Malignant misrecognition occurs when certain groups or individuals are unjustly deprived of equal opportunities to gain social esteem. By not allowing knowledge about marginalised groups to spread, marginalised people's experience is being erased from public awareness and hence not recognised. Malignant misrecognition is moreover a potential harm in how we attend to survivors of sexual violence, for when we fail to appropriately attend to their testimony, or, conversely, give inappropriate salience to some testimonies, survivors of sexual violence and their experiences are misrepresented.⁴⁹

This is particularly relevant when considering the intersectional⁵⁰ implications of this analysis, as it is clear that certain instances of sexual violence are deemed more salient than others. Judgements concerning the frequency and severity of sexual violence are often contingent upon on which types of incidents are regarded as »paradigmatic«.

Overall, the problem is not merely that we have not attended to survivors of sexual violence, but moreover that we selectively attend to some survivors over others. By making certain instances of sexual violence and certain perpetrators and vic-

tims of sexual violence salient, we effectively create a distorted view of what sexual violence looks like. This distortion is harmful, as it sustains the harmful rape myths cited above that serve to discredit victims of sexual violence.

The distorted view of sexual violence through harmful salience patterns also sustains what we could understand as a form of male ignorance. Gardiner suggests that when assessing attention, we ought to evaluate our attentional patterns and habits rather than individual instances.⁵¹ This seems fitting, as the problem is not that we fail to attend appropriately to certain survivors in specific circumstances, but rather it is the ways in which broader, systematic patterns ultimately determine our perception of sexual violence as a whole.

Two key examples of certain instances of sexual violence, or occurrences regarding allegations of sexual violence, have been paid disproportionate attention, leading to and supporting a fundamentally distorted view of the reality of sexual violence. First, the frequency of false allegations of rape is vastly overestimated due to the disproportionate attention paid to instances of such false allegations, and this is bolstered by disproportionate media coverage. We can compare this to a less morally laden example, such as the frequency of plane crashes and the widespread media cover-

age of such incidents when they do occur. Plane crashes, despite their rarity, are widely covered in media outlets whenever they do happen. A plane's safe arrival at its destination is hardly considered newsworthy and is thus not reported on. This often leads to a distorted assessment of the likelihood of a plane crash occurring. Comparatively, car crashes are exceedingly common, an everyday occurrence. Yet, the possibility of a car crash occurring is not considered equally salient by most people who worry about plane crashes. This is partially due to the disproportionate media attention paid to plane crashes owing to their rarity.

As with plane crashes, false rape allegations are *de facto* exceedingly rare. Even leaving aside the issue of alleged false allegations, there is still a disproportional amount of media attention on false allegation cases when compared to their frequency. By way of contrast, the everyday occurrences of sexual violence, rape, and harassment committed disproportionality against women and other marginalised genders are not deemed extraordinary and therefore rarely make the headlines or cause a media reaction much like most typical instances of car crashes. Those cases where sexual violence is either not reported, or reported but wrongfully dismissed, garner far less media coverage or public attention than those instances involving alleged false allegations.

Second, recalling Yap's analysis of which kinds of rape are overrepresented in e.g. media coverage, a disproportionate level of attention is paid to »stranger rape« cases. In reality, the most common form of rape and sexual assault is the so-called acquaintance rape, where the perpetrator is known to the victim. This misrepresentation distorts the true nature of sexual violence as it commonly occurs, and makes it more likely that survivor's accounts will be rejected as implausible as their experiences, while actually common, do not fit the stereotypical imagery of sexual violence as »stranger rape«.

Georgi Gardiner⁵² raises a critical point in this regard: even when all the information presented is true, by disproportionately focussing on certain facts, the reality can be distorted. This phenomenon can be observed in both these examples of societal patterns of attention regarding sexual violence. It is not necessary for any of the information presented to be false for it to be ultimately misleading and have a distorting effect.

One crucial difference between societal patterns of attention regarding plane crashes and sexual violence against women is that ignorance about the reality of sexual violence against women – particularly as discussed above in reference to male ignorance – actively serves to uphold the status quo

of violent patriarchal oppression of women and gender minorities. In this sense, the ignorance regarding the reality of sexual violence and its status as violence is sustained ignorance that is serving the patriarchy.⁵³ This is a clear limitation of the plane crash analogy – while the impact of public perception may be incidental as they appear to be in the case of plane and car crashes, the societal patterns of attention regarding sexual violence are the result of social structures of oppression, manifested through e.g. rape myths.

4.2 Ignorance and Attention

Rachel O'Neill describes what she considers the phenomenon of ›male ignorance‹, leaning on Charles Mills's conception of white ignorance⁵⁴, as:

[...] patterns of non-knowing that are structured by and which give structure to gender as a system of enforced binaries and imposed hierarchies. It stems from the collective interest men have in maintaining male power and privilege, whether or not this is known to or acknowledged by individual men.⁵⁵

I argue that we can – and should – shift some of the instantiations of and descriptions of ignorance away from merely knowledge to attention and salience patterns. When we consider how most epistemic agents, as individuals, engage with the

phenomenon of sexual violence and particular instances of it, it becomes clear that ignorance only tells part of the story of how we actually attend to sexual violence.

José Medina discusses how societally sustained ignorance is reinforced among the privileged in the following way:

There is not needing to know and there is needing not to know. The cognitive predicament of the privileged involves, in some cases, a not needing to know that leads to epistemic laziness, but it also involves, in other cases, a needing not to know that creates blind spots of a different kind: not just areas of epistemic neglect, but areas of an intense but negative cognitive attention, areas of epistemic hiding – experiences, perspectives, or aspects of social life that require an enormous amount of effort to be hidden and ignored. Ignorance in these cases functions as a defence mechanism that is used to preserve privilege.⁵⁶

Medina further describes a form of ignorance which encompasses a second-order blindness to its own presence – arguably, a feature that also appears in the kind of ignorance sustaining prejudices surrounding sexual violence. Interestingly, he argues that ignorance is reinforced not just by a lack of attention, or what he characterises as »epistemic neglect«, but that instead also involves certain areas that are more actively obscured and thus not merely ignored but wilfully hidden.

Crucially, ignorance, especially those particular instances which O'Neill describes as »male active ignorance« (drawing on Mills's concept of white ignorance),⁵⁷ does not simply stem from an attention deficit, but rather from a distorted pattern of attention. It is hard to argue that the presence of sexual violence hasn't been made at least somewhat salient throughout modern Western society. What is more plausible is that the ways in which sexual violence is given attention and discussed fundamentally distort its true nature, minimizing its violent character and instead, for example, misrepresenting it as a legitimate instance of sexual expression.

We can thus conceptualise ignorance as a distortion of attention and salience structures shaped by entrenched and entrenching systems of oppression. In the case of male ignorance about the realities of sexual violence, it cannot be fully explained away by an attention deficit analysis or by the fact that men fail to pay women the attention they deserve (borrowing from Fricker, as well as from Smith and Archer). Rather, it can be more accurately comprehended as people in general and men in particular prioritising certain narratives and voices over others in a way that reinforces patriarchal views of sexual violence that oppress and marginalize women and other gender minorities.

The epistemic injustice addressed by the #MeToo movement is manifestly multidimensional, involving at least a mutual reinforcement between credibility deficits (testimonial injustice against survivors of sexual violence) and harmful salience patterns surrounding sexual violence. Focussing on harmful salience patterns, rather than simply unjust attention deficits, could be helpful in making sense of some of the contested issues within analytic feminist epistemology. This narrative, however, can and has been further nuanced in order to draw out more fine-grained distinctions between sex, rape, and violence, while also exploring the dynamics of heterosexual relationships within the framework of patriarchy.

If we view a potential purpose of the #MeToo movement as a means to restructure patterns of attention, it could function by re-directing our attention toward certain things and away from others – away from overreported cases of false allegations and toward the blunt reality that most allegations of sexual violence never result in criminal charges, let alone convictions. Part of this shift is surely to remedy potential attentional injustice for survivors, ensuring that they are properly heard as testifiers. This also involves, however, a wider evaluation of our attention patterns and what we consider to be salient.

5 Conclusion

While this paper is primarily exploratory in intent and in scope, it does raise some important questions warranting further research, both empirical and theoretical, into how the relative salience of what are considered »standard stories« about rape impact the persistence of rape myths. These myths, in turn, affect the credibility offered to survivors, as well as the space they are allowed to take up (or are not granted) in the ensuing public discourse.

Nonetheless, I have argued for two core claims here: (1) that an attention-focused analysis of sexual violence and the #MeToo movement does afford us valuable insights, and (2) that the adequate analysis of the way which attention and salience interplay with rape myths, epistemic injustice, and how we attend to both acts of sexual violence and survivors of sexual violence themselves is plausibly more complex than merely attributing it to an unjust »epistemic attention deficit« suffered by survivors of sexual violence. This complexity, too, is relevant, for it suggests that the hope entertained by some figures in the #MeToo movement that by simply drawing attention to the prevalence of sexual violence and highlighting the survivors' reliable testimony would and should be *sufficient* to bring about lasting change in how survivors are treated

and sexual violence is viewed – a sentiment expressed by some well-known faces in the #MeToo movement, such as Alyssa Milano – may ultimately be misguided.

Anmerkungen

- 1 Tarana Burke has remained sceptical about the use of #MeToo as a hashtag and the focus on celebrity survivors and high-profile individual offenders, which is why the movement she leads is the ›me too movement‹ sans the hashtag (see Gregory, *Tarana Burke Discusses the Movement She Made*)
- 2 I am intentionally using the term ›sexual violence‹ here in lieu of specifically ›sexual assault‹ or ›rape‹ in order to encompass other experiences of sexual violation, such as sexual harassment, alongside sexual assault or rape.
- 3 Me too movement, Tarana Burke, Founder.
- 4 Gregory, *Tarana Burke Discusses the Movement She Made*.
- 5 Ibid.
- 6 See Milano, Tweet.
- 7 For an analysis of the movement in the context of Twitter, see Goel/Sharma, Understanding the MeToo movement.
- 8 There is an ongoing debate in both scholarly contexts and the general public concerning the terminology used to describe those that have experienced sexual violence, with some favouring the term ›victim‹ and other the term ›survivor‹. I have chosen to use ›survivor‹ here to emphasise the aspect of empowerment of those marginalised by focusing on their survival and renewed agency after experiencing an event that drasti-

- cally disrupted their own agency. See O’Shea et al., *Rethinking Sexual Violence Labels*, for empirical research on the complexities and impact of word choice in this instance.
- 9 See Watzl, *Structuring Mind*; Saint-Croix, *Rumination and Wronging*; Siegel, *The Rationality of Perception*; Gardiner, *Attunement*. Gardiner further argues that attentional virtues and vices are traits that are evaluable in both individuals and collectives, which is another core assumption of this paper.
 - 10 Milano, as cited in Khomani, #MeToo.
 - 11 Ibid.
 - 12 O’Neill, *Notes on not knowing*, pp. 503f.
 - 13 Ibid.
 - 14 bell hooks chose to not capitalise her name and thus I too am not capitalising her name to respect this choice.
 - 15 hooks, *Feminism is for Everybody*, p. 7.
 - 16 Ibid., p. 64.
 - 17 Boyle, #Metoo, *Weinstein and Feminism*, p.23.
 - 18 There has been growing discussion of the problem of the movement not going beyond awareness raising, most prominently by its founder, Tarana Burke. I agree that moving beyond mere awareness raising is necessary, however, it is still an important point for investigation. See Serisier, *Beyond Speaking Out*, for further discussion.
 - 19 Ibid.
 - 20 Watzl, *The Nature of Attention*, p. 843.
 - 21 James, *The Principles of Psychology*, p. 403.
 - 22 Smith/Archer, *Epistemic Injustice and the Attention Economy*.
 - 23 See Dicey Jennings, *Attention and Mental Control*; Wu, *On Attention and Norms*.
 - 24 The question of whether belief is voluntary or an action under agential control is controversial within epistemology. See Williams, *Deciding to Believe*; Feld-

- man, Voluntary Belief and Epistemic Evaluation, *inter alia*.
- 25 Saint-Croix, The Epistemology of Attention. Also see Gardiner, Attunement, for further argument in favour of normative evaluation of attention and patterns of attention.
 - 26 See note 24.
 - 27 See Bolinger, #BelieveWomen, Ferzan, #BelieveWomen, *inter alia* for discussions of #BelieveWomen in epistemology.
 - 28 Watzl, The Nature of Attention.
 - 29 Wu, Attention as Selection for Action.
 - 30 Ibid.
 - 31 See Siegel, Salience Principles for Democracy, for further discussion on media and journalism's effect and responsibilities regarding attention and agenda-setting.
 - 32 Archer, *Salience*, describes something being salient as ›standing out‹ or being in the ›foreground‹ of one's experience.
 - 33 Smith/Archer, Epistemic Injustice and the Attention Economy.
 - 34 Ibid., p. 779.
 - 35 Fricker, *Epistemic injustice*, p. 35.
 - 36 Smith/Archer, Epistemic Injustice and the Attention Economy, p. 780.
 - 37 Fricker, *Epistemic injustice*, p. 35.
 - 38 Ibid., p. 153.
 - 39 Smith/Archer, Epistemic Injustice and the Attention Economy, p. 780.
 - 40 While the term ›rape myths‹ specifically references rape rather than sexual assault or sexual violence more broadly, I assume here that these myths are present in discussion instances of sexual violence other than rape as well.
 - 41 Jenkins, Rape Myths and Domestic Abuse Myths, see also Jenkins, *Rape Myths: What are they*.
 - 42 See Yap, Credibility Excess and the Social Imaginary in Cases of Sexual Assault, p. 1.

- 43 Ibid., p. 4.
- 44 See the report on this by the charity Rape Crisis Scotland, False Allegations Briefing.
- 45 Gerken, Salient Alternatives.
- 46 Dembroff/Whitcomb, Content Focused Epistemic Injustice, p.11.
- 47 Dembroff/Whitcomb take the notion of misrecognition from previous work in political philosophy, which for example discusses the harms of misrecognition, such as Taylor, *The Politics of Recognition*; Fraser, *Social Justice*; Cudd, *Analyzing Oppression*; Congdon, *What's Wrong With Epistemic Injustice*.
- 48 Dembroff/Whitcomb, Content Focused Epistemic Injustice, p. 3.
- 49 This is not a direct application of malignant misrecognition as described in Dembroff and Whitcomb, as CFI usually involves unjust dismissal of testimony and not unfair salience of other testimony. Like in the attentional injustice analysis by Smith/Archer, Dembroff and Whitcomb focus on highlighting unjust deficits here. While arguing for my point here is beyond the scope of this paper, I hold that malignant misrecognition can also arise from a broader pattern of distorted representation that is due to prejudice such as misogyny or racism.
- 50 Crenshaw, *Race, Gender and Sexual Harassment*.
- 51 Gardiner, *Attunement*, p. 50.
- 52 Ibid.
- 53 I am using ignorance here as a *prima facie* value neutral term describing the absence of attention or lack of awareness.
- 54 Mills, *White Ignorance*.
- 55 O'Neill, *Notes on not knowing*.
- 56 Medina, *Epistemology of Resistance*, p. 34.
- 57 Mills, »Ideal Theory« as Ideology; Mills, *White Ignorance*.

References

- Archer, Sophie (ed.): *Saliency: A Philosophical Inquiry*. New York 2022.
- Bolinger, Renée: #BelieveWomen and the Ethics of Belief. In: Schwartzberg, Melissa/Kitcher, Philip (eds): *Truth and Evidence* (NOMOS LXIV). New York City 2021, pp. 109–146.
- Boyle, Karen: *#MeToo, Weinstein and Feminism*. Heidelberg 2019.
- Congdon, Matthew: What's Wrong With Epistemic Injustice? In: Kidd, Ian James/Medina, José/Pohlhaus, Gaile (eds): *The Routledge Handbook of Epistemic Injustice*. London 2018, pp. 243–253.
- Crenshaw, Kimberlé W.: Race, Gender, and Sexual Harassment. In: *Southern California Law Review* 65 (1992), pp. 1467–1476.
- Cudd, Ann E.: *Analyzing Oppression*. Oxford 2006.
- Dembroff, Robin/Whitcomb, Dennis: Content-Focused Epistemic Injustice. In: Szabó Gendler, Tamar/Hawthorne, John/Chung, Julianne (eds): *Oxford Studies in Epistemology*. Volume 7. Oxford 2023, pp. 48–70.
- Dacey Jennings, Caroline: *Attention and Mental Control*. Cambridge 2022.
- Feldman, Richard: Voluntary Belief and Epistemic Evaluation. In: Steup, Matthias (ed.): *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford 2001, pp. 77–92.
- Ferzan, Kimberly Kessler: BelieveWomen and the presumption of innocence. Clarifying the questions for law and life. In: Schwartzberg, Melissa/Kitcher, Philip (eds): *Truth and Evidence* (NOMOS LXIV). New York City 2021, pp.67–108.
- Fraser, Nancy: Social Justice in the Age of Identity Politics. Redistribution, Recognition, and Participation. In: Peterson, Grete (ed.): *Tanner Lectures On Human Values. Volume 19*. Salt Lake City 1998, pp. 1–67.

- Fricker, Miranda: *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford 2007.
- Gardiner, Georgi: Attunement. On the Cognitive Virtues of Attention. In: Alfano, Mark/de Ridder, Jeroen/Klein, Colin (eds): *Social Virtue Epistemology*. London 2022, pp. 48–72.
- Gerken, Mikkil: Salient Alternatives and Epistemic Injustice in Folk Epistemology. In: Archer, Sophie (ed.): *Salience: A Philosophical Inquiry*. New York 2022, pp. 213–234.
- Goel, Rahul/Sharma, Rajesh: Understanding The MeToo Movement Through The Lens Of The Twitter. In: *Social Informatics* (2020), pp. 67–80.
- Gregory, Ted: The Original ›Me Too‹. Tarana Burke Discusses the Movement She Made. In: *University of Chicago Harris School of Public Policy Blog* (2023), <https://harris.uchicago.edu/news-events/news/original-me-too-tarana-burke-discusses-movement-she-made> [last accessed: 03.06.2024].
- hooks, bell: *Feminism is for everybody*. London 2000.
- James, William: *The Principles of Psychology*. Volume 1. New York 1890.
- Jenkins Katherine: Rape Myths: What are They and What can We do About Them? In: *Royal Institute of Philosophy Supplement* 89 (2021), pp. 37–49.
- Jenkins, Katherine: Rape Myths and Domestic Abuse Myths as Hermeneutical Injustices. In: *Journal of Applied Philosophy* 34 (2017), pp. 191–205.
- Khomami, Nadia: #MeToo: how a hashtag became a rallying cry against sexual harassment. In: *The Guardian* (20.10.2017), <https://www.theguardian.com/world/2017/oct/20/women-worldwide-use-hashtag-metoo-against-sexual-harassment> [last accessed: 03.06.2024].
- Me too movement: Tarana Burke, Founder. In: *me too* (2024), <https://metoomvmt.org/get-to-know-us/tarana-burke-founder/> [last accessed: 03.06. 2024].

- Medina, José: *The Epistemology of Resistance*. Oxford 2012.
- Milano, Alyssa: If you've been sexually harassed or assaulted write ›me too‹ as a reply to this tweet. Tweet on X (formerly known as *Twitter*), https://x.com/Alyssa_Milano/status/919659438700670976?lang=en [last accessed: 03.06.2024].
- Mills, Charles W.: ›Ideal Theory‹ as Ideology. In: *Hypatia* 20 (2005), pp. 165–184.
- Mills, Charles W.: White Ignorance. In: Sullivan, Shannon/Tuana, Nancy (eds): *Race and Epistemologies of Ignorance*. Albany 2007, pp. 11–38.
- O'Neill, Rachel: Notes on not knowing: male ignorance after #MeToo. In: *Feminist Theory* 23 (2022), pp. 490–511.
- O'Shea, Brittany/Feicht, Rebecca/Brown, Marion/Numer, Matthew: Rethinking sexual violence labels: exploring the impact of ›victim‹ and ›survivor‹ discourse. In: *European Journal of Psychotraumatology* 15 (2024), pp. 1–9.
- Rape Crisis Scotland: False Allegations (Briefing). In: *Rape Crisis Scotland* (2021), <https://www.rapecrisisscotland.org.uk/resources/False-allegations-briefing-2021.pdf> [last accessed 03.06.2024].
- Saint-Croix, Catharine: Rumination and Wronging. The Role of Attention in Epistemic Morality. In: *Episteme* 19 (2022), pp. 491–514.
- Saint-Croix, Catharine: The Epistemology of Attention. In: Sylvan, Kurt/Sosa, Ernest/Dancy, Jonathan/Steup, Matthias (eds): *The Blackwell Companion to Epistemology*, 3rd edition. Hoboken forthcoming.
- Serisier, Tanya: Beyond Speaking Out: #MeToo and the Limits of Narrative Politics. In: Gleeson, Kate/Russell, Yvette (eds): *New Directions in Sexual Violence Scholarship*. London 2023, pp. 209–225.
- Siegel, Susanna: Salience Principles for Democracy. In: Archer, Sophie (ed.): *Salience. A Philosophical Inquiry*. New York 2022, pp. 235–266.

- Siegel, Susanna: *The Rationality of Perception*. Oxford 2017.
- Smith, Leonie/Archer, Alfred: Epistemic Injustice and the Attention Economy. In: *Ethical Theory and Moral Practice* 23 (2020), pp. 777–795.
- Taylor, Charles: The Politics of Recognition. In: Appiah, K. Anthony/Habermas, Jürgen/Rockefeller, Stephen C./Walzer, Michael/Wolf, Susan (eds): *Multiculturalism*. Princeton 1994, pp. 25–74.
- Watzl, Sebastian: The Nature of Attention. In: *Philosophy Compass* 6 (2011), pp. 842–853.
- Watzl, Sebastian: *Structuring Mind. The Nature of Attention and How it Shapes Consciousness*. Oxford 2017.
- Watzl, Sebastian: The Ethics of Attention: An argument and a framework. In: Archer, Sophie (ed.): *Saliency: A Philosophical Inquiry*. New York 2022.
- Williams, Bernard: Deciding to Believe. In: Kiefer, Howard/Munitz, Milton (eds): *Language, Belief, and Metaphysics*. Albany 1970, pp. 95–111.
- Wu, Wayne: Attention as Selection for Action. In: Mole, Christopher/Smithies, Declan/Wu, Wayne (eds): *Attention: Philosophical and Psychological Essays*. Oxford 2011, pp. 97–116.
- Wu, Wayne: On Attention and Norms. An Opinionated Review of Recent Work. In: *Analysis* 84 (2024), pp. 173–201.
- Yap, Audrey S.: Credibility Excess and the Social Imaginary in Cases of Sexual Assault. In: *Feminist Philosophy Quarterly* 3 (2017), pp. 1–24.

