

Thomas Bedorf
Andere

Sozialphilosophische Studien

Herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers | Band 3

Editorial

Die Reihe Sozialphilosophische Studien siedelt sich auf einem Problemfeld an, das durch das Soziale im weitesten Sinne markiert ist – auf einem offenen Feld, auf dem sich Überschneidungen und Konvergenzen, Konfliktzonen und Kritikpotenziale mehrerer wissenschaftlicher Disziplinen begegnen.

Sozialphilosophie, wie sie die Reihe vertritt, versteht sich demnach nicht als eine philosophische Disziplin unter anderen, sondern als Querschnittsprogramm. Wie »die Kultur« in den Kulturwissenschaften, so ist »das Soziale« ein Operator und kein Gegenstand: Das Soziale lässt sich nicht sagen, sondern es zeigt sich in seinen Vollzugsformen. Entsprechend werden in der Reihe sowohl grundlegende systematische Studien zu den Möglichkeiten und Unmöglichkeiten des Sprechens über das Soziale als auch materiale Untersuchungen publiziert, an denen sich Erscheinungsweisen und Strukturformen des Sozialen ablesen lassen.

Die Reihe wird herausgegeben von Thomas Bedorf und Kurt Röttgers.

Thomas Bedorf (Dr. phil.) ist Privatdozent am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen.

THOMAS BEDORF

Andere

Eine Einführung in die Sozialphilosophie

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 Lizenz (BY-SA). Diese Lizenz erlaubt unter Voraussetzung der Namensnennung des Urhebers die Bearbeitung, Vervielfältigung und Verbreitung des Materials in jedem Format oder Medium für beliebige Zwecke, auch kommerziell, sofern der neu entstandene Text unter derselben Lizenz wie das Original verbreitet wird.

(Lizenz-Text: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>)

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2011 im transcript Verlag, Bielefeld

© Thomas Bedorf

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Korrekturat: Thomas Bedorf

Satz: Mark-Sebastian Schneider, Bielefeld

Druck: Aalex Buchproduktion GmbH, Großburgwedel

Print-ISBN 978-3-8376-1710-8

PDF-ISBN 978-3-8394-1710-2

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839417102>

Buchreihen-ISSN: 2703-1675

Buchreihen-eISSN: 2703-1683

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einführung: Andere? Welche Anderen? | 7

1 Der Andere im kosmologischen und metaphysischen Horizont | 17

- 1.1 Die Kategorien des Selben und des Anderen | 17
- 1.2 Das andere Selbst bei Aristoteles | 21
- 1.3 Thomas von Aquins irdische Andere | 34

2 Der vernünftige Andere nach Kant | 39

3 Anerkannte Andere | 61

- 3.1 Fichtes Begriff der Intersubjektivität | 61
- 3.2 Hegels Knechte | 71

4 Die phänomenologische Neuentdeckung des Anderen | 81

- 4.1 Husserls Konstitutionslehre des Anderen | 81
- 4.2 Heideggers Mitsein | 94
- 4.3 Gadammers hermeneutische Aufhebung der Andersheit | 101
- 4.4 Merleau-Pontys leibliche Koexistenz | 103

5 »Other minds« – Zur Erkenntnistheorie der Psyche des Anderen | 113

- 5.1 Carnaps logischer Behaviorismus | 115
- 5.2 Ryles epistemologischer Behaviorismus | 117
- 5.3 Sellars' methodologischer Behaviorismus | 119
- 5.4 Wittgensteins praktische Wende | 122
- 5.5 Davidsons Holismus | 126

6 Das Selbst in der Rolle des Anderen | 131

6.1 Meads »generalized other« | 132

6.2 Habermas' Einbeziehung der Anderen in den
universalen Diskurs | 139

7 Radikale Alterität | 149

7.1 Sartres Dialektik des Für-Andere | 150

7.2 Der absolute Andere bei Levinas | 159

7.3 Aporetische Verschränkung von absoluter und
sozialer Alterität bei Derrida | 179

8 Resümee & Ausblick | 187

Siglenverzeichnis | 191

Literatur | 193

Einführung: Andere? Welche Anderen?

Die Sozialphilosophie als Bezeichnung für eine philosophische Disziplin bzw. einen spezifischen Zugang zu philosophischen Fragen gibt es erst seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts (nachdem eine erste Verwendung des Begriffs bei Moses Hess 1843 folgenlos blieb). Während darunter zunächst die auf neukantianischem Boden stehende Auffassung verstanden wurde, dass es eine »allgemein gültige Gesetzmäßigkeit des sozialen Lebens«¹ geben müsse, ist man in der Folge auf diese enge Auffassung nicht mehr zurückgekommen.² Schon früh hatte sich ein Streit über das zentrale Erkenntnisinteresse der Sozialphilosophie entzündet. Während die einen Sozialphilosophie als eine *deskriptive* wissenschaftliche Disziplin aufbauen wollten, die sich an die Wertfreiheit der aufstrebenden Soziologie hält, sahen andere sie gerade als das Feld, auf dem die Werte und Ziele der Gesellschaft *normativ* zu verhandeln seien, wenn der Fortschritt der Menschheit begriffen und befördert werden soll. Solche Erwartungen trägt heute (zum Guten wie zum Schlechten) niemand mehr weder an die Sozialphilosophie noch die Philosophie überhaupt heran.

Jedoch herrscht heute nach wie vor keine Einigkeit über den Gegenstand und die systematischen und historischen Grenzen der Sozialphilosophie. Bereits an den (wenigen) gängigen Einführungen in die Sozialphilosophie tritt diese Unsicherheit hervor. Häufig wird die Sozialphilosophie als Versuch aufgefasst, den Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft, in dem auch die Normativität als Funktion auftritt, zu verstehen.³ Man hat sie auch begriffen als Kritik der Pathologien des Sozialen⁴ oder – nicht weniger normativ – als

1 | Rudolf Stammler: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, Leipzig 1896, 4.

2 | Vgl. Kurt Röttgers: Art. »Sozialphilosophie«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, hg. v. Karlfried Gründer, Basel 1995, Sp. 1217-1227.

3 | So Detlef Horster (*Sozialphilosophie*, Leipzig 2005, 8), der neben seiner eigenen sechs weitere Bestimmungen von Sozialphilosophie anführt.

4 | So die Tradition der Kritischen Theorie, die Sozialphilosophie als »Theorie der Gesellschaft« betreibt (vgl. Theodor W. Adorno: »Gesellschaftstheorie und empirische For-

Reflexion auf ein gerechtes gesellschaftliches Leben.⁵ Schließlich kann man sie auch als Residualkategorie verstehen, d.h. als die Weise des Denkens, die bleibt, wenn es weder auf einen Schöpfergott, noch eine fürsorgliche Natur, weder auf einen geschichtsphilosophischen Optimismus noch auf eine unwandelbare Anthropologie zurückgreifen kann.⁶ Sozialphilosophie steht in dieser »nach-metaphysischen« Perspektive in Nachbarschaft zur Politischen Theorie, zur soziologischen Theorie oder Sozialtheorie sowie zur Kulturphilosophie. Auch historisch sind die Ränder fließend. Obwohl der Terminus sich erst im 20. Jahrhundert durchsetzt, kann man sie der Sache nach bei den Denkern der neuzeitlichen Sozialität, Hobbes und Rousseau, beginnen lassen,⁷ oder auch erst mit Marx⁸ oder aber den Neukantianern.⁹ Die Genese aus der Konfrontation des Nachlasses des deutschen Idealismus mit den modernen kapitalistischen Gesellschaften, deutet schließlich an, dass Sozialphilosophie als ein (mehr oder minder) homogenes Feld theoretischer Fragestellungen ein deutsches Spezifikum ist, zumal der Begriff »social philosophy« ebenso unüblich ist wie der der »philosophie sociale«¹⁰.

Eine umfassende, systematisch ergiebige und die Spannungen zwischen den Bedeutungen auslotende Darstellung der Sozialphilosophie steht noch aus. Das vorliegende Buch erhebt nicht den Anspruch, diese zu liefern und weiß es nicht besser als jene Einführungen. Sie schlägt lediglich vor, das Feld der Sozialphilosophie anders, nämlich vom Begriff und von der Figur des Anderen her zu erschließen. Doch worin besteht das Problem mit Anderen? Im sozialen Leben, am Arbeitsplatz, in intimen Beziehungen hat ein jeder und eine jede unweigerlich mit Anderen zu tun. Sie stehen einem im Weg, sie kommen in die Quere,

schung«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1997, 538-546 und zuletzt Axel Honneth: Art. »Sozialphilosophie«, in: *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, hg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch u. Beate Rössler, Berlin, New York 2008, Bd. 2, 1234-1241).

5 | Vgl. Norbert Brieskorn: *Sozialphilosophie. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens*, Stuttgart 2009.

6 | Vgl. Gerhard Gamm: »Einleitung. Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt«, in: ders., Andreas Hetzel u. Markus Lilienthal (Hg.): *Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart 2001, 7-27.

7 | Vgl. Burkhard Liebsch: »Einleitung«, in: ders. (Hg.), *Sozialphilosophie*, Freiburg, München 1999, 9-45.

8 | Vgl. Gerhard Gamm, Andreas Hetzel u. Markus Lilienthal (Hg.): *Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart 2001.

9 | Vgl. Kurt Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg 2002.

10 | Vgl. die Einleitung von Bernd Wirkus: *Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1996, sowie Verf.: »Französische Sozialphilosophie«, in: *Information Philosophie*, Nr. 5 (2009), 30-39.

man geht ein Stück gemeinsamen Weges mit ihnen, man verlässt sich auf ihre Nähe. Robinson ist nur eine literarische Fiktion, wir hingegen leben auf keiner Insel (und auch Robinson bekommt ja seinen »Freitag«). Doch wie so oft, ist die Philosophie dazu da, das scheinbar Selbstverständliche transparent zu machen und erst die Fragen zu stellen, deren Antwort wir schon zu kennen meinen.

Das französische Handwörterbuch zur Philosophie von André Lalande, das Generationen von Studierenden mit seinen begriffsanalytischen Artikeln begleitet hat, notiert zum »autre« unbekümmert, dieser werde als Gegenbegriff zum philosophischen Begriff des Selben gebraucht, meine daher vieles, und sei undefinierbar.¹¹ So einfach wollen wir es uns nicht machen.

Anders als es der *common sense* nahelegen könnte, ist die Existenz und die Erfahrung des Anderen¹² (zumindest für Philosophen) nicht von selbstverständlicher Relevanz. Sie ist über weite Strecken der Geschichte der Philosophie gar nicht eigens Thema gewesen. Im Gegenteil: dass der Andere zum Thema des Philosophierens wird, bedeutet einen historischen Bruch (wie zu erläutern sein wird), der weitreichende Konsequenzen für Sozialphilosophie, Politische Philosophie und Ethik hat.

Diese Geschichte des Anderen in der Philosophie lässt sich als eine erzählen, in der der Andere nach und nach aus einem Schattendasein, das er noch im antiken Denken geführt hatte, herausgehoben und zu einer eigenständigen Figur wird. Während in den antiken und mittelalterlichen Konzeptionen der Andere nur ein Element unter vielen in einem geordneten Ganzen ist und in den neuzeitlichen Universalismen eine Vermittlungsposition zugewiesen bekommt, vermag es erst das Denken des 20. Jahrhunderts, der Andersheit des Anderen wirksam Rechnung zu tragen, ohne ihn auf andere Kategorien zu verrechnen. »Die Frage nach dem Anderen ist unabtrennbar von den anfänglichsten Fragen des modernen Denkens«,¹³ so heißt es in Theunissens wegweisender Studie über den Anderen im phänomenologischen und dialog-philosophischen Denken des 20. Jahrhunderts.

11 | Vgl. André Lalande: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Bd. 1, Paris ²1992 [1926], 104. Das *Historische Wörterbuch der Philosophie* ist da wie gewohnt gründlicher: Vgl. Helmut Meinhardt: Art. »Andersheit, Anderssein«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 297-300.

12 | Aufgrund seiner Bedeutung als Leitbegriff wird hier der »Andere« stets großgeschrieben, wie es sich in den modernen Alteritätsphilosophien durchgesetzt hat, und zwar der Einheitlichkeit halber auch dort, wo der Andere eine weniger emphatische Funktion ausfüllt. Die Schreibweise in Originalziten bleibt davon natürlich unberührt. Der und die Andere werden dabei nur in Einzelfällen unterschieden. Die geschlechtliche Alterität wäre ein eigenes Thema.

13 | Michael Theunissen: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York ²1977, 1.

In der Sozialphilosophie des 20. Jahrhunderts ist bisweilen geradezu von einer »intersubjektivistischen Wende« die Rede, womit sowohl die sprachpragmatische These von der Normengenese qua intersubjektiver Verständigung als auch die phänomenologische Tradition gemeint sein kann, die von Husserl bis Levinas das Verhältnis des Ichs zum Anderen in den Fokus rückt. Doch auch wenn die praktische Philosophie zu Beginn des 20. Jahrhunderts eine Wende zum Anderen genommen hat, indem subjekt- und bewusstseinsphilosophische Projekte verworfen bzw. umgebaut wurden, so wird sich doch im Verlauf der Darstellung zeigen, dass sich eine solche lineare Geschichte nicht erzählen lässt.

Ganz bewusst wird gegenüber einer solchen Erzählung der Entdeckung der *Intersubjektivität*, die den Eindruck einer linearen Fortentwicklung erweckt, die *Figur des Anderen* bevorzugt. Denn die Vielfältigkeit ihrer Gestalt lässt Raum für Ab- und Nebenwege ihrer Geschichte. Denn, wie Niklas Luhmann betont hat, ist der Begriff der »Inter-Subjektivität« vor allem eine lebensverlängernde Maßnahme für den alternden Subjektbegriff. Die Notwendigkeit, den Begriff der Intersubjektivität einzuführen, wird historisch genau in jener Phase sichtbar, in der die Begründung des Subjekts problematisch wird. Doch ist die Intersubjektivität kein Ersatz für den Begriff des Subjekts, oder anders gesagt: Wer Intersubjektivität sagt, muss auch Subjekt meinen. »Das ›Problem der Intersubjektivität‹ stellt sich nur im Kontext und in der Terminologie der Subjekttheorie; aber es fordert implizit dazu auf, diese Theorie selbst zu widerrufen.«¹⁴ Das Problem des Anderen zeigt an, dass »die« Theorie des Subjekts Korrekturen bedarf, die sie selbst nicht leisten kann. Es soll ein »Zwischen« von Subjekt und Anderem beschrieben werden, das jedoch, konsequent gedacht, zu einer Aufgabe des Subjektbegriffs führen müsste. Denn Intersubjektivität ist »überhaupt kein Begriff, sondern eine Verlegenheitsformel, die angibt, daß man das Subjekt nicht mehr aushalten oder nicht mehr bestimmen kann«.¹⁵ Denn dem »Inter« der Intersubjektivität mangelt es an der Einheit dessen, was unter dieser Formel begriffen werden soll. Schließlich setzt sie noch voraus, dass es die Elemente der Relation gibt, die in eine Beziehung treten sollen, so dass man nicht umhin kommt, eine Theorie des Subjekts vertreten zu müssen, wenn man über Intersubjektivität sprechen will.

Auch wenn sich die vorliegende Darstellung der Luhmann'schen Lösung nicht anschließt (Verwerfung des Subjektbegriffs und Umstellung auf »Kommunikation«), so bleibt seine Skepsis doch als methodische Erinnerung prä-

14 | Niklas Luhmann: »Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung«, in: ders., *Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch*, Wiesbaden ³2008, 162-179, hier: 163.

15 | Ebd., 162.

sent, in den jeweiligen Darstellungen des Anderen die Konsequenzen für den Subjektbegriff (oder dessen Ersatzbegriffe) zu reflektieren. Wenn im Folgenden oftmals dennoch von »Intersubjektivität« die Rede ist, so versteht sich der Begriff denn auch nicht im Sinne einer bestimmten philosophischen These, sondern als übergreifender Problembegriff für das Verhältnis von ›Subjekt‹ und Anderem.

Der im Titel des Buches stehende Plural »Andere« signalisiert den Übergang von der Intersubjektivität zur Sozialität. Denn es geht, soll vom Begriff des Anderen ein Zugang zur Sozialphilosophie gelingen, nicht allein um die Relation zwischen (einem) Subjekt und (einem) Anderem, sondern um die zwischen Subjekt, Anderem und Drittem, also um die Anderen in ihrer Pluralität. Sozialität vom Anderen her zu denken hat allerdings auch Kosten. Es impliziert nämlich, den Schwerpunkt auf die begründungstheoretische, genealogische oder phänomenologische Keimzelle des Sozialen zu legen, so dass übliche Gegenstandsbereiche der Sozialphilosophie nur in Ausblicken dargestellt werden können. Im Vordergrund stehen nicht die Strukturbedingungen des gesellschaftlichen Ganzen, sondern dessen Grundbestimmungen *in statu nascendi*, wie sie in der Konfrontation mit Anderen ihren Ausgang nehmen.

Bestimmt man den Anspruch der folgenden Darstellung in dem skizzierten Umfang (Begriff des Anderen, Konsequenzen für den Subjektbegriff und den Begriff des Sozialen), so wäre die Hybris einer entgrenzten Sozialphilosophie als Erster Philosophie nicht fern. In der Tat wäre die Auffassung, die Sozialphilosophie ließe sich als eigene Disziplin einer begrenzten Thematisierung eines streng von anderen geschiedenen Gegenstandsbereichs (etwa der Logik, der Ästhetik etc.) verfassen, »läppisch«¹⁶, wie Adorno einmal bemerkte. Ähnlich wie nach dem »linguistic turn« die Sprachphilosophie philosophische Fragen als Probleme der sprachlich vermittelten Bedeutung reformulierte und die Kulturphilosophie dies neuerdings im Hinblick auf die kulturelle Erzeugung reflektiert, müsste so eine emphatische Sozialphilosophie allen Sinn und seine Produkte als Erzeugnisse der Vergesellschaftung begreifen, wollte sie ihrem Gegenstand (der sozialen Vermitteltheit aller Erfahrung incl. unserer eigenen) auch nur ansatzweise gerecht werden. Doch erhebt die hier gewählte Zugangsweise über die Figur des Anderen einen solchen Anspruch nicht. Vielmehr ist es umgekehrt so, dass aus dem Interesse an der Rolle des Anderen in der Geschichte der Philosophie die Notwendigkeit resultiert, die Frage nach dem Anderen sozialphilosophisch (und eben nicht anders) zu stellen.

Diese sozialphilosophische Perspektive hat Konsequenzen für die Art und Weise, wie der Andere Gegenstand philosophischen Denkens werden kann. Noch Luhmann bleibt dem Beobachtungsparadigma verhaftet, wenn er fragt:

16 | Theodor W. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit, in: ders., Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1997, 413-526, hier: 477.

»Aber wie ist denn intersubjektivität beobachtbar, wenn nicht als Relation zwischen *Objekten*?«¹⁷ Einige der hier vorgestellten Philosophen würden antworten: Indem man von der Erfahrung des Anderen ausgeht und nicht von einer Perspektive des Beobachters.

Diese Beobachterposition ist für eine bestimmte Traditionslinie in der Betrachtung des Anderen zu einer Sackgasse geworden. Geht man von einem immateriellen Bewusstsein aus (etwa nach Descartes' Unterscheidung von *res cogitans* und *res extensa*), kommt man in der Beobachtung Anderer zu seltsamen Schlüssen. So stellt sich Descartes das Problem, woran denn erkennbar sein soll, ob die Leute, die er an seinem Arbeitszimmerfenster vorübergehen sieht, tatsächlich Menschen und nicht bloß Automaten sind. »Was sehe ich denn außer Hüten und Kleidern, unter denen auch Automaten stecken könnten?«¹⁸ Leibniz hat weniger mit einem solchen Zweifelsfall zu tun, sondern fragt sich, wie die fensterlosen Monaden miteinander kommunizieren könnten. Seine Antwort besteht in der Annahme einer Teilhabe der Monade an einem »Welt-Gebäude«, das in jeder Monade gespiegelt wird.¹⁹ Diese Fragestellungen verdanken sich bestimmten erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen. An ihnen zeigt sich, dass die Existenz des Anderen genau dann zum Problem wird, wenn die lebensweltlichen Beziehungen zum anderen Menschen unter den Vorbehalt des kognitiven Zugangs zu ihm gestellt werden. Vor dem Hintergrund einer rationalistischen Privilegierung der Vernunftkenntnis erhebt sich als Konsequenz, dass eine Lösung für das Problem des Anderen gefunden werden muss, die in der Geschichte ganz unterschiedlich ausfallen kann. Gemeinsam ist den Lösungen die Ausgangslage, dass ein der Welt entzogenes Selbst, ein Beobachter-Ich, das die Welt epistemisch erfasst, keinen Anderen kennt und nicht kennen muss. Ist das verkörperte Selbst zu einem erkennenden Bewusstsein geschrumpft, hat es den Kontakt zum leiblichen Anderen verloren.²⁰ Die heutigen Erben dieses Zugangs finden sich in

17 | Luhmann, »Intersubjektivität oder Kommunikation«, 165.

18 | René Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*. Meditationen über die Erste Philosophie, übers. u. hg. v. Gerhart Schmidt, lat.-dt., Stuttgart 1991, 93 (II, 13). In der französischen Version der *Meditationes* präzisiert Descartes die »automata«: »Gespenster oder künstliche, durch Federn bewegte Menschen«.

19 | Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: *Monadologie*, frz. u. dt., übers. v. Heinrich Köhler, Frankfurt a.M., Leipzig 1996, § 63ff.

20 | So bereits Feuerbach: »Die Monade wird zwar von allem, was in der Welt vorgeht, infolge ihrer eigentümlichen Natur, die nur aus Nerven, nicht aus Fleisch und Blut besteht, affiziert und ergriffen; aber sie ist kein an Ort und Stelle sich befindender Augen- und Ohrenzeuge von den Weltbegebenheiten; ihre Teilnahme daran gleicht nur der Teilnahme des Lesers; sie ist nur aus der Ferne dabei. Bei einer Sache aber nur aus der Ferne sein, ihre Vergegenwärtigung ohne wirkliches Dasein ist eine Vorstellung. Durch

der Diskussion der analytischen Philosophie um das »other minds problem«. Wie sich zeigen wird, führt die epistemische Annäherung an den Anderen in eine Sackgasse. Die Frage nach dem Anderen als eine *sozialphilosophische* zu stellen, ist dann eine Konsequenz aus diesem Scheitern.

Dennoch bleibt die epistemische Herangehensweise im Folgenden nicht unberücksichtigt (vgl. Kap. 5), zumal auch in dieser Tradition eine Wende zum Praktischen zu beobachten ist. Die Darstellung verfolgt daher eine sowohl historische wie systematische Fragestellung. *Historisch* wird danach gefragt, wie der (intersubjektive) Andere in die verschiedenen Theorien eingebaut wird. Kommt der Andere überhaupt vor, und wenn ja, welche Funktion nimmt er ein? Bislang ist eine Geschichte der Alterität Desiderat geblieben. Allein auf Französisch liegt eine historische Einführung vor²¹ sowie ein Arbeitsbuch mit kommentierten, nach Problemfeldern geordneten Textausschnitten.²² Hier kann nur eine einführende exemplarische Rekonstruktion als Rahmen dessen angeboten werden, was eine solche Geschichte zu leisten hätte.

Systematisch werden verschiedene Formen der Verknüpfung von Intersubjektivität und Sozialphilosophie diskutiert. Wie werden intersubjektive oder vor-soziale Beziehungen in Relation zu dem sie umfassenden Rahmen gestellt? Oder umgekehrt: Warum wird der Andere auf Begriffe, die über die Konfrontation mit Andersheit hinausgehen, reduziert? Das systematische Interesse wird eher *en passant* mittels Verweisen in den Resümees verfolgt. Letztlich ist dies eine vom Leser und von der Leserin zu leistende Aufgabe, da sich eine Systematisierung mit der Orientierung an der historischen Chronologie schlecht verträgt, wenn man keine lineare Geschichte stets »fortschrittlicher« werden den Konzeptionen schreiben will. Dass mit der Hervorhebung der Bedeutung der Frage nach dem Anderen nicht nur eine modische Wiederholung des »bis zur Geistlosigkeit abgenutzten Ausdrucks: »die Beziehung zum Anderen«²³ gemeint ist, wird sich zeigen müssen. Es soll nicht verschwiegen werden, dass der Verfasser selbst eine bestimmte Auffassung von Alterität, Intersubjektivität und

diese Teilnahme wird daher die Monade auch nicht aus sich herausgerissen, nicht in dem Hausfrieden der Seele gestört. Mit einem Worte – die Monade ist nicht mithandelnde Person, nur *Zuschauer* des Welttheaters. Und ebenhierin liegt der Hauptmangel der Monadologie.« (Ludwig Feuerbach: Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie, Berlin 31984, § 12) Vgl. die ähnlich angelegte These von James R. Mensch: *Ethics and Selfhood. Alterity and the Phenomenology of Obligation*, Albany/NY 2003, z.B. 43. Die daran anschließende aristotelisch inspirierte Ethik normativer Kontexte vermag weniger zu überzeugen.

21 | Die jedoch über die Hälfte ihres Umfangs der Phänomenologie widmet: Vgl. Philippe Fontaine: *La question d'autrui*, Paris 1999.

22 | Vgl. Mildred Szymkowiak (Hg.): *Autrui*, Paris 1999.

23 | Jacques Derrida: *Einsprachigkeit*, übers. v. Michael Wetzl, München 2003, 69.

Sozialität vertritt.²⁴ Doch zugleich hofft er, dass die Darstellung so verfasst ist, dass auch die anderen Positionen hinreichend zu ihrem Recht kommen und sie sich als Ganze auch ohne diesen *parti pris* mit Gewinn lesen lässt.

Dass im Folgenden manches vermisst werden wird, ist bei einer Einführung nicht weiter begründungsbedürftig. Eigens sei jedoch darauf hingewiesen, dass – anders als man vielleicht erwarten könnte – der, die oder das *Fremde* aus der Betrachtung ganz ausgespart bleibt. Während Andersheit und Fremdheit häufig kategorial miteinander vermischt werden,²⁵ suchen explizite Philosophien des Fremden dem seit längerem durch eine begrifflich genauere Arbeit gegenzusteuern.²⁶ Im vorliegenden Zusammenhang geht es jedoch nicht um kulturell oder interkulturell Fremdes, zu dem sich das Subjekt zu verhalten hat oder von dem es in Frage gestellt, verführt oder bedroht wird, sondern um die sozialphilosophische Frage, was das Subjekt mit dem je konkreten (intersubjektiven) Anderen verbindet und was es von ihm trennt.

Diese auf die Figur des Anderen konzentrierte Darstellung setzt ein mit einer Vorgeschichte (Antike und Mittelalter, Kap. 1), bevor auf dem Höhepunkt der Subjekttheorie (Kant, Fichte, Hegel, Kap. 2 u. 3) der Andere als notwendiger Bezugspunkt einer jeden Normenbegründung formuliert wird. Das Kap. 4 ist dem Erfinder des Begriffs der Intersubjektivität, Edmund Husserl, sowie einigen Schülern und Kritikern gewidmet, bevor sich die folgenden Kapitel der ausdifferenzierten Theorielandschaft des Problems des Anderen nach der ›intersubjektiven Wende‹ widmen (Kap. 5-7). Die Darstellung orientiert sich jeweils exemplarisch an wenigen ausgewählten Autoren, um den Gedankengang einigermaßen im Zusammenhang nachvollziehen zu können. Jedes Kapitel (bzw. zuweilen Teilkapi-

24 | Es ist dies die Verschränkung von sozialer und absoluter Andersheit, wie sie Levinas und Derrida entwickelt haben (Kap. 7), was anderswo dargelegt worden ist. Vgl. Verf.: Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem, München 2003 sowie Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik, Berlin 2010.

25 | So etwa, wenn die vermeintliche Bedrohung durch das »Andere« (statt »das Fremde«) als Ideologie entlarvt wird. Vgl. Elfriede Jelinek: »Über die ›anderen‹«, in: Robert Misik u. Doron Rabinovici (Hg.), Republik der Courage. Wider die Verhaiderung, Berlin 2000, 25-27.

26 | Vgl. Iris Därmann: Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie, München 2005; Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, 273-309; Bernhard Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. 2005. Den Gründen, die dafür sprechen können, am Begriff des Anderen (samt einer Binnendifferenzierung) festzuhalten, bin ich nachgegangen in Verf.: »Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen«, in: Kurt Röttgers u. Monika Schmitz-Emans (Hg.), Die Fremde, Essen 2007, 23-38.

tel) wird von einem Resümee und einem Ausblick beschlossen, in denen die Diskussion der jeweiligen Position zumindest ansatzweise eröffnet wird.

Daran anschließend werden am Ende jedes Kapitels Literaturhinweise gegeben. Anhand der Lektüre der meist kurzen Ausschnitte aus Primärtexten (»Lektürehinweise«) kann die hier gegebene Darstellung vertieft und geprüft werden. Ergänzt werden diese Empfehlungen um Hinweise auf einführende Sekundärliteratur zu den behandelten Autoren bzw. Problemfeldern (»Empfohlene Literatur«).

Entstanden sind die Vorarbeiten zu diesem Buch als Studienbrief der Fern-Universität in Hagen und für eine Vorlesung während einer Gastprofessur an der Universität Wien. Der FernUniversität sei für die Erlaubnis gedankt, dieses Material zu verwenden, den Autorinnen und Autoren der anonymen Lehrtextkritik für ihre Anregungen und den Studierenden hier wie dort für ihre Fragen. Gedankt sei überdies insbesondere Kurt Röttgers, mit dem ich über Jahre zum Themenfeld kontroverse (und unabgeschlossene) Diskussionen führen durfte, aus denen ich stets lerne, sowie Thomas Keutner, der den Anstoß gab zu einer Reihe intensiver gemeinsamer Seminare zum Thema Intersubjektivität und Fremdverstehen. Wertvoll waren Kommentare und Korrekturen zu einzelnen Kapiteln von Janine Böckelmann und Volker Schürmann sowie die tatkräftige Unterstützung bei der Vorbereitung des Bandes durch Eva Ledwig. Auch ihnen gilt mein herzlicher Dank.

1 Der Andere im kosmologischen und metaphysischen Horizont

1.1 DIE KATEGORIEN DES SELBEN UND DES ANDEREN

Während in der Moderne die Bezeichnung »die Anderen« häufig eine Ab- und Ausgrenzung benennt,¹ geht das griechische Denken von einer umfassenden Einbeziehung des Anderen aus. Im Rahmen der Ontologie (der Lehre vom Sein) ist darunter ausschließlich *das* Andere, also *etwas* Anderes und nicht *der* oder *die* Andere, zu verstehen. Die »Andersheit« als Kategorie des Seienden ist eine Entdeckung Platons. Andersheit hat dabei weder mit personaler noch mit kultureller Andersheit zu tun, sondern meint im prägnanten Sinne Unterschiedenheit. Damit etwas als etwas bestimmt werden kann, muss es von etwas (anderem) unterschieden sein. Für Platon stellt sich aus der geschichtlichen Situation der entstehenden Philosophie folgendes Problem: Die griechische Tradition, repräsentiert durch Parmenides, weist die Wahrheit allein dem Seienden zu. Das bedeutet, dass allein über »to on«, »das Seiende«, (daher der Begriff *Ontologie*), philosophische Aussagen zu machen sind, über das Nicht-Seiende hingegen zu schweigen ist. Was nicht ist, kann weder gedacht werden, noch kann dies in der Rede ausgedrückt werden.² Nimmt man das ernst – und im 5. Jahrhundert v. Chr. handelte es sich dabei um eine ernstzunehmende Position – so bedeutet das, dass jede Rede wahr zu sein hat, weil sie Seiendes aussagt (da ja anderes, Nicht-Seiendes, weder gedacht noch ausgesagt werden kann). Was aber macht der Philosoph angesichts der doch wohl auch in der Antike bekannten Redeformen der Lüge und Wahrnehmungsformen wie der Täuschung? Offenbar können wir über solche Phänomene, die nicht wahrheitsanalog sind, reden. Es braucht also eine philosophische Lö-

1 | Vgl. soziologische Studien wie etwa Elisabeth Beck-Gernsheim: *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten*, Frankfurt a.M. 2004.

2 | Vgl. Parmenides: »Fragment 2«, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, übers. v. Hermann Diels, hg. v. Walther Kranz, Berlin ⁸1952, 231.

sung für dieses Problem, wenn die Philosophie ihre Aufgabe, die ganze Realität beschreiben zu können, aufrecht erhalten will. Man könnte nun einfach die Gegenposition einnehmen und behaupten, die Wahrheit habe mit dem Sein überhaupt nichts gemein, sondern beruhe vielmehr auf subjektivem Für-Wahr-Halten. Platon war der Überzeugung, die Sophisten verträten die Position, Wahrheit und Täuschung ließen sich überhaupt nicht unterscheiden, jeder Glaube sei individuell, und also bloß relative Wahrheit. Weder die wahrheits-absolutistische Position (des Parmenides) noch die wahrheits-relativistische (der Sophisten) scheint für Platon das Problem lösen zu können. Die Kategorie der Andersheit wird von Platon nun genau deswegen erfunden, um eine Zwischenposition zu konstruieren.³ Die Andersheit gehört bei Platon zu den fünf grundlegenden Kategorien, die da lauten: Bewegung, Stillstand, Sein, Selbigkeit, Andersheit, wie sie im Dialog *Sophistes* diskutiert werden. »Das Andere« (ἕτερον, »heteron«) unterscheidet sich vom Selben (ταυτόν, »tauton«). Während das Selbe mit sich selbst identisch ist, ist das Andere – trivialerweise – nicht das Selbe. So ist etwa die Bewegung das Andere der Ruhe.⁴ Alle Dinge tragen das Merkmal der Andersheit. Wie sie etwas Bestimmtes sind (etwa ein Baum), so sind sie genau deswegen anderes nicht (etwa ein Stein). Alles ist für etwas anderes ein Anderes. Oder »anders« gesagt: Damit ein Ding etwas sein kann, muss es zwingend etwas anderes (und zwar eine Menge Anderes) nicht sein. Damit hat Platon die Kategorie der Verschiedenheit für alles, was ist, als wesentlich eingeführt. Ginge man hingegen vom »Einen« (ἓν, »hen«) aus, das undifferenziert stets als Ganzes anwesend ist, so bliebe für das Seiende, das doch nur in seiner Vielheit erkennbar ist, keine Erkenntnismöglichkeit. Die reine Selbstidentität des Einen wäre formlos, ortlos und zeitlos, da es nichts Anderes gäbe, das es begrenzen, es umgeben oder zeitlich einschränken würde. Die Kategorie der Andersheit erhält also eine fundamentale Bedeutung für die Struktur des Seins überhaupt.⁵ Sie verhindert, dass das Eine als letzter Bezugspunkt der Erkenntnis alles Seienden aufgefasst werden kann. »Wäre [das Eine] verschieden von sich selbst: so wäre es verschieden von Eins und also nicht Eins. [...] Wäre es ferner einerlei (*tauton*) mit einem Anderen: so wäre es jenes und nicht mehr es selbst.«⁶

Mit dem Ausdruck *heteron* ist jedoch keineswegs das Gegenteil einer Sache oder eines Begriffs gemeint, wie der Fremde im *Sophistes* ausdrücklich be-

3 | Diese Geschichte erzählt weit genauer Nestor-Luis Cordero: »Du non-être à l'Autre. La découverte de l'altérité dans le *Sophiste* de Platon«, in: *Revue philosophique* 145 (2005), 175-189.

4 | Vgl. Platon: *Sophistes*, 256a.

5 | Vgl. Platon: *Parmenides*, 137d-140d.

6 | Ebd., 139b. Übersetzung Friedrich Schleiermacher.

tont⁷, sondern bloß das Nicht-Identische, das Verschiedene. Denn der Stein ist kein Gegenteil des Baumes, er ist bloß nicht genau so wie der Baum, sondern eben anders. So gibt es nicht nur ein Anderes, sondern vieles, das als Negation des Baumes gelten muss, so dass das Wesen des Baumes gerade dadurch bestimmt werden kann, was er alles nicht ist (kein Obst, kein Metall etc.). Die Andersheit begrenzt das Ding gewissermaßen von außen. Das Andere ist demnach in den platonischen Dialogen ein begriffliches Mittel, um Ordnung in die Erkenntnis zu bringen, und die Struktur des Seins mitzubestimmen.

Der philosophische Gebrauch der »Andersheit« wird nach Platon lange von diesem ontologischen Sinn geprägt sein. Auch Aristoteles greift sie auf, wenn es in der *Metaphysik* heißt: »Das Andere stellt einerseits den Gegensatz zum Identischen dar, daher ist jedes Ding in Bezug zu jedem Ding entweder identisch oder ein anderes.«⁸ Auch hier wird hervorgehoben, dass es sich dabei nicht um einen Widerspruch handeln muss. Unterscheiden lässt sich zwischen einer numerischen, generischen und einer spezifischen Andersheit. Die Wirkung dieser Kategorie der Andersheit, die keinen personalen Sinn hat, reicht von der antiken und mittelalterlichen Metaphysik (Plotin⁹, Nikolaus von Kues, Thomas von Aquin¹⁰) bis zu Hegels Logik.¹¹

Dieses ontologische Verständnis der Andersheit kann man »Verschiedenheit« nennen.¹² *Verschiedenheit* meint die symmetrische Logik des Seins, in der wie bei Platon und seinen Nachfolgern einem Selben ein Anderes entgegengesetzt wird. Dazu gehört die Voraussetzung, dass beide Positionen auch austauschbar sind, je nachdem welche Perspektive in dieser Relation eingenommen wird. Im Unterschied dazu soll *Andersheit* die Erfahrung kennzeichnen, dass sich etwas diesem gemeinsamen ontologischen Boden entzieht. Die

7 | Vgl. ebd., 257b.

8 | Aristoteles: *Metaphysik*, X, 3, 1054b16. Übersetzung Franz Schwarz. Vgl. Niko Strobach: Art. »heteron«, in: Wörterbuch der antiken Philosophie, hg. v. Christoph Horn u. Christoph Rapp, München 2002, 189. Dieses Wörterbuch ist für Erschließung der Verwendung griechischer und lateinischer Begriffe eine unschätzbare Quelle.

9 | Vgl. etwa Plotin: *Plotins Schriften*, gr.-dt., übers. v. Richard Harder, Hamburg 1956, *Enneaden*, VI, 9, 8 und II, 4, 5, 13 u. 18 (Harder, Bd. I, 9, 58f., S. 197 und Bd. I, 12, 15 u. 49f., S. 251 u. 269).

10 | Zu den beiden letztgenannten siehe unten, S. 20 und Kap. 1.3.

11 | Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Wissenschaft der Logik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, hg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg 1978, 265ff., sowie zur Übersicht Meinhardt: Art. »Andersheit, Anderssein«, a.a.O.

12 | Vgl. auch Ute Guzzoni: »Das Andere und das Denken der Verschiedenheit«, in: Heinz Kimmerle (Hg.), *Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums*, Amsterdam 1987, 373-387.

Unterscheidung zwischen Verschiedenheit und Andersheit wird uns noch mehrfach beschäftigen.

Doch bereits im Mittelalter spielt sie eine wichtige Rolle, auch wenn hier terminologisch auf den ersten Blick nochmals Verwirrung gestiftet wird. Nikolaus v. Kues begreift die Andersheit, die im Sinne Platons als Verschiedenheit bezeichnet werden kann, allein als Signum des Irdischen. Alles, was ist, ist Selbes und Anderes, je nachdem, ob es in Hinsicht auf sich oder auf anderes betrachtet wird. Das *ganz* Andere jedoch, als das im christlichen Mittelalter Gott angesehen wird, muss sich von dieser irdischen Verschiedenheit abheben. Folglich kann es gar nicht anders sein, als dass Gott (in diesem irdischen Sinne) »nicht anders« (*non aliud*) ist, d.h. genauer: nicht unter die Kategorie der Verschiedenheit fällt. Das radikal Andere ist also das Nicht-Andere. Die Einheit des ungeteilten Seins ist demgegenüber gerade das Charakteristikum Gottes.¹³ In gewohnter metaphysischer Ableitung wird das Eine dementsprechend zum Ursprung des Anderen.

»Aliud enim cum sit non aliud quam aliud, utque ›non aliud‹ praesupponit, sine quo non foret aliud.«

»Da nämlich das Andere nichts anderes ist als eben das Andere, so hat es unbedingt das ›Nichtandere‹ zur Voraussetzung, ohne das es nicht das Andere wäre.«¹⁴

Die Verschiedenheit der Dinge hat demnach eine radikale Andersheit zur Voraussetzung, die ihr schöpferischer Grund ist. Auch ohne die theologische Ausrichtung wird die Frage, ob nun Andersheit bei prinzipieller Gleichheit (des Seins, der Person, der Subjektivität) oder *radikale* Andersheit gemeint ist, die solcher Vergleichbarkeit entzogen ist, die sozialphilosophische Problematisierung des Anderen bis in die Moderne begleiten.

13 | Vgl. Nikolaus v. Kues: Vom Nichtanderen. De Non Aliud, übers. v. Paul Wilpert, Hamburg 1952, IV, VI, XV.

14 | Ebd., II, 6. Vgl. auch Burkhard Mojsisch: »The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicolas of Cusa. An Explication and Critique«, in: Orin F. Summerell (Hg.), The Otherness of God, Charlottesville, London 1998, 60-77. Am entgegengesetzten Ende der terminologischen Skala wird gerade die Andersheit Gottes hervorgehoben (aber hier eben nicht im Sinne der Verschiedenheit), so dass bei Rudolf Otto der »Ganz Andere« als der Gott, der aus dem Gewöhnlichen heraus fällt und das Gemüt daher Staunen macht, ausgedrückt wird. Vgl. Rudolf Otto: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen, München

³¹1963, 31.

1.2 DAS ANDERE SELBST BEI ARISTOTELES

So sehr Aristoteles' theoretische Philosophie die Auseinandersetzung mit Platon sucht, so sehr setzt sich seine praktische Philosophie von ihm ab. Aber auch die praktische Philosophie des Aristoteles verfügt über keine »Theorie des Anderen«, sie thematisiert das Problem des Anderen nicht einmal eigens. Von einem aristotelischen Begriff von Intersubjektivität lässt sich denn auch nur in einem übertragenen, problematisierenden Sinne sprechen. Was Max S. Shellens über Aristoteles' *Politik* schreibt, lässt sich auch auf die *Nikomachische Ethik* ausdehnen: Sie »setzt das Zusammenleben der Menschen voraus, analysiert es aber nicht. Was es mit dem ›anderen‹ auf sich hat, ist, von ihr aus betrachtet, eine Vorfrage«. ¹⁵

Eine teleologische Auffassung von Natur und Gesellschaft

Aristoteles geht in seinem berühmten ersten Satz der *Nikomachischen Ethik* davon aus, dass alles nach etwas strebt. Darin besteht die Grundhypothese der aristotelischen Philosophie: Jeder Handlung, jedem Entschluss, allen Künsten und allen Techniken wohnt ein Ziel inne, das zwei Aufgaben übernimmt. Einerseits gibt es der Handlung eine Orientierung, auf die hin die Handlung vollzogen wird, und andererseits kann dadurch angegeben werden, wann eine Handlung vollendet ist, nämlich genau dann, wenn das Ziel erreicht wurde. Das wäre nun eine recht triviale Bestimmung des Handlungsbegriffs überhaupt, denn sollten wir etwas eine Handlung nennen, wenn sie ziellos wäre? Wenn wir wahllos herum irren oder umher tasten, nennen wir dies gerade nicht eine Handlung. Doch das Besondere an Aristoteles' »teleologischer« (von *telos*, τέλος, »Ziel«) Auffassung besteht darin, dass das Ziel *in* der Handlung selbst liegt und nicht von außen gesetzt wird. Es wird nicht, wie in modernen Auffassungen der Zweck-Mittel-Relation, ein Ziel gesetzt, das erreicht werden soll, um anschließend die Mittel zu wählen, die zur Verwirklichung dieses Ziels eingesetzt werden können. Vielmehr liegen die Ziele bereits in der Praxis des Handelns beschlossen, die vielfältig und kontextabhängig sind: »Ziel der Medizin [ist] die Gesundheit, dasjenige des Schiffbaus das Schiff, das der Strategik (Heerführung) der Sieg, das der Haushaltsführung der Reichtum.« ¹⁶ Der soziale Zusammenhang wird von einer Architektur unterschiedlicher miteinander verknüpfter Tugenden gebildet, so dass die einzelnen Ziele nicht kontingent und unvermittelt nebeneinander stehen, sondern auf einen gemeinsam

15 | Max S. Shellens: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, Hamburg 1958, 5.

16 | Aristoteles: *Nikomachische Ethik*, I, 1094a7-9. Übersetzung nach der Ausgabe von Ursula Wolf (Reinbek 2006, zitiert als NE).

Fokus hin orientiert sind. Dieser Fokus ist die *polis*, jene Gemeinschaft, der die »Politik« ihren Namen verdankt und die mit »Staat« nur näherungsweise übersetzt wird. Es handelt sich bei der *polis* um einen kleinstädtischen Zusammenhang sozialer Organisation, an deren Geschicken sich freie Bürger beteiligen können. Das *telos* der *polis* ist nach Aristoteles dem *telos* einzelner Handlungen übergeordnet, so dass sich die *polis* als jener Horizont erweist, in dem die Einzelhandlungen zu betrachten sind. »Denn auch wenn das Ziel dasselbe für den Einzelnen und den Staat (*polis*) ist, scheint größer und vollkommener das Gute des Staates, was das Erreichen wie was das Bewahren betrifft.« (NE I, 1094b7-9)

Tugenden und Gemeinschaft

Wie ist nun ausgehend von dieser teleologischen Grundordnung das Verhältnis zu anderen zu denken? Es ist klar, dass aufgrund der Einbettung des Einzelnen und seiner Strebungen in die *polis* auch die intersubjektiven Beziehungen sich unter dem Dach dieser Gemeinsamkeit verstehen lassen müssen. Die Maßgabe, nach der Handlungen moralisch beurteilt werden, ist die der Angemessenheit. Das moralisch Adäquate ist identisch mit dem Gerechten, was auch für die Handlungen gilt, die sich auf andere richten. Am Begriff der Gerechtigkeit lässt sich gut zeigen, was Aristoteles' Auffassung von den uns historisch näher liegenden unterscheidet. Denn was immer wir genau unter »Gerechtigkeit« verstehen, so zielt der Begriff heute doch zumeist auf eine Frage der Verteilung von Gütern oder der Teilhabe an politischen Prozessen und Entscheidungen. Im Vordergrund steht also die Frage, ob eine politische Ordnung oder eine institutionelle Verfassung »gerecht« ist. Bei Aristoteles steht hingegen nicht dieser institutionelle Gerechtigkeitsbegriff im Vordergrund, weil er die personale Gerechtigkeit betont.¹⁷ Er sucht die Frage zu beantworten: Was meinen wir, wenn wir einen Menschen »gerecht« nennen? Dazu müssen weniger die Verfasstheit von Institutionen, die Zugänge zu Entfaltungschancen oder die Verteilung von Gütern betrachtet werden, sondern die Typen von Verhaltensweisen, die als Kandidaten für gerechtes Handeln in Frage kommen. Das Besondere an der Tugend der Gerechtigkeit ist nun, dass es bei ihrer Aus- und Einübung nicht auf die Angemessenheit eines Verhaltens im Hinblick auf ein gutes Leben für genau diesen Einzelnen ankommt, sondern auch für den Anderen.

Diese Tugend ist anderen, wie der Tapferkeit, der Freigiebigkeit oder dem Maßhalten, darin an Vollkommenheit überlegen, »weil der, der sie besitzt, die Tugenden auch in Bezug auf den anderen Menschen (πρὸς ἕτερον) gebrauchen

17 | Vgl. dazu auch Christoph Horn: »Gerechtigkeit bei Aristoteles: Moralische und politische Aspekte«, in: Otfried Höffe (Hg.), Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, Tübingen 2006, 41-54.

kann und nicht nur für sich selbst (καθ' αὐτόν)« (NE, V, 3, 1129b32-34). Die Tugenden dienen zunächst allesamt dem Zweck, das Individuum auf der Suche nach der Glückseligkeit (εὐδαιμονία, *eudaimonia*) zur Perfektionierung seiner selbst zu verhelfen. Gerechtigkeit ist demnach nicht eine Tugend unter anderen, sondern jene »ganze Gutheit« (NE V, 3, 1130a8), die die Handlungen und Verhaltensweisen der Person bündelt. Gewohnt offen formuliert Aristoteles zunächst die Bestimmung: »Nun sehen wir, dass alle mit Gerechtigkeit diejenige Disposition meinen, die Menschen so beschaffen macht, dass sie das Gerechte tun, das heißt auf gerechte Weise handeln und Gerechtes wünschen.« (NE, V, 1, 1129a6-8) Gerecht zu sein, bedeutet also mehr als nur einer bestimmten Norm zu entsprechen, sie fasst vielmehr Eigenschaften, Einstellungen und Handlungen zusammen. Vor diesem Hintergrund ist darauf hinzuweisen, dass der aristotelische und allgemein der griechische Begriff der *aretê* (ἀρετή), der häufig (so auch hier) mit »Tugend« übersetzt wird, nicht auf einen Katalog sittlich vorgeschriebener Konventionen beschränkt ist. Er bezeichnet also nicht jene penibel eingehaltene Verhaltenskodizes, die unter dem Schlagwort der Sekundärtugenden vor nicht allzu langer Zeit in Verruf geraten sind. Er bedeutet vielmehr eine optimale Verwirklichung, eine »Gutheit«, oder – wie *aretê* auch häufig übersetzt wird – eine Vortrefflichkeit (engl. »excellence«) einer Eigenschaft oder eines Ziels. So sind die *aristoi* die »Besten«, die zur Regierung einer *polis* bestimmt sind und nicht eine Klasse erblich herrschaftsberechtigter Adeliger.

Mit *aretê* wird nicht nur die Vortrefflichkeit moralischer Eigenschaften bezeichnet, sondern auch handwerkliche oder künstlerische Praktiken zielen auf ihre Vervollkommenung.¹⁸ Der bei Aristoteles mehrfach exemplarisch heran gezogene Spieler der Kithara (die ihr modernes Pendant in der Gitarre hat) verwirklicht seine *aretê*, indem er sein Spiel auf diesem Instrument verfeinert und verbessert. Die *aretê* ist das *telos*, dass der jeweiligen Handlung eingebaut ist. So wird die als Vortrefflichkeit verstandene Tugend zum leitenden Ansporn, im Hinblick auf die Fähigkeiten, Charakterzüge und Tätigkeiten ausgebildet werden. Zwischen moralischen und nicht-moralischen Fähigkeiten wird dabei strukturell nicht unterschieden. Es ließe sich sogar noch stärker behaupten, dass diese Philosophie »basically lacks the concept of morality altogether«¹⁹, zumindest wenn man darunter Klassen von Gründen oder Ansprüchen versteht, die von anderen solchen Klassen streng geschieden sind (wie dies etwa Kant und mit ihm der Großteil der modernen Moralphilosophie tut). Das griechische Denken zeichnet sich durch die Unmöglichkeit aus, Fragen des Ver-

18 | Vgl. die Anmerkung der Übersetzerin in Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers.u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006, 348 Anm. 44.

19 | Bernard Williams: »Philosophy«, in: Moses I. Finley (Hg.), *The Legacy of Greece. A New Appraisal*, Oxford, New York 1984, 202-255, hier: 251.

haltens gegenüber Anderen von der Frage zu trennen, wie wir unser Leben führen sollen.

Daraus erklärt sich die Lösung für das Problem, dass das Individuum überdies auch dazu disponiert sein muss, gerecht zu sein, was sich nicht von selbst versteht, wenn man an moderne Diskussionen um die Motivation zu moralischem Handeln denkt.²⁰ Anders als in der Moderne meint Gerechtigkeit bei Aristoteles also einen Motivations- und Dispositionskomplex, der moralisch ausgezeichnet wird. Das klingt zunächst so, als hinge diese Auszeichnung ganz davon ab, wie ein Individuum ist, wie es verfasst ist und wozu es neigt. Das bedeutet, dass die Gerechtigkeit nicht eine Wechselseitigkeit der Verhältnisse zu Anderen notwendig macht, sondern gewissermaßen eine »den anderen mitumfassende Verhaltensweise ›trotz‹ des anderen«²¹ ist. Die Interaktion mit Anderen ist für die Ausübung der Gerechtigkeit von untergeordneter Bedeutung. Shellen's drückt das recht drastisch aus. »Der andere, dessen Vorhandensein und Betätigung man in ganz vitaler und brutaler Realität ausgesetzt ist, wird bei Aristoteles nicht etwa toleriert, berücksichtigt, abwägend in Rechnung gesetzt; seine Bedeutung erschöpft sich vielmehr darin, dass von ihm keine Hemmungen ausgehen sollen, die sich als Reaktionen auswirken.«²²

Zöge man daraus den Schluss, Aristoteles vertrete eine individualistische Tugendlehre, die den Anderen als empirisches Datum bloß in Kauf nähme, so wäre man auf dem Holzweg. Denn dies ließe wenig Spielraum für ein normatives Ideal, an dem sich Handlungen als gerecht beurteilen lassen, und über das Aristoteles zweifelsohne verfügt. Im Sinne des »Mitumfassens« des Anderen wird Gerechtigkeit als ein Ideal tugendhafter Vollkommenheit begriffen. Wie die Tugenden allgemein aber an ihren soziokulturellen Kontext gebunden sind, so ist auch Gerechtigkeit in das Umfeld eingebettet, in dem sie gelten soll. Daraus folgt für Aristoteles eine zweite, politische Bestimmung der Gerechtigkeit, die uns von der individualistischen Deutung entfernt. Denn da die Glückseligkeit an die *polis* gebunden ist, hat die Tugend auch eine politische Dimension: Die Bürger sollen »durch Gewöhnung« (NE II, 1, 1103b4) tugendhaft werden, worauf der Gesetzgeber ein Auge haben muss. »Daher ist klar, dass gerecht derjenige sein wird, der die Gesetze beachtet (*nomimos*) und eine Einstellung der Gleichheit (*isos*) hat.« (NE V, 2, 1129a33-35). Es würde zu kurz greifen, wenn man dies nur als legalistische Definition auffassen würde, nach der das Einhalten positiver Gesetze und die Vermeidung strafbarer Handlungen bereits den Umfang der Gerechtigkeit erfüllte. Denn unter »Gesetz« sind hier in einem weiteren Sinne auch die Konventionen zu verstehen, denen die

20 | Vgl. Kurt Bayertz (Hg.): Warum moralisch sein?, Paderborn 2002.

21 | Shellen's: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, 55.

22 | Ebd., 59.

an einem moralischen Leben interessierten Bürger sich unterwerfen, rituelle Kultvorschriften und göttliche Gesetze.²³ Entscheidend ist aber etwas anderes. Denn der Hinweis auf die Gesetzestreue impliziert, dass, trotz der Ausrichtung der Tugend an der Perfektionierung des eigenen Lebensideals, die Orientierung an Richtlinien, die wir mit Anderen teilen, unabdingbar ist.

Nur in einem sozialen Kontext, der Regeln, Üblichkeiten und handlungsbewertende Normen bereitstellt, lässt sich ein Charakter entwickeln, der sinnvoll als gerecht bezeichnet werden kann. Die *polis* als ein solcher Zusammenhang ist demnach moralkonstitutiv. Doch zieht dies andererseits keine sklavische Orientierung an kontingenten Gesetzen und Regeln nach sich, weil Aristoteles kein schlichter Traditionalist ist. Es geht ihm nicht darum, all jene Konventionen als befolgenswert auszuzeichnen, nur weil es »immer schon so war«. Dass sich Aristoteles nicht mit diesem falsch verstandenen Konservatismus begnügt, hängt wiederum mit dem erstgenannten Aspekt zusammen: Gerechtigkeit als die Gesamtheit der Einstellungen und Handlungen gegenüber Anderen ist zugleich auch das Instrument, um sich als perfektioniertes Selbst zu bewähren. Was also jeweils gerecht zu nennen ist, hängt a) von den gesellschaftlichen Vorgaben ab (im modernen sprachphilosophischen Duktus könnten wir sagen: was unsere Sprechergemeinschaft »gerecht« nennt) und b) von dem individuellen situationsgebundenen Urteil über die Angemessenheit einer Handlung.

Die Fähigkeit, die hier von Bedeutung ist, nennt Aristoteles »*epieikeia*« (ἐπιείκεια) (NE V, 14). Wie des Öfteren im Umgang mit griechischen Quellen lässt sich in diesem Fall keine vollends zutreffende Übersetzung geben. Am genauesten stimmt mit dem Sinn des Griechischen noch der alte deutsche Begriff der »Billigkeit« überein, dessen semantischer Rest noch in der Redewendung »was dem einen recht ist, ist dem anderen billig« enthalten ist. Die Vorstellung eines günstigen Preises, die wir heute mit dem Wort verbinden, ist dabei ein Bruchstück des Gedankens eines Maßhaltens. Billig ist, was maßvoll erscheint, was in einem angemessenen Verhältnis zwischen zwei Bezugsgliedern steht (lat. *aequitas*, engl. *equity*). Bei Aristoteles kommt hinzu, dass anders als im Rechtsverhältnis die Relation der Glieder nicht streng korreliert, sondern das Maß jeweils neu beurteilt werden muss. Die Billigkeit, *epieikeia*, dient demnach dazu, das notwendig Allgemeine des Gesetzes auf die Konkrektion des einzelnen Falles zu beziehen und zwar so, dass es nicht einfach unter das Allgemeine subsumiert wird, sondern dem Konkreten Gerechtigkeit widerfährt. Sie ist als Kompetenz zu verstehen, das Rechte richtig anzuwenden, den Geist statt den Buchstaben des Gesetzes walten zu lassen. Gerechtigkeit

23 | So deutet Günther Bien die Aussage Aristoteles'. Vgl. ders.: »Gerechtigkeit bei Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hg.), Aristoteles, Die Nikomachische Ethik, Berlin 1995 (= Klassiker Auslegen, Bd. 2), 135-164, hier: 136.

wird also nicht auf einen schieren Legalismus reduziert, sondern besteht in einem reflektierten Gebrauch der Gesetze. In dieser Reflexion ist eine Orientierung am Anderen enthalten, da nur der Andere die »Berichtigung des gesetzlich Gerechten« (NE V, 14, 1137b12) überhaupt notwendig macht.²⁴ Gäbe es den Anderen als Adressaten der gerechten Handlung nicht, wäre die Rücksicht auf die Angemessenheit nicht erforderlich. Das Legale könnte dann wie im Bezug auf Sachen mit bürokratischer Rigidität und Genauigkeit vollzogen werden. Anwendungsregeln und Umsetzungsanweisungen könnten die Form von DIN-Normen erhalten. Das Vernunfturteil, das die Besonderheiten und die Umstände des Anderen, der in der in Frage stehenden Handlung mein Gegenüber ist, in Rechnung stellt, ist vom Wissen getragen, dass es im Verhältnis zwischen Menschen die umstandslos immer richtige Handlung nicht gibt, sondern es situationsbezogen das Richtige zu tun gilt. Daher muss auch die Gerechtigkeit »berichtigt« werden.

Dass dies gar nicht so einfach zu bewerkstelligen ist, ist Aristoteles selbst auch klar. »Auch hier ist es leicht zu wissen, dass Honig, Wein, Nieswurz, Brennen, Schneiden gesund sind; hingegen zu wissen, wie, bei wem und wann man diese anwenden soll, um Gesundheit zu erreichen, ist eine so schwierige Aufgabe, dass man dafür Arzt sein muss.« (NE V, 13, 1137a13-17) Der springende Punkt ist die ontologische Formulierung des letzten Satzes: Es geht nicht um die moralische Bewertung einzelner Handlungen, um die Abschätzung von Folgen aus bestimmten Interessenkollisionen oder auch die Hierarchisierung verteilungsrelevanter Güter, sondern darum, dass sich im Arzt-*sein* bzw. im Gerecht-*sein* die Verflechtung dieser vielfältigen moralischen Anforderungen kristallisiert. Das griechische Denken betrachtet weniger einzelne Wirklichkeitssegmente isoliert voneinander, sondern holistisch (ὅλον, *holon*, »das Ganze«) die Gesamtheit eines Zusammenhangs. Das heißt dann, dass Gerechtigkeit eine »Haltung« (ἥξις, *hexis*) (NE V, 13, 1137a24) oder – moderner gesprochen – ein »Habitus« ist und in letzter Instanz die Anderen nur in diesem holistischen Ensemble ihre Funktion haben. Die zentrale Bedeutung des soziokulturellen Kontextes der Interaktion mit Anderen wurde bereits hervorgehoben. Die *polis* liefert jenen Horizont, in dem die Ziele des Einzelnen und die der Anderen konvergieren. Die *eudaimonia* des Individuums und die des Staates fallen nicht auseinander, sondern in der Gesellschaft, wie Aristoteles sie sich vorstellt, sind diese identisch.²⁵ Soll eine Ansammlung von Menschen nicht bloß eine kontingente Menge sein, die sich aufgrund gleicher Interessen an der Gefahrenabwehr und der Ermöglichung des Handels zusammenschließt,

24 | Kant formuliert die Billigkeit als »Recht ohne Zwang«, weil die Billigkeit von keinem Richter juridisch erwartet werden darf. Vgl. Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Anhang zur Einleitung in die Rechtslehre.

25 | Vgl. Aristoteles: Politik, VII, 2, 1323a5.

so muss zusätzlich eine Kohärenz stiftende Bindungskraft eintreten, die die *polis* von einer solchen kontingenten Gemeinschaft unterscheidet. Gewährleistet wird dies durch die Kongruenz der Ziele von Einzelem und *polis*.²⁶ In genau diesem Sinn lässt sich das Schlagwort verstehen, das meistens als erstes fällt, wenn vom politischen Denken Aristoteles' die Rede ist: Dass der Mensch ein »zoon politikon (ζῷον πολιτικόν)«²⁷ sei, heißt zunächst, er sei ein »polis-Wesen« in der explizierten Bedeutung, d.h. ein Wesen, welches nur im Horizont einer geteilten und politisch geordneten Praxis seinen Sinn und die Verwirklichung eines ihm gemäßen Lebens finden kann. Das heißt dann aber auch, dass diese Verwirklichung ohne die Beteiligung Anderer notwendigerweise scheitern muss. Allein lässt sich das Ziel eines vollkommenen Lebens und die Perfektionierung der eigenen Existenz nicht denken.

Die Grenzen der *polis*

Diese Angewiesenheit der existentiellen Politik auf die Beteiligung Anderer muss schließlich hinsichtlich ihrer historischen Form konkretisiert werden. Hier kommt die offene Universalität der aristotelischen Konzeption rasch an ihre Grenzen. Gegen Platons Vision eines monolithischen Staatsmodells wendet Aristoteles ein, dass die *polis* eine geordnete Vielheit bedeutet.²⁸ Mehr noch: Die Andersheit der Anderen ist ein notwendiges Element des sozialen Lebens, weil ohne Differenz das Ganze nicht lebensfähig wäre. Eine bruchlose Einheit würde sich selbst aufheben. Zwar kann im Prinzip »jeder Beliebige« Nutznießer der gestalteten *polis* sein,²⁹ doch wird der Adressatenkreis der Gerechtigkeitsforderung radikal eingeschränkt: Frauen, Sklaven, Landbewohner und Kinder gehören nicht zu jenen, denen die volle Gerechtigkeit zukommt.³⁰ Aus Gründen, die hier nicht im Einzelnen diskutiert werden müssen, zumal weil wir sie alle heute hinreichend unplausibel finden dürften, werden diesen Gruppen eingeschränkte Fähigkeiten attestiert, die sie als ungeeignet erscheinen lassen, im vollen Umfang als Bürger in Frage zu kommen.

Aristoteles' Rechtfertigung der Sklaverei ist ebenso berühmt wie berüchtigt. Kurz gesagt behauptet er, dass in Analogie zur Selbststeuerung des Menschen, in der die Seele von Natur aus dazu bestimmt ist, über den Körper zu herrschen, es auch unter den Menschen solche gibt, die zum Herrschen und solche, die zum Dienen bestimmt sind. Abgeleitet wird dies aus dem Faktum,

26 | Vgl. ebd., III, 9, 1280b39ff. sowie VII, 2, 1324a5.

27 | Ebd., I, 2, 1253a2.

28 | Vgl. ebd., II, 1, 1261a19.

29 | Ebd., VII, 2, 1324a24.

30 | Vgl. Martha Nussbaum: »Nature, Function, and Capability. Aristotle on Political Distribution«, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy Suppl. Volume (1988), 145-184.

dass sich die Einzelnen körperlich und geistig für verschiedene Tätigkeiten und Aufgaben eignen.³¹ Dass aus diesem empirischen Befund jedoch eine normative Verfügung folgen soll, dieses »Argument« hält Wolfgang Detel zu Recht für ein »Desaster«³². Diese krude Legitimation der Herrschaft über Abhängige kann aber deswegen nicht als historisch bedingte Eintrübung eines hellsichtigen Philosophen abgetan werden, weil sie mit einer quasi außenpolitischen Abwertung einhergeht. Denn Aristoteles greift die im antiken Griechenland gängige Konstruktion der Barbaren als den Nicht-Griechen auf und verbindet diese mit seiner Sklaverei-Rechtfertigung. Die vollständige Begründungskette lautet demnach wie folgt: Wie von Natur aus die Seele über den Körper herrscht, so herrscht auch der Herr über den Sklaven, der Mann über die Frau und der Grieche über den Barbaren.³³ Für unsere Betrachtung zur Rolle des Anderen im Kontext der aristotelischen *polis* bedeutet das eine gehörige Einschränkung der Reichweite der politischen Beteiligung.³⁴

Die Orientierung der Tugend am Anderen, die sich an der zentralen Stellung der Gerechtigkeit im Tugendkatalog der *Nikomachischen Ethik* auswies, schien zunächst einen nahezu universalen Zuschnitt zu erhalten, da theoretisch »jeder Beliebige« in den Genuss der Vorzüge der *polis* kommen sollte. Nun aber zeigt sich, dass die *polis* trotz all ihrer Idealität keine schlüssige theoretische Konstruktion ist, sondern an zentraler Stelle von historischen Einseitigkeiten geprägt ist. Denn sie ist eben nicht offen für beliebige Andere, sondern Bürger in dem eminenten Sinne einer Vervollkommenung ihrer selbst und der sie aufnehmenden *polis* sind nur männliche, vermögende, erwachsene, freie und griechische Individuen. Das ist ja schon etwas, aber es sind eben nicht sehr viele. Die Berücksichtigung der Andersheit ist beschränkt auf jene, die sowieso dazu gehören. Zugleich wird mit dieser Ausgrenzung eine neue Form von Andersheit geschaffen, die ganz aus der ethisch-politischen Betrachtung heraus fällt: die Barbaren sind Angehörige jener Völker, die außerhalb der

31 | Vgl. Aristoteles: Politik, I, 5.

32 | Wolfgang Detel: »Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 43 (1995), 1019-1043, hier: 1040.

33 | Vgl. Aristoteles: Politik, I, 2, 1252b9.

34 | Die Betrachtung der Funktion des Begriffs des Anderen in der Geschichte der Praktischen Philosophie zielt auf eine begründungstheoretische Argumentation der jeweiligen Philosophie, die den Zusammenhang von Form der Intersubjektivität und der Struktur der sozialphilosophischen Schlussfolgerungen analysieren soll. Es ist daher nicht intendiert, diese Positionen auf ihre kulturellen Vorurteile hin zu untersuchen. Solche sind in der Philosophiegeschichte Legion: Von der genannten Ausgrenzung der Barbaren, über die rassenkundlichen Spekulationen Kants bis zum Eurozentrismus Levinas'. Hier kommt die Ausgrenzung der Barbaren deshalb zur Sprache, weil sie die Reichweite der Geltung der intersubjektiven Verhältnisse nach Aristoteles einschränkt.

griechischen Stadtstaaten wohnen, die eine andere Sprache sprechen und zivilisatorisch von Aristoteles gering geachtet werden. Darunter fällt schlicht der ganze Rest der Welt. Die »Universalität« der aristotelischen Ethik schrumpft auf einen eng umzäunten Schutzbereich griechischer Sonderkultur. Zugleich wird diese durch die Abgrenzung vom Gegenbegriff der Barbaren gesichert. »Die Natur [nach der Logik Aristoteles', Th. B.] hat also Hellenen und Barbaren so sehr getrennt, daß ihre Unterscheidung die innere Verfassung und die Politik nach außen begründen hilft.«³⁵

Von diesen ausgeschlossenen Anderen jenseits der eigenen Gesellschaft zu unterscheiden sind die Fremden, die temporär oder dauerhaft in der *polis* leben. Sie können nicht zu gleichberechtigten Bürgern werden, stehen aber dennoch unter einem eingeschränkten Schutz des Rechts. Das Fremdenrecht, dessen Nachfolger heutiges Asyl- und Ausländerrecht sind, sichert immerhin die körperliche Unversehrtheit, während es zugleich den unterprivilegierten Status der Zugezogenen oder Durchreisenden juristisch zementiert. Detel fasst die Lage in den klassischen Demokratien Griechenlands wie folgt zusammen:

»Selbst die auf Dauer niedergelassenen Fremden, die Metöken, die für die Wirtschaft der griechischen Städte eine wichtige Rolle spielten, waren zwar in strafrechtlicher Hinsicht den Bürgern nahezu gleichgestellt, hatten aber ansonsten weiterhin unter erheblichen Nachteilen zu leiden; so waren sie zwar zum Militärdienst verpflichtet, besaßen jedoch keinerlei politische Rechte, hatten eine Fremdensteuer zu entrichten, durften keine Immobilien kaufen, konnten nur in seltenen Ausnahmen das Bürgerrecht erwerben, durften keine Bürger oder Bürgerinnen heiraten und sich nur gegen Zahlung einer weiteren Steuer erwerbswirtschaftlich auf dem Markt betätigen.«³⁶

Diese rechtliche Diskriminierung kennen wir, mit anderen juristischen Maßnahmen, aber im Grunde ähnlichen Zuschnitts, vom Umgang moderner Staaten mit »ihren« Ausländern her. Festzuhalten bleibt dennoch, dass dieser Umgang eine Rechtsbasis hat, d.h. dass grundsätzlich ein Schutz durch das Gesetz vorausgesetzt wird und gesetzliche Regelungen für die Benachteiligungen als notwendig erachtet werden. Das unterscheidet die Fremden von den Barbaren, deren Ausschluss aus der moralisch berücksichtigungsfähigen Menschheit nicht auf kontingentem Recht, sondern auf einer »Idee des Griechentums« basiert und somit rassistisch begründet ist. Fremde hingegen sind nicht zwingend Angehörige eines anderen Volkes, sondern jene, die nicht die

35 | Reinhart Koselleck: »Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe«, in: Harald Weinrich (Hg.), Positionen der Negativität, München 1975, 65-104, hier: 73.

36 | Detel: »Griechen und Barbaren«, 1025.

Bürgerrechte der betreffenden *polis* besitzen.³⁷ Ihnen kann Gastfreundschaft angeboten werden, doch Freunde im emphatischen Sinne können sie nicht sein, weil der gemeinsam geteilte Alltag und somit die Basis für das aufzubauende Vertrauen fehlt.³⁸

Freundschaft mit sich selbst und mit Anderen

Gastfreundschaft ist nach Aristoteles nur eine geringwertige Freundschaft, weil der Fremde nicht für sich selbst, sondern nur um seines Nutzens willen geschätzt wird (vgl. NE VIII, 3, 1156a10 u. 31). Von den beiden Schwundstufen der Freundschaft (*φιλία*, *philia*), die um des Nutzens oder der Lust willen eingegangen werden, unterscheidet Aristoteles als eigentliche und höchste Stufe die Freundschaft unter Tugendhaften. Denn nur diese verhalten sich so, wie sie aufgrund der Perfektionierung ihrer Vollkommenheit wirklich sind, und nicht bloß zufällig freundschaftlich. Da diese vollkommenen Freundschaften auf das Gute des Anderen zielen, ihm sowohl nützlich wie angenehm sein wollen, bedürfen sie der Erfahrung im Umgang mit dem Anderen. Was das Gute für den Anderen ist, versteht sich nicht von selbst, sondern will im wiederholten Umgang mit ihm herausgefunden werden. Für diesen Freundschaftsprozess, der, sofern er einmal auf dieser Intensitätsstufe angelangt ist, auch Zeiten der Abwesenheit überdauern kann, kommen daher – wie oben bereits bemerkt – aufgrund mangelnder Vertrautheit Fremde nicht in Frage. »Denn der Wunsch nach Freundschaft entsteht schnell, die Freundschaft hingegen nicht.« (NE VIII, 4, 1156b32f.)

Das Verhältnis der Freunde ist ein symmetrisches Verhältnis erfüllter Teleologie. Freundschaft gibt es nur unter Gleichen, die im Anderen jeweils ein Gut erblicken. Hier treffen wir auf die reinste Formulierung der Intersubjektivität als teleologischem Verhältnis. Der Andere, dem man freundschaftlich verbunden ist, gilt als ein Gut, nach dem man strebt, oder – insofern es um eine Affektivität geht – das man liebt. Diese Relation gilt ebenso in umgekehrter Richtung. Man soll »dem Freund um seiner selbst willen Gutes wünschen [...]«. Diejenigen, die in dieser Weise Gutes wünschen, nennt man wohlwollend, wenn nicht derselbe Wunsch von der Gegenseite kommt; denn das Wohlwollen, das gegenseitig ist, nennt man Freundschaft.« (NE VIII, 2, 1155b31-34) Zwei Bedingungen müssen in der Freundschaft erfüllt sein: 1. Eine Orientierung am Guten für den Freund um seiner selbst willen, und 2. die Wechselseitigkeit

37 | Vgl. ebd., 1026.

38 | Vgl. NE VIII, 3, 1156b4f.; VIII, 4; sowie die reichhaltige Materialsammlung von Bernhard Waldenfels: »Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie«, in: Brigitte Jostes (Hg.), *Fremdes in fremden Sprachen*, München 2001, 19-41.

dieser Orientierung. Das nicht-egoistische Interesse am Anderen erhebt die wahre Freundschaft über die am Nutzen und an der Lust interessierten Beziehungen, denn diese sind stets aus Eigeninteresse motiviert. Ein reiner Altruismus ist jedoch mit der zweiten Bedingung ausgeschlossen: Wo der Freund sich nicht auf dieselbe Weise zu mir verhält, ist er keiner.³⁹

Der Andere ist also kein Objekt einer Begierde, wie der Geliebte, oder Gegenstand einer Nutzenabwägung, wie der Geschäftspartner oder politisch Verbündete, sondern jenes Subjekt, das um seiner selbst willen geliebt wird. In dieser Struktur des um seiner selbst willen Angestrebten findet sich die Orientierung am Guten wieder, die in der Erläuterung des Handlungsbegriffs bereits als zentrale Bewegung ausgemacht wurde. Nun wäre einzuwenden, dass der Andere trotz gegenteiliger Beteuerung doch die Funktion eines Nutzen bringenden Objekts habe, da er zur Vervollkommenung des eigenen Selbst dient.

Aristoteles begegnet dieser Nivellierung der Freundschaft auf eine Zweck-Mittel-Relation durch zwei Argumente. Zum einen wird der Andere singularisiert (d.h. in seiner Bedeutung als unersetzbarer Einzigartigkeit hervorgehoben), zum anderen die Freundschaft politisiert. Erstens ist die Andersheit des Anderen funktional bedeutsam, da die vorausgesetzten Bedingungen für die perfekte Freundschaft verhindern, beliebig viele Freunde zu haben. Es ist also nur der *besondere Andere* (was noch im umgangssprachlichen angelsächsischen Ausdruck »significant other« zu Wort kommt), der Freund sein kann. Genau genommen, kann die Freundschaft »naturgemäß nur auf eine Person gerichtet sein« (NE VIII, 7, 1158a13). Das liegt an der Bindung der Freundschaft an die Vortrefflichkeit, die von den utilitären und libidinösen Verbindungen unterschieden wurde. Zweifellos ist es denkbar, von vielen begehrt zu werden bzw. mehrere Menschen zu begehren, wie es ebenso zahlreiche nutzbringende soziale Verhältnisse geben kann. Freundschaft der Tugendhaften bedeutet jedoch aufgrund der erforderlichen Vertrautheit und Erfahrung mit dem je spezifischen Anderen eine radikale Einschränkung der Möglichkeiten. Aristoteles scheint dies als ein empirisches Argument zu verstehen, das auf die Endlichkeit der menschlichen Möglichkeiten zielt. Wenn wir uns in Freundschaft mit einem Menschen verbinden wollen, schließlich beruht sie ja auf einem »Vorsatz (*prohairesis*, *προαίρεσις*)« (NE VIII, 7, 1157b30), so erfordert dies eine so große Aufmerksamkeit, gemeinsam verbrachte Zeit und geteilte Erfahrungen,

39 | Diese Privilegierung der Freundschaft der Tugendhaften wirft die Frage auf, ob denn die nutzen- und lustorientierten Beziehungen überhaupt Freundschaft zu nennen sind. John M. Cooper plädiert in einer genauen Lektüre dafür, auch in diesen Schwundstufen ein genuines Interesse am Anderen am Werk zu sehen. Vgl. ders.: »Aristotle on Friendship«, in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London 1980, 301-340.

dass sich diese intensive Abstimmung zwischen Zweien nicht beliebig wiederholen und vervielfältigen lässt.

Zweitens kommt eine diesem Singularisierungsargument entgegengesetzte Begründung ins Spiel, die die Verdinglichung des Anderen verhindert. Der Freund wird verstanden als »anderes Selbst (*heteros autos*, ἕτερος αὐτός)« (NE IX, 9, 1169b6), das dem eigenen ähnelt und in seinen Strebungen entspricht. Diese Ähnlichkeit ist Voraussetzung für eine gelingende Beziehung, so dass schließlich die Freundschaft eine umfassende Gemeinschaft zugleich zur Voraussetzung hat und begründet (vgl. NE VIII, 11). Während die kleineren Gemeinschaften wie die erotische Partnerschaft und die familiäre Hausgemeinschaft (*oikos*, οἶκος) lediglich die unmittelbaren Voraussetzungen für die Selbsterhaltung bereitstellen, dient allein die *polis* dazu, die Bestimmung des Menschen voll zu erfüllen und der Ausformung des individuellen Charakters den nötigen Rückhalt zu geben.⁴⁰ So können Freundschaften in ihren vielen Formen als Kern der sozialen Wechselbeziehung angesehen werden, vielleicht sogar noch allgemeiner als »Analyse der Formen, in denen sich Gemeinschaftshandeln abspielt«⁴¹.

Die Bedingung der größtmöglichen Gleichheit in Stellung, Besitz, Charakter und Erfahrung für eine gelungene Freundschaft bringt es mit sich, dass Aristoteles die Frage zu beantworten hat, wie es mit Veränderungen in der Zeit steht. Die Antworten sind streng und konsequent. Verliert einer der Freunde seine Charakterstärke, so kann man ihm zwar zur Rückkehr auf den Pfad der Tugend verhelfen wollen. Ebenso angemessen ist jedoch der Bruch der Freundschaft, denn man »war nicht der Freund eines so beschaffenen Menschen« (NE IX, 3, 1165b21). Das Argument klingt wie die Ontologie der katholischen Ehe: Wenn sie nicht vollzogen wurde, hat sie nie bestanden und kann ohne Schaden aufgelöst werden.

40 | Die Politisierung der Freundschaft gelingt um so leichter, als unter dem griechischen Begriff nicht nur die im modernen Sinne eingeschränkten Verbindungen zu verstehen sind, sondern auch »all sorts of family relationships«, »civic friendship«, »business relationships« und politische Mitgliedschaften (Cooper: »Aristotle on friendship«, 302). Nicht nur die diesbezüglich veränderte Lebens- und Sprachpraxis lassen eine Übertragung des Aristotelischen Begriffs in die heute Zeit schwer zu. Georg Simmel vermerkt überdies, dass die heutigen (Simmel schrieb um 1900!) Individualisierungen nur noch differenzierte, jedoch keine allumfassenden Freundschaften ermöglichen. »Vielleicht hat der moderne Mensch zuviel zu verbergen, um eine Freundschaft im antiken Sinne zu haben, vielleicht sind die Persönlichkeiten auch, außer in sehr jungen Jahren, zu eigenartig individualisiert, um die volle Gegenseitigkeit des Verständnisses [...] zu ermöglichen.« (Georg Simmel: Soziologie, Gesamtausgabe, Bd. 11, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 21995, 401)

41 | Shellens: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, 95.

Der Kern der teleologischen Intersubjektivität, wie sie Aristoteles konzipiert, wird aus folgendem Satz aus der *Nikomachischen Ethik* ersichtlich:

»Da nun jede dieser Einstellungen dem guten Menschen im Verhältnis zu sich selbst zukommt und da man sich zum Freund verhält wie zu sich selbst (denn der Freund ist ein anderes Selbst), nimmt man an, dass auch das Verhältnis der Freundschaft mit anderen in einer der genannten Einstellungen besteht und Freunde diejenigen sind, denen diese zukommen.« (NE IX, 4, 1166a30-33)

Habituelle Übereinstimmungen sind demnach für das Vorliegen einer Freundschaft entscheidend. Sofern die Selbstbeziehung auf ähnlichen Haltungen beruht wie die Beziehung zum Anderen, kann man diese Beziehung eine Freundschaft nennen. Das bedeutet aber nichts anderes, als dass es in der Analogie von Selbstverhältnis und Verhältnis zum Anderen einen Primat des Selbst gibt. Das Selbstverhältnis gibt das Vorbild für das Verhältnis zu Anderen ab, denn die Orientierung am Anderen darf nicht so weit gehen, dass die Unterscheidung von eigenen und fremden Zielen aufgegeben wird.⁴² Sofern der Tugendhafte nach dem Guten strebt, bemüht er sich um eine Verwirklichung der Freundschaft, weil der Freund analog ein Gutes für den Tugendhaften darstellt. »Denn wie schon gesagt sind alle Merkmale der Freundschaft aus dem Verhältnis zu sich selbst abgeleitet und werden von da auf die anderen übertragen.« (NE IX, 8, 1168b6) Daraus geht hervor, dass die Analogie der beiden Beziehungen nicht zu ihrer Gleichwertigkeit führt, weil der Primat des perfektionierenden Selbstbezugs gewahrt bleibt. Die Selbstliebe wird zum Vorbild für die Liebe zum Anderen.⁴³

42 | Die wechselseitige Stützung der Freunde in ihrer Suche nach der Selbstvervollkommenung wird deutlich in einer Parallelstelle aus der *Magna Moralia* (1213a10-26). Die Selbsterkenntnis wird dort als abhängig von der Erkenntnis des Anderen gedacht, so dass die Qualität des eigenen Charakters im Anderen wie in einem Spiegel wiedererkannt wird. Die Spiegelung des Eigenen in einem Ähnlichen dient der Objektivierung des Urteils über sich selbst. Offensichtlich greift Aristoteles hier ein Motiv Platons auf (vgl. Alkibiades, I, 132c-133c. Siehe auch Cooper: »Aristotle on Friendship«, 322). Das Bild vom »Spiegel« als eine der wirkmächtigsten Metaphern der Philosophiegeschichte von der Antike bis zu Lacans Spiegelstadium wird nachgezeichnet von Ralf Konersmann: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*, Frankfurt a.M. 1991.

43 | Einen Rückfall in ein egoistisches Nutzenkalkül vermeidet Aristoteles dadurch, dass er die legitime Selbstliebe (*philein heauton*, φιλεῖν ἑαυτὸν) gegenüber der egoistischen Eigenliebe (*philautia*, φιλαυτία) privilegiert (Politik, II, 5, 1263b2, vgl. NE, IX, 8). Diese Unterscheidung gibt das Vorbild für eine ganze Begriffstradition ab, so etwa die Differenz von »amour de soi« und »amour propre« bei Rousseau. Vgl. Jean-Jacques

Resümee & Ausblick

In Aristoteles' praktischer Philosophie findet sich kein ausformulierter und klar umrissener *Begriff* des Anderen. Das heißt nicht, dass sich die Figur der sozialen Andersheit nicht aus seinen Ausführungen herausarbeiten ließe. Aristoteles' Handlungstheorie, seine Tugendlehre und seine politische Theorie kommen ohne eine zumindest implizite Thematisierung des Anderen nicht aus, auch wenn Andersheit (anders als in der platonischen und aristotelischen Ontologie) nicht zu einer Kategorie wird. Das liegt an der pragmatischen Ausrichtung der Philosophie, die ihren Ausgang bei der Beschreibung von Praktiken nimmt, statt die Struktur unwandelbarer Ideen zu analysieren.

Im Wesentlichen finden sich zwei Weisen, in der Formen der Andersheit in Aristoteles' praktischer Philosophie vorkommen: In der Analyse der politischen Ordnungen gilt Aristoteles' die *Verschiedenheit* zwischen Individuen als Voraussetzung für ein differenziertes politisches Gebilde. Doch sind dieser Pluralität enge Grenzen gesteckt, weil sie stets von einem sie begrenzenden Rahmen abhängig bleibt (das *telos*, das der Einzelne in seiner Selbstbeziehung verfolgt, muss mit dem der *polis* in Übereinstimmung gebracht werden). Als Kosten für die Sicherung dieser Kongruenz fällt ein ausgeschlossenes Außen an, das die Stabilität der *polis* sichert: Die Barbaren sind Andere, die nicht als Fremde auf dem Boden des Rechts zumindest marginal ins Ganze eingebunden sind, sondern jene, die aus diesem Ganzen ausgegrenzt werden. Darüber hinaus wird die *Andersheit* auch für die Betrachtung der jeweiligen Lebensführung relevant. Freundschaften sind für ein gelungenes Leben unverzichtbar. Der befreundete Andere stützt das eigene Selbstverhältnis, in dem er dieses Selbstverhältnis spiegelt. Man erkennt sich im Anderen wieder. Doch bleibt die Logik der Selbstvervollkommnung ambivalent. So unverzichtbar der andere Freund für das Selbst ist, so sehr bleibt der Sinn der Freundschaft vom Selbst her gedacht. In der Freundschaft wird zwar die Singularität des Anderen hervorgehoben, ohne die es zu keiner absoluten Gleichheit kommen kann, doch herrscht das Primat der Selbstperfektionierung über den Eigenwert des Anderen.

1.3 THOMAS VON AQUINS IRDISCHE ANDERE

Die Vorstellung einer wechselseitigen Stützung von Selbst und Anderem zum Zwecke der Vervollkommnung der eigenen Lebensziele hängt davon ab, dass diese Ziele nicht allein subjektiv individuelle sind (was sie auch sein müssen),

Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, Kritische Ausgabe des integralen Textes, übers. v. Heinrich Meier, Paderborn u.a. ²2001, 148-150.

sondern objektiv die Einzelexistenzen übergreifen. Dieser Gedanke wird von Thomas von Aquin fortgeführt, der überhaupt als der große Erneuerer des Aristotelischen Erbes im Abendland gilt.⁴⁴ Thomas' Rückgriff auf den Begriff des Freundes als *heteros autos* verdankt sich seiner Kommentierung der *Nikomachischen Ethik*. Aristoteles hatte die Tugendfreundschaft bestimmt als getragen von dem Wunsch, das Gute für den Freund um seinetwillen anzustreben. Es liegt auf dieser Linie, wenn Thomas aus dieser Kongruenz der existentiellen Ziele eine Einheit ableitet.

»Ebenso wenn jemand einen liebt mit der Liebe der Freundschaft (*amor amicitiae*), will er ihm Gutes, wie er auch sich Gutes will. Mithin erfährt er ihn als sein anderes Ich, sofern er ihm Gutes will wie auch sich selbst. Daher kommt es, daß der Freund das andere Selbst genannt wird (*alter ipse*).«⁴⁵

Die Diskussion um die Leidenschaften, in der dieser Rückgriff auf die *Nikomachische Ethik* ihren Ort hat, ist im Sinne Thomas' eine Auseinandersetzung auf dem Gebiet der theoretischen Vernunft. Das bedeutet, dass die Begriffe des Anderen und des Selbst aus ihrer Funktion für die (noch nicht theologisch gedachte) Metaphysik des natürlich Gegebenen verstanden werden müssen. Die von Platon ausgehende Tradition aufgreifend ist Andersheit eine Kategorie des Seienden, die noch gar nicht auf einen Gebrauch in der praktischen Vernunft, also als Bezeichnung des »anderen Menschen«, eingeschränkt ist.

Die Erkenntnis des Selbst, von der der Ausdruck »alter ipse« ausgeht, verdankt sich einer Reflexion, die notwendig über das Andere gehen muss. Selbsterkenntnis ist ohne Anderes nicht möglich. »Es ist das Subjekt, das den Anderen in der Erkenntnis seiner Gleichwertigkeit affektiv als ein »anderes Selbst« erschließt und damit eine zwischenmenschliche Dimension hervorbringt, die subjektive Züge trägt. Die Intersubjektivität, die sich hier abzeichnet, ist zwar durch die »Einheit« des menschlichen Wesens ontologisch gesichert, aber sie tendiert auf eine praktische »Vereinigung« (*unio*), deren Struktur sich als Verhältnis von Verhältnissen, als Proportionalität darstellt.«⁴⁶ Dies ähnelt dem

44 | »Im Abendland« ist hier zu betonen, weil der Neoplatonismus das frühe Mittelalter beherrscht, während islamische Gelehrte Aristoteles' Werke übersetzten und kommentierten und so bewahrten (was seinerseits nicht unumstritten war). Vgl. Kurt Flasch: *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart 1988, 262ff.

45 | Thomas v. Aquin: *Summa theologiae*, I-II, q. 28 a. 1 r. Zitiert wird nach der Deutschen Thomas-Ausgabe, dt.-lat., hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg 1955ff., Bd. 10, 88.

46 | Klaus Hedwig: »Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffs bei Th. v. Aquin«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 72 (1990), 253-274, hier: 266.

Ergebnis, das sich bei Aristoteles gezeigt hatte: Der Andere ist keine Nebensächlichkeit, nichts, worauf ein reflektierendes Selbst, das sich erkennen und Erfüllung finden will, verzichten könnte. Der Andere ist keine bloße Zutat zum Selbst, sondern wesensanalog. Und weil genau diese Analogie im Wesen des Anderen erkannt werden kann, dient dieser dem Selbst als Weg zur Selbsterkenntnis. Aber die Intersubjektivität bleibt letztlich von der individuellen Vervollkommenheit her gedacht, ein Schritt auf dem Weg zur *unio*. Die Ähnlichkeit zwischen den beiden Wesen ermöglicht die Bildung einer solchen Einheit, zumindest unter der Bedingung, dass diese Beziehung nicht um des Eigennutzes willen gewählt wird. Denn im Falle des bloßen Begehrens (*amor concupiscentiae*) würde der Andere zu einem bloßen »etwas«, das völlig der eigenen Lustmaximierung unterworfen wäre. Die Ähnlichkeit der Freundschaftsliebe hingegen bezieht sich nicht auf ein etwas, sondern auf ein Verhältnis. Dass in der postulierten Einheit Selbst und Anderer gänzlich zusammenfallen, wird dadurch vermieden, dass Freundschaft als Verhältnis von Verhältnissen formuliert wird. »Daher geht das Verlangen des einen auf den anderen als auf etwas, das mit ihm eins ist, und er will ihm Gutes, wie auch sich selber.«⁴⁷ Unter dem Anderen im Sinne des »alter ipse« ist also das Gegenüber zu verstehen, mit dem eine affektive Einheit zu erzielen ist, sofern die Freundschaft als gelungen zu bezeichnen ist. Bestimmt wird diese Einheit jedoch nicht durch affektive und emotionale Zugewandtheit und Übereinstimmung, sondern durch eine vorgängige kognitive Erfassung des Anderen. »Diese Einheit ist zu beurteilen nach der voraus gehenden Wahrnehmung: Die Regung des Strebens folgt auf die Erkenntnis.«⁴⁸ Der Andere wird also nach Thomas nicht zunächst auf die eine oder andere Weise *erfahren*, sondern dem affektiven Erleben geht eine *kognitive* Auffassung voraus. Die Weise, wie das Selbst den Anderen erkennt, entscheidet darüber, welche Beziehungen zum Anderen möglich sind.

So sind zwei Kerngedanken für Thomas' Funktionalisierung des Anderen entscheidend. Erstens – und das ist das Erbe Aristoteles' – geht die Beziehung zum Anderen in einer *Einheit* auf. Letztlich ist die übergeordnete Einheit mit Gott das Ziel des Individuums, der aber, weil er kein Gut unter anderen, sondern das Gut für alle und alles ist, kein *alter ipse* sein kann. Die Freundschaft mit dem Anderen bewegt sich also auf einer rein interpersonalen Ebene, in die das Verhältnis zu Gott, das der Gnade bedarf, um zur *amicitia ad Deum*⁴⁹ zu werden, nicht eingreift. Der Andere wird als Gegenüber gänzlich unproblematisch, weil er in die Einheitssuche des Selbst eingeordnet ist. Er fügt sich ein, nicht mehr nur in einen Zusammenhang von individueller Tugendsuche

47 | Thomas v. Aquin: Summa theologiae, I-II, q. 27 a. 3 r. (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 10, 81).

48 | Ebd., I-II, q. 28 a. 1 r. (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 10, 87).

49 | Vgl. ebd., II-II, 23, 1; 26, 3 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17, 5).

und politischer Teleologie, sondern in den Erkenntnisweg des reflektierenden Selbst. Aus dem größeren Zusammenhang wird er ausgeschlossen, der hier durch die göttliche Natur gebildet wird.

Zweitens gilt diese Beziehung nur für die bloß *sozialen* Relationen, die noch nicht durch die Vermittlung Gottes ausgezeichnet sind. Konsequenterweise kann denn auch der Begriff des *alter ipse* für die über Gott vermittelte Beziehung zum Nächsten nicht mehr gelten. Die Beziehung von Selbst und Nächstem wird nicht mehr als Intersubjektivität ausgedrückt, sondern als *con-sociatio*, weil sie nicht nach dem Modell der Selbstliebe, sondern nach dem der gemeinsamen Teilhabe an der Liebe Gottes gedacht ist.⁵⁰ Die Nächstenliebe (*dilectio proximi*) ist bei Augustinus, auf den sich Thomas des Öfteren beruft, ihrer Begründung nach ein Verhältnis, das mit der weltlichen Bedeutung des konkreten Anderen gar nicht in Berührung kommt. Insofern Augustinus rigoros die Liebe als ein wechselseitiges Gebrauchen und Genießen funktionalisiert, kommt nur eine Ausrichtung dieses Gebrauchs im Hinblick auf eine höhere Zwecksetzung in Frage. Das Selbst und jeder Andere selbst sind nur Mittel zum Zweck, den allein Gott darstellt. »Diese Instrumentalisierung des eigenen und jeden fremden Lebens zerstört die Erfahrung eines anderen Menschen als Person.«⁵¹ Das Aufeinanderangewiesensein der Menschen untereinander resultiert aus der Entfernung von Gott, durch die Abstammungsgeschichte vom sündigen Adam. In der Bezogenheit auf Gott, die in der Nächstenliebe thematisch gemacht ist, ist der Wille des Anderen, seine konkrete weltliche Konstitution ganz und gar unerheblich, ebenso wie das »weltlich konkrete Begegnen des Anderen als Freund oder Feind überhaupt. Jede Frage nach dem Anderen fragt hier gerade nicht nach seiner weltlichen Bedeutsamkeit, sondern nach seinem Sein vor Gott. In diesem Sein vor Gott aber sind alle Menschen *aequales*, gleich sündig.«⁵² Der Andere ist die ständige Mahnung an die eigene Sünde, damit sie nicht aufhöre, Sünde zu sein. So ist im Gebot der Nächstenliebe die Gleichheit ausdrücklich enthalten, insofern der Andere zu lieben ist, weil er seine Existenz der gleichen sündigen Vergangenheit verdankt, wie man selbst.

Der Andere kommt also als besonderes Individuum gar nicht in den Blick des teleologischen Theologen, weil die Differenziertheit der sozialen Welt vor dem Schöpfer verstummen muss. So ist zwar der Mensch ein soziales Wesen von Natur aus, aber diese (vom sündigen Adam stammende) Natur muss in der

50 | Vgl. ebd., II-II, 23, 2; 26, 4 (Deutsche Thomas-Ausgabe, Bd. 17, 12).

51 | Kurt Flasch: Augustin. Eine Einführung in sein Denken, Stuttgart 1980, 135.

52 | Hannah Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation, hg. v. Ludger Lütkehaus, Berlin, Wien 2003, 111f.

himmlischen *civitas* aufgehoben werden.⁵³ Vor diesem Hintergrund wird auch verständlich, warum Aristoteles' Definition des Menschen als *zoon politikon* bei Thomas v. Aquin in ein soziales Wesen umgedeutet wird. »Homo est naturaliter politicus, id est, socialis.«⁵⁴ Das gilt jedoch nur für den Bereich des Irdischen. Die neu auf Christus gegründete *vita socialis* bedarf auch einer neuen Form der Liebe. Sie ist nach Augustin auf eine wechselseitige Liebe gegründet, die die Angewiesenheit der Menschen untereinander ablöst. Der Andere wird so sehr zum innig verbundenen Bruder, weil in der Gemeinschaft mit Christus der Einzelne sein Sein nur im Zusammenhang aller Glieder in Christus hat, so dass der Einzelne (Selbst oder Anderer) völlig überformt wird.⁵⁵ Die göttlich inspirierte Nächstenliebe ist so dem antiken Ideal der Freundschaft entgegengesetzt. Wo diese den konkreten, singulären Anderen als Analogon des Selbst sucht, hat es jene mit einem völlig kontingenten Anderen um eines Dritten willen, Gottes, zu tun.⁵⁶

Lektürehinweise

Aristoteles: Nikomachische Ethik, Buch VIII

Platon: Sophistes, 254b-258c

Empfohlene Literatur

Wolf, Ursula: Aristoteles' »Nikomachische Ethik«, Darmstadt 2007 (= Werkinterpretationen)

Schulz, Peter: Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität, Freiburg, München 2000

Hedwig, Klaus: »Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffs bei Th. v. Aquin«, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 72 (1990), 253-274

Shellens, Max S.: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, Hamburg 1958, 78-95

53 | Vgl. Augustinus: De Civitate Dei, XII, XXVIII, 1.

54 | Thomas v. Aquin: Summa theologiae, I-II, q. 72 a. 4 (Der entsprechende Bd. 12 der Deutschen Thomas-Ausgabe ist nie erschienen.).

55 | Vgl. Arendt: Der Liebesbegriff bei Augustin, 120.

56 | Vgl. Hans Robert Jauß: »Ich selbst und der Andere. Bemerkungen aus hermeneutischer Sicht«, in: ders., Probleme des Verstehens. Ausgewählte Aufsätze, Stuttgart 1999, 122-135, hier: 133f.

2 Der vernünftige Andere nach Kant

»Alle Eudämonisten sind [...] praktische Egoisten.«¹ Dieses harsche Urteil formuliert Kant zu Beginn seiner Anthropologie über die moralische Struktur der eudemischen Ethik. Inwiefern er damit (auch? vor allem?) auf Aristoteles' Orientierung an der *eudaimonía* zielt, kann hier offen bleiben. Wichtiger ist, dass der Vorwurf des Egoismus eine bestimmte Deutung der Orientierung an der Tugend als Selbstvervollkommnung impliziert. Denn hier wird einzig der Aspekt betont, dass das Selbst an einer zunehmenden Verbesserung seiner Fähigkeiten und Charakterzüge interessiert sein muss. Egoist kann man ihn nur dann nennen, wenn der gesamte Kontext, in dem der tugendhafte Mensch der Antike sein Leben lebt, ausgeblendet wird. Der Anspruch, der aus dieser polemischen Konfrontation mit der tugendorientierten Moral resultiert, muss demnach sein, dass eine Moralphilosophie nach Kant nicht-egoistisch zu sein hat. Müsste aus dieser Distanzierung folgen, dass der Andere eine (stärkere? überhaupt eine?) Rolle zu spielen hat? Sehen wir, wie es damit steht.

Die »Achtung vor dem Gesetz« tut »meiner Selbstliebe Abbruch«². Kants praktische Philosophie ist durchweg dadurch gekennzeichnet, dass dem Egoismus, der in der *Anthropologie* dem Eudämonismus angehängt wird, der Kampf angesagt wird. Aber es wird bereits deutlich, dass die Orientierung am Anderen nicht die Alternative ist, da sie über den Begriff des Gesetzes vermittelt ist. In Abkehr von egoistischen Motivationen der Moralphilosophie kann Kant sich nicht ohne weiteres an einen starken Begriff des Anderen wenden, weil er

1 | Immanuel Kant: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, AA VII 130. Nachweise aus Kants Texten werden im Folgenden um der besseren Auffindbarkeit willen mit Band- und Seitenzahl aus der Akademie-Ausgabe gegeben (Kant's gesammelte Schriften, hg. v. d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1907ff. = AA). Zusätzlich wird die Seitenzahl der jeweiligen Meiner-Ausgabe angeführt. Hier ist dies: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, hg. v. Reinhardt Brandt, Hamburg 2000, 13.

2 | Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV 401 (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg 1994, 19). Zitiert als GMS.

das Prinzip der Autonomie des Willens zum Kernstück seiner Theorie macht. »Autonomie« bedeutet wörtlich wiedergegeben »Selbstgesetzgebung«, zusammengesetzt aus *autos*, das »Selbst« (das bereits als zentraler Begriff bei Aristoteles auftrat), und *nomos*, das »Gesetz«. Ihr Gegenteil wäre dementsprechend die Heteronomie, die Gesetzgebung der Anderen oder durch Andere, die für Kant schlechterdings mit Moral nichts zu tun haben kann. Wie kommt es zu dieser eindeutigen Weichenstellung, die Kants praktische Philosophie durchzieht?

Moralische Autonomie

Sie hängt mit der eingangs genannten Ablehnung Kants einer am Glücksbegriff orientierten Moral zusammen. Kants einleuchtendes Argument besagt schlicht, dass das Glücksstreben bereits von Natur aus zu den menschlichen Bedürfnissen gehöre und daher nicht erst moralisch geboten werden muss. Im Übrigen könne die Natur (wir könnten sagen: die Triebe) besser für deren Befriedigung sorgen als die Vernunft, da sie ja schließlich auch die Bedürfnisse selbst generiert habe. Schlussendlich bliebe der Vernunft keinerlei eigenständige Funktion, wenn alles auf diese Weise das Streben des Menschen allein auf bloße Natur zurückzuführen wäre.

Neben diesen kursorisch genannten Gründen für die Abrechnung mit der Glücksmoral ist für die positive Aufgabe einer Moralbegründung für Kant ein letzter Aspekt entscheidend: Aus der Orientierung an der Glückseligkeit lässt sich deswegen keine Moral erarbeiten, weil die Vorstellungen vom Glück nicht universalisierbar sind. Was jeweils der oder die einzelne für ein gelungenes Leben hält, ist von Person zu Person unterschiedlich: Für den einen mögen es die Erfolgszeichen bürgerlichen Lebens sein (»mein Haus, mein Auto, meine Yacht«), für den anderen ein kommunikatives Leben in vielfältigen sozialen Kontexten und für einen dritten schließlich Müßiggang und Kontemplation. Da sich aus diesen Zielen jeweils ganz unterschiedliche Normen ableiten, eignen sich die Ziele nicht zur *gemeinsamen* Abstimmung allgemein gültiger Regeln. Moralische Normen brauchen also eine Grundlage, die unabhängig von den individuellen Wünschen, Lebensgeschichten und Interessen für alle gelten können muss. Das ist für Kant der gute Wille. Anstelle der divergierenden äußeren Güter, die heteronom, also »fremdbestimmt«, sind, setzt Kant also ein inneres Gut an, das Autonomiefähigkeit garantiert.

Auf die einzelnen Handlungen bezogen lässt sich das leicht anhand eines von Kant beschriebenen Beispiels illustrieren. Um eine Handlung moralisch zu bewerten, muss sich zeigen lassen, dass der Akteur autonom und nicht heteronom handelt, d.h. dass er etwas um seiner selbst willen tut, anstatt sich von sekundären Zwecken leiten zu lassen. Der Kaufmann, den Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* als Beispiel wählt, soll ehrlich sein – so lautet

die Erwartung der moralischen Akteure. Er könnte sich nun so verhalten, weil es sich positiv auf die Kundenbindung auswirkt, denn es wird sich herumsprechen, dass er von allen die gleichen Preise verlangt. Der Ruf des Händlers bringt ihm auf lange Sicht vermutlich einen geldwerten Vorteil. Insofern unter Bedingungen kapitalistischer Ökonomie das Interesse eines Kaufmanns die Profitmaximierung ist, wird man die so motivierte Ehrlichkeit kaum moralisch nennen wollen. Sie ist vielmehr mit dem vernünftigen Eigeninteresse des ökonomisch Handelnden identisch. Andererseits ist aber ebenso wenig zu erwarten, dass sich dieses Verhalten aus der Liebe des Kaufmanns zu seiner Kundschaft erklären lässt. So wird man also die Ehrlichkeit des Kaufmanns nur dann als moralisch gut bewerten, wenn er *aus Pflicht* ehrlich mit der Kundschaft umgeht (vgl. GMS 397/15).

Handlungen nicht heteronom bestimmt sein zu lassen, heißt also, sich nicht nach anderen Interessen zu richten als allein den moralischen. Autonomie ist nur dann gewährleistet, wenn Nutzenerwägungen ebenso wenig eine Rolle spielen wie Neigungen, Begierden und Glücksstreben. Ein unmittelbar naheliegender Einwand könnte lauten, dass aber eine moralische Norm dem Subjekt doch auch »fremd« vorkommen kann. Ist es nicht so, dass wir moralische Verpflichtungen, insbesondere etwa wenn sie uns von Eltern oder Institutionen auferlegt werden, als einen äußeren Zwang empfinden, dem wir nur zu gerne ausweichen wollen? Kant begegnet diesem Einwand durch seine Konstruktion des freien Willens als dem Willen eines vernünftigen Wesens. Denn der Wille wird so definiert, dass er genau dann und nur dann frei ist, wenn er sich selbst ein Gesetz gibt. Freier Wille wird von der Willkür unterschieden, indem Autonomie eben nicht bedeutet, zu tun und zu lassen, wonach einem gerade der Sinn steht, sondern im oben erläuterten Wortsinne, das zu tun, wozu man sich selbst das Gesetz gibt. Dadurch wird die moralische Handlung gerade von der bloßen Pflichterfüllung gegenüber Erziehenden oder Institutionen abgehoben. Wichtig ist dafür eine Unterscheidung im Begriff der Pflicht, auf die Kant immer wieder zurückkommt: Moralisches Handeln ist solches, dass *aus Pflicht* handelt und nicht nur *pflichtgemäß*, also nicht äußerlich normenkonform, sondern motiviert aus der Befolgung des selbst gesetzten moralischen Gesetzes (vgl. GMS 397f./14f.).

Man sieht in diesem revolutionären Neuansatz der Moralphilosophie, dass die zentrale Stellung der Autonomie, des freien Willens und der Pflicht dem Subjekt die entscheidende Rolle zuweist. Andersheit verträgt sich schlecht mit Autonomie, da Heteronomie das Negativbild dazu abgibt. Der individuelle Andere kommt über eine rein empirische Rolle nicht hinaus. Die Integration des Anderen in diese Theorie der praktischen Vernunft gelingt denn auch allein über seine Universalisierung. Der Andere wird nicht als einzelner Gegenüber, als Interaktionspartner oder Träger ethischer Ansprüche vorgestellt, sondern als Repräsentant des Zwecks der Handlung. Dies reflektiert sich in

einer der Formulierungen des kategorischen Imperativs. »Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst.« (GMS 429/52) Der Andere kommt in Betracht auf einer Ebene mit mir selbst, insofern beide Personen sind und an der Menschheit teilhaben. Diese ist es und nicht der je konkrete Andere, die geachtet zu werden verdient und Ziel des Imperativs ist.

Vorrang des vernünftigen Subjekts vor dem Anderen

Person nennt Kant jenes vernünftige Wesen, das ein Zweck an sich ist und, im Gegensatz zu Sachen, nicht als Mittel zur Erlangung von etwas anderem eingesetzt werden darf (vgl. GMS 428/51). Zwischen dem Subjekt und dem Anderen ist nicht weiter zu unterscheiden, weil sie beide als Personen gelten. Dementsprechend folgen aus dieser Zwecksetzung Pflichten gegenüber sich selbst und gegenüber dem Anderen. Gegenstand der Normierung ist jedoch die Menschheit in Gestalt der Person als vernünftigem Wesen. Sofern Handlungen moralisch geprüft werden sollen, ist der empirische Andere unerheblich, denn der jeweilige konkrete Interakteur kann durchaus ein unmoralisches Wesen sein. »Der Mensch ist zwar unheilig genug, aber die Menschheit in seiner Person muß ihm heilig sein.«³ Begrifflich verlängert Kant hier Platons Sprechweise, die den Anderen als ontologische Vervielfältigung des Selben anspricht. Subjekt und Anderer fungieren hier als Elemente einer und derselben Menschheit, die der Ursprung des moralischen Anspruchs ist und worin die »Achtung für ihre höhere Bestimmung wirkt« (GMS 88/103).

So entspringt die Quelle des moralischen Impulses nicht dem Anderen, sondern dem Subjekt bzw. seiner transzendentalen Idealisierung. Das wird auch daraus ersichtlich, dass Kant eine Substantialisierung des Menschen oder der Menschheit vermeidet. Schließlich schreibt Kant nicht im Zusammenhang einer Anthropologie, sondern einer Metaphysik der Sitten, die auf eine apriorische Grundlegung moralischer Normen ausgerichtet ist. Die Menschheit ist also nicht als gattungsgeschichtliche Einheit oder geschichtsphilosophische Zielgröße genannt, sondern als reiner Funktionsbegriff. Sie ist gewissermaßen die Stellvertreterin des idealen Vernunftwesens, das in jeder Person anvisiert wird. Die Menschheit ist nur insofern Gegenstand der Achtung, als sie die Geltung des universalen Gesetzes verkörpert.

3 | Immanuel Kant: Kritik der praktischen Vernunft, AA V 87 (Kritik der praktischen Vernunft, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg ¹⁰1990, 102). Seit der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (B 33) spricht Kant eher vom endlichen Vernunftwesen statt vom Menschen, um psychologischen Deutungen seiner Theorie vorzubeugen.

»Der Gegenstand der Achtung ist also lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. [...] Alle Achtung für eine Person ist eigentlich nur Achtung fürs Gesetz.« (GMS 402 Anm./20)

Eine analoge Begriffskonstruktion nimmt Kant im Hinblick auf die Würde vor. Wir sind es gewohnt, insbesondere aufgrund des Art. 1 Abs. 1 des Grundgesetzes der BRD, von der Würde der Person zu sprechen und die Definition, was darunter fällt, dem Bundesverfassungsgericht zu überlassen. Kant, dessen Philosophie zweifellos zur Tradition gehört, auf die dieser Verfassungstext zurückgreift, hat demgegenüber eine etwas verwickeltere, aber dennoch eindeutige Argumentation. Die Würde ist dasjenige, was nach Kant keinen Preis hat. Denn ein Preis impliziert ein Tauschäquivalent (z.B. Geld) und damit die Austauschbarkeit der Sache. Sie kann gegen das Äquivalent getauscht werden oder, in Ermangelung dessen, gegen eine andere Sache. Was sich hingegen dem Tausch entzieht, weil es mit nichts anderem gleichgesetzt oder aufgewogen werden kann, das hat eine Würde. Es muss sich um etwas handeln, das nicht bloß einen relativen Wert besitzt, sondern einen absoluten oder, wie Kant sagt, einen inneren (was die heutige Moralphilosophie »intrinsisch« nennt). Der Voraussetzung nun, die einen Zweck an sich ermöglicht, kommt Würde zu, weil sie eine Zwecksetzung eröffnet, die sich jedem (Preis-)Vergleich entzieht. Diese Bedingung ist die oben erläuterte sittliche Autonomie. Würde bezieht sich also nicht, wie das heute in den Debatten um Gentechnik, Abtreibung und Euthanasie verwirrenderweise diskutiert wird, einer Person zu, über deren (empirische) Fähigkeiten man dann zu befinden hätte: Hat er oder sie schon oder noch Empfindungsfähigkeit, Sprachkompetenz, Selbstbewusstsein (je nachdem, was als Kriterium für das Personsein gelten soll)?⁴ Kant bezieht den Würdebegriff auf die Autonomie, die empirisch nicht zu belegen (und daher auch nicht zu bestreiten) ist, weil der Begriff mit der Empirie nichts zu schaffen hat (wie hoffentlich bereits klar geworden ist).

»Die Gesetzgebung selbst aber, die allen Wert bestimmt, muß ebendarum eine Würde d.i. unbedingten, unvergleichbaren Wert haben, für welchen das Wort Achtung allein den geziemenden Ausdruck der Schätzung abgibt, die ein vernünftiges Wesen über sie anzustellen hat. Autonomie ist also der Grund der Würde.« (GMS 436/59f.)

4 | Vgl. zu einem zeitgenössischen, nicht-substantialistischen Begriff der Würde Volker Schürmann: »Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011), 33-52. Für einen Überblick über die kontroverse Diskussion vgl. Christoph Menke u. Arnd Pollmann: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 2007, Kap. III.

Die Selbstgesetzgebung hat dem Subjekt sowohl Handlungsnormen zu schaffen, als auch deren allgemeinverbindliche Form zu sichern. Daher sind die Gesetze, die sich ein Subjekt als Pflicht gibt, prinzipiell austauschbar und für andere gültig. Intersubjektive Gültigkeit ist also keine beiläufige Zutat zum moralischen Gesetz, sondern gerade seine Bedingung. Eine transzendente Intersubjektivität ist der Prüfstein dafür, dass eine *Maxime* gesetzmäßig sein kann.⁵ Objektivität der Norm ist nur qua intersubjektiver Verbindlichkeit zu erreichen.

Gemäß dem kategorischen Imperativ ist dies sogar die Voraussetzung dafür, eine Vorschrift überhaupt als normativ zwingend ansehen zu können. Es gibt also nicht bloß eine kontingente Verbindung zwischen den Subjekten, sondern eine systematische Verknüpfung. Insofern die Vernunftwesen sich jeweils verallgemeinerbare Handlungsgesetze geben, entsteht eine Art Gemeinschaft, die auf objektiven Gesetzen beruht. Kant nennt sie das »Reich der Zwecke« (GSM 433/56f.). Die Besonderheit dieser Gemeinschaft besteht nun darin, dass sie überaus gleichberechtigt konstruiert ist. Die Struktur der Gemeinschaft bewirkt, dass nicht Normenentscheider auf der einen Seite Normenbefolgern auf der anderen gegenüber stehen. Vielmehr ist der vernünftig reflektierende Mensch beides zugleich. Er gehört zu jenen, die die allgemeinverbindlichen Gesetze *formulieren* und erlassen, insofern er zu den Vernunftwesen gehört, und ist ihnen zugleich *unterworfen*, weil es sich um Gesetze handelt, die für freie Wesen gemacht sind. Den freien Willen hatte Kant ja als jenen bestimmt, der unter Vernunftgesetzen steht und nicht mit der Willkür gleichzusetzen ist. Damit aber treffen wir erneut auf eine Reformulierung der Autonomie: Der reine *Zwang* durch Gesetze wäre heteronom; ein Gesetzgebungs*akt*, der nicht verlangte, sich selbst daran halten zu müssen, könnte absolutistisch genannt werden; autonom kann aber nur die *Verbindung* von Normsetzung und Normbefolgung in ein und demselben Akteur heißen.⁶ Vorschriften ja, aber nur solche, die das Subjekt in Übereinstimmung mit dem Universalisierungskriterium sich selbst gegeben hat. Kant schließt an diese Bestimmung eine Nebenformel des kategorischen Imperativs an, die wie folgt lautet: »keine Handlung nach einer anderen *Maxime* zu tun als so [...], daß der Wille durch seine *Maxime* sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne.« (GMS 434/567)

5 | Vgl. Heinz Eidam: »Subjektivität und Intersubjektivität – im Ausgang von Kant und im Hinblick auf Fichte und Hegel«, in: Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke u. Anne Eusterschulte (Hg.), Kant-Reader, Würzburg 2004, 195-216, insbes. 202-208.

6 | Diese Begründungsfigur wird für die Legitimation des Rechtsstaats unter Bedingungen einer kommunikativen Vernunft von Jürgen Habermas für die Moderne formuliert. Vgl. ders.: Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1994, 112-134.

Der Andere in Kants politischer Theorie und Rechtsphilosophie

Diese Formel leitet zu den Konsequenzen von Kants Moralphilosophie für die politische Theorie über. Denn genau diese Doppelfunktion, Gesetze zu formulieren und zugleich unter den so formulierten Gesetzen zu stehen, macht eine vernünftig geordnete Gesellschaft aus. Die moralische Autonomie findet sich in der Forderung wieder, ein wohlgeordneter, rechtlich verfasster Staat müsse auf den drei Attributen Freiheit, Gleichheit und Selbständigkeit beruhen. Die gesetzliche Freiheit wird definiert als die Freiheit, »keinem anderen Gesetz zu gehorchen, als zu welchen er [der Staatsbürger, Th. B.] seine Beistimmung gegeben hat«.⁷ Die moralische Autonomie kehrt so als politische Autonomie wieder, die allein in der Lage ist, politische Gesetze und Verfassungen zu legitimieren. Dies heißt erneut nicht, dass der Bürger frei sei, seine Willkür ohne Grenzen spielen zu lassen, sondern nur und ausschließlich, dass die Begrenzungen, die seine Willkür auf sich nehmen muss, zustimmungsfähig sein müssen. Gleichheit bedeutet, dass es unter jenen, die diese Freiheit genießen und unter den Gesetzen stehen, niemanden geben kann, der von der zwingenden Kraft der Gesetze ausgenommen werden darf. Interessant für das Thema des Anderen ist nun aber vor allem das dritte Attribut: die Selbständigkeit. Damit ist nicht eine moralische Autonomie gemeint, über die das empirische Subjekt verfügen müsste. Denn sie wird dem Subjekt zugewiesen, insoweit es als Vernunftwesen angesehen wird, d.h. unabhängig davon, ob es empirisch ebenso autonom ist. Selbständigkeit bedeutet im Gegenteil eine materielle Unabhängigkeit des Individuums, die Voraussetzung für seine Rolle als Staatsbürger ist. Die Stimmabgabe, als Zustimmung zu Gesetzen, ist die alleinige Qualifikation eines Staatsbürgers. Um diese ausüben zu können, muss der Bürger frei sein, d.h. in seiner Existenz vom Wohlwollen oder den Leistungen Anderer unabhängig sein. Die »Abhängigkeit von dem Willen Anderer« wäre ein Hemmnis im Hinblick auf die Ausübung der aktiven Beteiligung an der Steuerung des Gemeinwesens. Diese Unabhängigkeit von Anderen ist sehr allgemein formuliert, doch sind die Beispiele, die Kant anführt, alle ökonomischer Herkunft. Er nennt den Handwerksgesellen, den Diensthofen, den Unmündigen,

»alles Frauenzimmer, und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung Anderer (außer der des Staates), genötigt ist, seine Existenz

7 | Immanuel Kant: Metaphysik der Sitten, AA VI 314 (Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1998, 130).

(Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz«. ⁸

Frauen, Kinder und andere Abhängige können also keinen Anspruch auf die volle Würde des Staatsbürgers erheben. Diese Liste erscheint uns heute grotesk. Aber auch aus dem immanenten Zusammenhang ist die Begründung für die Einschränkung brüchig. Denn Kant hatte ja die rechtliche Autonomie auf die Zustimmungsfähigkeit zu Gesetzen basiert. Sie kann jedoch nicht davon abhängen, ob ein Subjekt ökonomisch in der Lage ist, seine Existenz selbst zu sichern. Kant beeilt sich hinzuzufügen, dass dies der Gleichheit »als Mensch« keinen Abbruch tue und führt die Unterscheidung zwischen passiven Staatsgenossen (die von Anderen abhängig sind) und aktiven Staatsbürgern (die volle Selbständigkeit genießen) ein, ohne dass er dies wirklich begründet.

»Denn daraus, daß sie fordern können, von allen Anderen nach Gesetzen der natürlichen Freiheit und Gleichheit als passive Teile des Staates behandelt zu werden, folgt nicht das Recht, auch als aktive Glieder den Staat selber zu behandeln, zu organisieren oder zur Einführung gewisser Gesetze mitzuwirken.« ⁹

Auch wenn es richtig ist, dass das Recht auf aktive Teilhabe nicht aus der passiven Gleichheit folgt, so ist doch ebenso das Umgekehrte nicht zwingend, nämlich, dass die Gleichheit nicht erlaube, auch die Gesetzgebung mitzubestimmen. Ohne weitere Begründung widerspricht diese Einschränkung dem Kantischen Autonomiebegriff, den er selbst zum Angelpunkt seiner Moral- und Rechtsphilosophie macht. Es wird deutlicher, dass Kant hier dem Selbstbewusstsein des aufstrebenden Besitzbürgertums mehr theoretische Valenz zubilligt, als es die Begründung seiner Rechtsphilosophie verträgt, wenn man die Parallelstelle in seinem Text *Über den Gemeinspruch* heranzieht. Dort wird die Selbständigkeit nicht nur an die ökonomische Unabhängigkeit gebunden, sondern mehr noch an die Produktion. Da Dienst leistende Gewerbe von den Aufträgen Anderer abhängig sind und kein materielles Eigentum produzieren, sind Perückenmacher als Bürger anzusehen, wohingegen Frisöre nicht zugelassen sind. Denn Erstere schaffen Werke, die ihnen gehören und die sie alsdann veräußern können, während letztere nur dem Eigentum Anderer (nämlich deren Haare) dienen. ¹⁰

8 | Ebd., AA VI 314 (Meiner 131).

9 | Ebd., AA VI 314 (Meiner 132).

10 | Vgl. Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, AA VIII 295 Anm. (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Zum ewigen Frieden*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 1992, 27).

Man sieht an diesem amüsanten Beispiel, wohin Kants Ausgangspunkt (Autonomie) führt: Da die Selbstgesetzgebung in der Moral wie im Recht den begründungstheoretischen Kern der Kantischen praktischen Philosophie darstellt, mit der die Möglichkeit der Freiheit wie die einer vernünftigen Organisation des menschlichen Zusammenlebens steht und fällt, bleiben für den Anderen nur zwei mögliche Rollen übrig: als jedermann (d.h. als Analogon des Subjekts qua Vernunftwesen) oder als Hemmnis für die Autonomie.

Den Anderen als *jedermann* aufzufassen, stellt den Regelgebrauch dar. Andersheit wird terminologisch nicht erfasst, sondern fungiert als eine bloß ontologische Verschiedenheit. Das Subjekt und der Andere sind Varianten eines Oberbegriffs, dem des »vernünftigen Wesens überhaupt«. Dieses ist jedermann, weil für die Denkmöglichkeit der praktischen Philosophie unterstellt werden muss, dass die Handelnden sich ihrer Freiheit vernünftig bedienen können. Die Stellung der Subjekte zueinander ist dabei unerheblich, weil sie insgesamt zu einer intelligiblen¹¹ Welt der Vernunftwesen gehören. Insofern dieses subjektiv ermittelte zugleich auch objektives Gesetz einer vernünftigen Gemeinschaft sein können muss, kommt es auf den Unterschied zwischen Subjekt und Anderem nicht an.¹² Entscheidend ist, unter welchen Maximen, nicht in welchen Relationen gehandelt wird. Moralität nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in der Erfahrung sozialer Beziehungen und ihrer Konflikte, sondern in der Reflexion auf die (praktische) Rationalität ihrer Maximen.

Der kategorische Imperativ dient als Prüfungsinstanz der Maximen. Genau jene Maximen können als moralisch gelten, von denen wir (als Vernunftwesen) widerspruchsfrei wollen können, dass sie »allgemeines Gesetz« werden. Eine analoge Funktion der Normenprüfung übernimmt im Bereich der Rechtsordnung der Gesellschaftsvertrag. Auch diesen denkt Kant als ein Instrument, mit dem geprüft werden kann, ob eine Verfassungsnorm einer vernünftigen Rechtsgesellschaft zuträglich ist. Kant nennt diesen »ursprünglichen Kontrakt«, den bereits Rousseau und Hobbes für die politische Philosophie prominent gemacht hatten, eine »bloße Idee der Vernunft«.¹³ Diese bloße Idee hat aber eine praktische Realität, die darin besteht, dass sie den Gesetzgeber verpflichtet, bei der Gesetzgebung die Fiktion einer potentiellen Zustimmung aller zu berücksichtigen. Der Gesetzgeber muss seine Gesetze so formulieren, dass »sie aus den vereinigten Willen eines ganzen Volkes haben entspringen

11 | »Intelligibel« bedeutet »rein verstandesmäßig erkennbar«, also nicht durch sinnliche Erfahrung. Diese Vernunftwesen sind so etwas wie das »Ding an sich« der praktischen Philosophie.

12 | Daher ist die »transzendente Intersubjektivität« genaugenommen gar keine. Vgl. für eine solche konsequente Auffassung Josef Simon: »Intersubjektivität. Ein philosophisch problematischer Begriff«, in: Archivio di Filosofia 69 (2001), Nr. 1-3, 41-49.

13 | Kant: Über den Gemeinspruch, AA VIII 297 (Meiner 29).

können, und jeden Untertan, sofern er Bürger sein will, so anzusehen, als ob er zu einem solchen Willen mit zusammengestimmt habe«. ¹⁴ Keinesfalls will Kant behaupten, dass eine Staatsgemeinschaft tatsächlich einen Gründungsvertrag unterschreiben müsse. Vielmehr formuliert Kant die Forderung, dass die Gesetze der transzendentalen Bedingung unterliegen müssen, dass alle vernünftigen Subjekte den Gesetzen keine Einwände entgegenzusetzen haben (falls sie gefragt worden wären).

Die zugrundeliegende Fiktion ist keine phantasievolle Erfindung, sondern eine methodische Voraussetzung, die Kant macht, um überhaupt erklären zu können, warum Menschen anstreben, in gerechten Verhältnissen miteinander zu leben. Der Begriff »transzendental« meint genau, eine *Bedingung der Möglichkeit* zu formulieren, d.h. eine Bedingung dafür, dass etwas überhaupt denkbar erscheint (unabhängig von empirischen Realisierungsbedingungen). Eine nach rechtlichen Prinzipien geregelte Gemeinschaft ist demnach nur denkbar, d.h. möglich, wenn sie auf der Voraussetzung beruht, dass alle Beteiligten der Form dieser Gemeinschaft, d.h. ihren Prinzipien und Gesetzen, zugestimmt haben. Die Philosophie des »als ob« ist also keine Märchenerzählung, sondern eine methodische Vorkehrung, um jeder Rechtsordnung eine vernünftige Begründung zu schaffen. ¹⁵

Aus dem »als ob« folgt eine Distanz zu den realen politischen Verhältnissen. Die Voraussetzung, dass die Gesetze dem Willen aller am Staatswesen Beteiligter hätten entspringen *können* (wenn man sie gefragt hätte; die Kurzivierung in dem obigen Zitat stammt von Kant selbst), impliziert, dass sie nicht der tatsächlichen Zustimmung aller entspringen *muss*. Die Vertragsfiktion funktioniert wie der kategorische Imperativ als Prüfinstanz, unter deren Verwendung bestimmte Gesetze ausgeschlossen werden müssen, falls sie die Bedingung nicht erfüllen.

»Denn das ist der Probestein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes. Ist nämlich dieses so beschaffen, daß ein ganzes Volk *unmöglich* dazu seine Einstimmung geben könnte (wie z.B. daß eine gewisse Klasse von *Untertanen* erblich den Vorzug des *Herrenstandes* haben sollten), so ist es nicht gerecht; ist es aber *nur möglich*, daß ein Volk dazu *zusammenstimme*, so ist es Pflicht, das Gesetz für gerecht zu halten.« ¹⁶

14 | Ebd.

15 | Jacques Rancière wird die »Praktik des *Als-ob*« als die kontingente, strategische Erschaffung einer »Gemeinschaft kantischer Manier« interpretieren, die sich gerade nicht mehr auf Vernunftgründe stützen kann. Jacques Rancière, *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M. 2002, 101.

16 | Kant: *Über den Gemeinspruch*, AA VIII 297 (Meiner 29f.).

Es genügt, das Gesetz prinzipiell für zustimmungsfähig zu halten, um es zustimmungspflichtig zu machen. Nur wenn eine Regelung grundsätzlich der Gleichbehandlung aller Bürger (durch Bevorzugung einer Gruppe von Bürgern) widerspricht, muss die Zustimmung verweigert werden. Der rechtliche Imperativ müsste also – den kategorischen abwandelnd – lauten: Solche Gesetze sind als gerecht anzusehen, die der Gleichbehandlung aller nicht widersprechen. Kant fährt fort:

»gesetzt auch, daß das Volk jetzt in einer solchen Lage oder Stimmung seiner Denkungsart wäre, daß es, wenn es darum befragt würde, wahrscheinlicherweise seine Beistimmung verweigern würde.«¹⁷

Diese Ergänzung klingt, als würde sie der Zustimmungsfiktion widersprechen. Achtet man jedoch genau auf die Unterscheidungen, so lässt sich das mit dem »juridischen Imperativ« durchaus vereinbaren. Es mag wohl sein, dass die Bürger ein Gesetz politisch verwerfen würden, wenn man sie fragte. Das ist jedoch nicht entscheidend, denn über die politischen Sachfragen entscheidet der Herrscher. Wichtig ist allein, dass auf der Ebene des Rechts keine Diskriminierung unter den Bürgern vorgenommen wird. Als Beispiel wählt Kant den Erlass einer Kriegssteuer, die nicht deswegen ungerecht genannt werden kann, weil die Bürger den Krieg für unsinnig oder unnötig halten, »denn das sind sie nicht berechtigt zu beurteilen«¹⁸. Vorausgesetzt, der Krieg wäre unvermeidlich, so ist zu prüfen, ob unter dieser Bedingung die Verteilung der Lasten gerecht ist: »weil es doch immer möglich bleibt, daß er [der Krieg, Th. B.] unvermeidlich und die Steuer unentbehrlich sei, so muß sie in dem Urteile des Untertans für rechtmäßig gelten.«¹⁹ Nur wenn einige »Gutseigentümer« von der Beteiligung an den Kosten ausgenommen wären, müsste nach der Regel der Zustimmungsfähigkeit das Gesetz verworfen werden. Man sieht also, dass es Kant nicht um eine Regelung politischer Entscheidungen im engeren Sinne zu tun ist, sondern allein um die prinzipielle Verteilung von Lasten und Pflichten in einem Gemeinwesen, die die grundlegende Gleichbehandlung beachten muss.

Es lässt sich nach dem Gesagten festhalten, dass sowohl in der Moral als auch im Recht die Autonomie des Subjekts den Kern der Begründung für die Verpflichtung abgibt und daher der Andere nur als Teil des Reichs der Zwecke bzw. als Element der Gemeinschaft vernünftiger Rechtsgenossen angesehen werden kann.

17 | Ebd., AA VIII 297 (Meiner 30).

18 | Ebd., AA VIII 297 Anm. (Meiner 30).

19 | Ebd., AA VIII 297f. Anm. (Meiner 30).

Die Anderen in Kants Tugendlehre

Kehren wir nun noch einmal von der Betrachtung der Rechtsverhältnisse zurück zur Ethik. Denn zwar hat Kant eine universalistische Grundlegung der Begründung moralischen Handelns im Sinn, doch beschränkt er sich keineswegs – wie ihm häufig vorgeworfen wurde – allein auf formalistische Begründungsfiguren. In der *Metaphysik der Sitten* liefert er zugleich eine, an der Praxis des moralischen Handelns orientierte Tugendlehre. Es ist nun an diesem Spätwerk zu prüfen, inwiefern Kants Untersuchung des praktischen Umgangs mit Anderen das Verschwinden des Anderen im Begriff des Gesetzes zu korrigieren oder doch zumindest zu nuancieren in der Lage ist.

Ethisch nennt Kant die Handlungen der inneren Freiheit, also das, was er als Tugendpflichten bezeichnet.²⁰ Es mag zunächst überraschen, dass Kant von Tugenden spricht, waren diese doch der Tradition gemäß für die Tugendethiken reserviert, die eingangs des Egoismus bezichtigt wurden. Wie kann also dieser Begriff nunmehr in eine deontologische (d.h. am Pflichtbegriff entlang konstruierte) Ethik integriert werden? Kant macht sich die Terminologie zu eigen, indem er eine Unterscheidung zwischen phänomenalen und noumenalen Tugenden vornimmt. Die *virtus phaenomenon* ist für die traditionelle Pflege der Vortrefflichkeiten des Individuums reserviert und verfällt somit dem Verdikt einer bloß durch Gewohnheit geprägten Vervollkommnung des Selbst. Die *virtus noumenon* hingegen identifiziert Kant mit der Pflicht. Wenn er also von »Tugendlehre« spricht, ist nur jener Teil der normierten Handlungen gemeint, der aus der Orientierung an einer Pflicht entsteht.²¹ Allein diese sind in der Lage, radikal einen Wandel in der normativen Orientierung zu vollziehen. Sie erlauben daher eine tiefgreifende »Revolution der Denkungsart«, während die Aristotelischen, phänomenalen Tugenden bloß zu einer äußerlichen »Reform« des Verhaltens anhalten.

20 | Die Geschichte des Verhältnisses von »Moral« und »Ethik« ist uneindeutig und wechselhaft. In der *Metaphysik der Sitten* subsumiert Kant unter dem Oberbegriff der Moralphilosophie (»allgemeine Pflichtenlehre«) die Ethik einerseits und das Recht andererseits, »so daß jetzt das System der allgemeinen Pflichtenlehre in das der Rechtslehre (*iuris*), welche äußerer Gesetze fähig ist, und der Tugendlehre (*ethica*) eingeteilt wird, die deren nicht fähig ist« (Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*, AA VI 379 [Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1990, 11], zitiert als: MdS).

21 | Die »bloßen« Tugenden nennt Kant die »Tugend der Legalität nach als ihrem empirischen Charakter (*virtus phaenomenon*)« und stellt sie dem tugendhaften Menschen »nach dem intelligiblen Charakter (*virtus noumenon*)« gegenüber. Vgl. Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, AA VI, 47.

Bevor Kant nun zwischen Pflichten gegen sich selbst und Pflichten gegenüber Anderen unterscheidet (die eingehender betrachtet werden sollen), hält er noch einmal fest, dass die Verpflichtungen durch Andere ganz und gar sekundär sind.

»Denn ich kann mich gegen Andere nicht für verbunden erklären, als nur sofern ich zugleich mich selbst verbinde: weil das Gesetz, kraft dessen ich mich für verbunden erachte, in allen Fällen aus meiner eigenen praktischen Vernunft hervorgeht, durch welche ich genötigt werde, indem ich zugleich der Nötigende in Ansehung meiner selbst bin.« (MdS 417f./54)

Die Konkretion dieser Position findet sich im zweiten Teil der »Ethischen Elementarlehre: Von den Tugendpflichten gegen Andere« in der *Metaphysik der Sitten*. Kant unterscheidet Pflichten danach, ob aus ihnen eine Verpflichtung Anderer resultiert oder nicht. Erstere Leistungen sind bloß »verdienstlich« und werden vom Gefühl der Liebe, letztere ist man hingegen »schuldig« und werden vom Gefühl der Achtung *begleitet*. Das bedeutet, dass wie im übrigen Werke Kants die Pflichten, nicht aber die beiden Gefühle selbst im Vordergrund stehen. Die Liebe wird hier überhaupt nicht als Gefühl, wie Kant sagt »als Lust an der Vollkommenheit anderer Menschen« verstanden, also nicht als ein Wohlgefallen an Anderen, sondern als eine »Maxime des Wohlwollens«. Das bedeutet, dass es nicht um ein Begehren geht, das sich vom Anderen eine Erfüllung erwartet, sondern um eine Leistung des Subjekts, die das Ich gegenüber dem Anderen erbringt. Analog bedeutet die Achtung, die dem Anderen zu erweisen ist, nicht, dass das Subjekt seine eigenen Leistungen und Fähigkeiten mit den Kapazitäten des Anderen vergleicht, sondern eine Selbstbeschränkung des Subjekts im Hinblick auf die Einschätzung seiner selbst. Der Andere, dem man Achtung schuldet, wird durch die Einschränkung der eigenen Bewertung aufgewertet.

Diese Unterscheidung ist eine analytische, was bedeutet, dass sich in der Wirklichkeit natürlich beide Varianten der Verpflichtungen gegenüber Anderen überlagern. Kant wählt das Beispiel der wohlwollenden Tätigkeit gegenüber Armen und hält fest, dass aus der Pflicht des Wohlwollens, also der Liebe, eine Verpflichtung zur Wohltätigkeit erwächst. Zugleich wird man aber berücksichtigen müssen, dass eine wohltätige Gabe stets auch die Gefahr beinhaltet, den Anderen durch die »milde Gabe« in seiner Selbstachtung herabzuwürdigen. Dieses moralische Problem kennen wir heute unter dem Terminus des Paternalismus. Hier zeigt sich, dass Kant, trotz aller Prinzipienfestigkeit, ein gutes Gespür für die Komplikationen seiner Moralphilosophie besitzt.

Die erste Pflicht nennt Kant denn auch eine verdienstvolle Pflicht, insofern das Wohlwollen gegenüber dem Anderen sich um ihn verdient macht. Die zweite Pflicht ist hingegen eine, die das Selbst in seinen Schranken hält. Da-

bei bleibt der deontologische Kern der Kantischen Moralphilosophie gewahrt, insofern in beiden Fällen die Pflichten im Vordergrund stehen, während die Gefühle die Pflichten bloß *begleiten*. Diese Auffassung hat zur Folge, dass die Maxime des Wohlwollens, die »praktische Menschenliebe« (MdS 448f./94), aus dem ethischen Gesetz folgt, auch wenn man den Anderen nicht begehrenswert findet. Die Liebe wird dreifach unterschieden: die Pflicht der Wohltätigkeit, die Pflicht der Dankbarkeit und die Pflicht der Anteilnahme. In allen diesen Fällen wird ein Band zwischen dem Subjekt und dem Anderen gestiftet, das eine Wechselseitigkeit der Pflichten mit umfasst. Die Begründung für die Pflicht der Wohltätigkeit ist ein Vorbild für die Anwendung des kategorischen Imperativs. Sie sei hier zur Gänze zitiert:

»Wohltätig, d. i. anderen Menschen in Nöten zu ihrer Glückseligkeit, ohne etwas dafür zu hoffen, nach seinem Vermögen beförderlich zu sein, ist jedes Menschen Pflicht. Denn jeder Mensch, der sich in Not befindet, wünscht, daß ihm von anderen Menschen geholfen werde. Wenn er aber seine Maxime, Anderen wiederum in ihrer Not nicht Beistand leisten zu wollen, laut werden ließe, d. i. sie zum allgemeinen Erlaubnisgesetz machte: so würde ihm, wenn er selbst in Not ist, jedermann gleichfalls seinen Beistand versagen oder wenigstens zu versagen befugt sein. Also widerstreitet sich die eigennützige Maxime selbst, wenn sie zum allgemeinen Gesetz gemacht würde, d. i. sie ist pflichtwidrig, folglich die gemeinnützige des Wohltuns gegen Bedürftige allgemeine Pflicht der Menschen, und zwar darum: weil sie als Mitmenschen, d. i. bedürftige, auf einem Wohnplatz durch die Natur zur wechselseitigen Beihilfe vereinte vernünftige Wesen anzusehen sind.« (MdS 453/98f.)

Moralisch kann eine wohltätige Handlung nur dann sein, wenn sie nicht aus Berechnung erfolgt. Denn wo Wohltätigkeit nur mit dem Ziel ausgeübt wird, etwa eine Dankbarkeit des Anderen zu erreichen oder eine Gegengabe zu erhalten, dort wird nicht aus Pflicht, sondern allein aus einem eigennützigen Zweckdenken gehandelt. Den Anderen aber als Mittel meiner eigenen Zwecke zu benutzen, ist, so hatten wir oben schon gesehen, mit dem kategorischen Imperativ unvereinbar. Auch für den Wohlhabenden ist die Wohltätigkeit schwerlich als eine moralische Handlung anzusehen. Kant meint, auch wenn sich durch die wohltätige Gabe eine Wechselseitigkeit ergibt, kann doch der reiche Mensch seine Gabe nicht wirklich als eine Freigebigkeit um des Anderen willen verstehen. Denn für etwas, das ihn nicht wirklich etwas kostet, erhält er im Gegensatz eine moralische Befriedigung, eine Genugtuung, die das aufrichtig Moralische an dieser Handlung verrät. Sollte überhaupt die Handlung als eine Wohltat betrachtet werden können, so nur unter der Bedingung, dass sie nicht öffentlich wird. Der Wohltäter muss seine Pflicht bloß als eine »Schuldigkeit« (MdS 453/99) auffassen, oder besser: sie im Geheimen vollziehen. Dass Kant hier christliche, oder genauer: protestantische Formen der Caritas vor Augen

hat, ist offensichtlich. Zugleich sind aber die Grenzen dieser praktischen Menschenliebe jeweils so gesetzt, dass sie das Subjekt nicht überfordern. Denn vorausgesetzt ist jeweils, dass das autonome Individuum in der Lage ist, die Pflicht als solche erfüllen zu können.

Man sieht ohne weiteres, dass Kants vorgeblich formale Moralphilosophie, der alle Erfahrung fremd zu sein scheint, sehr wohl ein konkretes Verständnis davon zulässt, wie sich der kategorische Imperativ mit der Wirklichkeit vermitteln lässt. Eine Konfrontation mit dem Anderen ist notwendig, um die Plausibilität des Systems der praktischen Philosophie zu prüfen. So äußert sich Kant beispielsweise in Bezug auf das Mitleid dergestalt, dass zwar Mitleid selbst keine Pflicht sein kann. Es lässt sich vermittelst des kategorischen Imperativs nicht belegen, dass Mitleid eine *Maxime* zu sein hat, der alle folgen müssen. Dennoch ist es für Kant *indirekte* Pflicht, Mitleidsgefühle zu kultivieren, weil sie gewissermaßen eine Vorübung für Handeln aus Pflicht darstellt. In diesem Sinne weist er daraufhin, dass es unumgänglich ist, sich mit dem Elend, der Armut und dem Leid Anderer zu konfrontieren, um überhaupt die Möglichkeit zu haben, moralisch handeln zu können.

»So ist es Pflicht: nicht die Stellen, wo sich Arme befinden, denen das Notwendigste abgeht, zu umgehen, sondern sie aufzusuchen, nicht die Krankenstuben oder die Gefängnisse der Schuldner und dergl. zu fliehen, um dem schmerzhaften Mitgefühl, dessen man sich nicht erwehren könne auszuweichen: weil dieses doch einer der in uns von der Natur gelegten Antriebe ist, dasjenige zu tun, was die Pflichtvorstellung für sich allein nicht ausrichten würde.« (MdS 457/104)

D.h. wir können nur dann moralisch handeln, wenn wir die moralischen Anforderungen, die an uns gestellt werden, wahrnehmen. Lebten wir immer in einer Welt, in der moralische Dilemmata nicht aufräten, so hätten wir auch keine Gelegenheit, unsere moralische Pflicht zu tun. So ist letztlich denn auch Kant in der Situation, dass er einen Anspruch des Anderen in Rechnung stellen muss, um einen Anlass zum moralischen Handeln zu gewinnen. Man könnte von einem notwendigen Anspruch des Anderen sprechen, der erforderlich ist, damit moralische Reflexion in Gang kommt. Doch ist dies bei Kant allein ein sekundäres Moment, ein empirischer Antrieb, der aus der systematischen Moralbegründung ausgeschlossen bleiben muss. Denn er formuliert es als eine Pflicht, und sei es nur eine sekundäre, jede Situation zu suchen, die in uns Mitleid erregen könnte. Diese Pflicht, sich dem Leiden des Anderen auszusetzen, muss, so Kant, »kultiviert« (ebd.) werden.

Eine analoge Stellung nehmen die Pflichten gegenüber Tieren ein, die nicht Adressaten direkter Pflichten sein können, da sie nicht zu den Vernunftwesen zählen. Auch wenn man die seither viel diskutierte Frage bei Seite lässt, ob nicht dieser emphatische Vernunftbegriff den Graben zwischen Mensch und

Tier tiefer zieht, als er in Wirklichkeit ist, heißt das noch nicht, dass Tiere überhaupt aus dem Gegenstandsbereich moralischer Handlungen heraus fielen. Man kann auch nach Kant keineswegs mit ihnen umgehen, wie es dem Menschen beliebt. Die Begründung dafür lässt sich jedoch nicht aus einer Pflicht gegen Andere gewinnen (die nur für Vernunftwesen gilt), sondern muss aus einer Pflicht gegen sich selbst resultieren. Kant argumentiert, dass durch eine grausame Behandlung der Tiere »das Mitgefühl an ihrem Leiden im Menschen abgestumpft und dadurch eine der Moralität im Verhältnisse zu anderen Menschen sehr diensame Anlage abgeschwächt« (MdS 443/84) würde. Gewissermaßen ist also das Verhältnis zu den Tieren das Propädeutikum des moralischen Handelns unter Menschen. Man überzieht diesen Gedanken wohl nur wenig, wenn man schließt, dass nicht vorstellbar ist, wie man Menschen gegenüber Mitleid empfinden soll, wenn das nicht einmal Tieren gegenüber gelingt.²²

So ist letztlich auch diese Konfrontation mit dem humanen oder animalischen Anderen noch eine Leistung des Subjekts, das an seiner moralischen Vervollkommenheit interessiert ist. Soweit ist Kant von Aristoteles dann doch nicht entfernt.²³

Die moralische Freundschaft

Gegenüber den »verdienstlich« genannten Liebespflichten werden die Pflichten der Achtung des Anderen als »schuldige« Pflichten betont. Was das bedeutet, wird gerade dann klar, wenn die Ausübung dieser Tugenden jeweils fehlt. Fehlende Liebe nennt Kant »Untugend«, und ist eher tolerabel, als die »Laster« genannte Negation der Achtung. Denn die Achtung ist keine »moralische Zutat« (MdS 464/112) wie die Liebe, sondern eine notwendige und unmittelbare Folge aus der Forderung, den Anderen stets als Zweck an sich zu behandeln. Sie zielt auf die Würde des anderen Menschen, die – wie bereits in der *Grundlegung* definiert wurde – auf der Unvergleichlichkeit (kein Preis) des Menschen qua Vernunftmenschheit beruht. Da das Subjekt dem Anderen die Achtung schuldet und es kein Verdienst ist, sie zu befolgen, lässt sie sich nur negativ formulieren. Es wird nicht gefordert, wie im Falle der Liebe, dem Anderen etwas

22 | Dieser Gedanke wirkt noch bei Adorno fort, der aus der Erniedrigung der Tiere auf die verheerende Naturbeherrschung des Menschen (und damit der Zurichtung des Menschen durch sich selbst) schließt. Vgl. Theodor W. Adorno: »Mensch und Tier«, in: Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Gesammelte Schriften, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1997, 283-292.

23 | Bei aller Abneigung gegen die bloß reformerischen phänomenalen Tugenden, ist Kant das Problem der Umsetzung und Motivation der objektiv-praktischen Gesetzgebung wohl bewusst. Andernfalls bräuchte es keine ethische Methodenlehre (Didaktik und Asketik), mit der die *Metaphysik der Sitten* endet.

positiv zukommen zu lassen, sondern allein, alles zu unterlassen, was seine Würde verletzt. Aus diesem Grund finden sich anders als bei Rousseau²⁴ in den Relationen der Achtung auch nicht, wie im Falle der Liebe (Mitleid), Hinweise für eine Relevanz der konkreten Präsenz des Anderen. Denn wie oben bereits erwähnt, lebt die Achtung davon, dass ich mich bloß selbst verpflichte und in Schranken halte (vgl. MdS 450/95).

Die Nähe zu Aristoteles ist besonders spürbar in Kants Erwägungen zur »moralischen Freundschaft« (MdS 473/123). Sie verbindet die beiden Pflichtformen der Liebe und der Achtung miteinander, und zwar so, dass die Vorzüge beider in ein abgewogenes Verhältnis gesetzt werden. Kant betrachtet die Liebe als eine Beziehung, die Nähe herstellt, die Achtung hingegen als eine solche die eine gewisse Distanz erfordert. Die Nähe ist erforderlich, um am Wohlergehen des Anderen volles Interesse zu haben; die Distanz hingegen verhindert, dass diese Nähe wie in pathologischen Formen der Liebe in eine asymmetrische Abhängigkeit kollabiert. Die achtungsvolle Distanz, die den Respekt gegenüber dem Anderen bestimmt, wird ihrerseits eingeschränkt, indem sie durch die affektive Nähe aufgehoben wird. Dem Freund eine Wohltat zu erweisen ist einerseits Pflicht, und läuft zugleich Gefahr, ein Abhängigkeitsverhältnis zu schaffen. Eine Art paternalistische Beziehung würde den Begriff der Freundschaft nicht erfüllen, weil Freundschaft per Definition eine Beziehung der Gleichheit bedeutet. Freundschaft im emphatischen Sinne impliziert also ein ausbalanciertes Verhältnis zwischen vertrauter Nähe und Einhaltung einer achtungsvollen Distanz.

»*Moralische Freundschaft* (zum Unterschiede von der ästhetischen) ist das völlige Vertrauen zweier Personen in wechselseitiger Eröffnung ihrer geheimen Urteile und Empfindungen, soweit sie mit beiderseitiger Achtung gegeneinander bestehen kann.« (MdS 471/121)

In gewisser Weise ist damit unter den Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft das antike Ideal der Freundschaft reformuliert. Denn die freundschaftliche Balance ist bestimmt vom Bedürfnis, Andere an der eigenen Innerlichkeit teilhaben zu lassen. Der Mensch möchte, insofern er ein soziales Wesen ist, Anderen seine Gefühle, seine Bedürfnisse und seine Reflexionen über Politik, Religion usw. kommunizieren. Diese Teilhabe an dem Interesse für das eigene Selbst hat Aristoteles als die wechselseitige Partizipation am Wohlergehen des Anderen definiert. Aufgrund der wohlgeordneten Einrichtung der griechischen *polis* war für Aristoteles die Gemeinsamkeit dieser Ausrichtung auf ein

24 | Für Rousseau ist das Mitleid als Fähigkeit, sich in den Anderen zu versetzen, die zentrale »Stütze der Vernunft«, auf der alle sozialen Tugenden beruhen (Rousseau: Diskurs über die Ungleichheit, 147).

Gut selbstverständlich. Da diese in der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr ohne weiteres angenommen werden darf, nimmt Kant Rücksicht auf den möglichen Schaden, den eine solche Öffnung der eigenen Innerlichkeit mit sich bringen kann. Diese Ausnutzung der Offenlegung des Selbst muss demnach, soll die moralische Freundschaft der Maßstab sein, durch die wechselseitige Achtung der Autonomie des Selbst korrigiert werden. Der Unterschied zwischen der antiken Welt und der des beginnenden 19. Jahrhunderts wird dadurch markiert, dass die Selbstverständlichkeit eines gemeinsamen Guts durch die Erfordernis der Bewahrung eines Geheimnisses ersetzt wird.

Mit dieser Freundschaft, mit der Kant die Elementarlehre der *Metaphysik der Sitten* beschließt, kommt die Theorie an ihre eigene Grenze. Denn die vollendete, weil ausgewogene Freundschaft, die zwischen Liebe und Achtung, d.h. zwischen freigebigen und Respekt gebietenden Beziehungen zum Anderen, liegt, ist nicht mehr durch den großen Imperativ gedeckt. Eine solche komplexe Form der sozialen Beziehungen lässt sich nicht mehr mit einer einfachen Maximenprüfung abbilden. Sie kann nicht »die verlangte Vollständigkeit haben, die zu einer genau bestimmenden Maxime erforderlich ist, und ist ein Ideal des Wunsches, das in Vernunftbegriffen keine Grenzen kennt, in der Erfahrung aber doch immer sehr begrenzt werden muß« (MdS 472/123). Freundschaft ist demnach nichts, womit moralisch Staat zu machen wäre, sondern eine Idee der Vernunft, die zu wünschen ist.

Resümee & Ausblick

Durchmisst man Kants Praktische Philosophie hinsichtlich der Frage des Anderen, so gewinnt man eine eindeutige Position. Für die Frage nach dem Anderen ist die Kantische Unterscheidung zwischen einer »Kausalität der Natur« und einer »Kausalität aus Freiheit« zentral. So können (und müssen) wir uns zwar als Wesen betrachten, die den Gesetzen der Natur unterliegen – und das heißt für die Fragen der Sozialphilosophie als begehrende, triebgesteuerte und den eigenen Nutzen kalkulierende Egoisten. Doch wir können (und müssen) uns zugleich als Wesen ansehen, die aus Freiheit einen je neuen Anfang setzen können. Diese Freiheit ist genau dann keine Willkür, wenn sie ihre eigenen Leitfäden verallgemeinert, d.h. ihre Maximen zu allgemeinen Gesetzen macht. Der konkrete Andere geht daher notwendig im allgemeinen Anderen auf.

Kant meint sein Ziel einer universell verbindlichen Moral nur begründen zu können, indem er sowohl vom Glücksstreben als auch von individuellen Leistungen, Meinungen und Interessen absieht. Wenn aber nichts der Erfahrung entnommen sein darf, kann auch die Erfahrung des anderen Menschen als Grund für moralische Normen nicht in Frage kommen. Der Andere kommt daher nur als Hemmnis oder als Jedermann vor. Ein Hemmnis ist der Andere als empirischer Faktor, etwa wenn es um die Sicherung der Autonomie

des Subjekts geht. Autonom ist ein Subjekt nur, wenn es von keinem Anderen und von keiner anderen Leistung abhängt. Die Autonomie wiederum ist Angelpunkt der Kantischen Moralphilosophie, weil sie es erlaubt, die Freiheit des Willens mit dem Gehorsam gegenüber dem moralischen Gesetz zu vereinen. Nur Perückenmacher können vor Kants strengem Auge bestehen, wohingegen Frisöre bloß zu abhängigen Dienern eines Anderen herabsinken und daher als autonome Rechtssubjekte nicht in Frage kommen. Doch zumeist wird der Andere bei Kant nur insofern berücksichtigt, als er in der allgemeinen Gestalt des vernünftigen Menschen, oder der Idee der Menschheit überhaupt, aufgeht.²⁵ Der Gewinn von Kants revolutionärer Erneuerung der praktischen Philosophie, der in der *unbedingten* Geltung moralischer Sätze besteht, die von keinem kontextuellen Relativismus (sei er religiös, sozial, kulturell oder subjektivistisch motiviert) erschüttert zu werden vermag, geht auf Kosten der Konkretheit intersubjektiver Beziehungen, weil der Ursprung normativer Gesetze allein die Übereinstimmungen eines Subjekts mit der *allgemeinen* Vernunft darstellt. Der Andere ist zwar immer mit im Spiel, allerdings nur insofern er an dieser Allgemeinheit teilhat. Der Andere ist *jedermann*, wenn darunter die Vielzahl der an einer allgemeinen Vernunft partizipierenden Subjekte verstanden wird.

Noch in der Einführung des *sensus communis* in der *Kritik der Urteilskraft*, der die Einschränkungen des subjektiven Urteils überwinden soll, wird diese Universalisierung praktisch. Unter *sensus communis* versteht Kant ein Urteilsvermögen, welches »in seiner Reflexion auf die Vorstellungsart jedes andern in Gedanken (a priori) Rücksicht nimmt, um *gleichsam* an die gesamte Menschenvernunft sein Urteil zu halten«²⁶. Indem man sich darauf verpflichtet, reflexiv an »der Stelle jedes andern [zu] denken«²⁷, wird dem eigenen Urteil die Subjektivität genommen. Denn vermittelt über die Annahme der Perspektive eines Anderen mag es gelingen, sich an die gesamte Menschenvernunft zu halten. Der Andere dient hier also erneut als der notwendige Umweg zur Erlangung eines unter Vernunftprinzipien geborenen und daher letztlich einstimmigen

25 | Auch Rainer Forst moniert, dass Kant »die konstitutive Bezogenheit auf den Anderen« übersehen hat, zieht aus dieser Feststellung jedoch andere Schlüsse (Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M. 2007, 90).

26 | Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft*, B 157 (*Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 2006, 174).

27 | Ebd., B 158 (Meiner 175). Diese Bedingung findet sich unverändert in der *Anthropologie* wieder (vgl. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, AA VII 228f. [Meiner 140]). Die Stelle belegt, dass es Kant nicht nur um ästhetische Urteile geht. Auf welche Urteile aber sich diese Anforderung beziehen lässt, wäre nur mit einer Diskussion der *Kritik der Urteilskraft* zu klären, was hier unterbleiben muss.

gen Urteils. Es geht ihm in erster Linie »um jenes je unterschiedlich geartete Selbstverhältnis des Subjekts und nicht um die Bedingungen der Möglichkeit eines Einverständnisses zwischen den Subjekten«. ²⁸ Ziel ist also, von einem »allgemeinen Standpunkte« über das eigene Urteil zu befinden, auch wenn er diesen Standpunkt »dadurch nur bestimmen kann, daß er sich in den Standpunkt anderer versetzt« ²⁹. Ein Umweg eben. Die »transzendente Intersubjektivität«, wie sie mit Kant zu formulieren ist, ist daher genau genommen gar keine Intersubjektivität.

Unter den wenigen Einfallstoren für die störende Empirie des Anderen erschien Kants Thematisierung des Mitleids. Über die vernunftrechtliche Rechtfertigung der Hinwendung zum Anderen hinaus legt der Text der *Metaphysik der Sitten* die Notwendigkeit einer Konfrontation mit dem Anderen nahe, um den Pflichtbegriff überhaupt formulieren zu können. Damit wird Kants rationales moralisches System sicherlich nicht ausgehebelt, aber es werden Spuren dessen sichtbar, was von Kants Theorie nicht eingeholt werden kann. ³⁰ Auf eine Grenze stößt sie auch dort, wo mit der vollkommenen moralischen Freundschaft eine Idee der Vernunft formuliert wird, die sich nicht mehr auf dem Boden des vernünftigen Imperativs ansiedeln lässt. Anders gesagt, legt die Vernunft selbst ein Modell nahe, das von ihr allein nicht bündig zu rechtfertigen ist. Doch sind hiermit nur Nuancen in Kants ansonsten kohärentem transzendentalen System genannt, die dessen Stabilität kaum ins Wanken zu bringen vermögen.

Ganz Gallien? Nein, ein kleines gallisches Dorf leistet Widerstand. Dieses Widerstandsnest besteht in der Rechtfertigung der Existenz des Moralischen überhaupt. Denn wie kommt es, so könnte man angesichts der Ableitungen des objektiv-praktischen Gesetzes fragen, dass der Mensch überhaupt in der Lage ist, solche Gesetze für sich zu verfassen? Oder, um die Frage anders zu formulieren, warum sollen wir überhaupt moralisch sein? Könnten wir uns nicht auch gegen die Moral entscheiden, auch wenn das bedeuten würde, sich gegen die Freiheit zu entscheiden? Kant wäre nicht der revolutionäre Denker, der er ist, wenn er diese Frage umgangen hätte. ³¹ Seine Antwort ist zugleich

28 | Hans-Klaus Keul: »Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 50 (2002), 69-86, hier: 73.

29 | Kant: Kritik der Urteilskraft, 157 (Meiner 176)

30 | Auch wenn man dem von Kants so rigoros ausgeschlossenen Glücksbegriff detailliert nachgeht, ergibt sich ein komplexeres Bild. Vgl. Beatrix Himmelmann: Kants Begriff des Glücks, Berlin, New York 2003.

31 | Vgl. Heiner F. Klemme, Manfred Kühn u. Dieter Schönecker (Hg.): Moralische Motivation. Kant und die Alternativen, Hamburg 2006. Zum weiteren Hintergrund vgl. Bayertz (Hg.): Warum moralisch sein?, a.a.O.

ernüchternd schlicht und erfreulich offen. Denn er bricht an dieser Stelle seine Legitimationsbestrebungen für die praktische Vernunft ab. Er behauptet, man könne das »Bewußtsein dieses Grundgesetzes [des kategorischen Imperativs, Th. B.] ein Faktum der Vernunft«³² nennen, weil man es nicht »aus vorhergehenden Datis der Vernunft [...] herausvernünfteln«³³ kann. Er drängt sich uns vielmehr von selbst auf, so dass wir ihn als schlechthin gegeben annehmen müssen. Die Begründung für diese Auskunft ist schlicht. Einen empirischen (d.h. naturhaften) Grund kann es im Kantischen Rahmen nicht geben, denn sonst wäre Moral nicht Moral, sondern bloß die Exekution von Naturgesetzen, die moralische Normen bloß nachvollzögen. Gäbe es umgekehrt eine Regel, ein Gesetz oder eine Norm, die uns gebieten würde, dem kategorischen Imperativ zu folgen, so würden die Begründungsanforderungen auf dieser Stufe von neuem beginnen müssen. Um den infiniten Regress (d.h. die endlose begründungstheoretische Rückfrage) zu vermeiden, bleibt Kant nichts anderes übrig, als davon auszugehen, es gäbe ein schlechthin »unerklärliches Faktum«³⁴, dass es so etwas wie ein Stimme der praktischen Vernunft überhaupt gibt. Zwar wissen wir, dass es Menschen gibt, die sich nicht an ihr Gewissen halten, doch heißt das nicht, dass diese Menschen kein Gewissen hätten. Es bedeutet, dass diese Menschen sich nicht an die Stimme ihres Gewissens halten, während es keineswegs bedeuten kann, die Stimme des Gewissens nicht zu hören. Der Verfechter der Autonomie der Freiheit muss also am Grunde seiner Moralphilosophie zugestehen, dass ein Moment der Heteronomie, d.h. der Andersheit, die Motivation der Sittlichkeit mitbestimmt. Die Stiftung der Moralität kann nicht von der Autonomie selbst hervorgebracht werden, weil sie von einem Gegebenen ausgehen muss.³⁵ Diese grundlegende Ambivalenz der Kantischen Moralbegründung ist vielfach bemerkt worden. Die Öffnung des Kantischen Diskurses für Alterität wurde zuletzt von Autoren wie Lyotard oder Levinas zum Ansatzpunkt gemacht, eine alteritätsphilosophische Lesart von Kants Philosophie vorzuschlagen, indem sie, kurz gesagt nahelegen, dass die Stimme des Gewissens nichts anderes als der Ruf des Anderen ist.³⁶ Auf diese Weise ließe sich der Kantische Universalismus für die Singularität des Anderen öffnen.³⁷

32 | Kant: Kritik der praktischen Vernunft, 31 (Meiner 36).

33 | Ebd.

34 | Ebd., 43 (Meiner 51).

35 | Vgl. Theodor W. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, Nachgelassene Schriften, Bd. 10, hg. v. Thomas Schröder, Frankfurt a.M. 1996, 116.

36 | Vgl. Jean-François Lyotard: »Logique de Lévinas«, in: François Laruelle (Hg.), Textes pour Emmanuel Lévinas, Paris 1980, 127-150 sowie Jere Paul Surber: »Kant, Levinas, and the Thought of the ›Other‹«, in: Philosophy Today 38 (1994), Nr. 3, 294-316.

37 | Siehe dazu Kap. 7.

Lektürehinweis

Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg ⁷1994

Empfohlene Literatur

Eidam, Heinz: »Subjektivität und Intersubjektivität – im Ausgang von Kant und im Hinblick auf Fichte und Hegel«, in: Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke u. Anne Eusterschulte (Hg.), Kant-Reader, Würzburg 2004, 195-216

3 Anerkannte Andere

3.1 FICHTES BEGRIFF DER INTERSUBJEKTIVITÄT

Kants Rechtslehre wurde zumeist (obwohl dies in der Forschung immer noch umstritten ist) so verstanden, dass eine Rechtsbegründung ohne die Rücksicht auf den kategorischen Imperativ nicht möglich ist. Recht und Moral lassen sich also nicht unabhängig voneinander entwickeln, sondern das Recht steht stets unter dem Primat der Moral. Fichte hat sich, obwohl er sich zunächst als Kantianer versteht (oder gerade deswegen), dieser Hierarchie nicht anschließen wollen und daher eine wegweisende Neuerung in die Begründung des Rechts einführt. Geradezu polemisch gegen Kant heißt es in Fichtes *Grundlage des Naturrechts*: »Auf dem Gebiete des Naturrechts hat der gute Wille nichts zu thun. [...] Beide Wissenschaften [der Moralphilosophie und der Rechtslehre, Th. B.] sind schon ursprünglich und ohne unser Zuthun durch die Vernunft geschieden, und sind völlig entgegengesetzt.«¹ Entsprechend stellt sich Fichte die Aufgabe, den Nachweis zu erbringen, dass sich eine moralunabhängige Rechtsbegründung geben lässt,² die für uns deswegen von Interesse ist, weil sie aus einem Begriff der Intersubjektivität abgeleitet (deduziert) wird.

Fichtes Deduktion des Sozialverhältnisses und des Rechts liegt in der kreativen Lösung eines von der Kantischen Philosophie hinterlassenen Problems. Deren Basis war die transzendente Methode, d.h. die Vorgabe, dass Moral und Recht aus den Bedingungen eines vernünftigen Wesens überhaupt folgen sollen. Wir hatten gesehen, dass empirische Gegebenheiten, etwa Erfah-

1 | Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. III, Berlin 1971, § 4, III Corr. (S. 54). Zitiert als: GN.

2 | Wie umstritten die Form der rechtsphilosophischen Anknüpfung an das philosophische System Kants seinerzeit war, lässt sich aus Fichtes Einleitung zur *Grundlage des Naturrechts* ersehen. Vgl. dazu Wolfgang Kersting: »Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)«, in: Jean-Christoph Merle (Hg.), Johann Gottlieb Fichte. *Grundlage des Naturrechts*, Berlin 2001 (= Klassiker auslegen), 21-37.

rungsdaten oder sozialphilosophisch gesprochen: Eingriffe des Anderen in die so konstituierte Welt keine Berücksichtigung finden dürfen. Denn diese würden das moralische Gesetz, bildlich gesprochen, verunreinigen, indem sie die Absolutheit des Gesetzes an die Kontingenz der Empirie binden würden. Ein Ergebnis der Darstellung Kants war, dass ein empirisch verstandener Anspruch des Anderen unmöglich in die Betrachtung der praktischen Philosophie Eingang finden kann (oder doch nur an den Rändern seines Denkens). In der Verlängerung Kants verlangt die idealistische Philosophie Fichtes, dass der Andere und seine freien Handlungen selbst noch als eine »Setzung« des Ichs verstanden werden. Damit wäre die Wahrnehmung einer »wirklichen« sozialen Wechselwirkung zwischen Ich und Anderem auf eine Aktivität des Ich zurückgeführt. Was Sozialität und Andersheit bedeuten könnten, wären allein Leistungen des Ich.

Fichtes Neuerung besteht nun darin, in einer »Aufforderung« (GN § 3, V/36) durch den Anderen die Voraussetzung zu sehen, die das Ich erst zu einem seiner Freiheit bewussten Subjekt macht. Ob Fichte damit der transzendentalen (ich erinnere: Empirie-feindlichen) Philosophie einen empirischen Einsatz einpflanzt³ und inmitten der idealistischen Ich-Philosophie einen Primat der Intersubjektivität oder gar des Anderen ansetzt, ist im folgenden anhand eines Durchgangs durch zwei Paragraphen von Fichtes früher Rechtsphilosophie herauszuarbeiten. Diese wird in Fichtes *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre* dargelegt und steht daher hier im Vordergrund, während die späteren Variationen von Fichtes Rechtsphilosophie, die nicht mehr unmittelbar auf dem Intersubjektivitätsgedanken fußen, nur am Rande zur Sprache kommen.

Die Freiheit des Subjekts und die Aufforderung durch den Anderen

Das Dilemma, auf das Fichte reagiert, besteht in Folgendem: Fichte bestimmt das Selbstbewusstsein als eine Selbstsetzung und zugleich als Setzung dessen, worauf dieses wirken kann.

»Das Selbstbewusstseyn ist möglich, wenn das vernünftige Wesen in einem und demselben ungetheilten Momente sich eine Wirksamkeit zuschreiben, und dieser Wirksamkeit etwas entgegensetzen kann.« (GN § 3, I/30)

Dieser Satz muss und kann, weil er innerhalb des Fichteschen Unterfangens einige Voraussetzungen impliziert, nicht sofort einleuchten. Er beruht

3 | Vgl. Ludwig Siep: »Einheit und Methode von Fichtes ›Grundlage des Naturrechts‹«, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, 41-64, hier: 51.

auf dem zentralen Satz der vorangegangenen *Wissenschaftslehre*, dem theoretischen Fundament, auf dem die hier zu erläuternde Rechtsbegründung fußt: »das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich.«⁴ Vereinfachend übersetzt heißt das, dass ein Subjekt nur dann zu Selbstbewusstsein gelangen kann, wenn es sich als auf ein Objekt einwirkend versteht, und zugleich als durch das Objekt bestimmt. Dann scheint es aber so, als ob es bereits etwas Objektives geben müsse, dem gegenüber sich das Selbstbewusstsein setzen könne. Damit wäre aber dessen freie Spontaneität nur abhängig von einem Anderen (und also nicht mehr wirklich frei). Oder man müsste auf jenen Moment zurückgehen, in dem das Objekt zum Objekt geworden ist, so dass es eine zweite Reflexion hätte geben müssen, was in einen infiniten Regress führt. Die Sicherheit eines für den wissenschaftlichen Aufbau der Philosophie notwendigen Ausgangspunkts vom Selbstbewusstsein gerät also in seiner eigenen Begründungsstruktur in Gefahr.⁵ Fichte entscheidet sich, die Aporie ernst zu nehmen und sie als Chance zu betrachten, eine Neubegründung des Selbstbewusstseins durch die Analyse der wechselseitigen Bedingtheit von Ich und Anderem zu lösen.⁶ Das Problem, das sich Fichte stellt, besteht darin, dass er vom Selbstbewusstsein eines Vernunftwesens auf eine Begründung der Sozialität und des Rechts schließen will. Der erste Lehrsatz der *Grundlage des Naturrechts* lautet »Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit zuzuschreiben.« (GN § 1/17)

Gemäß dem Anspruch der zugrundeliegenden *Wissenschaftslehre* einer Neubegründung der Philosophie, die als Letztbegründung systematisch alle Erkenntnis- und Handlungsregeln des Menschen ordnen soll, setzt Fichte die Subjektivität des Ich als Ausgangspunkt an. Nur indem man das Ich als Selbsttätigkeit auffasst, die von nichts anderem abhängt, gewinnt man einen Begriff eines wahrhaft freien Subjekts. Die Seinsweise des Ichs (ganz abgesehen von den Inhalten des Bewusstseins) ist nach Fichte eine Aktivität, die er als Selbst-

4 | Johann Gottlieb Fichte: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* als Handschrift für seine Zuhörer, Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, Berlin 1971, 83-328, hier: 127.

5 | Vgl. zu den vielfältigen Anläufen Fichtes, das Problem des Selbstbewusstseins zu lösen Dieter Henrich: »Fichtes ›Ich‹«, in: ders., *Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie*, Stuttgart 2001, 57-82.

6 | Die anderen Möglichkeiten, die Fichte offengestanden hätten, nennt Axel Honneth in seinem Kommentar zu diesem Paragraphen. Vgl. Axel Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes *Naturrechtsabhandlung*«, in: ders., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M. 2003, 28-48, hier: 37f.

setzung bezeichnet. »Sich selbst setzen, und Sein, sind, vom Ich gebraucht, völlig gleich.«⁷

Dieser Zug bewirkt, dass das Ich von einer äußerlichen Struktur des Seins unabhängig ist und sich als frei verstehen kann. Freiheit und Selbstbewusstsein sind demnach nicht nur eng miteinander verschränkte Begriffe, sondern ohne einander gar nicht zu denken. Wenn Subjektivität Freiheit ist, weil sie nur Bewusstwerdung ihrer selbst ohne Zutun des »Nicht-Ich« ist (das Gesamt der Welt der Gegenstände, der Natur und der personalen Anderen), so kann ein endliches Vernunftwesen sich nicht als solches ansehen, ohne sich zugleich als frei zu denken.

Diese Ausgangsbasis führt Fichte jedoch auf die Schwierigkeit, dass die Setzung des Ichs und die damit folgende Setzung des Nicht-Ichs in eine Spannung zueinander geraten. Einerseits wird das Selbstbewusstsein fundamental als frei gedacht, die Gegenstandswelt und die personalen Anderen beschränken das Ich in seiner absoluten Freiheit, da wir schließlich keine reinen Vernunftwesen sind. Wenn die Gegenstandswelt als Außen des Ichs existiert, so hat die Freiheit notwendigerweise eine äußere Grenze. Die Freiheit des Ichs wäre also nur eine relative, was dem Gedanken eines Selbstbewusstseins des Vernunftwesens widerspricht. Kant hatte diese Schwierigkeit im Wesentlichen mit der Auskunft umgangen, dass die »wirkliche« Welt für Fragen der praktischen Vernunft außer Acht gelassen werden könne. Diese Auskunft hat in nach-kantischer Zeit kaum jemanden mehr befriedigt (auch Fichte nicht). Es muss sich also eine Lösung finden, in der sich die einschränkenden Wirkungen der Gegenstände auf das Ich mit den Freiheitsansprüchen der Reflexion vereinbaren lassen. Diese Lösung – die in der *Grundlage des Naturrechts* entworfen wird – versucht Fichte dadurch zu gewinnen, dass die Freiheit als eine wechselseitige Einschränkung im intersubjektiven Verhältnis gedacht wird.

Intersubjektivität als Voraussetzung des Selbstbewusstseins?

Den Übergang von der Selbstsetzung zum intersubjektiven Verhältnis vollzieht Fichte in zwei Schritten, denen er den zweiten und dritten Lehrsatz seiner *Grundlage* widmet. Der zweite Lehrsatz lautet wie folgt: »Das endliche Vernunftwesen kann eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt sich selbst nicht zuschreiben, ohne sie auch anderen zuzuschreiben, mithin, auch andere endliche Vernunftwesen außer sich anzunehmen.« (GN § 3/30) Es wird behauptet, dass die Freiheit des Selbstbewusstseins *notwendigerweise* (und nicht bloß empirisch zufällig) mit der Existenz anderer solcher freier Selbstbewusstseine verbunden sein muss. Ein freies Ich gibt es nur, wenn es auch andere freie Subjekte gibt. Wenn es Fichte gelänge, diese Behauptung zu begründen,

7 | Fichte: Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 96.

dann wäre in der Tat ein großer Schritt gegenüber Kant gemacht. Denn dessen »transzendente Intersubjektivität«, die sich als universalistische Ausweitung der vernünftigen Subjektivität auf alle Anderen erwiesen hatte, könnte so als der tatsächliche Grund für die Subjektivität überhaupt erwiesen werden.

Sehen wir uns also die an den Lehrsatz anschließende Beweisführung der Behauptung genauer an. Fichte begründet die Notwendigkeit der Existenz weiterer Subjekte damit, dass ohne diese nicht zu verstehen ist, worauf sich überhaupt die Freiheit eines Subjekts richten soll. Denn Fichte hatte das Vernunftwesen so definiert, dass es sich von einer Gegenstandswelt abgrenzt und diese (in Fichtes Terminologie) damit »setzt«, wodurch ein freier Wille, aus dem diese Wirksamkeit entspringt, impliziert wird. Mit anderen Worten, es bedarf eines Objektes, damit der Wille überhaupt einen Gegenstand hat, auf den er wirken kann.

Damit sieht es nun so aus, als ob der Begründungszusammenhang geradezu umgekehrt würde. Denn nun scheint es, dass es zunächst einen Gegenstand geben muss, damit das freie Selbstbewusstsein sich auf ihn richten kann. Das aber wiederum führt zu einem unendlichen Regress, da, wie oben gesagt, die Gegenstandswelt oder das Nicht-Ich vom reflektierenden Selbstbewusstsein gesetzt wird, so dass es gewissermaßen ein zweites Bewusstsein geben müsste, dass jenes Objekt setzt, welches dem ersten Selbstbewusstsein als Widerpart dienen könnte. Denn es muss ja bereits einen Objektbereich geben, auf den das seiner selbst bewusste Ich seine freie Wirksamkeit richten kann. Fichte zeigt detailliert, dass diese Begründung deshalb ungenügend ist, weil dieses Wechselspiel von Voraussetzungen und Ausgangspunkt sich unabgeschlossen fortführen lässt.

Die Freiheit des Subjekts erfährt in der *Grundlegung des Naturrechts* eine Einschränkung, insofern hier nicht ein transzendentes Wesen im Vordergrund steht, sondern das endliche Vernunftwesen. Somit sind ihm durch die Widerstände der sinnlichen Welt Widerstände entgegengesetzt, an denen es sich reibt, oder – in Fichtes Worten – auf die es wirkt. Um nun beides zu vereinbaren – die Freiheit und den realen Widerstand – muss es etwas geben, das einerseits das Außen des Ich bildet, aber zugleich die Freiheit nicht unterbindet, sondern ermöglicht. Aus dem genannten Problem des infiniten Regresses der Selbstbegründung der Reflexion folgt, dass dieses Etwas nicht vom Subjekt selbst hervorgebracht werden kann. Fichtes Lösung besteht darin, es in einem »äußeren Anstoss« zu sehen, der das Subjekt zur Wahrnehmung seiner selbst als freiem Wesen motiviert, der also zwar äußerlich ist, aber dem Subjekt »doch seine völlige Freiheit zur Selbstbestimmung lassen muss« (GN § 3, III/33).

»Beide [Subjekt wie Objekt, Th. B.] sind vollkommen vereinigt, wenn wir uns denken ein *Bestimmtseyn des Subjects zur Selbstbestimmung*, eine Aufforderung an dasselbe, sich zu einer Wirksamkeit zu entschliessen.« (GN § 3, III/32)

Der Primat des setzenden Subjekts

An dieser Stelle scheint nun Fichtes intersubjektivistische Wende der Transzendentalphilosophie vollzogen zu werden. Es klingt zunächst so, als sei es das Objekt, das Andere, das die Wirksamkeit des Subjekts, und damit die wesentliche Freiheit des Vernunftwesens, in Gang setzt. Eine »Aufforderung« verwandelt das Subjekt aus einem Träger der Autonomie in einen »Adressat[en]«, an den von einem zum Kosubjekt gewordenen Objekt eine Bestimmung, eine Zwecksetzung ergeht.⁸ Man könnte geneigt sein, Fichtes Konzeption geradezu als eine Umstürzung der transzendentalphilosophischen Ausgangslage aufzufassen.⁹ Man könnte gar an spätere Entwürfe wie die Dialogphilosophie Bubers, den Blick des Subjekt-Anderen bei Sartre oder an Levinas' Appell des absolut Anderen denken, der das Ich erst zu seiner ethischen Subjektivität beruft.¹⁰

Doch diese Deutung wäre zu weit gegriffen. Denn Fichtes Installierung eines »Kosubjekts« zielt nicht auf eine Verlagerung der Aktivität vom Subjekt auf den Anderen. Die Aufforderung steht ihrerseits unter Voraussetzungen, indem sie nicht bloß eine Reaktion nach einem (bloß animalischen, sinnlichen) Reiz-Reaktions-Schema hervorruft, sondern an eine »vorhergehende Erkenntnis desselben« (GN § 3, V/36) appelliert. Eine Aufforderung lässt sich dadurch von einem bloßen Zwang oder einem Reiz unterscheiden, dass sie verstanden werden kann, wozu es mehr bedarf als nur einer durch Kausalität bedingten, »nezessitierte[n]« (ebd.) Reaktion, die eine naturgesetzlich notwendige (lat. *neccitas*: »Notwendigkeit«) Reaktion nach sich zieht. Der Handlungsspielraum, den ein freies Wesen hat, impliziert, dass auf eine Aufforderung auf unterschiedliche Weise reagiert werden kann.

Es wird also ein Wesen angesprochen, das bereits zu »verstehen und begreifen« vermag. Es wird also unterstellt, dass das Subjekt bereits als ein vernünftiges gegeben ist, das über Erkenntnis- und Sprachfähigkeiten verfügt. Würde das Kosubjekt dies nicht unterstellen dürfen, so hätte »seine Aufforderung gar keinen Zweck« (ebd.). Für Fichtes Versuch einer intersubjektiven Grundlegung des Selbstbewusstseins ist es entscheidend, dass die Perspekti-

8 | Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 40.

9 | Und Honneth tendiert zu dieser Auffassung. Vgl. ebd., 43 sowie zur Diskussion Verf.: »Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung«, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Die Aktualität der Fichteschen Rechtsphilosophie*, i.E.

10 | Vgl. Kap. 7.

ve des Auffordernden (des zum Kosubjekt aufgestiegenen Nicht-Ich, des Anderen) die Vernünftigkeit des adressierten Subjekts unterstellt. Das bedeutet, dass das Subjekt seinerseits sich nur dann als Selbstbewusstsein verstehen kann, wenn es die Perspektive des Anderen einnimmt, wenn es seine Position als Angesprochener annimmt.¹¹ Das Subjekt ist also genau dann autonom, wenn es versteht, dass seine Autonomie sich einer Interaktion mit Anderen verdankt.

Umgekehrt ist es dann nicht mehr erstaunlich, dass auch das Kosubjekt selbst »nothwendig den Begriff von Vernunft und Freiheit haben« muss, da andernfalls die Erwartung der Verständigkeit des Adressaten keine Basis hätte. Also muss – so lautet Fichtes Schluss – auch die Ursache der Aufforderung, der Andere, »ein freies, also überhaupt ein vernünftiges Wesen seyn, und also als solches gesetzt werden« (GN § 3, V/36). Die Wendung der Begründung des Selbstbewusstseins auf die Intersubjektivität macht also eine Reihe starker Voraussetzungen, die sich nicht von selbst verstehen.

Um den Anspruch einer Grundlegung des Rechtsbegriffs zu erfüllen, muss Fichte jedoch im folgenden Paragraphen 4 noch einen Schritt weitergehen. Denn bislang war nur gezeigt worden, dass das Ich auf eine empirische Aufforderung angewiesen ist, um das Gewahren seines Selbstbewusstseins anzustoßen. Nun wird es darum gehen, aus der Wechselseitigkeit der Anerkennung als Rechtssubjekte die beiden Subjekte als Mitglieder einer Rechtsgemeinschaft zu konstruieren, die auf der Einschränkung ihrer jeweiligen Freiheit beruht. Hier setzt sich der Bruch mit der Transzendentalphilosophie fort, weil dem Subjekt nicht kraft seiner Vernunftperson Rechte zugeschrieben werden, wenn sie sich nur – wie bei Kant – recht versteht, sondern die Abhängigkeit von einer wechselseitigen Rechtssetzung wird umgekehrt zur Bedingung der Subjektivität selbst. Was der dritte Lehrsatz (§ 4) zeigen muss, ergibt sich aus dem Ansatz bei der Reflexion des »endlichen Vernunftwesens«. Einerseits, so hatten wir gesehen, ist es *endlich*, d.h. es muss als Gegenüber ein Anderes, eine Welt der Gegenstände, bzw. das Nicht-Ich annehmen, da es begrenzt ist und seine Freiheit nicht uneingeschränkt wahrnehmen kann. Soll es andererseits jedoch *Vernunftwesen* bleiben, so muss diese seine Freiheit substantiell anerkannt sein. Ein bloß von Zwängen gebeugtes und von natürlichen Trieben gesteuertes Subjekt wäre keines, zumindest nicht in diesem emphatischen vernunfttheoretischen Sinn. Die Lösung des Dilemmas wird darin bestehen, dass die Freiheit nicht durch äußere Gegenständlichkeit eingeschränkt wird, sondern *sich selbst* eine Grenze zieht (darin wird wieder das Kantische Erbe sichtbar), also noch die Selbstbegrenzung als eine aktive Ausübung der

11 | Honneth vermutet wohl zu Recht, dass »Aufforderung« nicht als Imperativ, sondern schwächer als Anrede zu verstehen ist. Vgl. Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 43.

Freiheit gedacht wird. Diese freie Selbstbeschränkung der Freiheit ist dann genau der Gedanke des Rechts. »Dies ist aber kein Altruismus, sondern eine bloß ›theoretische‹ Konsequenz aus dem Sachverhalt, daß Selbstbewußtsein, auch das eigene, von der wechselseitigen Einräumung freier ›Sphären‹ des Handelns abhängt.«¹²

Der Lehrsatz, mit dessen Beweisführung dies gezeigt werden soll, lautet wie folgt:

»Das endliche Vernunftwesen kann nicht noch andere endliche Vernunftwesen ausser sich annehmen, ohne sich zu setzen als stehend mit denselben in einem bestimmten Verhältnisse, welches man das Rechtsverhältnis nennt.« (GN § 4/41)

Die Freiheit, so begründet Fichte seinen Lehrsatz, kann nur gedacht werden, wenn das Nicht-Ich seinerseits nicht uneingeschränkte Wirkungen auf mich ausüben kann. Denn zunächst hatte ja der Andere das Ich – so wie es aus dem vorangegangenen Lehrsatz zu entnehmen war, und wie es jetzt wiederholt wird – »durch seine Handlungen zum freien Handeln aufgefordert« (GN § 4 II/43). Die Freiheit des Ich sieht sich insofern in ihrer Absolutheit negiert, als sie sich der Adressierung durch den Anderen verdankt. Wäre dies alles, so gäbe es keine Freiheit oder doch nur eine heteronome (was für Fichte so undenkbar ist wie für Kant), woraus folgt, dass diesem Heraustreten des Anderen aus seiner Handlungssphäre eine Grenze gesetzt werden muss.

»Nun aber ist meine Freiheit nur dadurch möglich, dass der andere innerhalb seiner Sphäre bleibe; ich fordere sonach [...] seine Beschränkung durch sich selbst, auf alle Zukunft: und dies Alles unmittelbar, so wie ich mich als Individuum setze.« (GN § 4, IIC 2/52)

Sich als Individuum zu setzen, impliziert also eine Einschränkung der Freiheit des Anderen, damit freie Handlungen und Wirksamkeit überhaupt denkbar sind. Umgekehrt wird jedoch der Andere diese Einschränkung nur vornehmen, insofern er mich wiederum als ein vernünftiges Wesen auffasst, oder wie es heißt »anerkennt«. Denn er hätte keinen Grund, seine Freiheit auf »seine Sphäre« zu begrenzen, wenn er nicht annehmen müsste, dass er es mit einem freien Vernunftwesen zu tun hat. Die wechselseitige Anerkennung wird also zur Voraussetzung meiner Subjektivität und ergibt zugleich die gewünschte Grundlegung des Rechts.

12 | Ludwig Siep: »Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel«, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, a.a.O., 65-80, hier: 73.

»Das deducirte Verhältniss zwischen vernünftigen Wesen, dass jedes seine Freiheit durch den Begriff der Möglichkeit der Freiheit des anderen beschränke, unter der Bedingung, dass das erstere die seinige gleichfalls durch die des anderen beschränke, heisst das *Rechtsverhältniss*.« (GN § 4, III/52)

Resümee & Ausblick

Es könnte scheinen, als wäre das transzendentalphilosophische Grundgerüst durch den Rückgriff auf die Intersubjektivität »gesprengt«¹³ worden, weil die Aufforderung als »äußerer Anstoß« dem Selbstbezug des Subjekts entzogen ist. Damit die Begründung der Subjektivität durch Intersubjektivität funktioniert, darf letztere nicht selbst wieder eine Leistung des Vernunftwesens sein. Der Einbruch des Empirischen, der Adressierung durch den Anderen als eines bloßen »Factums« (GN § 3, V/35)¹⁴ wird von den Kommentatoren denn auch bisweilen als Bruch mit dem transzendentalphilosophischen Autonomiegedanken gewertet. Auf Fichte geht der Anstoß für eine Theorie wechselseitiger Anerkennung als Grundlage für die Rechtslehre und darüber hinaus für die Sozialphilosophie zurück, wie sie anschließend von Hegel aufgegriffen wird und heute von Charles Taylor, Axel Honneth und anderen als Basis für intersubjektive und interkulturelle Beziehungen mit Anderen ausgearbeitet wird. Deren gemeinsamen Grundgedanken hat Fichte bereits formuliert:

»Keines kann das andere anerkennen, wenn nicht beide gegenseitig sich anerkennen: und keines kann das andere behandeln als ein freies Wesen, wenn nicht beide sich gegenseitig sich so behandeln.« (GN § 4, II/44)

Mit Fichtes *Grundlage des Naturrechts* deutet sich die Möglichkeit einer Wende in der Praktischen Philosophie an. Wo Aristoteles noch auf die Verlässlichkeit der sozialen Bezüge des *zoon politikón* setzen konnte, war diese Gewissheit seit Hobbes zerrissen, der dieses Axiom für falsch hielt und die Gesellschaft der Menschen nur als zufällig erachtete.¹⁵ Kant antwortet auf dieses Problem mit der Integration des Anderen in die Allgemeinheit des vernünftigen Jedermann. Aus den internen Schwierigkeiten, die Kants Transzendentalphilosophie für die Fragen der Praktischen Philosophie hinterlassen hat, und aus den

13 | Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 43.

14 | Vgl. Siep: »Einheit und Methode von Fichtes »Grundlage des Naturrechts«, 45f. Vgl. auch die Diskussion bei Honneth: »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität«, 43ff.

15 | Vgl. Thomas Hobbes: »Vom Bürger«, in: ders., *Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III*, übers. v. Max Frischeisen-Köhler, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg³1994, 76 (1. Kap., 2).

Problemen, die der Zirkel der Reflexionsphilosophie mit sich bringt, macht Fichte einen entscheidenden Schritt, indem er die Intersubjektivität nicht nur als empirische und damit vernachlässigenswerte Zutat erfasst, sondern sie in den Rang einer Vorgängigkeit erhebt. Aufgrund des Primats einer Adressierung durch den Anderen sollen sich nicht nur Sozialität und Recht begründen lassen, sondern auch das Kernstück des idealistischen Denkens, das Selbstbewusstsein selbst. Daraus folgt auch, dass anders als bei Kant Moral und Recht getrennt zu behandeln und zu begründen sind. Während die Moral auf das Gewissen angewiesen ist und daher sich ganz auf die Innerlichkeit des Subjekts verlassen kann, wird das Rechtsverhältnis auf die Wechselwirkung zwischen zwei Vernunftwesen gestützt, deren Innerlichkeit nichts zur Sache tut (vgl. GN § 4, III Corr./54).

Die angesprochene intersubjektive Wende hat Fichte zwar als Möglichkeit eröffnet, ohne sie jedoch selbst zu vollziehen. Fichte ist demnach eine Art Übergangsfigur, die Denkmöglichkeiten bereitstellt, ohne selbst die Konsequenzen zu ziehen. Denn diese Modernisierung strauchelt auf halber Strecke, weil Fichte dem idealistischen Grundgedanken treu bleibt. Seine Philosophie ist unverbrüchlich an die Setzung des Subjekts gebunden, das seinerseits eine Figur der Vernunft ist, zu der Ich und Anderer unausweichlich gezählt werden. Die angesetzte und das transzendentalphilosophische Gebäude erschütternde Intersubjektivität entpuppt sich zuletzt als eine Konstruktion des Ichs, das vor den Erfahrungen des Anderen zurückschreckt.¹⁶

Denn die Terminologie der Theorie des Selbstbewusstseins zieht sich trotz aller Rede von der »Aufforderung« durch den Anderen wie ein roter Faden durch Fichtes Text. Was den Handlungsbereich des Anderen angeht, so verdankt sich auch dieser einer Setzung: des Subjekts. »Es *setzt* sonach beide Sphären *zugleich*, und *nur dadurch* ist die geforderte Gegensatzung möglich.« (GN § 4, II/43, Hervorh. Th. B.) Das wirft ein vollends anderes Licht auf die Adressierung durch den Anderen. Denn welchen Status kann diese noch haben, wenn sie keine Erfahrung einer Konfrontation mit Anderen bedeutet, die die Subjektwerdung erst anstoßen soll? Der Raum des Anderen ist somit gar kein Raum des Anderen, sondern ein Raum des Nicht-Ich, den das Ich ge-

16 | Damit ist Fichte den Schwierigkeiten der phänomenologischen Erforschung des Bewusstseins nahe, auch wenn diese von ganz anderen Voraussetzungen ausgeht. Insbesondere bei Sartre wird man auf ähnliche Scheinlösungen stoßen, weil das Ich den absoluten Neuanfang im Sein bedeutet, hinter den, ganz wie hinter Fichtes Selbstsetzung, nur um dem Preis einer Verkenning des Ich zurückgegangen werden kann. Was das für Folgen für Sartres Intersubjektivitätstheorie hat, wird in Kap. 7 besprochen. Zum Verhältnis Fichte-Sartre vgl. Dorothea Wildenburg: *Ist der Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes*, Amsterdam, Atlanta 2003.

setzt hat. Der Boden der Bewusstseinsphilosophie wird nicht verlassen, die das Außer-Mir konstruieren muss, um eine schlüssige Begründung des Selbstbewusstseins geben und die Aporien der Reflexion vermeiden zu können. So schreibt Fichte denn auch befriedigt zum Ende der Deduktion des Dritten Lehrsatzes (§ 4 über das Rechtsverhältnis):

»Ferner ist vorher [vor der Begründung des Rechtssatzes aus dem des Individuums, Th. B.] der Begriff des Individuums erwiesen worden, als Bedingung des Selbstbewusstseyns; mithin ist der Begriff des Rechtes selbst Bedingung des Selbstbewusstseyns. Folglich ist dieser Begriff gehörig *a priori*, d.h. aus der reinen Form der Vernunft, aus dem Ich, deduciret.« (GN § 4, III/53)¹⁷

3.2 HEGELS KNECHTE

Mit Fichtes Deduktion des Rechts findet der Begriff der Anerkennung Eingang in die Begründungsfiguren normativ strukturierter Sozialverhältnisse. Dies ist eine folgenreiche Erfindung, weil nicht nur bei Hegel die Wechselseitigkeit der Anerkennung einen zentralen Stellenwert erhalten, sondern sich in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine ganz neue Aktualität der Anerkennung ergeben wird. In Auseinandersetzung mit den Desideraten, die eine liberale Theorie der individuellen Rechte offen lässt, bekommt das Motiv der Anerkennung der Individualität des Anderen bzw. der anderen Kultur eine neue Bedeutung und theoretische Ausformulierung.¹⁸

Die Ambivalenz des Fichte'schen Ansatzes besteht darin, dass mit der Aufforderung des Anderen eine Kategorie der Erfahrung und nicht mehr allein eine transzendente Analyse der Bedingungen eines allgemeinen Vernunfthorizonts den Übergang vom Selbstbewusstsein zum sozialen Leben leisten soll. Die Intersubjektivität wird damit in den Rang eines Begründungsprinzips erhoben, den es in Kants Philosophie nie bekommen konnte. Diese Erfahrung,

17 | Vgl. Jürgen Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, 187-241, hier: 199.

18 | Der Begriff der Anerkennung wird inzwischen in weiten Teilen der Sozialphilosophie, der Sozialwissenschaften und der Pädagogik diskutiert. Von den philosophische seien nur drei Protagonisten dieser breit gefächerten Debatte genannt: Axel Honneth: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M. 2010; Judith Butler: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt a.M. 2005; Charles Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M. 2009. Vgl. dazu Verf.: Verkennende Anerkennung, Kap. 1-3.

mit einem vernünftigen Individuum zu tun zu haben, kann sich sogar dem bloßen Anblick des leiblichen Anderen verdanken (vgl. GN § 6, VII d./76f.).¹⁹ Diese Orientierung am Blick wird Sartre umkehren und radikalieren, indem er die intersubjektiven Wechselverhältnisse aus dem Angeblickt-Werden durch den Anderen phänomenologisch ableitet.²⁰

Für die weitere Geschichte der Intersubjektivität ist festzuhalten, dass Fichte ein erfahrungsgeleitetes Stufenmodell für die Reflexivität des Selbstbewusstseins zu formulieren versucht. Hegel hingegen setzt die Wechselwirkung der Anerkennung bereits für das Zu-Sich-Kommen des Selbstbewusstseins selbst an, was bedeutet, dass die Struktur der Anerkennung grundlegender gedacht wird.²¹

Es gibt in der Philosophiegeschichte zentrale Texte, die Fragen und Begriffe wegweisend behandeln, und es gibt berühmte Textstellen, auf die immer wieder zurückzukommen ist, obwohl aus diesen oft kurzen Passagen nicht ohne weiteres ihr gesamter Sinngehalt erschlossen werden kann. Zu diesem letzteren Texttypus gehört der Abschnitt über die Dialektik von Herr und Knecht in Hegels *Phänomenologie des Geistes*. Er wurde unzählige Male interpretiert und zieht seinen Reiz nicht nur aus seiner Bedeutung für Hegels Theorie des Selbstbewusstseins, sondern vor allem aus der Tatsache, dass er sich für vielfältige, einander bisweilen widersprechende Interpretationen angeboten hat. In der Dialektik von Herr und Knecht wird die Bewegung wechselseitiger Anerkennung vorgeführt, deren Fichte'sche Version wir bereits kennengelernt haben. Analog zu Fichte geht es auch Hegel um die Entfaltung des Selbstbewusstseins. Allerdings ist der Kontext in der *Phänomenologie des Geistes* ein anderer, da das Erkenntnisziel nicht eine Begründung des Rechts ist (wie bei Fichte), sondern die Darlegung der verschiedenen Etappen der Selbstreflexion des Geistes.

Da diese Entwicklung hier jedoch nicht Gegenstand der Erörterung sein kann, beschränken wir uns auf die intersubjektive Deutung des Herr-Knecht-Verhältnisses.²² Das ist insofern gerechtfertigt, als es zwar um eine Einheit in der Verdoppelung des Selbstbewusstseins selbst geht, das Kapitel jedoch die Perspektive des wissenden Philosophen verlässt und die des erfahrenden Selbstbewusstseins einnimmt. Hans-Georg Gadamer formuliert diesen Ansatz

19 | Fichte setzt hier aber voraus, dass das erblickende Individuum zuvor bereits aufgefordert worden sein muss.

20 | Vgl. Kap. 7.

21 | Vgl. Siep: »Einheit und Methode von Fichtes ›Grundlage des Naturrechts‹«, 53.

22 | Es gibt in der Rezeption – so zählt Karen Gloy – eine historische, eine soziologische, eine psychologische und eine bewusstseinstheoretische Interpretation – und all diese in mehreren Varianten. Vgl. »Bemerkungen zum Kapitel ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels *Phänomenologie des Geistes*«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 39 (1985), 187-213.

wie folgt: »Der innere Unterschied von Ich zu Ich, der im Selbstbewusstsein liegt [und der in der *Phänomenologie* bereits aufgewiesen wurde], kommt jetzt [im Herr-Knecht-Kapitel] zur Erscheinung, wird der wirkliche Unterschied des Wir, die Ich und Du, reales Ich und reales anderes Ich sind«²³. Aus dieser methodischen Wendung ist es gerechtfertigt, Hegels Beitrag zum Begriff der Intersubjektivität von diesem Textstück ausgehen zu lassen.

Dynamik des Anerkennens auf dem Weg zum Selbstbewusstsein

Die Doppelheit des Selbstbewusstseins besteht vereinfacht gesagt darin, dass es, damit die Gewissheit seiner selbst zur Wahrheit werden kann, sich als selbstständigen Gegenstand haben muss. Ein Selbstbewusstsein ist nur wirklich Selbstbewusstsein, wenn es dies weiß und wenn es dies von etwas weiß, das nicht von ihm selbst hervorgebracht ist. Es braucht also ein unabhängiges Anderes, damit es sich als Selbstbewusstsein gewinnen kann. Dieses Erfordernis erinnert uns an die Bedingung in Fichtes Deduktion des Selbstbewusstseins, die darin besteht, dass das Ich sich nur dann als frei denken kann, wenn es einen Anderen gibt, der nicht bloß Objekt, sondern eigenständiges Subjekt ist. Das Ziel einer wechselseitigen Bestätigung, auf das der Entwicklungsgang hinführen soll, lautet zusammengefasst: »Sie anerkennen sich, als gegenseitig sich anerkennend.«²⁴

Betrachten wir nun, wie es zu dieser vorweggenommenen Schlusspointe kommt. Zunächst kann die Anerkennung durch den Anderen nur dann Gültigkeit haben, wenn sie von einem unabhängigen Wesen ausgeht, das Hegel das Fürsichsein nennt. Für-sich ist nur, so lautet eine erste Bedingung, die die Dialektik in Bewegung setzt, wer »nicht an das Leben geknüpft« (PG 111) ist. Um den Sinn dieses Ausdrucks zu verstehen, müssen wir einen Umweg über den Begriff der Begierde einschlagen.

Hegel hatte die Begierde als die »Wahrheit des Selbstbewusstseins« bestimmt. Denn in dieser Erfahrung scheint das Subjekt ganz bei sich selbst zu sein. Nun stellt sich aber das Problem, dass, wenn die Begierde befriedigt wird (etwa der Hunger gestillt), das Andere verschwindet, welches begehrt wird (es wird konsumiert, d.h. vernichtet [»negiert«]). Und die Relation, auf die sich das Selbstbewusstsein stützen konnte, verschwindet mit ihm. Spezifisch an der Begierde ist nun ihre potentielle Unstillbarkeit und die Unbestimmtheit des

23 | Hans-Georg Gadamer: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels ›Phänomenologie des Geistes‹*, Frankfurt a.M. 81992, 217-242, hier: 228.

24 | Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, *Gesammelte Werke*, Bd. 9, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1980, 110. Zitiert als: PG.

Anderen. Die Begierde will Anderes als es selbst, ohne dass näher bestimmt wäre, worauf die Begierde zielt. »Wer Hunger hat, will ›etwas zu essen‹, ununterschieden was.«²⁵ Daher ist das Andere dem Selbstbewusstsein gegenüber selbständig; und es muss selbständig bleiben, damit die Begehrensstruktur des Selbstbewusstseins nicht durch die Konsumtion zu einem Ende kommt. Aus der Begierde allein, die das Andere negiert, kann das Selbstbewusstsein seine Bestätigung also nicht erlangen.

Das gelingt erst in der Relation wechselseitigen Anerkennens. Denn nur wenn das Andere auch die Form eines Selbstbewusstseins erhält, kann das Selbstbewusstsein seine Bestätigung gewinnen. »Nur etwas, was trotz seinem Negiertsein da ist, also nur, was sich selbst negiert, kann durch seine Existenz dem Ich bestätigen, was es begierig anstrebt: daß es nichts zu kennen braucht als sich selbst.«²⁶

Das Selbstbewusstsein hat Anderes zunächst nur als Gegenstände, da es Für-sich, d.h. ein Ausschluss alles anderen, ist. Daher kann es zwar Gewissheit über sich selbst erlangen, aber keine Wahrheit, weil diese ja als »Objektivität« das Sein der Objekte mit einschließen müsste. Das Selbstbewusstsein im Stadium der Begierde weiß letztlich, dass es abhängig bleibt von dem, was die Begierde befriedigen kann. Mit dem Selbstgefühl der Begierde kann das Selbstbewusstsein sich also nicht zufrieden geben.

Wähnt sich das Selbstbewusstsein von den Objekten streng geschieden (»an kein bestimmtes Dasein geknüpft«), weil es keine Verbindung mit den Objekten hat, ist deren Nichtexistenz (»Tod«) kein Schaden. Im Gegenteil, es muss sein Fürsichsein durch die These bewahren, dass alles Bewusste außer ihm nichtig ist, indem es zeigt, dass alles außer dem Selbstbewusstsein im Zweifelsfall aufgebbar ist. Es muss sich davon trennen können, an das Leben gebunden und das heißt nicht vollständig unabhängig zu sein. Die Konsequenz aus der Tatsache, dass das Selbstbewusstsein sich vom Leben getrennt sieht (wie im Ausdruck »über den Dingen stehend«) und das Leben nur irrelevante Züge trägt, ist ein Kampf auf Leben und Tod (vgl. PG 111).

In Gang gesetzt wird die Dynamik wechselseitigen Anerkennens nun dadurch, dass sich jedes der beiden Selbstbewusstseine, um sich als selbständiges Fürsichsein zu erweisen, auf den Tod des jeweils anderen zielt.

»Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewißheit ihrer selbst, *für sich zu seyn*, zur Wahrheit an dem andern, und an ihnen selbst erheben. [...] Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbstständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht.« (PG 111)

25 | Gadamer: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, 225.

26 | Ebd., 227.

Es ergibt sich ein Kampf auf Leben und Tod, der aber nicht vorschnell mit der endgültigen Überwindung des Anderen enden darf. Denn würde der Andere zu leben aufhören, verlöre er die Funktion, dem Selbstbewusstsein seine Wahrheit bestätigen zu können. Es muss also paradoxerweise dem Selbstbewusstsein daran gelegen sein, dass der Andere sein Leben gerade *nicht* verliert. Denn wenn das Leben aufs Spiel gesetzt ist, bestätigt sich zwar das Selbstbewusstsein, aber es gibt seine Wahrheit auf. Indem es zur reinen Vereinseitigung wird, fehlt »die Mitte«, weil die Wechselseitigkeit fehlt. Der Gegenüber erweist sich dann nur als ein gleichgültiges Ding, nicht als Person, die einzig zur Wahrheit des Selbstbewusstseins beitragen kann.

Was etwas martialisch daher kommt, lässt sich entschärft gelesen auch so verstehen, dass das Selbstbewusstsein darum wissen muss, nicht »nur« Leben zu sein oder mehr als bloß sinnliches Dasein. Die Sinnlichkeit ist, ähnlich wie bei Fichte, Teil der Objektivität, des Objektseins des Selbstbewusstseins. Wenn das Selbstbewusstsein also sein soll, was es ist, so darf es nicht zum Objekt eines Anderen, zum Für-Andere-sein herabsinken. Doch auch wenn über das Leben der Sinnlichkeit hinausgegangen werden muss, so darf sich die Bewegung des Anerkennens doch nicht einem Bereich abstrakter Geistigkeit abspielen. Denn Hegels ganze Phänomenologie beruht darauf, dass überwundene Stufen des Bewusstseins nicht wie alte Kleidung abgelegt werden, sondern »aufgehoben« bleiben. Die dreifache Bedeutung der Aufhebung besteht darin, dass sie eine Negation des Bewusstseins ist, »welches so aufhebt, dass es das aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiermit sein Aufgehobenwerden überlebt.« (PG 112)

Anerkennung ohne Abschluss zwischen Herr und Knecht

Etwas plastischer werden diese abstrakten Ausführungen, wenn man Hegels Analyse des Begriffs der Ehre in seinen früheren Werken (den sogenannten Jenaer Schriften) heranzieht. Ehre und Leben hängen in der feudalen Welt auf das Engste zusammen. Der Aristokrat, der seine Ehre verteidigen muss, setzt sein Leben aufs Spiel, um seinen Namen oder seinen Ruf zu retten. Der symbolische Gehalt des Namens, den er verteidigen muss, gilt ihm mehr als sein eigenes Leben.²⁷ Das bedeutet, dass die Selbsterhaltung nicht mehr das alleini-

27 | Das gilt – wie gesagt – für die feudalen Bedingungen, unter denen ich mich durch die direkte Konfrontation mit dem Anderen »in *meinem Gedanken* erhalten – Ehre –« kann, während in modernen Gesellschaften das allgemeine Gesetz, mich als allgemeines Selbst erhält (»in meinem Sein«), auch wenn meine Ehre angegriffen werden mag (Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1976, 247, vgl. 273).

ge Interesse ist, dem der Mensch alles andere unterordnen würde. Bezieht man diesen historischen Hintergrund auf die *Phänomenologie des Geistes*, so kann man sagen, dass durch den Kampf auf Leben und Tod, wie im aristokratischen Duell, der Kämpfende sich über sein eigenes Leben erhebt.

Vor diesem Hintergrund wird auch leichter verständlich, was Hegel mit den Figuren von Herr und Knecht meint. Gemeint sind zunächst Strukturformen des Selbstbewusstseins, auch wenn sie in der Hegel-Rezeption auch als soziale oder historische Formen interpretiert wurden.²⁸ Der Herr ist derjenige, der sein Leben aufs Spiel setzt, bzw. der grundsätzlich sich nicht allein als sinnliches Dasein versteht. Der Knecht ist hingegen jene Figur, die an die Sinnlichkeit und die Objektheit gebunden ist. Das Bewusstsein, »welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, das heißt, als *seyendes* Bewußtseyen oder Bewußtseyen in der Gestalt der *Dingheit* ist« (PG 112), nennt Hegel den Knecht. Er ist »für ein anderes«, weil er den Herrn in seiner Existenz bestätigt und genaugenommen keine eigene Existenz führt. »Der treue Diener seines Herrn meint in allem, was er tut, nicht sich, sondern den Herrn.«²⁹

Der Knecht arbeitet und der Herr genießt. Die Dinge werden durch den Knecht negiert (»aufgehoben« in dem o.g. Sinne), aber da die Dinge selbständig sind, können sie nicht vollständig vernichtet werden. Was bleibt, ist eine relative Negation, die Bearbeitung der Dinge. Arbeit bedeutet im Sinne Hegels, die Natur nicht zu belassen, wie sie ist, sondern sie zu formen und zu verändern, ohne jedoch ganz das Naturhafte an ihr tilgen zu können. Der Herr genießt, weil er nicht arbeitet. Doch insofern seine Begierde nicht direkt durch die Dinge, sondern durch die vom Knecht bearbeiteten erfüllt wird, genießt er die Unselbständigkeit. Das selbständige Ding wird ja vom Knecht bearbeitet. Zieht man historische Abhängigkeitsverhältnisse heran, so lässt sich das

28 | Was ebenso seit langem umstritten ist, ohne dass dieser Streit hier weiter verfolgt werden könnte. Vgl. nur als Beispiel für zwei Anhaltspunkte in dieser Diskussion Henning Ottmann (»Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer mißverstandenen Dialektik«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 35 (1981), 365-384), der in den Figuren von Herr und Knecht antike Geistformationen miteinander ringen sieht, während für Werner Becker (»Hegels Dialektik von ›Herr‹ und ›Knecht‹«, in: Hegel-Studien 11 [1983], 429-439, hier: 436) Herr und Knecht nur ein »drapiertes Maskenspiel« darstellen, in dem ein »Kampf« um die Vereinbarkeit der Momente des idealistischen Ich-Begriffs zur Aufführung kommt. Zum Überblick über die Deutungsalternativen vgl. Ludwig Siep: »Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Hg.), G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (= Klassiker auslegen, Bd. 16), Berlin 2006, 109-130 sowie die entsprechenden Beiträge in Klaus Vieweg u. Wolfgang Welsch (Hg.): Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt a.M. 2008.

29 | Gadamer: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, 233.

leicht daran veranschaulichen, dass der Herr nur Herr ist, sofern er von einem Knecht dafür gehalten wird. Knechtlose Herren gibt es nicht, so dass die »Herrschaft« des Herrn sich über das »Knechtsein« des Knechts definiert. Der Knecht bleibt der Dingheit verhaftet, weil er einerseits im Kampf sein Leben aufzugeben hat (etwa zugunsten der Ehre) und andererseits die Dinge bearbeitet, ohne sie je ganz vernichten oder konsumieren zu können.

Der Herr zieht die Anerkennung seines Selbstbewusstseins aus der Relation des Knechts zu ihm. Allerdings ist damit die gewünschte Leistung, nämlich dass das Selbstbewusstsein sowohl subjektiv als auch objektiv erfahren werden kann, noch nicht vollzogen. Denn gefordert war ja, dass die Anerkennung von einem nicht-abhängigen Selbstbewusstsein gegeben werden soll. Da aber die Herr-Knecht-Beziehung eine abhängig herrschend asymmetrische ist, ermöglicht der Knecht dem Herrn die Bestätigung dieser autonomen Position gerade nicht. Das Verhältnis ist unvollständig, weil das Moment fehlt, »daß was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue« (PG 113). Da der Gegenüber als Garant der eigenen Gewissheit nicht ebenso selbständig ist wie der Herr, kann er in jenem seine Wahrheit nicht finden. Die Anerkennung durch einen Anderen, der am Leben und an der sinnlichen Existenz hängt, der von seiner Hände Arbeit lebt und die Natur bearbeitet (dem Knecht), kann einem Selbstbewusstsein, das sich über das Leben erhebt, ohne ganz auf dieses verzichten zu können (dem Herrn), nicht Genüge tun.³⁰ Der Herr wird zwar anerkannt, aber diese Bewegung bleibt ein »einseitiges und ungleiches Anerkennen« (PG 113).

Die Anerkennung, die der Herr durch den Knecht sucht, scheitert also. Umgekehrt gelangt der zunächst gescheiterte Knecht über das Bewusstsein des Herrn hinaus, indem er sich dreifach von seinem Verhaftetsein an die Dinge löst. 1. Die erlittene Todesfurcht löst den Knecht von allen bestimmten Bedürfnissen. »Diß Bewußtseyn hat nemlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen« (PG 114). Die Verflüssigung aller Gewissheiten, die Hegel strukturell als absolute Negativität kennzeichnet, kennzeichnet das reine »Fürsichsein«, das mit dem Selbstbewusstsein identisch ist. 2. Durch den Dienst am Herrn bezieht er sich auf dessen Freiheit und löst sich von seinen eigenen Zwecken. 3. Während im Genuss des Herrn die Dinge verschwinden, bearbeitet der Knecht die Materie (»aufgehaltenes Verschwinden«, PG 115) und bildet so Bleibendes.

30 | Vgl. Georg Römpp: Ethik des Selbstbewußtseins. Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Berlin 1999, 224. Während Römpp minutiös die idealistischen Gedankengänge rekonstruiert, ist die zum Ende entwickelte These, der Idealismus sei immer schon die bessere Ethik des Anderen gewesen, doch ein wenig hoch gegriffen. Zu sehr wird hier Levinas nach dem Muster der Bewusstseinsphilosophie gelesen.

Resümee & Ausblick

Das Ausgangsproblem, das Hegel zur Darstellung der Dynamik des Anerkennens führt, liegt im bewusstseinstheoretischen Widerspruch, der sich daraus ergibt, dass das Bewusstsein sich im Vollzug seiner Tätigkeit als ein doppeltes erfährt: als transzendente Möglichkeitsbedingungen der Verstandestätigkeit und als Bewusstseinstätigkeit selbst, als Bewusstsein-von-etwas. Das transzendente Bewusstsein ist das Bewusstsein des Aktes, das empirische Bewusstsein der Akt des Bewusstseins. Keine der beiden Bewusstseinsformen kann nun aber Anspruch erheben, das ganze Selbstbewusstsein zu sein – oder: seine Wahrheit. Da das Bewusstsein als transzendente Bedingung die bloße Form bezeichnet und sich aller Tätigkeit enthält und das empirische Gegenstandsbewusstsein stets wechselnde Inhalte hat, indem es sich der Tätigkeit ganz überlässt, kann keine der beiden Formen allein den Anspruch auf das ganze Selbstbewusstsein erheben. Ein wechselseitiges Anerkennen erweist sich als notwendig.

Der hier nur in grob verkürzter Weise wiedergegebene Prozess des Anerkennens in Hegels *Phänomenologie des Geistes* interessiert in unserem Zusammenhang vor allem aus einem Grund. Kant hatte Schwierigkeiten, überhaupt eine relevante Erfahrung des Anderen in seine praktische Philosophie zu integrieren; Fichte scheitert mit dem Versuch, mit der »Aufforderung« durch den Anderen die intersubjektive Dimension allererst einzuführen, am idealistischen Primat des Ichs. Diese Schwierigkeiten beantwortet Hegel damit, eine Geschichte der Entfaltung von Bewusstseinsfiguren zu erzählen. Diese Geschichte vollzieht sich als eine Differenzierung, die sich in einem Prozess wechselseitigen *Anerkennens* entfaltet. Dies ist noch kein Kampf um *Anerkennung*, also eine Auseinandersetzung um ein Drittes, wie er in unseren zeitgenössischen Theorien der Anerkennung ausgearbeitet wird, sondern ein Prozess der Entfaltung der Struktur des Geistes. Auffallend sind die vielfach betonten Momente des Scheiterns dieses Prozesses, zumindest sofern man sich als Resultat eine ein für alle mal gelungene Anerkennung erwartet. So spricht denn auch Hegel kaum einmal von »Anerkennung«, sondern fast durchgängig vom »Anerkennen«.³¹ Die Spannung zwischen Anspruch auf Anerkennung durch den Anderen und deren Scheitern bleibt im Begriff des Anerkennens gewahrt, das – wie Hegel immer wieder betont – eine »Bewegung« (PG 109) darstellt. Ob nun das wechselseitige Anerkennen einen offenen, von der Differenz des Anderen stets in Gang gehaltenen Prozess meint, oder mit dem Resultat eines bestätigten Selbstbewusstseins endet, ist in der Forschung umstritten.

31 | Wie Ludwig Siep jüngst belegt hat, gebraucht Hegel nahezu ausschließlich den Prozessausdruck. Vgl. Ludwig Siep: »Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth«, in: Rainer Forst u.a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009, 179-201.

So lässt sich auch das von Hegel formulierte Resultat vom »Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist« (PG 108) so lesen, dass der Andere oder die Andersheit ein Moment auf dem verwickelten Weg des Geistes zu sich selbst ist oder als eine unauflösliche Spannung in einer Differenz, die nie ganz aufzuheben ist. Je nachdem, welcher Deutung man zuneigt, ergeben sich unterschiedliche sozialphilosophische Anerkennungskonzeptionen. Während die Standard-Interpretationen der Anerkennung (Ch. Taylor, A. Honneth) in ihr eine zweistellige Relation sehen, in der die beiden Subjekte sich wechselseitig ihrer Identität vergewissern, mehrten sich die Stimmen, die die Bewegung des Anerkennens dreistellig auffassen und so die unaufhebbare Differenz in das Spiel der Anerkennung eintragen.³² Eine weitere Deutungsalternative besteht darin, die Bewegung des Anerkennens überhaupt nicht als eine Interaktion zweier Selbstbewusstseine zu denken, die dann auch noch sich wechselseitig anerkennen, sondern als einen sozialen Differenzierungsprozess, *in dem* sich allein Selbstbewusstseine unterscheiden lassen.³³

Die Bedeutung der Dialektik der Anerkennung, wie sie Hegel entworfen hat, für die Entwicklung der Sozialphilosophie und der Thematik der Inter-subjektivität kann in ihrer Wirkung kaum überschätzt werden. Dennoch ist die Diskussion darüber, worin die Bedeutung genau besteht, noch keineswegs beendet.

32 | Vgl. Stephan Moebius u. Dirk Quadflieg: »Negativität und Selbsttranszendenz. Hegel und Mauss als Denker einer dreirelationalen Anerkennung«, in: *Journal Phänomenologie*, Heft 31 (2009), 44-57; Hannes Kuch: »Der Herr, der Knecht und der Dritte – bei und nach Hegel«, in: Thomas Bedorf, Joachim Fischer u. Gesa Lindemann (Hg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010, 91-116 sowie Verf., *Verkennende Anerkennung*, Kap. 2.2.

33 | Vgl. Volker Schürmann: »Der Geist ist das Leben der Gemeinde«. Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König«, in: Domenico Losurdo (Hg.), *Geschichtsphilosophie und Ethik*, Frankfurt a.M. u.a. 1998, 293-308; Dirk Quadflieg: »Vom Zwang, Person zu sein. Hegel als Theoretiker einer nicht-reziproken Anerkennung«, in: Christoph Menke u. Juliane Rebentisch (Hg.), Axel Honneth. *Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*, Berlin 2008, 68-75; sowie Pirmin Stekeler-Weithofer: »Selbstbildung und Selbstunterdrückung. Zur Bedeutung der Passagen der Herrschaft und Knechtschaft in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2004), Nr. 1, 49-68 und (in Bezug auf das moderne Recht) Christoph Menke: »Das Nichtanerkannte. Oder warum das moderne Recht keine ›Sphäre der Anerkennung‹ ist«, in: Rainer Forst u.a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009, 87-108.

Lektürehinweise

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Berlin 1971, §§ 1-4

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, Hamburg 1988, Kap. IV A

Empfohlene Literatur

Gadamer, Hans-Georg: »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich (Hg.), Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«, Frankfurt a.M. ⁸1992, 217-242

Siep, Ludwig: »Einheit und Methode von Fichtes »Grundlage des Naturrechts«, in: ders., Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus, Frankfurt a.M. 1992, 41-64

4 Die phänomenologische Neuentdeckung des Anderen

4.1 HUSSERLS KONSTITUTIONSLEHRE DES ANDEREN

Die Systeme von Kant, Fichte und Hegel liefern systematisch umfassende und historisch wirkmächtige Antworten auf die Frage, wie die Einheit der Vernunft und des vernünftigen Wissens auch unter den Bedingungen einer säkularisierten Neuzeit zu gewährleisten ist. Dass dem Anderen bzw. der Andersheit dabei eigens Rechnung getragen werden muss, ergibt sich daraus, dass diese Einheit nicht mehr durch einen ordnenden Gott oder eine naturrechtlich verfasste Rahmenordnung garantiert ist. Hinzu kommt für das Projekt des deutschen Idealismus (nach Kant), dass auf den drohenden Zirkel einer jeden Bewusstseinsphilosophie reagiert werden muss, der darin besteht, dass ein Selbstbewusstsein als autonom ausgewiesen werden soll, das nicht umhinkommt, sich als Akteur des Bewusstseins zugleich als Gegenstand eines Wissens erfahren zu können. Es ist zugleich das reflektierende Ich (Subjekt) und der Gegenstand, auf den reflektiert wird (Objekt). Das Selbstbewusstsein kommt sich also gleichsam selbst als Anderes vor, in dem es nach außen tritt und sich verdoppelt. Die skizzierten Ansätze von Fichte und Hegel lassen ahnen, wie kompliziert sich ein Ausweg aus diesem Zirkel gestaltet und welchen Aufwand die verschiedenen Idealismen getrieben haben, um sich einer Lösung zu nähern.

Die von Edmund Husserl begründete Phänomenologie schließt zugleich an diesen Problemstand an und versucht sich an einer Alternative, die den Zirkeln des Idealismus entgeht. Doch gleicht Husserl Fichte darin, dass er eine Übergangsfigur darstellt, indem er einen neuen Ansatz anbietet, ohne sich vom bewusstseinsphilosophischen Erbe ganz lösen zu können.

Mit Husserl beginnt in der Geschichte der Intersubjektivität ein neues Kapitel, weil zwar das Problem zuvor bereits in unterschiedlichen Formen virulent wird, jedoch erst Husserl den Begriff »Intersubjektivität« erfindet. Sie nimmt deswegen eine so wichtige Position in Husserls Philosophie ein, weil

er überzeugt ist, dass die intersubjektiv-transzendente Sozialität eine unumgängliche Voraussetzung dafür ist, damit eine objektive Welt für mich möglich ist. Das bedeutet, dass Husserl nicht im konkreten Sinne sozialphilosophisch an die Frage der Intersubjektivität herangeht, sondern begründungstheoretisch zur Stützung seines Projekts einer Neufundierung der Wissenschaften. »Husserls phänomenologische Behandlung der Intersubjektivität besteht in einer Analyse ihrer *transzendentalen* oder konstitutiven Funktion, und das Ziel seiner Überlegungen ist also die Entwicklung einer Theorie der transzendentalen Intersubjektivität, und *nicht* eine detaillierte Untersuchung der konkreten Sozialität oder der spezifischen Ich-Du-Beziehung.«¹

Seine Theorie der Intersubjektivität ist gleichwohl deswegen von herausragender Bedeutung, weil sie als Anstoß für zahlreiche Philosophen gewirkt hat, die von der Fragestellung (»Wie erfahren wir den Anderen?«) fasziniert waren, ohne dass sie Husserls Antworten überzeugt hätte oder sie den transzendentalphilosophischen Ausgangspunkt geteilt hätten. Genau aus diesem Grund beschränkt sich die folgende Darstellung auch vornehmlich auf die Gestalt, die Husserl der Intersubjektivität in den *Cartesischen Meditationen* gegeben hat. Hier findet Husserls Ansatz seine bündige Zusammenfassung, auch wenn sich das Problem der Intersubjektivität durch sein gesamtes Werk zieht, wovon nicht zuletzt zahlreiche Nachlassbände seiner Werkausgabe zeugen. Doch um die kritischen Reaktionen der Nachwelt auf Husserl verstehen zu können (die in den Unterkapiteln von Kap. 4, sowie in den Kap. 6 und 7 wiederholt zu Wort kommen), soll seine Position so dargestellt werden, dass die Einsatzpunkte der Kritik nachvollzogen werden können. Dass man Husserls Konzeption der Intersubjektivität stärker machen kann, wenn man seine Beiträge aus dem gesamten Werk heranzieht, steht dabei außer Frage.²

1 | Dan Zahavi: *Husserls Phänomenologie*, Tübingen 2009, 116.

2 | Dan Zahavi bemüht sich seit längerem zu zeigen, dass bereits die Husserl'sche Phänomenologie schlüssig jene intersubjektive Transformation der Transzendentalphilosophie vorgelegt hat, die sich ein halbes Jahrhundert später Karl-Otto Apel und Jürgen Habermas auf die Fahnen geschrieben haben. Vgl. Zahavi: *Husserls Phänomenologie*, Kap. C sowie bereits ders.: *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Boston, London 1996. Bernhard Waldenfels gewinnt aus den Ansätzen, die sich in Husserls Philosophie finden, Hinweise für einen Diskurs über das Fremde, der die Bindung an den Primat der »Eigenheitssphäre« hinter sich lässt (vgl. Bernhard Waldenfels: »Erfahrung des Fremden in Husserls Phänomenologie«, in: ders., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Frankfurt/M 1995, 51-68).

Husserls phänomenologische Methode

Warum der Andere bei Husserl eine so wichtige Rolle zugewiesen bekommt, erklärt sich aus der methodischen Anlage der Phänomenologie, die zunächst kurz skizziert sei. Die Phänomenologie Husserls ist der Versuch einer Neubegründung der Wissenschaften auf einer veränderten Grundlage. Sie hat vor, die Philosophie, die durch den Aufschwung der empirischen Wissenschaften, insbesondere der Psychologie erschüttert wurde, als »strenge Wissenschaft« neu zu begründen. Husserl will sich dabei auf unser natürliches Bewusstsein beschränken, ohne bereits Reflexionen über die Struktur und Funktionsweise des Bewusstseins anzustellen. Sein Ansatz besteht darin, Aufschluss über die Funktion des Bewusstseins zu erhalten, indem der Philosoph dem Bewusstsein bei der Arbeit zusieht. Was passiert eigentlich, so fragt er uns, wenn wir Gegenstände der Welt wahrnehmen? Der einzige Gegenstand dieser Frage sollen also die Erscheinungen selbst sein, die Phänomene. Ein Phänomen ist etwas, das uns auf eine bestimmte Weise erscheint (gr. *phainomenon*). Damit kann ganz verschiedenes gemeint sein: Gegenstände, Personen, naturwissenschaftliche Gesetze, Gefühle etc. Die Phänomenologie ist also die Lehre von den Phänomenen des Bewusstseins, d.h. von den Bewusstseinszusammenhängen, die die Erfahrung von etwas ausmachen.

Um zum Kern eines Bewusstseinsgegenstandes vorzudringen, müssen wir zunächst von den Zufälligkeiten unserer Wahrnehmung abstrahieren. Diese Abstraktion ähnelt in einigen Momenten dem Zweifel Descartes³. Dieser hatte sich im 17. Jahrhundert vorgenommen, die Wissenschaft neu zu begründen, indem er einen methodischen Zweifel auf alle Gewissheiten und Sicherheiten anwandte. Der Zweifel führt nicht zu weniger, sondern zu mehr Gewissheit des Wissens. Denn gerade indem er an allen Gewissheiten zweifelt (der Verlässlichkeit der eigenen Wahrnehmung, den Naturgesetzen und der Existenz Gottes), stößt er zu einem letzten Grund vor, der nicht mehr bezweifelt werden kann, nämlich zu der Tatsache, dass ich selbst derjenige bin, der zweifelt. Diesen letzten, nicht bezweifelbaren Grund des Denkens nennt Descartes das *cogito* (»ich denke«). Damit nimmt historisch die Philosophie, so Husserl, eine Wendung vom »naiven Objektivismus zum transzendentalen Subjektivismus«.⁴ Es ist nicht mehr eine gegebene objektive Ordnung, in der der Erkennende seinen Platz einzunehmen hat (Objektivismus), sondern es

3 | Vgl. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*.

4 | Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. I, hg. v. Stephan Strasser, Den Haag 1973, 46 (zitiert unter dem Sigel CM gefolgt von der Seitenangabe der weit verbreiteten Meiner-Ausgabe: *Gesammelte Schriften*, hg. v. Elisabeth Ströker, Bd. 8, Hamburg 1992, 6). Gelegentlich weisen die Ausgaben leichte Abweichungen auf, im Zweifelsfall wird dem Text der *Husserliana* der Vorzug gegeben.

ist das denkende Subjekt, das sich selbst zum Ausgangspunkt aller Wahrheit macht (Subjektivismus). Allerdings gilt diese Bindung der Wahrheit an das Subjekt nicht nur für mich allein, sondern für alle vernünftigen Subjekte, so dass jeder die Zweifelsmethode für sich nachvollziehen kann (transzendentaler Subjektivismus).

Husserl vollzieht diese Wendung mit, indem er wie Descartes den radikal »meditierenden« Philosophen zum Ausgangspunkt wählt. Den von ihm angewandten Zweifel nennt Husserl eine Reduktion, oder auch griechisch eine Epoché (ἐποχή), die unsere Urteile über die Welt und das, was wir wahrnehmen, außer Kraft setzen soll. Diese außer Kraft setzende Reduktion bedeutet, dass unser Wissen von der möglichen, wahrscheinlichen oder *wirklichen* Existenz der Dinge keine Rolle bei der Betrachtung unseres Gegenstandsbewusstseins spielen soll. Allein die Bewusstseinsinhalte, cartesianisch auch »cogitationes« genannt, sollen analysiert werden, um Aufschluss über die Phänomene zu erhalten. Was uns erscheint, d.h. was ein Phänomen für uns ist, ist dann nur in der Art und Weise zu beschreiben, *wie* es uns erscheint (nicht aber wie es wirklich und an sich ist). Aus unseren Sätzen über die Welt werden »eingeklammerte Urteil[e]«. Es bleibt dem Zweifel des Philosophen kein anderer Rückhalt mehr als die Erscheinungsweise der in dieser Weise »reduzierten« Phänomene. Dadurch wird auch das Problem gelöst, wie etwa ein »Ding an sich« (Kant) zu seiner Bedeutung gelangt. Denn es wird mit Husserl nicht mehr eine Gegenstandswelt vorausgesetzt, wie sie »wirklich« ist, sondern das wissenschaftlich Behandelbare liegt allein in der Gegebenheitsweise der Phänomene für ein Bewusstsein.

Die Struktur des Bewusstseins, die sich aus dieser Grundauffassung ergibt, nennt Husserl die »Intentionalität« oder das »etwas als etwas«. »Bewußtsein ist eben Bewußtsein ›von‹ etwas«⁶ und nicht bloßer Speicher für Daten, die ihm von einer empirischen Wirklichkeit zugeführt werden. Damit setzt sich Husserl sowohl von naturwissenschaftlich fundierten Psychologien ab, die Bewusstseinsprozesse als solche in ihrer reinen Funktion beschreiben (z.B. als neurologische Vorgänge), als auch von empiristischen Theorien, die das Bewusstsein als »Behälter« von Daten auffassen, die aus der Außenwelt auf es einwirken.⁷

Wenn wir uns mit Husserl aller Aussagen darüber enthalten, wie die Welt »wirklich« ist, und uns auf die Beschreibung dessen beschränken, wie sie dem

5 | Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. III/1, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976, § 3, 67ff. (Meiner 61ff.).

6 | Ebd., § 86, 12ff. (Meiner 196ff.).

7 | Zur Abgrenzung der Intentionalität von alternativen Auffassungen des Bewusstseins vgl. Zahavi: Husserls Phänomenologie, 12-16.

Bewusstsein erscheint, so können wir nicht mehr dahinter zurück, dass wir die Gegenstände jeweils auf eine *bestimmte* Weise sehen, und so mit einem Sinn versehen. Intentionalität bedeutet, dass sich eine Sinngebung im Bewusstsein auf die Gegenstände richtet. Dabei muss man berücksichtigen, dass dies bereits missverständlich ausgedrückt ist, insofern sich nicht ein leeres Bewusstsein zu einem Gegenstand »da draußen« verhält (analog zur ›Behälter-Theorie). Da nur Erscheinungen für den Phänomenologen von Interesse sind, kann es sich nur um die Bewusstseinsseite und die Gegenstandsseite eines Prozesses handeln, die beide im Bewusstsein liegen. Erstere nennt Husserl die Noesis (Bewusstseinsvollzug), letztere das Noema (Bewusstseinsgegenstand).

Auf diese Weise methodisch gerüstet entblättert Husserl unsere Bewusstseinskonstruktionen und erarbeitet ausgehend von den grundlegenden Strukturen unserer Erfahrung eine Lehre von der Konstitution von Welt. Das, was wir als Gegenstände erkennen, was wir als Welt erfahren, wird als Konstitutionsleistung eines transzendentalen Ichs erklärbar. »Transzendental« wird das Ich genannt, weil es nicht um eine empirische Realität psychischer Zustände eines einzelnen Individuums oder des menschlichen Gehirns geht, sondern um die notwendigen Strukturen und Prozesse, die unserer Wahrnehmung zugrunde liegen (ganz unabhängig davon, ob sie ein Tier, ein Mensch oder ein Bewohner anderer Planeten hat). Die Welt gibt es nicht ›an sich‹, sondern nur unter der Voraussetzung, dass ein Bewusstsein sie zu Gegebenheiten konstituiert.

Das Problem des Anderen in der Phänomenologie

Dies ist skizzenhaft die Situation, in der sich Husserl mit seiner transzendentalen Phänomenologie befindet, als sich ihm das Problem des Anderen stellt. Es ergibt sich aus der Konsequenz seines bewusstseinsphilosophischen Ansatzes, wie auch überhaupt erst die moderne Subjektphilosophie den Anderen als Problem sehen kann, das die Philosophie zu lösen hat.⁸ Denn, so lautet die Frage, mit der die fünfte seiner *Cartesischen Meditationen* beginnt:

»Wenn ich, das meditierende Ich, mich durch die phänomenologische ἐποχή [Epoché = Reduktion] auf mein absolutes transzendentales Ego reduziere, bin ich dann nicht zum *solus ipse* geworden, und bleibe ich es nicht, solange ich unter dem Titel Phänomenologie konsequente Selbstausslegung betreibe?« (CM 121/91)

8 | Vgl. die Diskussion, die in den 1980er Jahren zwischen Jürgen Habermas, Dieter Henrich und Ernst Tugendhat geführt wurde. Vgl. dazu Manfred Frank: »Subjektivität und Intersubjektivität«, in: ders., Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991, 410-477.

Es scheint in der Tat so, als ob die Reduktion mich an die Pluralität meiner reinen Bewusstseinsenerlebnisse bindet und diese somit von meinem Ego untrennbar werden.⁹ Damit würde aber die Aussagefähigkeit der Phänomenologie auf eben dieses eine Ich eingeschränkt. Der Solipsismusvorwurf, den Husserl hier gegen seinen Ansatz selbst ins Feld führt, ist stets das Todesurteil für eine Theorie, da sie damit den Anspruch verliert, Aussagen über mehr als nur die eigene individuelle Welt machen zu können.

Es gilt demnach, das Problem zu lösen, wie es um jene anderen Egos bestellt ist, die nicht bloß vorgestellt, sondern wirklich sind. Zumindest würde eine Philosophie der Existenz anderer Egos nicht gerecht, die sie bloß als Gegenstand von Bewusstseinsleistungen vorkommen lässt. Also versucht Husserl zu zeigen, dass die Erfahrung des Anderen sich auch anders und d.h. gemäß der phänomenologischen Grundüberzeugung ausweisen lässt. Die Komplikation, die Andere für ein Bewusstseinssubjekt darstellen, besteht darin, dass sie einerseits wie die Gegenstände als *Weltobjekt* erfahren werden und »zugleich als *Subjekte* für diese Welt, als diese Welt erfahrend« (CM 123/93, Hervorh. Th. B.). Andere nehme ich einerseits wahr wie andere Dinge in der Welt auch (z.B. jemand steht neben einem Baum). Andererseits aber unterscheiden sich Andere von den Dingen dadurch, dass für sie auch eine Welt existiert (im Unterschied zum Baum). Diese Diskrepanz zu überbrücken ist die Voraussetzung dafür, dass die phänomenologisch konstituierte Welt nicht bloß für ein Subjekt, sondern für mehrere Subjekte wahr sein, also intersubjektive Gültigkeit beanspruchen kann. Denn es würde weder unserer Erfahrung noch unserem Sprachgebrauch entsprechen, wenn wir annehmen müssten, dass meine Welt nicht immer auch zugleich die Welt Anderer ist.

Das transzendente Ego, von dem Husserl im Text der *V. Cartesianischen Meditation* ausgeht, wird dadurch gewonnen, dass alle Intentionalitäten, alle Sinnbezüge, die auf fremde Leistungen verweisen, per Epoché ausgeschaltet werden. Es ergibt sich so ein Zusammenhang von Wahrnehmungen und Erfahrungen, die die Gesamtheit der Welt darstellen, ohne dass sie noch das Prädikat »objektiv« für sich in Anspruch nehmen dürften. Fremdes oder Anderes (diese beiden Begriffe verwendet Husserl synonym¹⁰) ist aus dieser skelettierten Weltlichkeit, die Husserl die »transzendente Eigenheitssphäre« (CM 125/95) (auch »Primordialsphäre« genannt) nennt, verschwunden. Husserl stellt fest,

9 | Es »scheint«, weil bei genauerer Betrachtung Husserl zwei Begriffe von »Eigenheitssphäre« verwendet, von denen nur einer zum Solipsismusproblem führt. Vgl. Rudolf Bernet: Iso Kern u. Eduard Marbach, Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens, Hamburg 1989, 145-149.

10 | Zur Problematik des Gebrauchs der Begriffe von Anderem und Fremdem vgl. Kurt Röttgers: »Fremdheit«, in: Armin Wildfeuer u. Petra Kolmer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg, München i.E.

dass nach dieser transzendentalen Reduktion unter den Körpern einzig noch der eigene Körper übrig bleibt. Die Besonderheit an diesem eigenen Körper ist, dass er nicht Körper ist, sondern Leib. Diese terminologische Unterscheidung ist deswegen von Belang, weil der eigene Leib nicht ein Naturobjekt unter anderen ist, sondern jener organisch zusammenhängende Ort, von dem aus die Welt überhaupt als kohärente Welt erfahren werden kann.¹¹ Mit der Leiblichkeit am Grunde der »Monade« (CM 125/96), wie Husserl das solcherart reduzierte Bewusstsein nennt, gewinnt er einen Ansatzpunkt, der es ihm erlaubt, einen Übergang zur Existenz Anderer zu bauen.

»Da in dieser Natur und Welt mein Leib der einzige Körper ist, der als Leib [...] ursprünglich konstituiert ist und konstituiert sein kann, so muß der Körper dort, der als Leib doch aufgefaßt ist, diesen Sinn von einer apperzeptiven Übertragung von meinem Leib her haben, und dann in einer Weise, die [...] eine Ausweisung durch eigentliche Wahrnehmung ausschließt. Es ist von vornherein klar, daß nur eine innerhalb meiner Primordinalsphäre [sic!] jenen Körper dort mit meinem Körper verbindende Ähnlichkeit das Motivationsfundament für die analogisierende Auffassung des ersteren als anderer Leib abgeben kann.« (CM 140/113)

Geht man das auf den ersten Blick hermetisch wirkende Zitat im Einzelnen durch, so kann klarwerden, wie sich Husserl die Integration der Intersubjektivität in die Phänomenologie denkt. Die ursprüngliche Konstitution, die mein Leib sein soll, ruft zu Beginn den egologischen Boden der transzendentalen Phänomenologie in Erinnerung. Den eigenen Leib hatte Husserl ja als den einzigen Körper bestimmt, der nach vollzogener Reduktion noch an der bewussten Welt beteiligt ist. Nun sehe ich aber Andere, die auch einen Körper haben wie ich. »Der Körper dort« ist der Leib des Anderen, den ich dann, weil für meine eigene konstituierte Welt ein Leib notwendig ist, entsprechend für den Leib eines anderen Egos halten muss (und nicht bloß für umherspazierende Automaten, die sich wie Menschen kostümiert haben, wie bei Descartes¹²). Die Klärung der Weise, wie dieser andere »bloße« Körper doch als sinnkonstitutiver Leib angesehen werden kann, führt über die Erläuterung des Ausdrucks der »apperzeptiven Übertragung«. Der Leib des Anderen wird analog zu meinem Leib wahrgenommen (»apperzipiert«), ohne dass er sich durch »eigentliche« Wahrnehmung, d.h. ohne Rekurs auf die Erfahrung, die der Andere von seinem Leib hat, erschlossen hat. Der zweite Satz des Zitats schließlich unterstreicht, dass innerhalb meiner quasi solipsistischen Bewusstseinssphäre eine Ähnlichkeit der wahrgenommenen

11 | Zur Geschichte und Systematik des Leibbegriffs vgl. Emmanuel Alloa u.a. (Hg.): *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012.

12 | Vgl. oben S. 12.

Körper die Motivation für die Übertragung (»analogisierende Auffassung«) abgibt.

Man hat Husserl vielfach vorgeworfen, mit der »analogisierenden Auffassung« des anderen Körpers die Andersheit des *alter ego* durch eine bloße Verdopplung des Ich zu unterlaufen. Der Andere hat einen Körper wie ich – Mein Körper ist ein subjektkonstitutiver Leib – Der Andere hat also einen subjektkonstitutiven Leib – Also ist der Andere ein Subjekt wie ich. Der Vorwurf, Husserl vollziehe hier einen schlichten Analogieschluss von mir und den Bedingungen meiner Erfahrung auf den Anderen hat seine Berechtigung. Allerdings will Husserl selbst seine Analogie gerade nicht als Schluss verstehen. »Apperzeption ist kein Schluß, kein Denkkakt.« (CM 141/113) Denn in der Tat müssen wir beim Anblick eines menschlichen Körpers, sofern er nicht völlig entstellt ist, nicht erst nachdenken, um ihn als Menschen zu sehen bzw. ihn als solchen anzusprechen.¹³ Nach Husserl verdankt sich diese Unmittelbarkeit der Sinnzuweisung, die nicht den Umweg über einen logischen Schluss nehmen muss, einer »Urstiftung« (CM 141/114), in dem Sinne, wie ein Kind eine Schere immer als Schere identifizieren wird, sobald es einmal (ursprünglich) den Sinn und die Bestimmung dieses Werkzeugs erfahren hat. Es muss nicht jedes Mal, wenn es eine Schere sieht, diesen Gegenstand mit dem Erinnerungsten vergleichen, um dann den Schluss zu ziehen, auch dies sei dasselbe Instrument. Auch die »Paarung« genannte Assoziation zweier Leiber zu *ego* und *alter ego* muss sich einer solchen Urstiftung verdanken, die in jeder aktuellen Situation weiterwirkt, so dass wir nicht stets neu einen Menschen als Menschen identifizieren müssen, sondern ihn unmittelbar als einen solchen erfahren.

Die Leiblichkeit als Brücke zum Anderen

Die Problematik der Erfahrung des Anderen wird nun dadurch bestimmt und gegenüber dem Beispiel mit der Schere dadurch verschärft, dass der Leib des Anderen eben nicht ein zweiter eigener Leib ist und werden kann. Denn wenn es so einfach wäre, die leiblichen Anderen als Analogie des Egos aufzufassen, so würde ihn schlicht nichts von mir unterscheiden. Ich komme nicht zweimal

13 | Die primäre Orientierung am Anderen, den ich wahrnehmen kann und der leibhaft gegenwärtig ist, sind nur zwei Einschränkung der Begegnungsweise des Anderen, die Theunissen nennt (vgl. Der Andere, § 20) und zuvor schon vom Husserl-Schüler Schütz moniert wurde (vgl. Alfred Schütz: »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in: ders., Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Werkausgabe, Bd. III.1, hg. v. Gerd Sebald, Konstanz 2009, 227-256). Die visualistische Einseitigkeit wird sich bei Sartre (»Der Blick«) fortsetzen, bei Merleau-Ponty und Levinas hingegen durch eine Orientierung am Ausdruck bzw. an der Sprache abgelöst werden.

vor, sondern es tritt mir jemand *gegenüber*, der so ist wie ich. Theunissen fasst das lakonisch und treffend in den Satz: »Er ist Ich, aber nicht ich.«¹⁴ Den Anderen als bloßes »Duplikat meiner selbst« (CM 146/120) zu begreifen, vermeidet Husserl dadurch, dass der Sinn, der im Leib des Anderen erfahren wird, nie jemals *mein* Sinn sein kann. Anders gesagt, den Anderen als ein *alter ego* wahrnehmen, impliziert zugleich, nie zu wissen, wie seine Welt konstituiert ist, ganz abgesehen davon, wie es »in ihm aussieht«. Ich kann jeweils nur den anderen Körper sehen, sein »Gebaren« (CM 144/117), das mit dieser meiner Sinnzuweisung übereinstimmt oder eben nicht.¹⁵ Der Andere ist mir also durchaus zugänglich, aber auf diese besondere Weise, dass er mir unzugänglich bleibt. Der Andere ist weder die humane Hülle über der Maschine noch das schwarze Loch, in dem sich aller Sinn verliert, aber die Zugänglichkeit des Anderen, die sich aus seiner Ähnlichkeit mit meiner psychophysischen Konstitution ergibt, hat ihre Grenzen. Daher, weil der Andere letztlich unbekannt bleibt, ist er phänomenologisch als »Modifikation meines Selbst« zu verstehen. »Mit anderen Worten, es konstituiert sich appräsentativ in meiner Monade eine andere.« (CM 144/118) Es gibt im Sinne Husserls keine andere Möglichkeit, die Existenz des Anderen zu begreifen als vom sicheren Boden des transzendentalen Egos aus.

Da der Körper, den ich sehe, d.h. der physische Körper des Anderen, nicht mit dem meinen identisch ist, ist er woanders, im »Modus Dort«. Es kann also keine direkte Assoziation mit mir geben, weil ich mich ja im »Modus Hier« befinde, d.h. in meiner Welt mein Leib den Ausgangspunkt von Wahrnehmung, Bewegungen und Handlungen darstellt. Die Analogie müsste also scheitern, wenn sie nicht den Umweg über die mir möglichen Varianten meiner Raumerfahrung nehmen könnte, namentlich sie nicht auf mein Wissen zurückgreifen könnte, wie es ist, wenn ich selbst woanders wäre. Die beiden Formen der Welterfahrung kommen also nicht zur Deckung, doch ich muss mich auch gar nicht aktuell mit dem Anderen identifizieren oder an seinem Platz sein. Um den Anderen als *alter ego* wahrzunehmen, genügt es, wenn ich ihn als »jetzt mitdaseiendes ego im Modus Dort (wie wenn ich dort wäre)« (CM 148/122) auffasse, ohne dass seine Welt deckungsgleich mit meiner sein müsste.

Hierin verbirgt sich nun die grundlegende These Husserls: Die Andersheit des Anderen bleibt für mich grundsätzlich unzugänglich, aber gerade das ist für die Andersheit spezifisch. Niemals werde ich wissen (auch wenn ich sprachliche und gestische Anzeichen dafür haben mag), wie der Andere die

14 | Theunissen: Der Andere, 139.

15 | In diesem Sinne lässt sich auch Husserls Ausdruck vom Anderen als »Spiegelung meiner selbst« (CM 125/96) auffassen, die an die Metapher erinnert, die wir bereits bei Aristoteles angetroffen hatten. Vgl. oben 38, Fn. 42 sowie Christian Lotz: »Mitmachen- de Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), 72-95.

Welt erfährt, was er denkt und fühlt. Das ist nun aber keineswegs ein Mangel, den es zu überwinden gilt, denn wäre es anders (also: wäre der Andere gänzlich transparent), wäre die Andersheit getilgt und sein *alter ego* bloß ein verdoppeltes *ego* (und eben nicht: *alter*). »[N]ur weil das fremde Subjekt sich meiner Erfahrung entzieht, kann es überhaupt als ein Anderer erfahren werden. [...] Die Selbstgegebenheit des Anderen ist mir unzugänglich und transzendent, aber eben diese Begrenzung kann ich erfahren.«¹⁶ Doch ist umgekehrt diese Andersheit nicht vollkommen unzugänglich, sondern konstitutiv für meine Welt. So kann ich die Rückseite des Laptops auf meinem Schreibtisch zwar nicht wahrnehmen, doch könnten Andere aus ihrer Perspektive diesen Mangel ergänzen. Insofern ich im »Modus Dort« mir den wahrgenommenen Gegenstand vergegenwärtige, ist die Intersubjektivität nicht nur eine zufällige Zutat zu meiner Ich-Perspektive, sondern in meine Wahrnehmung bereits eingebunden, auch wenn Andere sich aktuell gar nicht in meinem Zimmer befinden.

Bliebe noch die Komplikation, dass nicht unmittelbar klar ist, warum »ich überhaupt von demselben Körper sprechen kann, der in meiner primordinalen [sic!] Sphäre im Modus Dort, in der seinen und für ihn im Modus Hier erscheint?« (CM 150/124) Es scheint, als sei diese Frage durch den gerade dargestellten Wechsel der Perspektiven gelöst. Tatsächlich stellt sich Husserl hier jedoch einem anders gelagerten Problem. Es ist erneut wichtig, sich den Unterschied zwischen Leib und Körper in Erinnerung zu rufen, den Husserl hier terminologisch verwischt. Denn der Körper als materiell-organische Einheit hat keinen »Modus Hier«, sondern dies ist die dem Leib als psycho-physischer Einheit charakteristische Weltorientierung. Ein Körper ist als natürlicher Gegenstand in der Welt vorhanden, der Leib ist jene Einheit von Psyche und Physis, die dem Bewusstsein überhaupt erst eine Welt gibt, indem sie leiblich erfahren wird: Mit den Sinnen, vermittelt der am Leib als Maßstab genommenen Raumerfahrungen, durch Schmerzen etc. Helmuth Plessner wird dies auf die Formel bringen, dass der Mensch einen Körper hat, aber ein Leib ist.¹⁷ Maurice Merleau-Ponty wird den Leibbegriff zum Kern seiner Phänomenologie der Wahrnehmung machen.¹⁸

Setzt man also in obiges Zitat »Leib« anstelle von »Körper« ein, bekommt das Problem Konturen. Kann der Leib des Anderen – so müsste die Frage dann lauten – den ich, indem ich ihn dort sehe, zum Indiz meiner Auffassung vom Anderen als *alter ego* mache, überhaupt derselbe sein, den der Andere für sich erfährt? Das Problem des Wissens an-sich und für-sich, von objektiver

16 | Zahavi: Husserls Phänomenologie, 119.

17 | Helmuth Plessner: »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: ders., Gesammelte Schriften, Bd. VII: Ausdruck und menschliche Natur, hg. v. Günter Dux u.a., Frankfurt a.M. 1982, 201-387, hier: 240.

18 | Vgl. Kap. 4.4.

und subjektiver Wahrnehmung, kehrt hier verwandelt wieder. Auf Basis des Husserl'schen Ansatzes lässt sich diese Frage nicht ohne zusätzliche Bedingungen beantworten. Die Brücke, die Husserl über diesen »Abgrund« (CM 150/124) schlägt, ist denn auch die Annahme einer gemeinsamen Natur. Seine Argumentation sei hier ausführlich wiedergegeben:

»Nicht habe ich eine appräsentierte zweite Originalsphäre mit einer zweiten ›Natur‹ und einem zweiten Leibkörper (den des Anderen selbst) in dieser Natur und dann erst zu fragen, wie ich es mache, beide als Erscheinungsweisen derselben objektiven Natur aufzufassen. Sondern durch die Appräsentation selbst und die ihr als Appräsentation notwendige Einheit mit der für sie mitfungierenden Präsentation (vermöge deren überhaupt ein Anderer und in Konsequenz sein konkretes ego für mich da ist) ist schon der Identitätssinn ›meiner‹ primordialen Natur und der vergegenwärtigten anderen notwendig hergestellt.« (CM 152/127)

Die beiden Leiblichkeiten fallen also nicht auseinander, als würden sie verschiedenen Welten oder Naturen angehören, sondern sie erweisen sich als Manifestationen einer bereits gegebenen Gemeinsamkeit. Wir könnten den Anderen gar nicht als *alter ego* appräsentieren, ja dies würde unserer Wahrnehmung überhaupt nicht nahegelegt, wenn es nicht bereits die »objektive Natur« gäbe, an der beide leiblich verfassten Bewusstseinssphären teilhaben. Auch damit will Husserl natürlich nicht auf eine empirische, naturwissenschaftliche Basis zurückfallen, weil diese Natur ein »Erfahrungsphänomen« (CM 153/128) bleibt. Sicher ist aber auch, dass mit dieser Objektivität Ich und Anderer in einem umfassenderen Zusammenhang aufgehoben sind, den die Gewahrung des Anderen doch zugleich erst sichtbar macht.

Resümee & Ausblick

Husserls Text der V. *Cartesischen Meditation* hat das Thema der Intersubjektivität neu belebt. Der Frage, wie sich eine Philosophie der Subjektivität, die auch die Philosophien Fichtes und Hegels betrieben hatten, auf eine intersubjektive Basis stellen und so vor der Gefahr bewahren lässt, auf einen Idealismus oder Solipsismus zurückzufallen, stellt sich Husserl mit aller Konsequenz. Die Besonderheit des phänomenologischen Beitrags besteht darin, dass die konkrete Erfahrung des anderen Subjekts immer eine Erfahrung des Anderen in seiner leiblichen Gestalt ist und nur sein kann. Sofern nun Husserl in seinem methodischen Rückgang auf die transzendente Subjektivität auf den eigenen Leib als unverzichtbaren Kernbereich aller Subjektivität stößt, erlaubt es die Ähnlichkeit von eigenem und fremden Leib, zu einer Symmetrie der Erfahrungen des Ich und der Erfahrungen des Anderen zu gelangen (zumindest ihrer Struktur nach). Von Bedeutung ist dabei insbesondere, dass

die Intersubjektivität keine Struktur ist, die sich *von außen* beschreiben ließe, sondern eine »Beziehung zwischen Subjekten, an der *das Ich selbst* beteiligt ist. Anders gesagt kann die transzendente Intersubjektivität nur durch die radikale Explikation und Analyse der Erfahrungsstrukturen des Ich zum Vorschein gebracht werden.«¹⁹

Die Erfahrung des Anderen bleibt trotz aller Komplikation eine Erfahrung des Ichs, was insofern nicht verwunderlich ist, als der Andere nur für mich Anderer ist und nicht für sich selbst. Allerdings überformt Husserl diese Analyse der intersubjektiven Voraussetzungen jeder Subjektivität (zumindest in den *Cartesischen Meditationen*) mit Annahmen, die sich aus dieser Konkretion der Erfahrung schwer decken lassen. Denn die Mitsubjektivität des Anderen mündet in eine »Monadengemeinschaft«, zu der eine entsprechende »Harmonie« (CM 138/110) gehört. Ich und Anderer nehmen Teil an einem Wir, wodurch auch das Ich eine Veränderung erfährt, insofern es zu einem Ich unter Anderen wird. Das Ich wird ebenfalls zu etwas Anderem in einer objektiven Welt, indem »mein Leib die Seinsgeltung eines Körpers unter anderen gewinnt«²⁰. Diese Integration des Ich in eine gemeinsame Menschheit nennt Theunissen die »Veränderung«²¹. Nun schließt zwar der Begriff der Monade – und dies durchaus schon bei ihrem Schöpfer Leibniz – Kommunikation und Austausch keineswegs aus, doch muss man zuletzt festhalten, dass Husserls Theorie der Intersubjektivität zwar begrifflich offene Optionen entwickelt hat, die stärker an der Alterität orientierte Theorien haben fruchtbar machen können, er selbst den Boden der Egologie jedoch nicht verlässt.²² Insofern ähnelt er im Hinblick auf die Geschichte der verschiedenen Konzeptionen des Anderen Fichte, der die Aufforderung des Anderen als notwendig für das Freiheitsbewusstsein des Ich ansieht, ohne jedoch den Boden des Idealismus verlassen zu können. Bei Husserl führt zwar die »Veränderung« des Ich zu einer »Dezentrierung«²³ des bewusstseinsphilosophisch konzipierten Subjekts, doch hängt diese von einer ihrerseits transzendentalen Reduktion der Eigenheitssphäre ab. Denn trotz aller erfahrungsgebundenen Analyse der Erscheinungsweise des Anderen, bleibt er

19 | Zahavi: Husserls Phänomenologie, 128. Hervorh. Th. B.

20 | Edmund Husserl: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Gesammelte Werke, Bd V (Husserliana), hg. v. Walter Biemel, Nachdruck der 2. verb. Auflage, Den Haag 1976, 109.

21 | Vgl. Theunissen: Der Andere, 84ff.

22 | Was man – wie eingangs des Kapitels betont – auch nuancierter sehen kann, v.a. wenn man zusätzlich zu den *Cartesischen Meditationen* auch jene zahlreichen Texte hinzuzieht, in denen Husserl die Intersubjektivität zum komplexen Fundament seiner transzendentalen Phänomenologie ausbaut.

23 | Theunissen: Der Andere, 85.

eine Konstitution, d.h. ausgehend vom Ich gedacht. Husserl Lösung impliziert so eine »einseitige Verlagerung des Gewichts auf ein konstituierendes Ur-Ich«²⁴.

Es wurde bereits darauf hingewiesen, dass die Arbeiten des Begründers der Phänomenologie zur Theorie der Intersubjektivität sich beileibe nicht auf die skizzierte *V. Cartesianische Meditation* beschränken. Vielmehr hat Husserl Tausende von (größtenteils edierten²⁵) Manuskriptseiten hinterlassen, in denen er sowohl vor als auch nach der Veröffentlichung der *Meditationen* die Verschränkung von Subjekt, Intersubjektivität und Welt weitaus umfassender und komplexer untersucht hat, als das in dem veröffentlichten Text geschah. In dieser »Fundgrube« findet sich vieles, was nicht so zusammenhängend wie in der *V. Cartesianischen Meditation* vorliegt, aber dennoch vieles andeutet, was erst von den Erben des Begründers der Phänomenologie zu einer eigenen Position entwickelt worden ist. Insofern kann es lohnen, nach den Analysen seiner Nachfolger Husserl erneut in deren Lichte zu lesen. »Ihre Kritiken, so berechtigt sie auch scheinen mögen, geben auch Aspekte des Husserlschen Denkens zu lesen, die sie selbst nicht kannten.«²⁶

Denn die Problemstellung Husserls, wenn auch nicht seine Lösung, wird für die weitere insbesondere phänomenologische Beschäftigung mit dem Problem des Anderen prägend sein. Von diesem Erbe ausgehend lassen sich zwei Tendenzen unterscheiden, wie das Verhältnis von Subjekt und Anderem alternativ zu formulieren wäre, ohne zugleich die Probleme Husserls zu wiederholen. Man könnte dies die horizontale und die vertikale Interpretation der Intersubjektivität nennen.

Einerseits bietet sich die Lösung Heideggers an, nicht mehr von Konstitutionsleistungen des Bewusstseins, sondern von einer Auslegung des In-der-Welt-Seins auszugehen. Diese *horizontale Deutung* der Intersubjektivität mindert die Differenz zwischen Ich und Anderem dadurch, dass wir immer schon auf Andere verwiesen sind, wenn wir uns verstehend in der Welt bewegen. Der Struktur nach einen ähnlichen Weg gehen Merleau-Ponty mit seiner als leiblicher Kommunikation verfassten lateralen Beziehung zum Anderen und

24 | Bernhard Waldenfels: Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971, 28. Vgl. auch die Interpretationsmöglichkeiten, die Theunissen durchspielt: Der Andere, § 28. Alfred Schütz formuliert eine ähnliche Kritik, der sich Jürgen Habermas anschließt. Vgl. Schütz: »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, 245ff., sowie Jürgen Habermas: »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1989, 11-126, insbes. 56f.

25 | Vgl. Edmund Husserl: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XIII-XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973.

26 | Rudolf Bernet: *La vie du sujet*, Paris 1994, 300 (Übers. Th. B.).

die Hermeneutik Gadamers, die in einer Horizontverschmelzung zwischen Ich und Anderem mündet. Jean-Luc Nancys damit verwandtes Projekt einer Gleichursprünglichkeit von Pluralität und Singularität ist noch Heidegger näher, weil es sich ausdrücklich als eine Neukonzeption von *Sein und Zeit* begreift.²⁷ Andererseits suchen (Post-)Phänomenologen ihr Heil in einer Radikalisierung des Auftretens des Anderen. Bei diesen Autoren könnte man von einer *vertikalen Deutung* der Intersubjektivität sprechen, weil der Bruch zwischen Ich und Anderem, der bei Husserl bestehen bleibt, obwohl er ihn transzendental zu mildern versucht, betont wird. »Die vom Anderen ausgehende intersubjektive Reduktion reißt das Ich aus seiner Übereinstimmung mit sich selbst und mit dem Zentrum der Welt heraus«²⁸, so lautet die Diagnose. Das führt bei Sartre, Levinas und Derrida dazu, das Erscheinen des Anderen zu einem Ereignis zuzuspitzen, das dem Ich zustößt und von diesem nie zur Gänze bewältigt oder begriffen werden kann. Während diese vertikale Deutung einer radikalen Alterität im Kapitel 7 zur Sprache kommen wird, soll zunächst die horizontale Intersubjektivität in den Vordergrund rücken.²⁹

4.2 HEIDEGGERS MITSEIN

Was das Verhältnis des Subjekts zur Welt angeht, so ändert Heidegger gegenüber seinem Lehrer Husserl (dessen Freiburger Lehrstuhl er übernimmt) die Perspektive, was sich unter anderem darin ausdrückt, dass Heidegger nicht

27 | Vgl. die folgenden Kapitel. Nancy wird hier nicht eigens behandelt. Das einschlägige Hauptwerk ist Jean-Luc Nancy: *singulär plural sein*, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Berlin 2004. Vgl. zur Einführung Verf.: Art. »Nancy, Jean-Luc«, in: ders. u. Kurt Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt 2009, 271-278.

28 | Emmanuel Levinas: »Vom Bewußtsein zur Wachheit«, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Thomas Wimmer, Freiburg, München 1985, 44-78, hier: 66.

29 | Die Geschichte der Rezeption von Husserls Theorie der Intersubjektivität ist mit den hier ausgewählten Vertretern nicht erschöpfend dargestellt. Neben der im Folgenden dargestellten horizontalen und vertikalen Deutung der Intersubjektivität seien die sozialphänomenologischen Arbeiten Schelers und Schütz' zumindest genannt. Vgl. Max Scheler: *Wesen und Form der Sympathie*, Studienausgabe, *Gesammelte Werke in 15 Bänden*, Bd. 7, hg. v. Manfred Frings, Bonn 2009, sowie Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Werkausgabe, Bd. II, hg. v. Martin Endreß u. Joachim Renn, Konstanz 2004 und *Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls*, Werkausgabe, Bd. III.1, hg. v. Gerd Sebald, Konstanz 2009.

vom konstituierenden Ego spricht, sondern vom »Dasein«. Das Dasein wird nicht auf seine Bewusstseinsleistungen hin untersucht, sondern auf die Sinnstrukturen, in die es eingebunden ist, d.h. auf sein »In-der-Welt-sein«. Das alltägliche Sein, das wir sind, geschieht auf die Weise, *in* der Welt zu sein. Das klingt trivial – wo sollen wir denn sonst sein? –, hat aber in Heideggers Auslegung Konsequenzen, die seinen Ansatz von einer Bewusstseinsphilosophie, wie wir sie von Kant über Fichte bis Husserl kennengelernt haben, grundlegend unterscheidet. Denn das »in der Welt« antwortet nicht auf die Frage *wo*, sondern auf die Frage, *wie* das Dasein *ist*. Die Dinge etwa werden zum »Zeug«, d.h. zu Gegenständen, die zu etwas dienen, und auf diese Weise »zuhanden« sind (wie das »Werk-zeug«). Damit wird die Zwecksetzung, die wir mit den Dingen verbinden, in die Dinge selbst verlegt (in gewisser Nähe zum aristotelischen Begriff des *telos*). Der Begriff der Intention, den wir bei Husserl kennengelernt haben, wird an die Gegebenheitsweise der Dinge selbst angeschlossen. Das, was wir mit einem Hammer tun können, tragen wir nicht nachträglich an einen zunächst nur aus Holz und Eisen bestehenden Gegenstand heran, sondern der Hammer ist von vornherein jener Gegenstand, der dazu dient, Nägel in eine Wand zu schlagen. Die Intention, ein Werkzeug zu benutzen, wird nicht vom Willensakt des Subjekts dem Gegenstand hinzugefügt, sondern bestimmt bereits die Seinsweise der »Zuhandenheit« des Hammers. Der bloß theoretische Blick, der das Werkzeug so beschreiben wollte, wie es »an sich« ist, also wie es ohne Berücksichtigung dieser Instrumentalität sich darstellt, unterschlägt gerade diese »Zeugstruktur«. Damit will Heidegger nicht eine ursprüngliche (etwa handwerkliche) Praxis gegen eine bloß abgeleitete Theorie ausspielen, sondern er versucht, die griechische Identität von Theoretischem und Praktischem wiederzugewinnen. Dies impliziert, dass man das Handeln nicht einem bloßen Betrachten oder Beschreiben gegenüberstellen kann, sondern der Blick auf die Dinge bereits handlungsleitend ist. Alles Zeug hat die »Struktur ›Um-zu‹«³⁰ und die Welt als solche stellt einen Verweisungszusammenhang dar. In diesem Sinne ist das In-der-Welt-sein eine Einbettung in einen solchen Sinnzusammenhang, aus dem man das Dasein nur per Abstraktion herausheben kann. Was Gegenstand unserer Wahrnehmung und unseres Handelns sein kann, ist nicht bloß vorhanden, sondern an sich bereits zuhanden. »Zuhandenheit ist die ontologisch-kategoriale Bestimmung von Seiendem, wie es »an sich« ist.« (SZ 71)

Zum Verweisungscharakter des In-der-Welt-seins gehören auch die grundlegenden Verweisungen auf die Tätigkeit Anderer. Bereits in seinem Umgang mit der Welt ist das Dasein nicht allein, sondern begegnet alltäglich Hinweisen auf die Beteiligung und die Produktivität Anderer. Einerseits verweisen die Dinge (das »Zeug«) darauf, dass sie auch für Andere zu brauchen sind,

30 | Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, 68. Zitiert als: SZ.

für sie zuhanden sind, und nicht nur mir allein gehören. Andererseits zeigt sich in den Dingen auch, dass an ihrer Herstellung, Pflege und Verwendung Andere beteiligt sind oder gewesen sind. Die Schuhe, die ich trage, haben einen Hersteller, eine Verkäuferin und jemand, der sie geflickt hat. Es sind zwar bloß Lederhüllen, die mich gegen den Schmutz und die Hindernisse der Straße schützen, aber sie enthalten bereits den Sinn vieler daran beteiligter Anderer.

Diese Anderen unterscheiden sich darin von den Dingen, dass sie weder vorhanden noch zuhanden, sondern »auch und mit da« (SZ 118) sind. Die Anderen sind Dasein wie das Dasein selbst. Umgekehrt ist somit auch das Ich unter diesen Anderen, von denen es sich nicht unterscheidet. Heidegger fasst dies wie folgt zusammen:

»Auf dem Grunde dieses mithaftenden In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den Anderen teile. Die Welt des Daseins ist Mitwelt. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das innerweltliche Ansichsein dieser ist Mitdasein.« (SZ 118)

Ganz ähnlich wie im Bezug auf die als Zeug verstandenen Dinge, die nicht zunächst als empirische Objekte vorhanden sind, bevor mit ihnen ein praktischer Zweck verbunden wird, werden die Anderen nicht primär von einem Subjekt unterschieden. Vielmehr betont Heidegger, dass die Anderen mit der Welt verbunden sind und in ihr begegnen. Es geht Heidegger also nicht mehr um die Frage, wie der Andere überhaupt denkbar oder seine Subjektivität mir zugänglich ist, sondern um eine Auslegung der selbstverständlichen Tatsache, dass wir ständig von Anderen umgeben sind und mit ihnen leben.

Da das Dasein in Tätigkeiten und im Zeuggebrauch auf Andere verwiesen ist, kommt es auch nicht darauf an, ob in einen gegebenen Fall, zu einem gegebenen Zeitpunkt, Andere empirisch tatsächlich gegenwärtig sind. Umgekehrt muss Dasein bereits strukturell auf den Bezug zu Anderen angelegt sein, damit das Mitdasein Anderer wahrgenommen werden kann. Heidegger betont denn auch, dass das »Dasein wesentlich an ihm selbst Mitsein ist« (SZ 119). Die Begegnung mit dem Anderen fügt also dem Dasein nicht eine Modifikation hinzu, sondern der Alteritätsbezug gehört selber bereits zur Grundstruktur des Daseins. Es kann demnach kein Verstehen des eigenen Selbst geben ohne Bezug auf Andere. Die Form dieser Struktur nennt Heidegger »existenzial-ontologisch«, was soviel heißt wie, dass sie die Seinsweise eines Existierenden und nicht sein Leben unter konkreten, kontingenten Umständen betrifft. Das bedeutet auch, dass die Abwesenheit Anderer an diesem Existenzial nichts ändern kann. Vielmehr ist es umgekehrt so, dass das Fehlen eines Anderen nur

auffallen kann, insofern das Dasein Mitsein ist.³¹ Das hat auch zur Folge, dass wir durchaus Verstorbene zu unserer Mitwelt zählen können, insofern sie ja nur deswegen als nicht mehr daseiend auffallen, als sie einmal zu unserer Welt gehörten (vgl. SZ 238).

So kann es gar nicht weiter verwundern, dass sich Heidegger mit Husserls Analyse des Anderen nicht einverstanden erklären kann. Zwar fällt an der im Folgenden zitierten Stelle Husserls Name nicht, doch ist klar, dass er dessen Intersubjektivitätstheorie anvisiert. Denn, wie wir gesehen haben, hat Husserl mit dem Abgrund zu kämpfen, der zwischen dem Ego und dem Anderen in seiner transzendentalen Konstitutionslehre besteht. Heidegger kehrt die Begründung um, indem er hervorhebt, dass bereits »im Mitsein eine präreflexive Inter-Subjektivität fungiert«³², wenn das Verstehen des Anderen als Einfühlung funktionieren soll.

»Einfühlung« konstituiert nicht erst das Mitsein, sondern ist auf dessen Grunde erst möglich und durch die vorherrschenden defizienten Modi des Mitseins in ihrer Unumgänglichkeit motiviert.« (SZ 125)

Husserls Vorgehensweise beruht also nach Heidegger auf einem defizienten Modus, d.h. auf einer Beziehung, die nicht eigenständig sein kann. Sich in den Anderen qua Einfühlung hineinzusetzen setzt voraus, dass wir bereits vor diesem Versuch, die Subjektivität des Anderen transzendental zu erkunden, mit Anderen verbunden sind, weil wir gemeinsam in der Welt existieren. Einfühlung kann daher nicht als primärer Zugang gelten; dieser wird vielmehr durch das Existenzial des Mitseins gegeben. Ebenso wenig entspricht es dem Modus des Mitseins, den Anderen als Objekt meiner Handlungen und Zwecke zu behandeln. Diese Weise, den Anderen zu instrumentalisieren, charakterisiert gerade das »alltägliche und durchschnittliche Miteinandersein« (SZ 121), welches ein indifferentes Verhältnis gegenüber den Anderen impliziert. Das Verstehen des Anderen, das kein Erkennen eines Gegenstandes ist, behandelt den Anderen nicht als Objekt.

Damit ist zugleich der Anspruch von *Sein und Zeit* insgesamt gekennzeichnet, da Heidegger sein Werk als eine »phänomenologische Ontologie, ausgehend von der Hermeneutik des Daseins« (SZ 38) begreift, wobei Hermeneutik sich nicht auf die Interpretation von Texten beschränkt, sondern eine Auslegung der alltäglichen Lebensvollzüge im Ganzen intendiert. Es geht also we-

31 | Vgl. Martin Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommersemester 1927, Gesamtausgabe, Bd. 24, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989, 414.

32 | Käte Meyer-Drawe: Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität, München 1984, 114.

niger um die theoretische Erfassung der Welt als primär um die verstehende Auslegung der Lebenspraxis. Das Verstehen des Anderen, das dem Existenzial des Mitseins entspricht, beruht dementsprechend nicht auf einer kausalen Erklärung dessen, was der Andere *ist* oder wie strukturiert ist, sondern auf einer teilnehmenden Fürsorge.³³ Die Sorge, die keineswegs mit persönlicher Nähe gleichbedeutend ist, gilt Heidegger als der primäre Umgang mit Anderen, während das Erkennen eine nachgeordneter Vorgang ist.

Für die gemeinsame Welt, die Mitwelt, folgt daraus, dass sie nicht auf der Interaktion von zunächst unabhängig voneinander gedachten Subjekten aufgebaut ist, sondern primär auf der Vielfalt von mitseiendem Dasein beruht. Fehlt der fürsorgende Bezug und sinkt die wechselseitige Bedingtheit zu einer indifferenten (d.h. »sorg-losen«) Behandlung herab, so wird die Menge der Anderen zum bloßen »Man«. Das Existenzial des »Man« ist die Grundverfasstheit des Daseins, wie es sich durchschnittlich vorfindet. »Zunächst ist das Dasein Man und zumeist bleibt es so.« (SZ 129) In den anonymen Beziehungen, in denen jeder Andere austauschbar ist, treten nicht bestimmte Andere hervor, sondern herrscht die Gleichgültigkeit. »In dieser Unauffälligkeit und Nichtfeststellbarkeit entfaltet das Man seine eigentliche Diktatur. Wir genießen und vergnügen uns, wie *man* genießt« (SZ 126). Das »Man« bedeutet als allgemeine Strukturbestimmung, dass der je konkrete Andere in einem normalisierten Durchschnitt untergeht. Der Andere oder die Andere fügen sich gemeinsam mit dem Ich in die Herrschaft eines allgemeinen, nivellierten Standards. Daraus folgt für das eigene Dasein, dass es Teil dieses gemeinsamen bewusstlosen Wir wird, das aufgrund seiner Bewusst- und Konturlosigkeit »Man« genannt wird. Das Man ist nicht bestimmt, ist keine Summe aus einzelnen Individuen, sondern schreibt die Orientierung an der Durchschnittlichkeit vor.

»Jeder ist der Andere und Keiner er selbst.« (SZ 128) Dieser Satz charakterisiert die Konsequenzen, die aus Heideggers Inanspruchnahme der Andersheit zu ziehen sind. Überzeugend ist gewiss, den Anderen in seiner Selbstverständlichkeit als alltäglich gegenwärtig und als an all unseren Handlungen, unserem Selbstverständnis und den weltlichen Dingen beteiligt zu betrachten. Der Begriff des Mitdaseins bringt diesen Aspekt gut zur Geltung. Doch zugleich läuft diese Akzentuierung Gefahr, die Spezifik der intersubjektiven Relation zu unterschätzen. So kommt es dazu, dass der Satz »jeder ist der Andere« als eine Kritik an der mangelnden Eigenständigkeit des Daseins aufzu-

33 | Dies ist kein ethischer, sondern ein daseinsanalytischer Terminus. Heidegger hat sich stets gewehrt, aus seinem Werk eine Ethik herauszulesen. Vgl. zu den Versuchen, die Fürsorge dennoch ethisch fruchtbar zu machen Hans-Georg Gadamer: »Heidegger und die Ethik«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, 333-374, und Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch i. Zsarb. mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff, München 1996, 372-382.

fassen ist. Die Veränderung des Ich, die bei Husserl zur Dezentrierung des Subjekts führte, wird bei Heidegger eindeutig als Verflachung der Möglichkeiten der eigenen »authentischen« Existenz interpretiert. »Die Anderen sind – und zwar wesentlich – eine permanente Bedrohung des Selbstseinskönnens des Daseins.«³⁴ Dass »jeder wie Andere ist«, kann wahlweise als kulturkritische oder existentialistische Überhöhung der individuellen Existenz verstanden werden. Das Dasein soll nicht *wie Andere* sein, sondern ganz es »selbst«. »Selbst« sein bedeutet zumindest, sich nicht dem Man anheimzugeben, sondern vielmehr die »Eigentlichkeit« zu suchen.³⁵ Die Anderen treten bei Heidegger mit anderen Worten zugleich in Form der selbstverständlichen Seinsweise des Mitseins wie auch der zudringlichen Niveaulosigkeit des Man auf.

Husserls Intersubjektivität wird von einer Vorstellung der Koexistenz von Dasein und Mitsein abgelöst, die einander nicht wie Subjekt und Objekt gegenüberstehen, sondern wesentlich und ursprünglich bereits in den Lebensvollzügen mitbegegnen. Doch wenn man die Analyse Heideggers genau betrachtet, fällt auf, dass er Husserls Vorarbeiten stärker verbunden bleibt, als er selber meint. Denn wenn es heißt, dass das »Mitdasein [...] das Dasein Anderer [charakterisiert], sofern es für ein Mitsein durch dessen Welt freigegeben ist« (SZ 121), so bedeutet das, dass die Existenz Anderer *vom Dasein her* gedacht ist. Mitsein ist die »Bestimmtheit des je eigenen Daseins«, die Grundstruktur des Daseins, die auf die Beteiligung Anderer verweist. Diese Struktur ist durch ihre Offenheit für das Dasein Anderer bestimmt, so dass Andere demnach keine ganz unabhängigen Figuren *sui generis* darstellen, sondern vom Weltentwurf des Selbst her betrachtet werden. Der Entwurf des Daseins ist nur möglich aufgrund seiner Transzendenz, d.h. des Über-sich-selbst-Hinausgehens. Diese Struktur, über sich hinaus zu sein, sich über die bloßen Gegebenheiten hinaus zu entwerfen, kommt nicht erst mit der Relation zu Anderen zum Subjekt hinzu, sondern liegt bereits in seiner existenzialen Grundstruktur.

»Die Transzendenz wird nicht erst dadurch gestiftet, daß ein Objekt mit einem Subjekt oder ein Du mit einem Ich zusammenkommt, sondern das Dasein selbst als ›Subjekt-Sein‹ transzendiert. Dasein als solches ist Zu-sich-sein, Mitsein mit Anderen und Sein bei Zuhandenem und Vorhandenem. In den Strukturmomenten des Zu-sich, des Mit-Anderen und des Bei-Vorhandenem liegt durchgängig der Charakter des Überschritts, der Transzendenz.«³⁶

34 | Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, 147.

35 | Was das heißen soll, wird Heidegger in den §§ 54-60 von *Sein und Zeit* ausführlicher behandeln. Die seinerzeit spürbare Neigung der »Eigentlichkeits«-Rhetorik, zum »Jargon« zu verkommen, hat Adorno amüsant polemisch karikiert. Vgl. Adorno: Jargon der Eigentlichkeit.

36 | Heidegger: Die Grundprobleme der Phänomenologie, 427f.

Es bedarf nicht der Anderen, um das Dasein über sich hinauszutreiben und aus seiner Immanenz zu befreien, sondern die Transzendenz ist dem Dasein bereits prinzipiell zu eigen. »Indem der Andere gleich dem übrigen innerweltlich Seienden in meinen Weltentwurf eingefangen wird, beraubt ihn Heidegger genauso wie Husserl seiner Befremdlichkeit und Widersetzlichkeit.«³⁷ Die Mitwelt ist eine Welt des mitseienden Daseins und keine Stiftung durch den Anderen. Man könnte auch sagen: auf die Anderen wird durch die Dinge in der Welt verwiesen, doch sie treten nicht selbst auf. Heideggers *horizontale Deutung* der Intersubjektivität wird die Kritik Sartres und Levinas' herausfordern, die die Intersubjektivität zuvörderst als ein Ereignis der Andersheit denken.

Die Angst, die Heidegger dem Dasein als »Grundbefindlichkeit« zuweist, ermöglicht dem Dasein, sich von dem durchschnittlichen Miteinandersein loszureißen und sich zu vereinzeln. Gerade dieser von Heidegger selbst so genannte »existenziale ›Solipsismus‹« (SZ 188) beruht darauf, dass das Dasein auf sich selbst zurückgeworfen ist und nicht mehr in die Beruhigung durch das allgemein Übliche und in die Entlastung durch »das, was alle tun«, flieht. »Diese Vereinzelung holt das Dasein aus seinem Verfallen zurück und macht ihm Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit als Möglichkeiten seines Seins offenbar.« (SZ 191) Auch wenn hier im Kern der Existenzialontologie eine Rückkehr zum *eigentlichen* Selbst, das sich von den Wirkungen Anderer befreien muss, um es selbst werden zu können, vorgeführt wird,³⁸ so ist doch mit Heidegger auch geltend zu machen, dass es sich nie *vollkommen* neu entwerfen kann. Denn das Dasein ist selbst eingebettet in historisch überlieferte Möglichkeiten, die sich ihm bieten, und die auf die kulturellen und sozialen Leistungen Anderer verweisen. In diesen Zusammenhang »geworfen« (SZ 383) zu sein, und sich zugleich »eigentlich« »entwerfen zu müssen«, macht die Spannung von Heideggers früher Philosophie in Hinsicht auf das Verhältnis des Daseins zu Anderen aus.

Heideggers Existenzialontologie schließt insofern an Husserl an, als er die Unausweichlichkeit intersubjektiver und sozialer Bezogenheit in das Selbst- und Weltverständnis des Daseins integriert. Wollen wir überhaupt verstehen, wie wir in der Welt sind, so können wir das nur im Bewusstsein, mit Anderen in der Welt auf vielfältige Art verwoben zu sein. Doch geht die Spezifik der Fra-

37 | Theunissen: *Der Andere*, 168. Theunissen vermerkt weiterhin, dass auch Husserls Primat der Konstitution der Objektwelt vor der Begegnung des Anderen sich bei Heidegger in Form der Zuhandenheit des Zeugs, an der sich das Mitdasein Anderer erst zeigt, wiederholt (vgl. ebd., 170). Da Theunissen *Sein und Zeit* als existenziale Neuformulierung von Husserls Transzendentalphänomenologie versteht, findet er weitere Analogien: Husserls Menschheits-Wir entspricht Heideggers »Man«, die »transzendente Monadengemeinschaft« dem »eigentlichen Miteinandersein« (vgl. SZ § 33 u. 34).

38 | Vgl. Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität*, 118.

ge nach dem Anderen bei Heidegger verloren, da sein Augenmerk der Sorge des Daseins um sich selbst gilt.

4.3 GADAMERS HERMENEUTISCHE AUFHEBUNG DER ANDERSHEIT

Genau auf diese »Geworfenheit« hat Heidegger Gadamer nach dessen eigenem Zeugnis verwiesen, als dieser seinen Lehrer Heidegger zu einer stärkeren Berücksichtigung des Anderen zu bewegen versucht hat. Gadamer betont, dass die Endlichkeit des Daseins, deren Analyse durch Heidegger Gadamer durchaus teilt, nicht allein im Dasein selbst, sondern in erster Linie durch die Anderen erfahrbar werden kann.³⁹ Heidegger antwortet darauf, dies sei ja bereits im Begriff der Geworfenheit angelegt.⁴⁰ Doch gibt sich Gadamer damit nicht zufrieden. Die »Andersheit des Anderen«⁴¹ ist im Prozess des Verstehens, um den es der Hermeneutik primär geht, keine beiläufige Zugabe, sondern der Anstoß, der diesen Prozess erst in Gang setzt und vielfältige Deutungsmöglichkeiten eröffnet. Zwar ist ohne die Geschichtlichkeit, worauf die »Geworfenheit« hindeutet, ein Verstehen des Anderen nicht möglich, aber sie genügt nicht zur Erklärung, wenn damit gemeint ist, dass daraus bereits bestimmte Deutungen nahegelegt werden. Da sich niemals gänzlich Rechenschaft darüber ablegen lässt, was der Andere meint und ist, erfordert das Hören auf den Anderen eine grundsätzliche Offenheit für etwas, das sich der Kontrolle des Ichs entzieht. »Im mitmenschlichen Verhalten kommt es darauf an, [...] das Du als Du wirklich zu erfahren, d.h. seinen Anspruch nicht zu überhören und sich etwas von ihm sagen zu lassen.«⁴² Die Zumutung hingegen, den Anderen ganz zu verstehen, ihn womöglich besser zu verstehen als er selbst, kommt der Hybris gleich, sich den »Anspruch des anderen in Wahrheit vom Leibe zu halten.«⁴³ Gadamers Hermeneutik, die sich vordringlich um die Frage dreht, wie ein Text- und Geschichtsverständnis möglich ist und vermittels des Dialogbegriffs auf intersubjektive Verhältnisse zu sprechen kommt, hebt

39 | So im Text von 1943 Hans-Georg Gadamer: »Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1993, 27-36: »Verstehend« aller Gegenrede des anderen voraus zu sein, dient in Wahrheit zu nichts anderem, als sich den Anspruch des anderen vom Leibe zu halten.« (Ebd., 35)

40 | Vgl. Hans-Georg Gadamer: »Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, 87-99, hier: 97.

41 | Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990, 366.

42 | Ebd., 367.

43 | Ebd., 366.

also gegenüber Heidegger den Anderen aus dem vorgängigen, existenzialen Mitsein heraus und stärkt so die Kontur der Figur des Anderen. Das lässt sich am Gebrauch des Pronomens »Du« ablesen. Die Alltagssprachlichen Termini von »Ich« und »Du«, die an die Stelle von »Selbst/Subjekt« und »Anderer«, wie im philosophischen Kontext üblich, treten, hat zwei Aspekte. Zum einen stellt Gadamer damit von der Existenzialanalyse oder der Phänomenologie auf eine sprachphilosophische Redeweise um. Zum anderen wird hervorgehoben, dass Subjekt und Andere nie als abstrakte Figuren, sondern stets als adressierte (Du) oder angesprochene bzw. sprechende (Ich) auftreten.⁴⁴

Ohne einen »Anspruch« des Anderen ist nicht nur kein Verstehen möglich, sondern auch die Wechselseitigkeit der unabgeschlossenen Verstehensleistungen überhaupt nicht denkbar. Aber mit dieser Reziprozität tritt ein Zug zutage, der nicht auf Heidegger, sondern auf Hegel zurückgeht. Gadamers Modell ist der Dialog, in dem sich Frage und Antwort in einem offenen und unabschließbaren Miteinander abwechseln. Der Wille, den Anderen verstehen zu wollen, impliziert, »das Fremde und Gegnerische bei sich selbst gelten zu lassen«.⁴⁵ Die Andersheit des Anderen kann durchaus so weit gehen, dass sie einer Infragestellung des Ich gleichkommt. Doch trotz dieser betonten Offenheit ist der Dialog ein Rahmen, der nicht verlassen wird. Das Produkt des dialogischen Prozesses liegt in einer »Horizontverschmelzung«,⁴⁶ d.h. in einer wechselseitigen Annäherung der Vorverständnisse und Urteilskontexte, die bis zur Fusion reichen kann.

»Versetzt man sich z.B. in die Lage eines anderen Menschen, dann wird man ihn verstehen, d.h. sich der Andersheit, ja der unauflöslichen Individualität des Anderen gerade dadurch bewusst werden, dass man sich in seine Lage versetzt. Solches Sichversetzen ist weder Einfühlung einer Individualität in eine andere, noch auch Unterwerfung des anderen unter die eigenen Maßstäbe, sondern bedeutet immer die Erhebung zu einer

44 | Vorbereitet wird diese Wendung von der sogenannten Dialogphilosophie, die die Bedeutung der zwischenmenschlichen Interaktion betont. Den Anderen als Objekt zu behandeln, ist dann nur eine abgeleitete Schwundform des Umgangs mit einem situativ adressierten Du. Dessen Unverfügbarkeit tritt in seinem letzten Ursprung im »ganz Anderen« entgegen: Gott. Vgl. Martin Buber: Ich und Du, in: ders., Das dialogische Prinzip, Gerlingen 1994, 7-136.

45 | Gadamer: Wahrheit und Methode, 390.

46 | Ebd., 309. Charles Taylor greift diesen Terminus im interkulturellen Zusammenhang wieder auf, um das Ergebnis der Annäherung zweier einander wertschätzender Kulturen zu kennzeichnen. Vgl. Taylor: Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung, 54.

höheren Allgemeinheit, die nicht nur die eigene Partikularität, sondern auch die des anderen überwindet.«⁴⁷

Sich in den Anderen hineinzusetzen kann vorderhand auf zwei Weisen geschehen. Entweder man übernimmt die Perspektive des *Anderen* und erschließt sich den gemeinsamen Gegenstand aus der fremden Perspektive (so gibt man die eigene tendenziell auf), oder man nimmt die *eigene* Perspektive als Maßstab und gliedert die des Anderen darin ein (so gibt man die Perspektive des Anderen auf). Gadamer hingegen schließt sich keiner der beiden Formen an, sondern unterstellt, dass das Sichversetzen eine gemeinsame, beide umgreifende Perspektive generiert, so dass beide Partikularismen überwunden werden. Der Modus dieser Gemeinsamkeit ist die Sprache selbst.

Eine solche Auffassung schließt natürlich nicht aus, dass Verständigung scheitern kann, doch schränkt sie die intersubjektive Praxis auf eine bestimmte Norm ein. Das dialogische Geschehen wird in Richtung auf die Gemeinsamkeit bestimmt. Zwar wird es sich die hermeneutische Erfahrung verbieten, vorderhand auszuwählen, was ihr am Anderen passt oder nicht,⁴⁸ um die prinzipielle Offenheit für Anderes zu gewährleisten. Doch wenn »die Sprache [...] die Sprache der Vernunft selbst«⁴⁹ ist, muss schließlich doch das am Anderen, was der Vernunft widerstreitet, ausgeblendet werden. So gibt es zwar weder richtige noch falsche Auslegungen, doch das Spiel der Auslegung bewegt sich in vorgezeichnetem Rahmen.

4.4 MERLEAU-PONTYS LEIBLICHE KOEXISTENZ

Verschränkung von Andersheit und Selbstheit

Die Phänomenologie Maurice Merleau-Pontys stellt sich einerseits als eine Fortführung der prinzipiellen Wendung dar, die Husserl vorbereitet hat. Er widmet sich einer Strukturanalyse des Sinns, wie er in der Wahrnehmung gegeben ist und übernimmt die Auffassung einer »signifikativen Differenz«⁵⁰, dass stets etwas als etwas erscheint. Andererseits kann sich Merleau-Ponty der

47 | Gadamer: Wahrheit und Methode, 310. Die zwischen der Dekonstruktion Derridas und der Hermeneutik Gadammers ausgetragene Diskussion hat solche Aspekte zum Inhalt: Heißt Verstehen Aneignung und damit Verkennung der Andersheit oder vermag die Andersheit im hermeneutischen Dialog gewahrt zu werden? Vgl. Philippe Forget (Hg.): Text und Interpretation, München 1984.

48 | Vgl. Gadamer: Wahrheit und Methode, 467.

49 | Ebd., 405.

50 | Bernhard Waldenfels: Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994, 242.

cartesianischen Neubegründung der Wissenschaften, an die sich die Husserl anschließt, nicht folgen, da seine Philosophie grundlegend von einer anti-cartesianischen Argumentation getragen ist. Mit verschiedenen Kritikern Husserls teilt er die Auffassung, dass es unmöglich ist, Intersubjektivität überhaupt in ihrer strukturbildenden Funktion zu verstehen, wenn man von einem isolierten, die Welt konstituierenden oder denkenden *cogito* ausgeht. Ein solch absolutes Bewusstsein kann es nicht in der Mehrzahl geben, weil es dann eben nicht absolut wäre. Folglich kann in einer solchen eingeschränkten Perspektive das andere Bewusstsein nur als Objekt der Welt des *cogito* vorkommen, was aber dann gerade nicht als *alter ego* zu verstehen ist.

Merleau-Pontys Konzeption einer leiblichen Intersubjektivität, die für jede Subjektivität wesentlich ist, setzt eine Neukonzeption des Verhältnisses von Selbst und Welt voraus. Denn die Existenz Anderer wird erst dadurch zugänglich, dass das Selbst seinerseits nicht mit sich identisch ist, oder anders gesagt, bereits Andersheit »enthält«.

»Lerne ich nicht in mir selbst, die Verbindung von Für-Sich und An-Sich zu erkennen, so vermag sich mir nie der Mechanismus anderer Leiber zu beleben; habe ich selbst kein Außer-mir, so haben die Anderen kein In-sich. Habe ich ein absolutes Bewußtseins meiner selbst, so ist eine Mehrheit von Bewußtseinssubjekten unmöglich.«⁵¹

Merleau-Ponty wendet sich vom Paradigma des Bewusstseins, dem noch Husserl treu blieb, ab und einer Analyse der Wahrnehmung zu, die den Vorteil hat, von vornherein sinnlich-leibliche Elemente mit Strukturen des Geistigen zu verbinden. Denn mit dieser Wendung kann sich zeigen, dass Wahrnehmungsakte keineswegs allein subjektive Leistungen sind und auch schon der Terminus »Akt« einen falschen Akzent setzt. Denn indem etwa Sie und ich gemeinsam eine Landschaft betrachten, kann zwar niemand von uns wissen, *wie* der jeweils andere die Landschaft sieht. Doch *dass* wir uns in der Wahrnehmung gemeinsam auf etwas beziehen, kann man kaum bestreiten. Das wahrnehmende Subjekt tritt unwillkürlich mit einem »anderen Selbst [in Beziehung], das im Grunde für dieselben Wahrheiten offen ist wie ich und in Beziehung zu demselben Seienden steht wie ich«.⁵²

Man muss nach Merleau-Ponty die Möglichkeit der Reflexion auf ein Subjekt von dieser Gemeinsamkeit her denken, von der prinzipiellen Andersheit im Ich, die der Sammlung des *cogito* in einem Punkt vorausgeht. Nur weil »ich

51 | Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin 1974, 425. Zitiert als: PW.

52 | Merleau-Ponty: Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen«, in: ders., Das Primat der Wahrnehmung, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2003, 26-84, hier: 36.

vorher außer mir, in der Welt und bei den Anderen war«⁵³, ist ein anschließender Rekurs auf das Ich und die Vergewisserung im Bewusstsein denkbar. Das ist erklärungsbedürftig.

Merleau-Pontys Weise, den Anderen zu thematisieren, nimmt ihren Ausgangspunkt nicht beim Problem einer Konstitution der Welt ausgehend von einem isolierten Bewusstsein, sondern bei der Erfahrung einer gemeinsamen Kulturwelt. »Im Kulturgegenstand erfahre ich die nächste Gegenwart von Anderen unter dem Schleier der Anonymität.« (PW 399) Die Brücke zwischen dem Kulturgegenstand (an dessen Herstellung, Gebrauch und symbolischer Sinnzuweisung Andere beteiligt sind) und dem Selbst ist der Leib des Anderen, den Merleau-Ponty den »erste[n] aller Kulturgegenstände« nennt; jener Gegenstand, »dem alle anderen ihr Dasein erst verdanken, ist der Leib eines Anderen, als Träger eines Verhaltens.« (PW 400) Mit der ungewöhnlichen Formulierung, den Leib des Anderen einen (gar den »ersten«) »Kulturgegenstand« zu nennen, will Merleau-Ponty auf zweierlei hinaus: Zum einen bedeutet eine *Leiblichkeit* der Kultur, gemäß derer der Andere in jeder kulturellen Interaktion leiblich gegenwärtig ist, dass sich skeptische Frage nach der Erkennbarkeit des Anderen bzw. die bewusstseinsphilosophische nach seiner Konstituierbarkeit gar nicht erst stellt. Zum anderen impliziert dies den Begriff eines *kulturellen* Leibes, insofern der Leib des Anderen bereits in kulturelle Praktiken eingebettet ist. Der Leib des Anderen ist nicht rein unmittelbar in seiner »Authentizität« erfahrbar, sondern immer schon kulturell überformt.

Daher dient Merleau-Ponty der Leib des Anderen auch als Zugang zum »Grundproblem des Phänomens der Kulturwelt« (PW 400) insgesamt, weil sich in ihm das Bewusstsein quasi äußerlich sichtbar macht. Merleau-Pontys Kampf gegen den Cartesianismus und seine Auseinandersetzung mit den psychologischen Theorien des Bewusstseins findet seinen zentralen Anhaltspunkt in der Bestimmung aller Kultur und alles Sozialen als eines leiblichen Ausdrucks, den »Verkörperung« zu nennen bereits eine Missinterpretation wäre. Insofern der Leib »zwischen reinem Subjekt und Objekt eine dritte Seinsweise bildet« (PW 401), also weder Subjekt noch Objekt ist, bzw. sowohl als auch, stehen die Welt und der Andere nicht als Objekte einem körperlosen *cogito* gegenüber. »Ich bin nie rein ich selbst, alles andere ist nie rein das andere. [...] Ich bin niemals so sehr bei mir, dass mir der Andere völlig fremd wäre.«⁵⁴

53 | Maurice Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. v. Bernhard Waldenfels u. Regula Giuliani, München ²1994, 73.

54 | Bernhard Waldenfels: »Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty«, in: ders., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980, 29-54, hier: 43f. Waldenfels hat später selbst eine Phänomenologie des Leibes vorgelegt, die Merleau-Ponty wichtige

Zur Illustration der Andersheit, die in der eigenen Leiblichkeit beginnt, sei ein berühmtes, von Husserl stammendes⁵⁵ und von Merleau-Ponty weitergeführtes Beispiel aufgegriffen: die Berührung der eigenen Hand:

»Wenn meine rechte Hand meine linke berührt, empfinde ich sie als ein ›physisches Ding‹, aber im selben Augenblick tritt, wenn ich will, ein außerordentliches Ereignis ein: Auch meine linke Hand beginnt meine rechte Hand zu empfinden, das Ding verändert sich, es wird *Leib*, es *empfindet*.«⁵⁶

Die besondere Form der Leiblichkeit wird so daran deutlich, dass der Leib einerseits Objekt ist (die linke »berührte« Hand) und zugleich auch Subjekt (die linke Hand, insofern sie die rechte selbst empfindet). Zwischen Subjekt und Objekt scheint der Leib zu schwanken, er ist beides zugleich und erfährt so einen Selbstbezug. Paradoxerweise ist so, wie Merleau-Ponty mit Husserl sagt, der Leib ein »empfindendes Ding«, während üblicherweise die Dinge als bloß materielle empfindungslose Gegenstände angesehen werden. Es ist dann, wie Merleau-Ponty fortfährt, die Sinnlichkeit selbst, in der sich der subjektive Wahrnehmungsakt und Handlungseingriff sowie die objektive Gegenständlichkeit ausbilden. Geht man von der Leiblichkeit aller Erfahrung aus, stehen sich also nicht mehr Subjekt und Objekt diskret gegenüber, sondern *im Leiblichen* lassen sich subjektive und objektive Formen erkennen. Um die im Französischen nicht abzubildende Unterscheidung von Körper und Leib zu betonen und die Doppeldeutigkeit des Begriffs »corps« (der je nach Kontext »Leib« oder »Körper« bezeichnen kann) zu vermeiden, greift Merleau-Ponty hier (und in seinem gesamten Spätwerk) zu dem Terminus »chair« (»Fleisch«⁵⁷).

»Das Fleisch (*chair*) des Sinnlichen, jene dichte Körnigkeit, die das Erkunden beendet, jenes Optimum, das es abschließt, spiegeln meine eigene Inkarnation wider und bilden ihr Gegenstück. Wir haben es hier mit einer Art von Sein zu tun, einem Universum mit seinem unvergleichlichen ›Subjekt‹ und ›Objekt‹, wo das eine sich im anderen artikuliert und

Anregungen verdankt, vgl. Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. v. Regula Giuliani, Frankfurt a.M. 2000.

55 | Vgl. Edmund Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. IV, hg. v. Marly Biemel, Den Haag, Dordrecht 1991, § 36.

56 | Maurice Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, übers. v. Hans Werner Arndt, in: ders., Zeichen, hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2007, 233-264, hier: 243.

57 | Zur Problematik der Übersetzung dieser Termini vgl. den Beitrag von Emmanuel Alloa in dem Band Emmanuel Alloa u.a. (Hg.): Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts, Tübingen 2012.

ein für allemal zu allen ›Relativitäten‹ der sinnlichen Erfahrung ein ›Irrelatives‹ ›herausbestimmt‹ wird, das den ›Rechtsgrund‹ für alle Konstruktionen des Erkennens bildet.«⁵⁸

Mit dem Leiblichen, dem Fleisch, wäre also jener von Husserl gesuchte letzte Grund gefunden, in dem sich Subjekt und Objekt artikulieren und so nicht mehr als vorgegebene Ausgangspunkte, sondern nur noch in Anführungszeichen gesehen werden können. Damit versucht Merleau-Ponty, jedem Subjekt-Objekt-Dualismus, der für die Philosophie der Neuzeit so kennzeichnend ist, den Boden zu entziehen. Die Dinge in der Welt sind für ein *leibliches* Subjekt nie bloß reine Gegenstände (›da draußen‹), was sich daraus ergibt, dass es nie reines Subjekt ist (›hier drinnen‹). Der Leib, so hatte es ja geheißsen, bewege sich *zwischen* Subjekt und Objekt. So wie die Trennung zwischen mir und der Welt nie ganz sauber vorgenommen werden kann, so wie Imaginäres und Empirisches sich in unserer Weise »zur Welt zu sein« (PW 104) mischen, so wird das, was ich wahrnehmen kann, nie zu vollständig beherrschbaren Gegenständen werden. Mit dieser Unvollständigkeit, die Merleau-Ponty im Hinblick auf das Selbst die Intransparenz nennt, wird aber zugleich Raum geschaffen für die Evidenz der Anderen. Denn diese zeichnen sich ja dadurch aus, dass auch sie keinesfalls als Objekte verstanden werden können. Zugleich aber ist es mir unmöglich, sie so zu verstehen, wie ich mich verstehe.

Die Verfasstheit unseres eigenen Leibes macht es möglich, im Leib des Anderen »so etwas wie eine wunderbare Fortsetzung seiner eigenen Intentionen« (PW 405) auszumachen. Zwischen dem Anderen und mir klafft kein »Abgrund«, wie ihn Husserl zwischen der Binnenperspektive des leiblichen Anderen und meinem transzendentalen Leib ausmachte, sondern vermöge des gemeinsamen leiblichen Zugangs zur Welt herrscht eine Kontinuität zwischen beiden, wie etwa beim Händedruck.

Intersubjektivität als Zwischenleiblichkeit

Das Beispiel der berührenden Hände wird nun auf den Händedruck zweier Menschen ausgedehnt. Indem Merleau-Ponty die Analogie der Beispiele betont, gewinnt er eine Struktur, die der Selbstreflexion des Leibes und der Intersubjektivität gemeinsam ist.

»Es ist nichts anderes, wenn sich der Körper des Anderen vor mir belebt, wenn ich die Hand eines anderen Menschen drücke, oder wenn ich sie einfach betrachte. Indem ich erfahre, daß mein Leib ein ›empfindendes Ding‹ ist, daß er *reizbar* ist – er und nicht nur mein ›Bewußtsein‹ –, bin ich darauf vorbereitet zu verstehen, daß es andere *Animalia* und möglicherweise andere Menschen gibt. [...] Wenn mir das Dasein eines Anderen da-

durch evident ist, daß ich ihm die Hand drücke, so deshalb, weil sie sich an die Stelle der linken Hand setzt, weil mein Leib sich dem des Anderen durch jene ›Art der Reflexion‹ einverleibt, deren Sitz er paradoxerweise ist. Meine beiden Hände sind ›kompräsent‹ oder ›koexistent‹, weil sie die Hände eines einzigen Leibes sind: Der Andere erscheint durch eine Ausdehnung dieser ›Kompräsens‹, er und ich sind wie die Organe einer einzigen Zwischenleiblichkeit.⁵⁹

Intersubjektivität wird hier nicht nur nach dem Vorbild des leiblichen Selbstbezugs gedacht, sondern Merleau-Ponty geht sogar soweit, Subjekt und Anderen als die »Organe« einer umgreifenden Gemeinsamkeit zu begreifen, die die Leiblichkeit ist. Hervorgehoben sei aus dieser längeren Passage insbesondere die kuriose Formulierung »weil sie die Hände eines einzigen Leibes sind«. Kurios erscheint dies deswegen, weil ja hier meine Hand und die eines Anderen gemeint sind, also die Hände *zweier* Körper. Die Körper, zu denen die Hände gehören, lassen sich im Raum unterscheiden, aber der Leib – so müssen wir daraus schließen – ist einer, letztlich »der Leib/das Fleisch der Welt«⁶⁰. Zumindest wird man sagen können, dass die Leiblichkeit nicht je einem Körper zugerechnet werden kann, sondern intersubjektiv ineinander übergeht.

Treffend nennt Merleau-Ponty dies eine »Zwischenleiblichkeit«, was im französischen Wort der »intercorporéité«⁶¹ noch stärker an eine leibtheoretische Neukonzipierung der Intersubjektivität erinnert. Die »Intersubjektivität, lebendiges Verhältnis und Spannung zwischen Individuen«,⁶² ist daher überhaupt unproblematisch, wenn wir das Subjekt als Existenz, d.h. leiblich in der Welt seiend auffassen (vgl. PW 402).⁶³ Wenn das Subjekt selbst nie ganz bei sich ist, sondern vermittels seiner Leiblichkeit bereits Andersheit in sich trägt, oder in den Worten Theunissens »verändert« ist, so ist die Ge-

59 | Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, 245f.

60 | Vgl. Agata Zielinski: *Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre*, Paris 2002, 213f.

61 | Merleau-Ponty: »Der Philosoph und sein Schatten«, 246. Vgl. »Le philosophe et son ombre«, in: ders., *Signes*, Paris 1960, 201-228, hier: 213. Vgl. zu diesem Thema Meyer-Drawe: *Leiblichkeit und Sozialität*, 147-155 sowie die instruktiven und über Merleau-Ponty hinausgehenden Ausführungen in Waldenfels: *Das leibliche Selbst*, 284-304.

62 | Maurice Merleau-Ponty: »Das Metaphysische im Menschen«, in: ders., *Sinn und Nicht-Sinn*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, München 2000, 111-132, hier: 121.

63 | Versteht man dieses »Zwischen« nicht von der Leiblichkeit, sondern von der Sprachlichkeit eines »kommunikativen Textes« her, treten Selbst und Anderer wieder als zwei austauschbare »Rollen« auseinander. Die Distanz zu einer Subjekt- oder Bewusstseinsphilosophie bleibt dabei gewahrt. Vgl. Kurt Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, 177.

genwart Anderer keine erkenntnistheoretische Schwierigkeit, sondern eine Selbstverständlichkeit.

Der Analogieschluss, den Merleau-Ponty wie viele andere vor ihm Husserl vorhält (vgl. PW 403), kann daher nicht die angemessene Form der Bewusstwerdung des Anderen darstellen. Denn gerade weil der Andere Teil *meiner* Welt ist, die ich meinerseits zugleich *mit ihm* teile, ist er niemals ein Ich, »in dem Sinne, in dem ich es für mich selbst bin« (PW 404). Die Welt, »zu« der ich bin, in der ich lebe und auf die ich bezogen bin, ist stets auch eine Welt für andere Wahrnehmungssubjekte. Die Unabschließbarkeit dieses Weltganzen ragt ohne mein Zutun in die Welt des Anderen hinüber. Die Erfahrungsbereiche gehen ineinander über, wie im Falle der besagten Landschaft, über deren Wahrnehmung ich mit einem Anderen, der sie auch sieht, spreche:

»sofort geht das, was ich sehe, durch die einstimmige Tätigkeit seines Leibes und meines eigenen in ihn über, dieses individuelle Grün der Wiese vor meinen Augen dringt in sein Sehen ein, ohne mein eigenes zu verlassen; ich erkenne in meinem Grün das seine wieder [...]. Hier gibt es kein Problem des *alter ego*, weil nicht ich sehe und nicht er sieht, sondern weil uns beiden eine anonyme Sichtbarkeit und ein Sehen im allgemeinen innewohnt«⁶⁴

Das Subjekt des Wahrnehmens kann demnach kein individuelles Bewusstsein sein, sondern ist prinzipiell intersubjektiv verfasst. Die Seinsweise des Für-Andere, wie Merleau-Ponty mit kritischem Blick auf Sartre formuliert,⁶⁵ kann daher nicht das Für-sich des freien Bewusstseins modifizieren, sondern muss bereits in ihm enthalten sein. Die wechselseitige Verflechtung von Ich und Anderem muss der künstlichen Trennung beider Seiten vorausgehen. Die Möglichkeit der Andersheit beruht darauf, dass die »Ichheit« einen Selbstbezug als Öffnung für eine Allgemeinheit impliziert. »Eben in unserer Verschiedenheit, in der Singularität unserer Existenz bestätigt sich das ihr eigene, eigentümliche Vermögen, in den Anderen überzugehen.«⁶⁶ Eben weil weder die Dinge noch der leibliche Andere je bloß Objekte meines wahrnehmenden Bewusstseins waren, kann der Andere als leibliches Subjekt auftreten. Merleau-Ponty löst das Problem, wie der Andere, der als Objekt unserer Welt vorkommt, ein

64 | Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, 187.

65 | Sartres Buch *Das Sein und das Nichts*, in dem er diese Unterscheidung erarbeitet, ist bereits zwei Jahre vor der *Phänomenologie der Wahrnehmung* erschienen und wird dort an verschiedenen Stellen kritisiert. Hier wird Sartre aus systematischen Gründen erst in Kap. 7 zu Wort kommen.

66 | Merleau-Ponty: »Das Metaphysische im Menschen«, 126. Kontextuell angepasste Übersetzung nach »Le métaphysique dans l'homme«, in: ders., *Sens et non-sens*, Paris 1966, 145-173, hier: 164.

Subjekt werden kann, dadurch, dass er die Differenz zwischen Subjekt und Objekt einebnet. Gerade weil zwischen beiden kein Bruch besteht, wie es Sartre behauptet, ist ein Übergang denkbar.

»Und wenn einer jetzt noch fragt, wie ich diese meine Rolle als inkarniertes Subjekt auch ›Anderen‹ zugestehen kann und warum mir schließlich die Bewegungen des Anderen als Gesten erscheinen, warum sich der Automat beseelt und warum der Andere da ist, so muß man letzten Endes antworten: weil weder der Leib des Anderen noch die Gegenstände, auf die sich dieser richtet, für mich je reine Objekte waren, denn sie waren meinem Gesichtsfeld und meiner Welt inhärent, sie sind also von Anfang an Spielarten dieses fundamentalen Bezugs (selbst von den Dingen sage ich, daß das eine das andere ›ansieht‹ oder ihm ›den Rücken zukehrt‹).«⁶⁷

Man muss daher davon ausgehen, dass »schon in der Weise, in der ich mich selbst sehe, meine Eigenschaft als möglicher ›Anderer‹ sich vorzeichnet, so wie in meiner Sicht des Anderen schon seine Eigenschaft als Ich impliziert ist.« (PW 508) Aufgrund dieser indirekten, oder lateralen, Gegebenheit des Anderen kann der Andere bei Merleau-Ponty (horizontale Orientierung) nicht eine solch prominente Stellung wie bei Sartre oder auch Levinas erhalten (vertikale Orientierung). Es bleibt am Leib des Anderen stets auch ein Aspekt der »anonymen Existenz« (PW 405), die zugleich ein Problem darstellt.

Denn wie es schon das obige Zitat aus *Das Sichtbare und das Unsichtbare* andeutet, tendiert Merleau-Pontys Thematisierung der Intersubjektivität zu einer Überbetonung der Anonymität des Geschehens, zu einer »anonymen Sichtbarkeit« im Falle des gemeinsamen Sehens, an dem Selbst und Anderer teilhaben. Wird die Verflechtung zwischen Selbst und Anderem einseitig herausgehoben, droht die Gefahr, dass die Unterschiede zwischen der Andersheit des eigenen Subjekts und der Andersheit des Anderen schleichend verwischt werden. Die Transzendenz des Anderen bekommt keine besondere Aufgabe zugewiesen, sondern wird zu einem Teil einer allgemeinen Transzendenz der Welt. So versteht Merleau-Ponty »letztlich das Problem des Sozialen als einen Sonderfall des allgemeinen Transzendenzproblems«⁶⁸, wodurch die Spezifik der intersubjektiven Beziehung zum Anderen unterbelichtet wird. Das sollte Merleau-Ponty die Kritik eines anderen phänomenologisch orientierten Theoretikers des Anderen eintragen: Emmanuel Levinas.⁶⁹ Denn so sehr ihn

67 | Maurice Merleau-Ponty: *Die Prosa der Welt*, übers. v. Regula Giuliani, München 21993, 153.

68 | Zahavi: Husserl und die transzendente Intersubjektivität, 124.

69 | Vgl. Emmanuel Levinas: »Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty«, in: Alexandre Métraux u. Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48-55, hier: 51f.

Merleau-Pontys Herausarbeitung der leiblichen Verflechtung von Subjekt und Anderem imponiert, so sehr ist er der Auffassung, dass bei Merleau-Ponty dieser vortheoretische Bezug zum Anderen auf die seit Descartes virulente Frage nach der Erkennbarkeit des Anderen bezogen bleibt. In Levinas' Augen wird es hingegen darum gehen müssen, die handlungsorientierte Haltung zum Anderen aufzuklären, die nicht mehr epistemisch, sondern ethisch gedacht wird.

Lektürehinweise

Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993, § 26 u. 27

Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen, Hamburg 1992, § 42-44, 50-56

Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, Berlin 1974, 397-418, 508-509

Merleau-Ponty, Maurice: Die Prosa der Welt, München ²1993, S. 147-162 (Die Wahrnehmung des Anderen und der Dialog)

Empfohlene Literatur

Sommer, Manfred: »Fremderfahrung und Zeitbewußtsein«, in: ders., Lebenswelt und Zeitbewußtsein, Frankfurt a.M. 1990, 131-150 [zu Husserl]

Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, New York ²1977, 156-186 (§§ 29-35) [zu Heidegger]

Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht, Boston, London 1996, Kap. VI, 102-111 u. 120-127 [zu Heidegger u. Merleau-Ponty]

Zahavi, Dan: Husserls Phänomenologie, Tübingen 2009, Kap. C [zu Husserl]

5 »Other minds« – Zur Erkenntnistheorie der Psyche des Anderen

In seinen Bemühungen, die eigenen transzendentalphänomenologischen Argumente plausibel zu machen, wendet sich Husserl mehrfach gegen die Neigung seiner Leserinnen und Leser, die eigene Lösung als einen »Analogieschluss« aufzufassen. Das ist vor dem Hintergrund des Vorhabens, transzendente Bedingungen von Erfahrung aufzuweisen, eine verständliche Vorsichtsmaßnahme. Genutzt hat es (wie im vorangehenden Kapitel zu sehen war) nicht viel. Doch darf man darüber nicht vergessen, dass das Argument seine prominente Wirkung hatte und seine Auswirkungen noch bis heute spürbar sind. Allerdings hat weniger die Nach-Husserl'sche Philosophie von der Diskussion Gebrauch gemacht, als die Analytische Philosophie, die sich ausgehend von Frege und Russell im 20. Jh. vor allem im angelsächsischen Raum breit entfaltet hat.¹ In der Analytischen Philosophie ist die erkenntnistheoretische Frage nach der Existenz der Anderen bzw. nach den Gründen, die wir für die Annahme haben dürfen, dass sie existieren, zu einem prominenten Problem geworden, für das zahlreiche Lösungsvorschläge unterbreitet wurden.²

Die Problem leitende Frage hat John Stuart Mill wie folgt formuliert: »By what evidence do I know, or by what considerations am I led to believe, that there exist other sentient creatures; that the walking and speaking figures which I see and hear, have sensations and thoughts, or in other words, possess

1 | Jack Reynolds: »Problems of other minds: Solutions and dissolutions in analytic and continental philosophy«, in: *Philosophy Compass* 5 (2010), 326-335.

2 | Bei Herbert Feigl (*The »Mental« and the »Physical«*, Minneapolis/Minn. 1958, 58ff.) finden sich bibliographische Hinweise zur ganzen Bandbreite der Lösungsansätze. Positionen der zeitgenössischen Diskussion bietet Martin Davies u. Tony Stone (Hg.): *Mental Simulation. Evaluation and Applications*, Oxford 1995.

Minds?»³ Die Frage ist eine direkte Konsequenz aus der Separation von Körper und Seele, von *res extensa* und *res cogitans*. Das hatte schon bei Descartes dazu geführt, auf Basis dieser Unterscheidung daran zweifeln zu müssen, ob die am Fenster vorübergehenden Hüte auf Menschen oder auf als Menschen verkleideten Automaten sitzen.⁴ Wenn ich nur zu *meinen* Erfahrungen einen privilegierten Zugang habe, wie kann ich dann wissen, was und wie die Anderen denken und empfinden? Konsequent zu Ende gedacht, wird dann auch strittig, ob Andere überhaupt denken und empfinden bzw. überhaupt einen »mind« haben wie ich, wobei »mind« in der »Philosophy of mind« als Ort für die Gesamtheit der nicht-materiellen Vorgänge steht, die heute als »mentale Zustände« bezeichnet werden. Auf der Linie des Cartesischen Dualismus liegt demnach in Konsequenz die Frage, ob es »other minds« gibt und wenn ja, wie wir davon wissen können.

Mill war es auch, der den Analogieschluss als Lösung des Problems erstmals vorgebracht hatte. Sein Argument besteht kurz gesagt in der Übertragung von Kausalitäten, die ich an mir beobachten kann, auf Andere. Die Herstellung der Analogie erfolgt typischerweise in drei Stufen. Zunächst weiß ich von einem physischen Reiz (der Hammer, den meinen Finger trifft), der dann einen inneren Zustand bewirkt (Schmerzempfindung), der seinerseits zu einer physischen Reaktion führt (ich schreie). Da ich nun sehe, dass Andere dieselbe Art Körper besitzen wie ich, unterstelle ich bei ihnen die nämliche Kausalkette. Ich sehe zwar nur, wie jemand sich mit dem Hammer auf den Finger schlägt und anschließend aufschreit. Doch anhand meiner Selbstbeobachtung kann ich aufgrund der an mir erfahrenen kausalen Verursachung schließen, dass der Andere Schmerz empfunden haben muss. Zwar sind die mentalen Zustände des Anderen direkter Beobachtung nicht zugänglich, aber die analogische Übertragung meiner Erfahrungen auf den Anderen scheinen die »black box« der geistigen Zustände des Anderen (»mind«) füllen zu können. Richtig überzeugt hat der Analogieschluss allerdings kaum. Nicht nur Husserl hat Distanz zu ihm halten wollen, auch in der analytischen Tradition fand er wenige Anhänger.⁵ Eine frühe und bis heute wirkungsvolle Alternative besteht darin,

3 | John Stuart Mill: *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, London 1867, 237f. Mit der Formulierung des auf diese Frage folgenden Analogieschlusses reagiert Mill seinerseits auf Thomas Reid. Vgl. Anita Avramides: *Other Minds. The Problems of Philosophy*, London, New York 2001, 5ff. sowie Kap. 6.

4 | Vgl. Descartes: *Meditationes de Prima Philosophia*, 93 (II, 13).

5 | Auch wenn es immer noch in modifizierter Form vertreten wird. Vgl. Alec Hyslop: *Other Minds*, Dordrecht 1995. Ein Kurzfassung des Arguments samt Überblick zur Problemlage findet sich im Art. »Other Minds«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. Edward N. Zalta, 2005, im Internet unter: <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds/>, zuletzt abgerufen am 12.5.2011. Für eine Kritik unter vielen vgl. Norman

im Dreischritt physischer Reiz – mentaler Zustand – physische Reaktion den strittigen (bloß erschlossenen) Mittelteil ganz zu streichen. Konzentriert man sich so auf die beobachtbaren Elemente Ursache und Verhalten, ergibt sich die Grunddefinition für den Behaviorismus.

5.1 CARNAPS LOGISCHER BEHAVIORISMUS

Die Philosophie erhält im Rahmen des logischen Positivismus, dem zumindest Carnaps (hier relevantes) Frühwerk zugerechnet wird, eine gegenüber der Tradition depotenzierte Rolle zugewiesen. Sie verfügt nicht mehr über ein privilegiertes Wissen, das sie gegenüber anderen Wissenschaften auszeichnet, sondern sie dient den Einzelwissenschaften, durch die allein Erkenntnis der Welt generiert werden kann, als ein Mittel zur Analyse und Reflexion der jeweils hervorgebrachten Wissensbestände und der dazu erforderlichen Instrumente. Betrachtet man die sprachlichen Formen, in denen das Wissen und die Erkenntniswege präsentiert werden, so kann die Philosophie zeigen, welche Formulierungen wissenschaftsadäquat und welche bloße »Scheinprobleme« sind.⁶

Das Vorhaben, die »ganze *Metaphysik aus der Philosophie zu verbannen*, weil sich ihre Thesen nicht rational rechtfertigen lassen«⁷, versucht Carnap durch ein Konstitutionssystem wissenschaftlicher Aussagen umzusetzen. Ausgehend vom Eigenpsychischen, den sogenannten Elementarerlebnissen, werden stufenweise die einzelnen Etappen wissenschaftlich gesicherter Erkenntnis rekonstruiert. Von den eigenpsychischen Gegenständen gelangt Carnap über die physischen Gegenstände schließlich zu den fremdpsychischen und geistigen Gegenständen. Auf dieser Ebene findet sich denn auch Carnaps entschiedener Beitrag zum Problem des Wissens um den Anderen.

Carnap will die These belegen, dass »der erkenntnistheoretische Kern jeder konkreten Erkenntnis von Fremdpsychischen [...] aus Wahrnehmungen von Physischen [besteht]; oder: das Fremdpsychische tritt nur als (erkenntnis-

Malcom: »Knowledge of Other Minds«, in: Thomas O. Buford (Hg.), *Essays on Other Minds*, Urbana, Chicago, London 1970, 195-207.

6 | Eine fulminante (aber auch verständnislose) Kritik von Heideggers Gebrauch des Wortes »Nichts« hat diese Haltung Carnaps berühmt gemacht. Vgl. Rudolf Carnap: »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache (1932)«, in: ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, 81-109.

7 | Rudolf Carnap: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998, XV.

theoretischer) Nebenteil von Physischem auf.«⁸ Da es sich in Carnaps Perspektive um ein erkenntnistheoretisches Problem handelt, werden zunächst mögliche Quellen des Wissens um das Fremdpsychische gesichtet. Entweder teilt mir der Andere etwas über seine Bewusstseinsvorgänge mit oder ich beobachte seine Handlungen und Ausdrucksbewegungen. Indem Carnap eine dritte Möglichkeit (von seinem mir bekannten Charakter und den äußeren Bedingungen auf sein Inneres zu schließen) abweist, wendet er sich zugleich gegen den Analogieschluss. Denn in letzterem Fall verfüge ich überhaupt über keine »ursprüngliche Erkennung«⁹ wie sie für Carnaps Konstitutionstheorie unabdingbar ist, sondern nur über einen Schluss, der selber auf unsicherer Grundlage ruht. Für die beiden erstgenannten Erkenntnisquellen aber gilt, dass sie (logisch gesprochen) hinreichende Bestandteile der Erkenntnis des Fremdpsychischen bzw. (erkenntnistheoretisch gesprochen) den Kern des Erlebnisses darstellen. Das heißt, dass sofern wir Kenntnis von Fremdpsychischem haben, ihr letztlich immer Wahrnehmungen von Physischem zugrunde liegen (die Mitteilung bzw. die Ausdruckshandlungen). Der Primat der physischen Inhalte gegenüber den fremdpsychischen führt zu dem Schluss, dass sich in der Rekonstruktion der mentalen Zustände Anderer zwei Sprachen ineinander übersetzen lassen. Diese Auffassung Carnaps (und einiger anderer) wird als semantischer Physikalismus (bisweilen auch: logischer Behaviorismus) bezeichnet, weil jedes Prädikat über Mentales durch ein Prädikat über Physisches ersetzt werden kann.

»Man könnte daher jede Aussage über ein bestimmtes Fremdpsychisches, z.B. ›A freut sich jetzt‹, *übersetzen* in eine Aussage, die *nur* von Physischem spricht, nämlich von Ausdrucksbewegungen, Handlungen, Worten usw. [...] Es liegen also *zwei verschiedene Sprachen* vor, *eine psychische und eine physische*, und wir behaupten, daß sie denselben theoretischen Gehalt zum Ausdruck bringen.«¹⁰

Entscheidend für Carnaps Auffassung ist, dass sich die beiden Sprachen nicht irgendwie, sondern restlos ineinander übersetzen lassen. Dass ein Stirnrunzeln nicht bloß eine beliebige Faltung der Haut ist, sondern etwas ausdrückt, wird man kaum bestreiten wollen. Die These, dass zwischen körperlicher Mimik und geistigem Gehalt jedoch eine (zumindest logische) Identität bestünde, wird man mit Recht bezweifeln. Zur Stützung dieser starken These führt Carnap denn auch eher beiläufig Voraussetzungen ein, die sich in seine Kon-

8 | Rudolf Carnap: »Scheinprobleme in der Philosophie (1928)«, in: ders., Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, a.a.O., 3-48, hier: 17 (i. Orig. kursiv).

9 | Ebd., 20.

10 | Ebd., 37. »Übersetzen« und »nur« hervorgeh. Th. B.

stitutionsanalyse schlecht einfügen. So setzt er voraus, dass die »vorkommenden Worte schon bekannt sind« und ich »auf Grund meiner früheren Erfahrung über die Bedeutung der Gesichtseindrücke«¹¹ bereits informiert bin. Es bedarf offenbar eines vorweggenommenen Vertrautseins mit intersubjektiven Relationen, um den einzelnen Ausdruck als Korrelat eines geistigen Zustands übersetzen zu können. Carnap gelangt hier an die Grenzen seiner Konzeption. Erst der späte Wittgenstein wird die Konsequenzen aus diesen beiläufigen Zugeständnissen ziehen.

Ließe man sich von Carnaps Konstitutionstheorie überzeugen, so ließe sich zumindest ein altes philosophisches Problem elegant lösen. Denn die beiden Alternativen im sogenannten Realismustreit erweisen sich gleichermaßen als ungültige Thesen. Der Realist würde in der Frage der »other minds« annehmen, der Andere habe neben seinen körperlichen Manifestationen auch noch ein Bewusstsein, während der Idealist unterstellt, die Bewusstseinsvorgänge der Anderen seien bloße Konstruktionen meiner eigenen Bewusstseinsleistungen. Da es jedoch weder für die eine noch für die andere These Anhaltspunkte in unserer Erfahrung gibt, sind sie nicht sachhaltig und damit nicht wissenschaftsfähig. »Die Wissenschaft kann in der Realitätsfrage weder bejahend noch verneinend Stellung nehmen, da die Frage keinen Sinn hat.«¹²

5.2 RYLES EPISTEMOLOGISCHER BEHAVIORISMUS

Die cartesische Scheidung von Körper und Geist, aus der sich der Graben zwischen meinen Bewusstseinszuständen und jenen Anderer erst ergibt, wird von Gilbert Ryle in Frage gestellt. Jene »offizielle Lehre« nimmt in »Descartes' Mythos«¹³ von der strengen Trennung von öffentlicher physikalischer Welt und privater geistiger Welt ihren Ausgang. Damit einher geht ein Primat des Zugangs zu den eigenen Wahrnehmungen, Gefühlen, Willensakten und Vorstellungen. Zwar mag sich der einzelne Mensch über Einzelheiten täuschen, doch liegt der eigene Bewusstseinsstrom für die »Introspektion« (ins Innere gerichtete Schau) gewissermaßen wie ein offenes Buch da. Diese offizielle Lehre der abendländischen Philosophie, die zum Problem führt, an der Existenz Anderer zweifeln zu müssen, weil ihr Geist dem primären Wissen nicht zugänglich ist, nennt Ryle polemisch das Dogma vom »Gespenst in der Maschine«. Es genügt nicht, diese Lehre in Einzelaspekten zu korrigieren, da sie aufgrund einer »Kategorienverwechslung« »ganz und gar falsch« ist.¹⁴ Der Kategorien-

11 | Ebd., 19.

12 | Ebd., 35. Im Orig. kursiv.

13 | Gilbert Ryle: Der Begriff des Geistes, übers. v. Kurt Baier, Stuttgart 1969, 7.

14 | Ebd., 13.

fehler besteht darin, dass der Geist im Descartes'schen Mythos nach dem Bild des Körpers konstruiert wird, also so getan wird, als sei der Geist ganz wie der materielle Körper ein »Feld von Ursachen und Wirkungen«¹⁵. Der Geist wird behandelt wie andere Dinge auch, die den Gesetzmäßigkeiten der Natur unterworfen sind, wenn auch Kausalitäten anderer Art. Der Körper, den man in den Naturwissenschaften der Neuzeit als Maschine betrachtete, wird angetrieben von einem zweiten, unsichtbaren Körper, einer »Geistermaschine«¹⁶, von der man nicht weiß, nach welchen Gesetzmäßigkeiten sie betrieben wird. In dieser offiziellen Lehre mussten den Kausalitäten des Körpers Kausalitäten des Geistes entsprechen, die man in Schuld und Verdienst fand, so dass dem naturgesetzlichen Determinismus des Körpers ein Determinismus des Schicksals der Seele entsprechen konnte.

Gemäß Ryles grundsätzlicher Kritik an Descartes' Mythos bietet es sich als Alternative an, ganz auf die Hypothese dieser Gespenstermaschine zu verzichten, die man ohnehin weder sehen noch erkennen kann. Wenn weder die Zusammenhänge zwischen immateriellem Geist und materiellen Körper zu klären sind, noch überhaupt einzusehen ist, wie (und wo) der Geist *im* Körper sich befinden können soll, legt Ryle nahe, mentale Zustände stattdessen als Dispositionen zu einem bestimmten Verhalten zu verstehen. Aussagen über Verhaltensdispositionen ähneln Gesetzen, auch wenn sie selbst keine Gesetze sind. Französisch zu können ist dann keine Eigenschaft eines Geistes, sondern eine dispositionale Behauptung, die sich durch beobachtbare Ereignisse bestätigt.

»Dispositionale Behauptungen sind nicht Berichte über beobachtete oder beobachtbare Sachlagen, aber auch nicht über unbeobachtete oder unbeobachtbare Sachlagen. Sie erzählen nicht von Vorfällen. Ihre Aufgabe ist jedoch innig mit dem Erzählen von Vorfällen verknüpft, denn wenn sie wahr sind, dann werden sie von Vorfalleserzählungen erfüllt. »Müller hat gerade auf Französisch mit mir telefoniert« erfüllt die Behauptung »Müller kann Französisch.«¹⁷

Ryles bezeichnet seinen Vorschlag deswegen einen Behaviorismus, weil er auf die Annahme eines Geistes, einer Seele oder sonst einer gespenstischen Maschine, die unsere Körperbewegungen antreibt, verzichtet und allein das Verhalten (engl. *behaviour*) bzw. Dispositionen zu einem bestimmten Verhalten heranzieht, Aussagen über die Psyche Anderer zu stützen. Gegenüber dem klassischen Analogieschluss vermeidet der Ryle'sche Vorschlag ein zentrales Problem. Denn er schließt nicht mehr von der Beobachtung einer physischen

15 | Ebd., 17.

16 | Ebd., 19.

17 | Ebd., 165.

Ursache und physischen Folgen auf die Existenz mentaler Zustände, die zwischen beiden vermitteln. Da er sich ganz auf das beobachtbare Verhalten beschränkt, muss die unsichere Existenz des Geistes der Anderen gar nicht mehr diskutiert werden. Doch lassen sich nicht alle mentalen Zustände auf diese Weise in Sätze über Verhalten(sdispositionen) übertragen. Denn unsere Vorstellungen, Wünsche und Gefühle drücken sich eben nicht immer (und nicht vollständig) in korrespondierenden beobachtbaren Körpersignalen aus. Hinzu kommt, dass Descartes' Problem mit der Ununterscheidbarkeit von Hüte tragenden Automaten (oder moderner: Cyborgs) und »richtigen« Menschen durch einen solchen Behaviorismus nicht gelöst werden kann.

5.3 SELLARS' METHODOLOGISCHER BEHAVIORISMUS

In Carnaps Theorie erwies sich »das Gegebene«¹⁸ der eigenpsychischen Basis des Konstitutionssystems als unhintergebar. Auch das, was wir über Andere und deren Empfindungen und Bewusstsein wissen können, musste sich aus den eigenpsychischen Elementarerlebnissen rekonstruieren lassen. Die fundamentale Überzeugung führt dazu, dass auch unter den Konstitutionen des Anderen »nichts anderes zu verstehen [sei] als ein gewisser *Zweig* »des« (oder »meines«) *Konstitutionssystems*, der auf hoher Stufe abzweigt«.¹⁹

Wilfrid Sellars' Ansatz eines methodologischen Behaviorismus setzt sich kritisch von den beiden bereits genannten Versionen ab. Am Empirismus kritisiert er (was mit Abstrichen auf Carnaps Theorie des Eigenpsychischen bezogen werden kann), was er den »Mythos des Gegebenen«²⁰ nennt: die Annahme, Elementarerlebnisse *per se* könnten als Grundlage einer wissenschaftlichen Theorie dienen, erscheint ihm deswegen fragwürdig, weil das Gewusste nicht mit dem bloß (sinnlich) Gegebenen identisch ist, sondern wir im Wissen schon den »logical space of reason«²¹ betreten haben. Wenn wir etwas zu wissen behaupten, dann handelt es sich dabei nicht primär um private Erlebnisse, zu denen wir privilegierten Zugang haben, sondern wir müssen es rechtfertigen oder zumindest rechtfertigen können. Das geschieht im »Raum der

18 | Carnap: Der logische Aufbau der Welt, 193.

19 | Ebd., 194.

20 | Wilfrid Sellars: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: ders., *Science, Perception and Reality*, London, New York 1963, 127-196, hier: 162.

21 | Ebd., 169. Zu den Spielräumen in diesem, seitdem viel beschworenen »Raum der Gründe« vgl. Andreas Cremonini: »Üben und Spielen. Oder: Über Leben im »Raum der Gründe« – eine programmatische Skizze«, in: Birgit Bothe, Andreas Cremonini u. Georg Kohler (Hg.): *Psychische Struktur und kollektive Praxis. Regulierung und der Raum der Gründe*, Würzburg i.E.

Gründe«. »X sieht grün für mich aus« ist dann keine Äußerung einer letzten Sicherheit, auf die sich eine wissenschaftliche Theorie gründen lässt, sondern die Äußerung einer Unsicherheit, für deren Beseitigung man Zustimmung (durch Gründe) sucht. Theorien, die wie jene Carnaps den Mythos des Gegebenen als letztinstanzliches Fundament annehmen, unterschätzen die Komplexität wissenschaftlichen Erkenntnisgewinns. Vielmehr muss man davon ausgehen, dass »such inner episodes as thoughts are primarily and essentially inter-subjective«²², so dass die privaten Erlebnisse nur eine Weise sind, von diesen wesentlich intersubjektiven Sprachgehalten Gebrauch zu machen.

Auch Ryles epistemologischer Behaviorismus wird abgelehnt, weil aus dem (durchaus plausiblen) Nachweis einer Kategorienverwechslung durch die implizite Unterstellung, der Geist funktioniere ebenso mechanistisch wie Körper, nicht folgt, dass man auf Begriffe des Psychischen ganz verzichten könne. Im Gegenteil dient Sellars' Argumentation dem Nachweis, dass sich psychologische Begriffe und Sätze durchaus rechtfertigen lassen. Die klassische Auffassung von Gedanken als intentionalen, inneren Episoden, die kausal-erklärende Funktionen für Verhalten haben können, hat Sellars nie aufgegeben.

Wie nun unter post-cartesischen Bedingungen an der Rede über mentale Zustände festgehalten werden kann, das illustriert Sellars, indem er seinerseits einen Mythos entwirft, genannt den Mythos von Jones. Angenommen, es gäbe eine frühzeitliche Gruppe Menschen, die eine besondere Sprache entwickelt hätten, die den Bedingungen des Behaviorismus à la Ryle entspricht. Die Mitglieder dieser, eine Ryle'sche Sprache sprechende Gruppe können einerseits alle offen zu Tage liegenden Dinge und Ereignisse bezeichnen und beschreiben. Andererseits verfügen sie über logische Operatoren und Konditionalsätze, deren Anwendung ihnen ermöglicht, wenn-dann-Beziehungen auszudrücken. Diese sprachlichen Möglichkeiten entsprechen dem Darstellungsmodus des Ryleschen Behaviorismus. Der Satz »Bruder M neigt dazu, sich bei Regen in seine Höhle zurückzuziehen« beschreibt genau den äußeren physikalischen Reiz und die physische Reaktion, ohne – gemäß den Vorgaben Ryles – von inneren Zuständen auch nur sprechen zu müssen (etwa: »M will nicht nass werden«). Das Genie Jones nun, nach dem Sellars seinen Mythos benannt hat, erweitert diese Sprache um die Möglichkeit, über die *other minds* doch sprechen zu können, und zwar als theoretische Entität. Die unbeobachtbaren Gedanken der Anderen versteht Jones als die kausale Ursache für die beobachtbaren (hörbaren) verbalen Äußerungen, ganz so wie die unbeobachtbaren Gasmoleküle als Ursache des beobachtbaren Verhalten des Gases angesehen werden. »[Thought] episodes are ›in‹ language-using animals as molecular impacts are ›in‹ gases, not as ›ghosts‹ are in ›machines‹«. ²³ Dieses Modell eröffnet Sellars

22 | Sellars: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, 189.

23 | Ebd., 187.

die Möglichkeit, über mentale Zustände (*thought episodes*) sprechen zu können, ohne in die von Ryle kritisierte Falle des Geists in der Maschine zu tappen.

Die mentalen Zustände Anderer werden nicht als physiologische oder psychische Entitäten, sondern rein als theoretische Begriffe verstanden, und dennoch (oder deswegen) können wir von ihnen sagen, dass sie existieren. Denn in genau dem Sinne, »in welchem wir auch theoretische Entitäten [wie die Gasmoleküle, Th. B.] als existent bezeichnen, sagen wir auch von Seelischem, daß es *existiert*«. ²⁴ Die Grenze zwischen unserem alltagspsychologischen Verständnis Anderer und der wissenschaftlichen Theorie über die mentalen Zustände Anderer wird eingegeben, insofern wir bereits im Alltag Theoretiker sind: ²⁵ Wir bilden Annahmen über unbeobachtbare Entitäten, die uns das sichtbare Verhalten erklären helfen. »Unbeobachtbar« soll aber hier im Unterschied zu anderen behavioristischen Ansätzen, nicht *prinzipiell* unbeobachtbar, sondern nur *vorläufig* unbeobachtbar heißen. Es muss nach Sellars zumindest denkbar sein, das Seelische (etwa mittels neuerer neurophysiologischer Forschungen ²⁶) auch direkt beobachten zu können. Daher handelt es sich bei Sellars auch um einen *methodologischen Behaviorismus*, da es lediglich eine Frage der Zugangsweise ist, wie wir das Verhalten bzw. den »other mind« erkennen können. Man hat diesen Ansatz auch einen Funktionalismus genannt, weil er die Frage nach dem ontologischen Vorrang des Geistes oder der Materie offen lässt und allein das Verhalten als eine funktionale Konsequenz aus den theoretisch erschlossenen geistigen Episoden behauptet. Diese funktionalistische Grundhaltung ist für zahlreiche jüngere Ansätze in der analytischen Debatte um die »other minds« wegweisend gewesen. ²⁷

24 | Thomas Keutner: »Theorie und Simulation – das Problem des psychologischen Verstehens«, unveröff. Manuskript.

25 | Vgl. Jay F. Rosenberg: »Wilfrid Sellars und die Theorie-Theorie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), 639–655, der auch zahlreiche Komplikationen für die Indienstnahme Sellars für eine solche Alltagstheorie des Geistes nachzeichnet.

26 | So haben etwa die sogenannten »Spiegelneuronen« als empirische Repräsentanten intersubjektiver Erfahrungen besondere Aufmerksamkeit erhalten. Vgl. Giacomo Rizzolatti u. Corrado Sinigaglia: Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls, übers. v. Friedrich Griesse, Frankfurt a.M. 2008, sowie in phänomenologischer Übersetzung: Dieter Lohmar: »Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity«, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences (2006), Nr. 5, 5–16 und Vincenzo Costa: »Die Erfahrung des Anderen. Phänomenologie, Behaviorismus und Spiegelneuronen«, in: Husserl Studies 24 (2008), 231–241.

27 | Vgl. Daniel C. Dennett: »Mid-Term Examination: Compare and Contrast«, in: ders., The Intentional Stance, Cambridge/MA 1996, 339–350, hier: 341.

5.4 WITTGENSTEINS PRAKTISCHE WENDE

In seiner Spätphilosophie hat Ludwig Wittgenstein ein berühmt gewordenes Argument zum sozialen Charakter der Sprache vorgebracht: das sogenannte Privatsprachenargument.²⁸ Es begründet die Unmöglichkeit einer »Sprache, die meine inneren Erlebnisse beschreibt und die nur ich selbst verstehen kann«²⁹. Insofern jede Bedeutung im Prinzip von Anderen überprüft (an ihrem Sprachgebrauch gemessen) werden können muss, ist eine Sprache, die nur *ein* Sprecher spricht, logisch unmöglich. Bedeutungen lernen wir überhaupt nur, indem wir den Gebrauch der Wörter durch Andere beobachten und an ihm partizipieren. Würde ein Sprecher allein seine Sprache sprechen, wäre es unmöglich, zwischen »seiner« Verwendung der Wörter und ihrem »richtigen« Gebrauch, der durch die Sprachgemeinschaft sichergestellt wird, zu unterscheiden. Mit dem Hinweis auf den sozialen Charakter allen Sprachgebrauchs wird der Analogieschluss auf die Existenz mentaler Zustände bei Anderen widerlegt, da dieser auf nichts anderes rekurriert als auf die Selbstbeobachtung.

»Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. [...] Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen). [...] Darum ist ›der Regel folgen‹ eine Praxis. Und der Regel zu folgen *glauben* ist nicht: der Regel folgen. Und darum kann man nicht der Regel ›privatim‹ folgen, weil sonst der Regel zu folgen glauben dasselbe wäre, wie der Regel folgen.«³⁰

Im Anschluss an das Privatsprachenargument geht Wittgenstein in zahlreichen – nicht einfach zu resümierenden – Anläufen der Frage nach, um welche Art Problem es sich eigentlich handelt, wenn wir sprachliche Ausdrücke der Psyche oder der Seele des Anderen betrachten. Wir stoßen auf die Asymmetrie zwischen dem, was wir am Anderen beobachten können und was wir an uns selbst empfinden. Diese Asymmetrie wird traditionell (etwa bei Descartes oder Carnap) zu einem erkenntnistheoretischen oder ontologischen Problem aufgeladen, als läge diese Differenz in der Natur der Dinge: Eine unmittelbare, primär zugängliche Erfahrung einerseits und ein nur indirektes Wissen von der Psyche des Anderen (durch beobachtbares Verhalten). Sieht man die Dif-

28 | Eine ausführliche Darstellung des Arguments, seines Kontextes und der Interpretationsvarianten bietet Stewart Candlish: »Wittgensteins Privatsprachenargumentation«, übers. v. Joachim Schulte, in: Eike von Savigny (Hg.), Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, Berlin 1998 (= Klassiker auslegen), 143-165.

29 | Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 1989, Nr. 256.

30 | Ebd., Nr. 199 u. 202.

ferenz auf diese Weise, so bleibt nur der Ausweg über Hypothesen, Schlüsse und Analogien.

Allerdings löst das Argument der unmöglichen Privatsprache, d.h. der Hinweis darauf, dass Sprache nur in einer sozialen Sprachgemeinschaft praktiziert werden kann, das Problem nicht zur Gänze auf. Statt des epistemologischen bleibt ein *begriffliches* Problem übrig: Auch wenn es eine Lösung für das erkenntnistheoretische Problem gäbe, wir also Kenntnis von den mentalen Zuständen Anderer hätten (haben könnten), so wäre damit das begriffliche Problem nicht gelöst. Denn wenn wir so auch wissen könnten, ob der Andere Schmerzen hat (und wo und welche) – und also die *erkenntnistheoretische* Frage gelöst hätten –, so würden wir doch nicht die Erfahrungen *des Anderen* machen (*genitivus subiectivus*: hätten wir nicht die Schmerzen des Anderen) – und wären so das *begriffliche* Problem nicht los. Anders gesagt, lässt sich die Weise, Erfahrungen zu machen, nicht auf die Erfahrungen des Anderen übertragen, weil meine Erfahrungen nicht auf dieselbe Weise Erfahrungen sind wie die Erfahrungen des Anderen. »Wenn man sich den Schmerz des Andern nach dem Vorbild des eigenen vorstellen muß, dann ist das keine so leichte Sache: da ich mir nach den Schmerzen, die ich *fühle*, Schmerzen vorstellen soll, die ich *nicht fühle*.«³¹

Wittgensteins Lösung des begrifflichen Problems ist aus seinen Äußerungen selbst nicht ganz einfach zu gewinnen. Doch eine Bemerkung, die den Gebrauchscharakter der Sprache ins Soziale verlängert, mag einen Hinweis darauf bieten, was unter seiner Existenzialisierung des »other minds problem« zu verstehen ist.³² »Das Mitleid, kann man sagen, ist eine Form der Überzeugung, daß ein Anderer Schmerzen hat.«³³ Dieser Satz liefert ein Indiz dafür, dass sich zwar das Problem der Empfindungen Anderer *als Problem der Erkenntnis* nicht lösen lässt, was aber genau deswegen unproblematisch ist, weil die Empfindungen Anderer gerade nicht ein Gegenstand sind, auf den wir epistemisch reagieren, sondern einer, mit dem wir *sozial-praktisch* umgehen. Erkenntnistheoretisch betrachtet, besteht gewiss eine Asymmetrie zwischen den Empfindungen und Bewusstseinszuständen Anderer und den meinen. Es ist gar nicht zu leugnen, dass sie sich in ihrer epistemischen Zugänglichkeit radikal unterscheiden. Bestünde man aber aufgrund dessen auf einem rein privaten nicht sozial vermittelten Zugang zur Erfahrung (»immanentistisch«),

31 | Ebd., Nr. 302.

32 | Vgl. Søren Overgaard: Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl, London, New York 2007, 121. Diese Existenzialisierung hat Ähnlichkeiten mit den Theorien der Intersubjektivität, wie sie in der späteren Phänomenologie entwickelt werden (Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty).

33 | Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Nr. 287.

so käme der Gegenstand abhanden, wie Wittgenstein am plastischen Beispiel des Käfers in der Schachtel hervorhebt.

»Wenn ich von mir selbst sage, ich wisse nur vom eigenen Fall, was das Wort ›Schmerz‹ bedeutet – muß ich *das* nicht auch von den Andern sagen? Und wie kann ich den *einen* Fall in so unverantwortlicher Weise verallgemeinern?

Nun, ein Jeder sagt es mir von sich, er wisse nur von sich selbst, was Schmerzen seien! – Angenommen, es hätte Jeder eine Schachtel, darin wäre etwas, was wir ›Käfer‹ nennen. Niemand kann ja in die Schachtel des Andern schauen; und Jeder sagt, er wisse nur vom Anblick *seines* Käfers, was ein Käfer ist. – Da könnte es ja sein, daß Jeder ein anderes Ding in seiner Schachtel hätte. Ja, man könnte sich vorstellen daß sich ein solches Ding fortlaufend veränderte. – Aber wenn nun das Wort ›Käfer‹ dieser Leute doch einen Gebrauch hätte? – So wäre er nicht der der Bezeichnung eines Dings. Das Ding in der Schachtel gehört überhaupt nicht zum Sprachspiel; auch nicht einmal als *Etwas*: denn die Schachtel könnte auch leer sein. – Nein, durch dieses Ding in der Schachtel kann ›gekürzt‹ werden; es hebt sich weg, was immer es ist.

Das heißt: Wenn man die Grammatik des Ausdrucks der Empfindung nach dem Muster von ›Gegenstand und Bezeichnung‹ konstruiert, dann fällt der Gegenstand als irrelevant aus der Betrachtung heraus.«³⁴

Wittgensteins Argument dafür, dass es dennoch kein »problem of other minds« gibt, besteht darin, dass unser Sprachgebrauch uns anders mit den Äußerungen Anderer über ihre Empfindungen und Bewusstseinszustände umgehen lässt. Wie sprechen gerade nicht immanentistisch. Was im Übrigen auch für mich selbst gilt: »Von mir kann man überhaupt nicht sagen (außer im Spaß), ich *wisse*, daß ich Schmerzen habe.«³⁵ Weder gegenüber uns selbst, noch gegenüber Anderen verhalten wir uns zu Schmerzen so, dass sie ein Gegenstand des Wissens wären. Da ihre Gewissheit gar nicht in Frage steht, besteht die übliche sprachliche Reaktion auf Schmerzen nicht in einem Satz, der mit »Ich weiss, dass ...«, beginnt, sondern in einem Schrei, einem Schmerzausdruck oder der Bitte um (medizinische) Hilfe. Wittgenstein bestreitet also keineswegs, dass ich Gewissheit von meinen Schmerzen habe, sondern im Gegenteil ist die Gewissheit der Grund dafür, dass es in unserem Sprachgebrauch unsinnig ist, an dem Wissen zu zweifeln (und es daher betonen zu müssen). Wittgensteins grammatische Betrachtung dieses Beispiels misst einen empirischen Satz an dem Kriterium, dass seine Negation einen sinnvollen Satz ergeben muss. Da nun aber der Satz »Ich weiss nicht, ob ich Schmerzen habe«, (außer in Grenzfällen) unsinnig ist, kann es sich nicht um einen empirischen Satz, d.h. um eine Frage des Wissens handeln.

34 | Ebd., Nr. 293.

35 | Ebd., Nr. 246.

Für die Schmerzen Anderer gilt analog, dass es sich bei dem Ausdruck »Ich weiß, Du hast Schmerzen« nicht um die Behauptung eines Wissens handelt, sondern um den Ausdruck einer Einstellung. »Ich glaube, daß er kein Automat ist« hat, so ohne weiteres gar keinen Sinn. Meine Einstellung zu ihm ist eine Einstellung zur Seele. Ich habe nicht die *Meinung*, daß er eine Seele hat.«³⁶ Der Skeptizist behält darin recht, dass ich mir nie definitiv im Klaren darüber sein kann, ob der Andere tatsächlich von Schmerzen heimgesucht wird oder nicht. Die Asymmetrie zwischen dem Wissen um meine Empfindungen und die des Anderen bleibt also auch bei Wittgenstein gewahrt. Folgt man der Wittgenstein-Deutung Stanley Cavells,³⁷ impliziert diese Unklarheit keinen Mangel, sich mit einem bloßen Nichtwissen begnügen zu müssen. Denn unsere Beziehungen zu Anderen sind primär keine Beziehungen des Wissens, sondern solche der Anerkennung. Den Satz »Ich weiß, Du hast Schmerzen« als Anteilnahme zu deuten, kann dann etwa heißen, einem Mit-leiden Ausdruck zu verleihen oder auch die Versicherung, sich für dessen Linderung einsetzen zu wollen.³⁸ Es ist mit anderen Worten für die Frage, wie wir uns zu den mentalen Zuständen Anderer verhalten, gar nicht, oder zumindest nicht in erster Linie, relevant, ob und *was* wir davon *wissen* können, sondern *wie* wir uns dazu *verhalten*.

»Aber warum wird Anteilnahme auf diese Weise ausgedrückt? Weil dein Leiden mich mit einer *Forderung* [*claim*] konfrontiert. Es reicht nicht, daß ich *weiß* (mir gewiß bin), daß du leidest – ich muß etwas tun oder offen legen (was immer getan werden kann). Kurz, ich muß es *anerkennen* [*acknowledge*], andernfalls weiß ich nicht, was ›(dein oder sein) Haben von Schmerz‹ bedeutet.«³⁹

Den Anderen mitsamt seinen Empfindungen, die Bedeutung seines Schmerz-Habens, zu verstehen, ist also nicht (oder zumindest nicht allein) daran ge-

36 | Ebd., S. 495.

37 | Diese ist in der Analytischen Philosophie eine eher randständige Deutung. Für eine Art Standardinterpretation, die die Asymmetrie zwischen mir und dem Anderen betont, vgl. Michel Ter Hark: *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Dordrecht, Boston, London 1990, 120.

38 | John Austin entwickelt aus der Diskussion, ob es sich bei Sätzen wie »Ich weiß, dass...« um deskriptive oder um praktische Sätze handelt, seine wegweisende Auffassung von performativen Äußerungen, die ihre Wirkung *durch* ihr Sagen erzielen. Vgl. John L. Austin: »Other Minds«, in: ders., *Philosophical Papers*, Oxford 1970, 76-110.

39 | Stanley Cavell: »Wissen und Anerkennen«, in: ders., *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, übers. v. Martin Hartmann, Frankfurt a.M. 2002, 39-73, hier: 70. Vgl. die englische Originalfassung Stanley Cavell: »Knowing and Acknowledging«, in: ders., *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge u.a. 1977, 238-266, hier: 263.

knüpft, dass ich etwas von ihm weiß, sondern dass ich anerkennend auf ihn eingehe.⁴⁰

Dabei kann die Frage offen bleiben, ob der Schmerz des Anderen derselbe Schmerz wie der meine *ist*; d.h. die ontologische Frage ungelöst bleiben. In der Weise der Anerkennung jedenfalls unterscheiden die beiden Empfindungen sich, weil mein Schmerz *ausgedrückt*, der des Anderen jedoch Anteil nehmend *wahrgenommen* wird.

5.5 DAVIDSONS HOLISMUS

Donald Davidson hat das »other minds problem« nicht explizit zum Thema gemacht. Doch bemüht sich seine holistische Theorie der Sprache ähnlich wie die Überlegungen Wittgensteins um eine Entschärfung des Problems. Sprache »holistisch« aufzufassen, bedeutet nach Davidson, dass die Erkenntnis des eigenen Bewusstseins, der Welt und des Bewusstseins Anderer einen Gesamtzusammenhang darstellen, aus dem sich weder eine Wissensart herauslösen lässt, noch die eine auf eine andere zurückführbar wäre. Jede dieser drei Wissensvarianten ist auf eine je spezifische Weise zugänglich: das eigene Bewusstsein wird unmittelbar gewusst, das Weltwissen durch unsere Sinnesorgane und die Bewusstseinsinhalte Anderer schließlich durch Beobachtung ihres Verhaltens. Privilegiert man nun eine dieser Wissensarten, indem man ihren Zugang zu demjenigen erklärt, der wahres Wissen verfügbar macht, so läuft das stets auf eine Reduktion einer oder zweier Arten auf eine primäre Art hinaus. Traditionell wird »Solipsismus« jene Position genannt, die dem Eigenpsychischen den Primat einräumt, und »Positivismus« oder »Empirismus« jene, die vom empirisch-objektiven Weltwissen her die anderen Zugänge denken will.

Vermeiden lassen sich diese altbekannten Fallen genau dann, so Davidson, wenn man die drei Varianten des Wissens nicht einseitig, sondern als einen Gesamtzusammenhang betrachtet. Er nennt die sprachliche Interaktion, die diesen Zusammenhang illustriert, eine »Triangulation«.⁴¹ Im Anschluss an Wittgensteins Gebrauchstheorie der Sprache begreift Davidson Kommunikation als einen Interaktionszusammenhang mit drei Elementen: Ein Reiz, sowie die Reaktion einer ersten und einer zweiten Person. Lernt ein Kind das Wort

40 | Auch für den anerkennungstheoretischen Theoriezusammenhang ist die Frage von erheblicher Bedeutung, ob dem Erkennen oder dem Anerkennen der Vorrang einzuräumen ist. Vgl. Verf.: Verkennde Anerkennung, Kap. 2.3.

41 | Dazu sowie zum weiteren sprachtheoretischen Hintergrund vgl. Ansgar Lyssy: »Die transzendente Analyse der Intersubjektivität bei Donald Davidson«, in: Christoph Asmuth (Hg.), Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung, Bielefeld 2007, 211-224.

»Tisch« zu gebrauchen, so beobachten wir es, wie es sich auf einen Gegenstand bezieht (den Reiz) und mit einem Sprachzeichen belegt, das auch wir verwenden. Diese Beziehung zweier Sprechender aufeinander und auf einen gemeinsamen Weltpunkt bildet die Form eines Dreiecks.

»Eine Linie verläuft vom Kind aus zum Tisch hin, eine weitere Linie verläuft von uns aus zum Tisch hin, und die dritte Linie geht von uns hin zum Kind. Seinen Ort hat ›der Reiz dort, wo die Linie vom Kind zum Tisch sich mit der Linie von uns zum Tisch schneidet. Ist unsere Sicht des Kindes und der Welt gegeben, können wir ›die‹ Ursache der Reaktionen des Kindes ermitteln. Es handelt sich um die gemeinsame Ursache unserer Reaktion und der Reaktion des Kindes.«⁴²

In einem solchen »gemeinschaftlich gestalteten Raum«⁴³ lässt sich Sprache sinnvoll verwenden, weil nur so abzugleichen ist, ob ein Begriff ›richtig‹ (d.h. anschlussfähig an bereits Verstandenes) verwendet wird. Die beiden Sprecher gelangen zu einem solchen Abgleich, indem sie kommunizieren. »Sie brauchen zwar mit denselben Wörtern nicht dasselbe zu meinen, aber sie müssen beide Interpretieren des jeweils anderen sein.«⁴⁴ Mit dieser letzten Formulierung ist gewährleistet, dass offen bleiben kann, wie genau sich der Reiz zu dem Zeichen, das sich auf ihn bezieht, verhält.⁴⁵ Damit diese Offenheit nun aber nicht in einen Bedeutungsrelativismus umkippt (und das Dreieck kollabiert), müssen zwei die wechselseitige Interpretation leitende Prinzipien beachtet werden (die im Sprachgebrauch üblicherweise auch beachtet werden):

»Durch das *Kohärenzprinzip* wird der Interpret dazu veranlaßt, im Denken des Sprechers [des Anderen, Th.B.] einen gewissen Grad an logischer Konsistenz ausfindig zu machen, während er durch das *Korrespondenzprinzip* veranlaßt wird, den Sprecher so aufzufassen, als reagiere er auf die gleichen Merkmale der Welt, auf die auch er selbst (also der Interpret) unter ähnlichen Umständen reagieren würde.«⁴⁶

Mit diesen beiden »Prinzipien der Nachsichtigkeit oder der wohlwollenden Interpretation« kennzeichnet Davidson das Minimum an alltagssprachlicher

42 | Donald Davidson: »Die zweite Person«, in: ders., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2004, 186-210, hier: 205f.

43 | Ebd., 208.

44 | Ebd., 209.

45 | Daraus erklärt sich auch, warum Davidson in obigem Zitat zur Triangulation »den« Reiz und »die« Ursache in Anführungszeichen gesetzt hat.

46 | Davidson: »Drei Spielarten des Wissens«, in: ders., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, a.a.O., 339-363, hier: 349. Hervorh. Th. B.

»Basisrationalität«⁴⁷, die notwendig ist, damit Interpretation gelingt und somit erklärbar wird, warum wir uns nicht pausenlos missverstehen. Insgesamt also gehen wir, wenn wir mit Anderen, ihren Bewusstseinszuständen und Affektionen zu tun haben, davon aus, dass ihr Denken und Sprechen in sich konsistent ist und sie sich tatsächlich auf die gleichen Dinge und Ereignisse beziehen wie wir (wenn sie die gleichen Worte wie wir verwenden). Das schließt überhaupt nicht aus, dass die Anderen sich täuschen können, aber das kann nur für Einzelfälle gelten. Denn »am Rahmen und Gefüge unserer Überzeugungen muß genug Wahres daran sein, um dem Übrigen Inhalt zu verleihen«.⁴⁸ Wäre dem nicht so, so würde die Basisrationalität, die unseren alltäglichen Sprachgebrauch bestimmt, kollabieren.

Wie Wittgenstein argumentiert Davidson demnach für eine Position, nach der das »problem of other minds« kein epistemisches Problem ist. Denn der Unterschied zwischen meinem Wissen vom Fremdpsychischen und von der gemeinsamen Welt besteht nicht darin, dass letzteres eine größere Gewissheit beanspruchen dürfte, sondern darin, dass erstere die Voraussetzung für letzteres ist. »Die Kommunikation und die von ihr vorausgesetzte Erkenntnis des Fremdpsychischen sind die Grundlage unseres Begriffs der Objektivität«⁴⁹. Die Kommunikation mit Anderen erzeugt einen gemeinsamen Bezugsraum für die sprachlichen Bedeutungen, die intersubjektiv gültig sind. Sofern wir einander verstehen, lässt sich an dem Verstehen der Psyche des Anderen nicht rütteln. Die »intersubjektive[...] Welt«⁵⁰, die »Gemeinschaft der Geister ist die Grundlage der Erkenntnis, sie liefert das Maß aller Dinge. Es ist sinnlos, die Angemessenheit dieses Maßes in Frage zu stellen oder einen noch tiefer begründeten Maßstab zu suchen.«⁵¹

Resümee & Ausblick

Für das Problem der »other minds«, so wie es sich in den Diskussionen der Analytischen Philosophie seit Carnap stellt, gibt es keine einfache Lösung. Es löst sich jedenfalls nicht durch die Wahl einer bestimmten »theory of minds«, die die Frage beantworten oder das Problem beheben könnte. Im Gegenteil, je nach dem, von welcher Bewusstseinstheorie, die heute unter der mehrdeutigen Übersetzung einer »Philosophie des Geistes« firmiert, man sich überzeugen lässt,

47 | Ebd.

48 | Ebd., 353.

49 | Ebd., 359.

50 | Donald Davidson: »Vernünftige Tiere«, in: ders., Subjektiv, intersubjektiv, objektiv, a.a.O., 167-185, hier: 184.

51 | Davidson: »Drei Spielarten des Wissens«, 361.

stellt sich das Problem der »other minds« auf je unterschiedliche Weise.⁵² Stellt man einige Positionen exemplarisch so zusammen, wie in diesem Kapitel geschehen (das ja keiner streng historischen Chronologie folgt), so führt eine Linie von einem strengem Physikalismus (Carnap) und konsequenten Behaviorismus (Ryle) über die zurückhaltendere Form eines methodologischen Behaviorismus (Sellars) bis zur Auffassung, dass sich in keiner dieser Spielarten das Problem erkenntnistheoretisch wird lösen lassen, so dass es schließlich in eine praktische Frage der Einstellung überführt (Wittgenstein) bzw. in das Ganze einer für das Verstehen unhintergehbaren »intersubjektiven Welt« integriert wird (Davidson).

Das ursprüngliche Grundproblem erbt der Diskussionszusammenhang der Analytischen Philosophie aus dem Cartesischen Dualismus. Die Ungewissheit über den Status der Empfindungen und Bewusstseinsleistungen Anderer ergibt sich direkt aus Descartes' Trennung von Körper und Geist. All jene Positionen, die diese Trennung unterschreiben (Carnap, Ryle, Sellars) müssen entweder die Psyche des Anderen als irrelevant betrachten oder einen erheblichen Aufwand betreiben, um ihn theoretisch zu erfassen. Geht man jeweils von der alleinigen Gewissheit privater Empfindungen aus, so folgt daraus eine scharfe Trennung zwischen Erster- und Dritter-Person-Perspektive.⁵³

Vermeiden lässt sich dies nur, wenn wir nicht mehr davon ausgehen, dass die Existenz des Anderen ein epistemologisches Problem ist, sondern einsehen, dass Empfindungen keine statischen mentalen Zustände, sondern mit Anderen geteilte und kommunizierte Affektionen sind. Wenn klar wird, wie Wittgenstein und Davidson vorgeführt haben, dass das Verhältnis zum Anderen vornehmlich ein existenzial-praktisches statt ein epistemisches ist, und dass wir nur in sozialen Gemeinschaften den Anderen zu verstehen in der Lage sind, dann kann man einsehen, warum das Problem des Anderen sinnvoll als sozialphilosophische Frage behandelt werden muss.

Lektürehinweise

Carnap, Rudolf: »Scheinprobleme in der Philosophie (1928)«, in: ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, 3-48, hier: 17-25 u. 34-43

52 | Vgl. Hyslop: *Other Minds*. Dementsprechend gibt es in der analytischen Philosophie auch keine allgemein akzeptierte Standardlösung für das Problem. Eine umfassende, teilweise kommentierte Bibliographie zum Thema findet sich im Internet unter <http://consc.net/mindpapers/5.3>.

53 | So argumentiert (inneranalytisch) auch Daniel Hutto: »The World is not Enough: Shared Emotions and Other Minds«, in: Peter Goldie (Hg.), *Understanding Emotions. Minds and Morals*, Aldershot, Brookfield 2002, 37-53.

Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 61989, Nr. 241-315

Empfohlene Literatur

Avramides, Anita: Other Minds. The Problems of Philosophy, London, New York 2001, Kap. 7 u. 8

6 Das Selbst in der Rolle des Anderen

Gehen wir noch einmal hinter Husserl zurück. Das Problem, das die idealistische Aufgabenstellung der Begründung des Selbstbewusstseins hinterlassen hat, lag darin, dass das reflektierte Ich und das reflektierende Ich sich unterscheiden und, wenn die Begründung Bestand haben soll, zur Deckung gebracht werden müssen. Husserls Programm einer Bewusstseinsphilosophie, die auf dieses Problem eine Antwort sein soll, weist über weite Strecken noch idealistische Züge auf. So zumindest haben dies jene Phänomenologen gesehen, die – wie Heidegger und Merleau-Ponty – den Versuch unternahmen, Husserls Programm konsequent nach-idealistisch fortzuführen.

Es bietet sich in der Folge der Erbschaft des idealistischen Gedankens eine zweite Weise an, dem genannten Zirkel zu entgehen. Auch auf diesem zweiten Weg werden wir auf die Bedeutung der Intersubjektivität verwiesen. Die Fragestellung, die den Sozialpsychologen und Philosophen George Herbert Mead auf die Intersubjektivität führt, ist eine zweifache. Zum einen interessiert er sich für die Genese des menschlichen Selbsts im Unterschied zum Tier. Die Identität des Selbst entsteht nach Mead durch die Medien von Sprache, Spiel und Wettkampf. Was ein Selbstverhältnis ausmacht, kann danach nur über die Internalisierung des Verhaltens Anderer verstanden werden. Zum anderen versucht er, das Verhältnis von Selbst und Gesellschaft zu bestimmen, in der Erwartungen, Überlieferungen und Normen mit dem Selbst koordiniert werden müssen. Der Schlüssel zur Beantwortung dieser beiden Fragen liegt in der Übernahme der Rollen Anderer. Jürgen Habermas hat an Meads Arbeiten angeschlossen, um kommunikationstheoretisch eine sprachlich vermittelte und erzeugte Übereinkunft über moralische Normen zu begründen. Die Kantische Idee einer Selbstgesetzgebung wird bei Habermas zu einem praktisch-normativen Diskurs über Geltungsansprüche modernisiert, für den die Intersubjektivität Voraussetzung ist.

6.1 MEADS »GENERALIZED OTHER«

Die Übernahme der Haltungen Anderer in das Selbst

Anhand des Unterschieds zwischen Spiel (*play*) und Wettkampf (*game*) erläutert Mead die Entstehung der Identität im Horizont gemeinschaftlichen Handelns. Im Spiel von Kindern äußert sich ein kreativer Umgang mit den Dingen, der Andersheiten in die Spielzüge einbeziehen muss. Die Phantasie des Kindes imaginiert sich als »Indianer«, »Doktor« oder »Feuerwehrmann« und versetzt sich so in die Rollen, die es ausübt. Die Verhaltensweisen und instrumentellen Notwendigkeiten, die von diesen Rollen erfordert werden, setzen eine Distanzierung von sich selbst voraus. Es spielt »Andere« und schafft damit eine neue Welt. Der Reiz besteht darin, dass diese Rollen Erwartungen Anderer und an Andere hervorrufen. Dabei ist es gleichgültig, ob das Kind alleine oder mit Anderen spielt. Denn selbst im eigenen Kaufladen kann es nacheinander die Rolle des Verkäufers und der Käuferin einnehmen. Die spielerischen Handlungen lösen dieselben Reize in ihm wie in Anderen aus, so dass sich das Spiel zu einem Ganzen organisiert. Diese einfache Weise, »sich selbst gegenüber ein anderer zu sein«¹, impliziert ein zeitliches Nacheinander, das für die Struktur der geschilderten Beziehung noch wichtig werden wird.

Das Ungeregelte des Kinderspiels in dieser Form bekommt einen anderen Sinn, wenn sich das Spiel zu einem Wettkampf organisiert. Dann müssen die Rollen eine definitive Ordnung zueinander aufweisen, eine innere Logik, die jedem seinen Platz zuweist, damit der Wettkampf gelingen kann. Es braucht Regeln, an die sich alle halten und deren Übertretung sanktioniert werden kann. Das Kind muss wissen, was die Anderen tun und im nächsten Spielzug tun werden, um seine eigenen Handlungen erfolgreich auf das Spiel ausrichten zu können. Im Wettspiel genügt es nicht, die Handlungen eines oder mehrerer Anderer in die eigene Spielintuition zu integrieren, sondern der Spieler muss die Haltungen *aller anderen* berücksichtigen. »Das Kind muß sich selbst so sehen, wie die ganze Gruppe es sieht.«² Denn nur indem diese sich in einem geregelten Zusammenhang organisiert, ist das Ziel eines Wettspiels (etwa den Ball mit dem Fuß im Tor unterzubringen) zu erreichen. Die Mannschaft, die einbezogen werden muss, ist demnach mehr als ein einzelner Interaktionspartner. Sie ist der »verallgemeinerte Andere« (*generalized other*), wie Mead die-

1 | George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hg. v. Charles W. Morris, übers. v. Ulf Pacher, Frankfurt a.M. 1975, 193. Zitiert als: GIG.

2 | George Herbert Mead: »Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt a.M. 1980, 290-298, hier: 296.

se zentrale Figur bezeichnet. »Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist die der ganzen Gemeinschaft.« (GIG 196)

Ein vollständiges, individuiertes Selbst ist, so die These Meads, nur durch die Hineinnahme der Haltungen der organisierten Gruppe, zu der es gehört, realisierbar. Umgekehrt ist Gesellschaft als ein solcher geregelter Zusammenhang nur möglich, wenn die Individuen bereit und in der Lage sind, die Haltungen einzunehmen, die verschiedene Kooperationsprozesse erfordern. Im *game* müssen alle Haltungen Anderer eingenommen werden können, weil nur so die Einheit eines Spiels oder eines anderen sozialen Prozesses (ökonomischer Tausch, wissenschaftliche Erkenntnis, politisches Handeln) hervorgebracht werden kann. Denkt man die Funktion des verallgemeinerten Anderen weiter, so bereitet er auch die Grundlage für das Denken, insbesondere für begriffliche Abstraktionsprozesse. Denn nur indem ich dem Anderen, und das heißt im Falle des Denkens, allen Anderen, ansinnen kann, meine Gedanken nachzuvollziehen, kann ich die Plausibilität meiner Gedanken für mich selbst behaupten. Dann sind auch die Gedanken, die ich nicht äußere, der innere Monolog, letztlich ein Dialog, der alle Anderen als (potentielle) Adressaten einschließt, so dass der verallgemeinerte Andere sich immer weiter von den konkreten Anderen entfernt (vgl. GIG 198, Fn. 8).

Voraussetzung für diese erweiterte Rollenübernahme ist die sprachliche Kommunikation. Denn nur die sprachliche Äußerung erlaubt es dem Selbst, das, was es äußert, zugleich auch selbst als Äußerung zu vernehmen. So unterscheidet sich der Sprachlaut von einer bloßen körperlichen Geste dadurch, dass er vom Anderen ebenso wahrgenommen werden kann wie vom Selbst, während die eigenleibliche Geste nie von außen betrachtet werden kann.³ »Wir sprechen zu uns selbst, aber wir sehen uns nicht selbst.« (GIG 217) Der Sinn des sprachlichen Ausdrucks liegt darin, dass er beim Anderen ebenso eine Reaktion hervorruft wie beim sprechenden Individuum. Sinnvoll – und damit »Symbol« – wird die sprachliche Geste dadurch, dass man sie an sich selbst richtet wie an die Anderen. Sprachliche Kommunikation impliziert, dass im sprechenden »Individuum selbst jene Reaktionen ausgelöst werden, die es in anderen Individuen auslöst« (GIG 113). In Meads behavioristischem Vokabular gesprochen, soll die sprachliche Äußerung für mich selbst ebenso einen Reiz darstellen, auf den ich reagieren muss, wie für den Anderen. Im Wort, das ich an den Anderen richte, nehme ich seine Reaktion bereits vorweg und versetze mich an seine Stelle. Wenn man jemanden auffordert, so Meads Beispiel, einem Besucher einen Stuhl zu bringen, und nichts geschieht, holt man den Stuhl selbst. Es ist, als ob ich diese Aufforderung, der der Andere nicht nachge-

3 | Die Leibphänomenologie Merleau-Pontys kommt zu ähnlichen Einsichten. Vgl. Sandra B. Rosenthal u. Patrick L. Bourgeois: Mead and Merleau-Ponty. Toward a Common Vision, Albany/NY 1991.

kommen ist, ebenso an mich selbst gerichtet hätte. Meine Aufforderung ist für den Anderen ebenso ein Reiz, der eine bestimmte Handlung nach sich ziehen soll, wie für mich.

»Man antwortet sich selbst immer genauso, wie andere Menschen es tun. Man nimmt an, daß diese Antworten bis zu einem gewissen Grad identisch sein müssen. Es ist eine Handlung auf einer gemeinsamen Basis.« (GIG 106)

So koordinieren sich zwei Handlungen wechselseitig. Eine Sprechhandlung fungiert als Reiz, auf den der Andere zu reagieren hat und der zugleich als Selbstappell funktioniert. Ich höre diesen Appell, als käme er von jemand anderem und richte meine Handlung entsprechend ein.

»Man nimmt an dem Prozeß teil, den die andere Person ablaufen läßt, und kontrolliert seine Handlung im Hinblick auf diese Teilnahme. Das ist es, was den Sinn eines Objektes ausmacht, nämlich die gemeinsame Reaktion des eigenen Selbst und der anderen Person, die wiederum zum Reiz für das eigene Selbst wird.« (GIG 113)⁴

Es können nur solche sprachliche Äußerungen berücksichtigt werden, die diesem Schema entsprechen. Nicht zu den symbolischen Interaktionen gehören demnach etwa Zornausbrüche, weil wir nicht behaupten würden, dass eine Zornesäußerung ihr Subjekt selbst ängstigt (vgl. GIG 191). Überhaupt müssen die Emotionen zunächst außer Betracht bleiben, da die fehlende Symmetrie der Handlungsaufforderungen für sie im Ganzen gilt. Da diese aber die Grundlage für Meads sprachvermittelte Interaktion ist, kann es nur um »sinnvolles Sprechen« gehen. Denn dies, so fügt er der Klarheit halber hinzu, sei im Begriff der »Rationalität« (GIG 191) enthalten.

Da gemäß dieser Struktur das Individuum in der Lage ist, sein eigenes Verhalten zu kontrollieren, übt die Gesellschaft über die Integration der Haltungen des verallgemeinerten Anderen in die Reflexionen des Selbst eine wirkungsvolle Kontrolle über seine Handlungen aus. Dieser Abgleich mit den Erwartungen einer Gesellschaft, in die das Individuum eingebettet ist, ist die Voraussetzung dafür, ein Selbst zu haben. »Die Struktur des Selbst ist also eine allen gemeinsame Reaktion, da man Mitglied einer Gemeinschaft sein muss, um ein Selbst zu haben.« (GIG 205) Das Selbstbewusstsein wird bestimmt als die Übernahme der Haltungen Anderer gegenüber sich selbst, so dass der Begriff des Selbstbewusstseins nicht mehr auf eine innere Vertrautheit mit sich

4 | Wie seit einiger Zeit üblich (vgl. Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979, 247 u. 282ff.) wurde die Übersetzung von »self« mit »Identität« durch »Selbst« ersetzt. Eine weitere Korrektur ist im Falle der Differenzierung des Selbst in »I« und »Me« notwendig. S. unten.

selbst oder auf die »Innenansicht« (Introspektion) beschränkt werden kann. Da nur ein sozial vermittelter Blick auf sich selbst zur Etablierung einer reflexiven Position hinführen kann, wird gegenüber dem Fichte'schen oder auch Husserl'schen Ich das Selbst bei Mead konsequent an die Sozialisierung gebunden. Allerdings wusste auch schon der Idealismus, dass das Selbst zum Objekt werden muss: »selbst-bewußt sein heißt im Grunde, dank der gesellschaftlichen Beziehungen zu anderen für sein eigenes Selbst zum Objekt werden.« (GIG 215) Damit ist also in erster Linie keine affektive Selbsterfahrung oder -erfühlung gemeint, sondern ein kognitiver Selbstbezug.

Moralische Perspektiven des Rollenmodells

Die Koordinierung zwischen sozialen Prozessen und entstehendem Selbst besteht jedoch nicht nur in einer wechselseitigen Korrektur, sondern eröffnet darüber hinaus eine Perspektive für die Entwicklung der Moral. Die Haltungen der Anderen, die das Selbst übernimmt, gehen über lokale Regeln hinaus. Erweitert man den Horizont des verallgemeinerten Anderen, kommen auch moralische Normen und »Werte« (GIG 205) in Betracht. Indem das Selbst »sich an die Stelle des verallgemeinerten Anderen [versetzt], der die organisierten Reaktionen aller Mitglieder der Gruppe repräsentiert« (GIG 205), übernimmt man die »Moral dieser Gesellschaft« (GIG 202). Mead entwirft also kein Konzept einer traditionalistischen Gesellschaft, in der bloß überkommene Werte gelten, die das Individuum, das sich ihr unterwirft, umstandslos zu akzeptieren hat. Es ist nicht von der Gesellschaft determiniert, da man sich und seine Handlungen auch jenseits der von ihr ausgehenden Erwartungen rechtfertigen kann. Diese Rechtfertigung, die über die geltenden Normen der bestehenden Ordnung hinausgeht, ist ihrerseits nur möglich durch eine zusätzliche Erweiterung des Horizonts, den der verallgemeinerte Andere abdecken soll. Ein Vorgriff auf eine umfassendere Gemeinschaft, die die Beschränkungen der gegenwärtigen überschreitet, lässt Neuerungen und Abweichungen zu und ermöglicht ihre Integration in ein verändertes Normenensemble. Die »Stimmen der Vergangenheit und der Zukunft« (GIG 211) summieren sich zu einer »Stimme der Vernunft« (GIG 210f.), welche die Gemeinschaft und ihre legitimen Überschreitungen umgreift.

Noch aus einem anderen Grund wird eine deterministische Deutung des Mead'schen Ansatzes durch diesen selbst vermieden. Denn es hat sich schon angedeutet, dass das Selbst, das sich im Vergesellschaftungsprozess gewinnt, kein selbstidentisches sein kann. Vielmehr ist dessen Konsequenz ein doppeltes Ich, ein gespaltenes Selbst: »I« und »Me«.

»Das ›Ich‹ ist die Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer; das ›Mich‹ ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst annimmt. Die Haltungen

der anderen bilden das organisierte ›Mich‹, und man reagiert darauf als ein ›Ich‹.« (GIG 218)⁵

Das Ich ist die Instanz des biologischen Organismus, die handelt, das Mich ist die reflektierte Übernahme der Haltungen Anderer. Einsichtig ist dies zunächst an einer zeitlichen Differenz zu machen. Das tätige Nachdenken über sich selbst bringt diese Diskrepanz unmittelbar hervor. Sowie ich über meine Handlung oder meine Erwartungen reflektiere, tue ich das, indem ich mich zum Gegenstand mache. Das, worüber reflektiert wird, ist nicht identisch mit dem, was reflektiert. Werden Einstellungen zum Gegenstand gemacht, so sind es nicht die aktuellen, sondern die aus einem (unter Umständen gerade erst) vergangenen Moment. So kommen Ich und vergegenständlichtes Mich wie Figur und Schatten nie ganz zur Deckung. Mead macht den Unterschied nun daran fest, dass das Mich die internalisierten Haltungen Anderer versammelt, »vermittelt durch den Blick des Anderen auf mich«⁶, während das Ich die Unvorhersehbarkeit der Spontaneität vertritt. Während sich die Reflexion auf die Erwartungen im »Me« bündelt, aber selbst nicht handelt, muss das »I« handeln, ohne vollständig mit den Rollenerwartungen Anderer zusammenzufallen. Zusammen sind die beiden Instanzen die Person.

»Die ihrer selbst bewußte, tatsächlich wirkende Identität im sozialen Umgang ist ein objektives ›Mich‹, oder es sind deren mehrere in einem fortlaufenden Reaktionsprozeß. Sie schließen ein fiktives ›Ich‹ ein, das sich selbst nie in den Blick bekommt.«⁷

Das Mich ist demnach nicht als eine statische Identität zu begreifen, sondern als eine Vielzahl von »Michs«, die je nach Situation und Rolle wechseln können. Doch über die Perspektive Anderer sind diese Übernahmen immerhin reflektiert wahrnehmbar, im Gegensatz zum Ich, das dem kognitiven Zugriff überhaupt entgeht. Gerade die Unvorhersehbarkeit dessen, wie das Ich auf die Antizipationen des Mich reagieren wird, macht das menschliche Selbst aus. »Man ist sich seiner selbst nie sicher und wird durch das eigene Verhalten genauso überrascht wie andere Menschen.« (GIG 248) Genau in

5 | Die Übersetzungen sind wie im Falle des »self« angeglichen. Statt »Ich« und »Ich« wie in der deutschen Übersetzung werden die wörtlichen Ausdrücke verwendet.

6 | Jürgen Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, 187-241, hier: 211. Hier ist gut zu sehen, dass man die Objektivierung des Ichs aus dem Blick des Anderen als eine Spannung formulieren kann, ohne sie als eine Spaltung des Ichs denken zu müssen, wie Sartre dies tut. Siehe dazu unten Kap. 7.1.

7 | George Herbert Mead: »Der Mechanismus des sozialen Bewußtseins«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, a.a.O., 232-240, hier: 240.

dieser Unsicherheit unterscheidet sich der Mensch vom Tier, denn die Reaktion des Tiers ist instinktgeleitet und unmittelbar, ohne Reflexion, so dass diesem kein Selbst zugeschrieben wird. Diese Unterscheidung hat gewisse Ähnlichkeiten mit dem Modell der Psychoanalyse. Dort vertritt das Über-Ich die »Konventionen und Gewohnheiten« (GIG 241), was zusätzlich dadurch gestützt wird, dass wie bei Freud das »Mich« als »Zensor« (GIG 254) und die unkontrollierte Herrschaft des Ich als »Mob« (GIG 257) begriffen wird. Einschränkend muss gesagt werden, dass die Zensurfunktion des Über-Ich sich bei Freud auf eine komplexe Interaktion zwischen Ich und Es stützt, während die Sozialpsychologie Meads hier die vereinfachte Instanz des Ich ansetzt.

Die Unvorhersehbarkeit der Handlungen des Ich werden nun aber nicht als spontanistischer oder chaotischer Wildwuchs verstanden, sondern als die Quelle einer Verantwortlichkeit. Aus der gesellschaftlichen Situation, in der das Ich antworten muss, entsteht eine Verantwortung, die übernommen werden muss. Soziale Anerkennung, auf die sich wie bei Fichte oder Hegel die Ordnung des Rechts gründen ließe, verdient nur das Mich. Das Ich taugt aufgrund seiner Nichtfeststellbarkeit nicht für eine verlässliche Wechselseitigkeit. Nur weil das Mich bereits die Haltungen Anderer implementiert, kann es zur Grundlage einer Anerkennung als (freier und gleicher) Bürger dienen (vgl. GIG 240).⁸

Resümee & Ausblick

Meads Theorie des generalisierten Anderen stellt zugleich eine Kontinuität und ein Novum in der Geschichte der Intersubjektivität dar. Die Kontinuität besteht darin, dass seine Theorie dem Versuch gilt, ein Selbst(bewusstsein) zu konfigurieren, und dabei auf die bekannten Schwierigkeiten trifft. Wie bei den meisten Thematisierungen des Anderen seit Kant wird der Andere notwendig, um ein Problem in der Genese des Selbst zu erklären. Das haben alle Versuche seither gemein. »Wir müssen andere sein, um wir selbst sein zu

8 | Daran lässt sich auch ein Vergleich zu Sartres Theorie der Intersubjektivität ablesen. Auch Sartre sieht eine Objektivierung des Ichs durch die Perspektive des Anderen vor (vgl. unten S. 154f.). Anstatt als eine Wechselwirkung versteht Sartre dies jedoch als Einschränkung meiner Freiheit. Vgl. den überaus hilfreichen Überblick über das Verhältnis der Theorie Meads zu den unterschiedlichen phänomenologischen Beiträgen zur Intersubjektivitätstheorie Werner Bergmann u. Gisbert Hoffmann: »Mead und die Tradition der Phänomenologie«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M. 1985, 93-130, hier: 105. Vgl. auch Mitchell Aboulafia: *The mediating self. Mead, Sartre, and self-determination*, New Haven u.a. 1986.

können.«⁹ Die Neuerung, die Mead für die Sozial- und Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts so interessant gemacht hat, besteht darin, dass er den Begriff des Selbst über das Symbolsystem Sprache erschließen will.¹⁰ Zugriff auf ein Selbst haben wir weder durch Introspektion noch durch eine bei mir selbst beginnende Reflexion, sondern nur und ausschließlich, indem wir mit Anderen in sprachliche Kommunikation treten. Selbstbewusstsein ist damit nicht nur in intersubjektive Verhältnisse einbezogen, sondern selbst ihr Ergebnis.

Die zentrale Rolle, die dem verallgemeinerten Anderen in dieser Theorie zukommt, bringt jedoch auch einige Probleme mit sich. So wäre die Analyse des Verhältnisses zwischen Mich und Anderem zu präzisieren und zu fragen, ob wir uns wirklich genau so selbst sprechen hören, wie der Andere uns hört.¹¹ Denn nur, wenn die Rollenübernahme hier nicht eine grundsätzliche Inkongruenz zulässt, kann der verallgemeinerte Andere das Mich formen. In der Beziehung zwischen den Erwartungen Anderer und meinen internalisierten Erwartungen an mich selbst scheint eine Differenz zu liegen, die Mead herunterspielt. Vom hier leitenden Interesse an einer Problemgeschichte des Anderen her stellt sich die grundlegende Frage, inwiefern Meads Theorie an die Erfahrung konkreter Intersubjektivität heranreicht. Zwar gilt der Auftakt zunächst der Interaktion zwischen werdendem Selbst und Anderem (so im Spiel), doch die vollständige Entwicklung einer Selbstheit, die gesellschaftlich integriert ist, gelingt nur über Stufen der Abstrahierung von jenem konkreten Gegenüber.¹² Was schließlich internalisiert wird, sind nicht nur einzelne Rollenmuster, sondern allgemeine Werte und Normen, die jeder an meiner Stelle befolgen würde. Der konkrete Andere verschwindet so hinter einer verallgemeinerten Intersubjektivität.

9 | George Herbert Mead: »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, übers. v. Henning Lübke, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, a.a.O., 299-328, hier: 327.

10 | Mead zugleich als Kontinuitätsleitend und innovativ zu verstehen, bringt Axel Honneth zu seiner These, Meads Intersubjektivitätstheorie sei eine naturalistische Neufundierung von Hegels Anerkennungslehre. Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992, Kap. 5.

11 | Vgl. Bernhard Waldenfels: »Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1980, 223-262, hier: 245.

12 | Vgl. ebd., 256.

6.2 HABERMAS' EINBEZIEHUNG DER ANDEREN IN DEN UNIVERSALEN DISKURS

Vom kontingenten Imperativ zur rationalen Norm

Meads Theorie des verallgemeinerten Anderen greift Jürgen Habermas auf, um aus ihr die Grundlagen einer Theorie des verständigungsorientierten kommunikativen Handelns zu gewinnen, das gegenüber Husserls subjekt-philosophischem Ausgangspunkt ein tatsächlich intersubjektives Fundament abzugeben vermag.¹³ Das »Paradigma der Bewußtseinsphilosophie, nämlich ein die Objekte vorstellendes und an ihnen sich abarbeitendes Subjekt, [muß] zugunsten des Paradigmas der Sprachphilosophie, der intersubjektiven Verständigung oder Kommunikation«¹⁴ aufgegeben werden, so der gegenüber den Versuchen des Idealismus, aber auch gegenüber Husserl und Schütz formulierte Anspruch Habermas'.¹⁵

Im geregelten *game* erhält die Orientierung am Verhalten Anderer einen überpersönlichen und kontextunabhängigen Charakter. Das Kind, von dem Mead ausgegangen war, versteht nun nicht mehr allein, dass seine Eltern dieses und jenes von ihm erwarten oder dass diese und jene Norm in seiner eingeschränkten sozialen Interaktionsgemeinschaft gilt. Es begreift, dass nicht nur die Rollen von Alter und Ego austauschbar sind, insofern diese konkreten Anderen für ein bestimmtes Rollenmuster stehen, sondern darüber hinaus, dass, »was ihm als ein konkretes, auf dieses Kind und diese Eltern zugeschnittenes Verhaltensmuster erschienen war, für B [die Mutter/den Vater, Th. B.] immer schon eine Norm gewesen ist, die die Beziehung zwischen Kindern und Eltern überhaupt reguliert« (ThkH, 2, 60). Die Normen, die das Mich vom Anderen internalisiert, gehen über die konkreten Bedingungen und Personen hinaus und erhalten so eine universale Geltung. Ein Imperativ, dieses zu tun oder jenes zu lassen, verliert den Charakter einer verallgemeinerten Willkür und löst sich von der Einstellung des Kindes auf bestimmte Sanktionen, sofern der Imperativ übertreten wird. Die Norm, die solcherart gewonnen wird, erhält ein Eigenrecht und eine autonome Geltung. Der verallgemeinerte Andere wird von Habermas so verstanden, dass er nicht mehr an konkrete Andere gebunden ist, was bereits bei Mead kritisch vermerkt wurde, sondern geradezu als beobach-

13 | Vgl. Habermas: »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, 56f.

14 | Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988, 523. Zitiert als: ThkH.

15 | Zur Frage, inwieweit die Habermas'sche Kritik triftig ist und sein eigener Vorschlag die von der frühen Phänomenologie hinterlassenen Probleme zu lösen vermag, vgl. Zahavi: Husserl und die transzendente Intersubjektivität, 152-164.

tender, unbeteiligter »Neuter« entpersonalisiert wird. Neuter wäre anders als Alter und Ego nicht an der Interaktion beteiligt, sondern ein Gruppenmitglied, das sich in der »Position eines unbeteiligten Dritten« (ThkH, 2, 59)¹⁶ befindet, aber dennoch Teil der Gruppe ist, der auch der Akteur (etwa das Kind) angehört. Durch die Übernahme der Rolle des verallgemeinerten Anderen kann das Kind eine objektivierende Einstellung einnehmen und die Teilnehmerperspektiven vergegenständlichen. Es kann gewissermaßen auf die Situation blicken, als wenn es gar nicht oder nur in Form eines Mitglieds der betreffenden Gruppe beteiligt wäre.

Die Instanz des verallgemeinerten Anderen ist jedoch erst dann vollständig verstanden, wenn der Imperativ (dies zu tun oder jenes zu lassen) in eine Norm umgewandelt wird. Den Unterschied zwischen Imperativ und Norm kann man daran festmachen, dass nicht mehr (reale oder vermeinte) Sanktionen die Befolgung des Imperativs garantieren, sondern die Norm ihre Autorität durch Zustimmung gewinnt. Der Handelnde muss also die Norm nicht mehr als von außen verhaltensleitend und handlungskontrollierend auffassen, sondern sie als seine eigene verstehen.

In der Allgemeinheit der Rollenübernahme »ist auch schon der auf Einsicht angelegte Anspruch enthalten, daß einer Norm Geltung nur insoweit zukommt, wie sie im Hinblick auf eine jeweils regelungsbedürftige Materie die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt und den Willen, den alle im jeweils eigenen Interesse gemeinsam bilden könnten, als Willen des »verallgemeinerten Anderen« verkörpert« (ThkH, 2, 64).

Die moralische Autorität löst sich so von der faktischen Geltung sozialer Regeln, so dass nur noch die Anerkennungswürdigkeit idealer Normen übrigbleibt, was Habermas gesellschaftstheoretisch auch als Übergang von der religiösen Gemeinschaft zur posttraditionalen Gesellschaft interpretiert. Es sind nicht mehr die zufällig geltenden Regeln einer kulturellen Gruppe, die das Zusammenleben organisieren, sondern die zustimmungsfähigen Normen einer universalen Gemeinschaft.

Diesen Gedanken findet Habermas ebenfalls bereits bei Mead. In dessen »Fragmenten über Ethik«, die im Anhang an die Vorlesungen *Geist, Identität und Gesellschaft* abgedruckt sind, findet sich die Skizze einer solchen universalen Kommunikationsgemeinschaft. Die zentrale Idee Meads, die von Habermas übernommen wird, besteht darin, den kategorischen Imperativ Kants als soziale Praxis umzuformulieren.

»Die Allgemeinheit unserer Urteile, die von Kant so sehr betont wird, leitet sich aus der Tatsache ab, daß wir die Haltung der ganzen Gemeinschaft, die Haltung aller vernunft-

16 | Dieser neutrale Dritte unterscheidet sich fundamental von dem in die intersubjektivität verwickelten Dritten bei Levinas und Derrida. Siehe unten S. 173 u. 183.

begabten Wesen einnehmen. Wir sind, was wir sind, durch unser Verhältnis zu anderen.« (GIG 429f.)

Kants Definition, dass moralisch genau jene Maxime zu nennen sei, deren Befolgung auch allen Anderen zugemutet werden kann, ließ sich »transzendente Intersubjektivität« nennen.¹⁷ Hier wird die Form der Verallgemeinerung gewahrt, indem sie »detranszendentalisiert«¹⁸ wird. Das letztlich monologische Verfahren, in Ansehung meiner Vernunft eine rational vertretbare Norm zu bilden, wird umgewandelt in eine Prüfung der praktischen Vereinbarkeit mit den Zielen Anderer oder, in Habermas' Worten, in ein »Verfahren diskursiver Willensbildung« (ThkH, 2, 144)¹⁹.

»Meiner Meinung nach fühlen wir alle, daß man die Interessen anderer auch dann anerkennen muß, wenn sie den eigenen Interessen entgegenstehen, und daß der dieser Erkenntnis folgende Mensch nicht etwa sich selbst opfert, sondern ein umfassenderes Selbst ausbildet.« (GIG 430)

Das »umfassendere Selbst« ist die moralische Person, die die Übernahme von Rollenerwartung durch zunehmende Ablösung von der Fixierung der Erwartungen Anderer an einen lokalen Gruppenkontext zu einem moralischen Universum erweitert hat. Dies endet in der Unterstellung einer »idealen Kommunikationsgemeinschaft« (ThkH, 2, 144), die Habermas bei Mead vorgebildet findet.²⁰ Meads Vorstellung einer »hypothetisch angenommene[n] andere[n] Ordnung«²¹ ist bereits in der bestehenden Ordnung angelegt und dient als methodisches Instrument zu deren Fortentwicklung. Unter den Bedingungen konkurrierender Handlungsalternativen, wenn also nicht von vornherein klar ist, was das Richtige ist, das zu tun Pflicht ist, bekommt diese Annahme die Rolle jenes Raums zugewiesen, in dem um die moralische Regel gerungen

17 | Vgl. oben S. 44.

18 | Vgl. Jürgen Habermas: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001.

19 | Diese »Umwandlung« gelingt nicht bruchlos, weswegen die Theorie des kommunikativen Handelns auch nicht mit der Kantischen Moralphilosophie identisch ist. Reinhardt Brandt weist darauf hin, dass bei Kant nicht die Verallgemeinerung entscheidend ist (schon gar nicht: von empirischen Interessen), sondern die Notwendigkeit, die das Gesetz zum Gesetz macht. Vgl. Reinhardt Brandt: »Habermas und Kant«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 53-68.

20 | Unter dem Titel »Unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft« (George Herbert Mead: »Die Philanthropie unter dem Gesichtspunkt der Ethik«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, a.a.O., 399-416, hier: 413).

21 | Ebd. Vgl. ThkH, 2, 145.

wird. Denn, wie Mead anmerkt, gibt Kant eine Prüfregel der jeweils geltenden Maxime, während sein Prinzip »versagt« (GIG 432), wenn ausgemacht werden soll, welche Regel von verschiedenen vorliegenden die richtige ist. Im diskursiven Ringen um die zustimmungsfähige Norm nimmt das Subjekt den Einwand eines potentiellen Gegenübers bereits vorweg und begreift dadurch, »was es heißt, einen kritisierbaren Geltungsanspruch zu erheben« (ThkH, 2, 115). Die eigenen Normenvorstellungen orientieren sich an Anderen insofern, als die möglichen Widersprüche und abweichenden Normenvorschläge bereits in die Überlegung mit einbezogen werden. Zu einem begründeten Geltungsanspruch²² zu gelangen, bedeutet demnach, die diskursive Auseinandersetzung zu verinnerlichen und probenhalber selbst durchzuführen.

»Kants Reich der Zwecke muß hier und jetzt als Interaktionszusammenhang und als eine Kommunikationsgemeinschaft unterstellt werden, in der jeder die Perspektive eines jeden anderen einzunehmen fähig und willens ist.«²³

Intersubjektivität als Fundament universell-verpflichtender Normen

Doch handelt es sich bei der prozeduralen Normengewinnung, die Habermas mit Mead entwickelt, nicht um eine bloße Neufassung des Kantischen Imperativs nach dem »linguistic turn«, weil das Individuum sich nicht die Interessen aller bloß vorstellen darf, sondern wirklich in einen Diskurs (»hier und jetzt«) mit ihnen treten muss. Denn was in den Diskurs eingeht, so wendet Habermas kritisch gegen Mead ein, sind nicht die im Lichte der Vernunft als möglich erachteten Interessensbekundungen, sondern jene Interessen, die tatsächlich rational artikuliert im Diskurs eingesetzt werden.

»Wohl kann Ego die Einstellung von Alter, die dieser in der Rolle eines Argumentationsteilnehmers ihm gegenüber einnimmt, antizipieren; dadurch gewinnt der kommunikativ Handelnde, wie wir gesehen haben, ein reflektiertes Verhältnis zu sich. Ego kann sogar versuchen, sich den Ablauf einer moralischen Argumentation im Kreise der jeweils Betroffenen vorzustellen; aber deren Resultat vermag er nicht mit Sicherheit vorauszu- sehen. Der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft dient deshalb als Leitfaden für die Einrichtung von Diskursen, die tatsächlich durchgeführt werden müssen und nicht durch monologisierte Scheindialoge ersetzt werden können.« (ThkH, 2, 145)

22 | Zum Begriff des Geltungsanspruchs gehört es überhaupt, im Gegensatz zu subjektiven Gewissheiten, intersubjektiv nachprüfbar zu sein. Vgl. Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, a.a.O., 127-183, hier: 140f.

23 | Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung«, 225.

Ein (sei es vernünftiger) Monolog mit mir selbst über die rational vertretbare Wahl von Handlungsalternativen in einem Zielkonflikt kann nicht an die Stelle eines realen Diskurses treten, weil nur die jeweils Betroffene dafür bürgen kann, was letztlich »wirklich« ihr Interesse ist.²⁴ Erst so wird eine unparteiliche Urteilsbildung mit dem Ziel einer »konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten« möglich. Habermas formuliert in seiner Grundlegung einer Diskursethik diese Einsicht als den »Universalisierungsgrundsatz«, der sichern soll, wie überhaupt moralische Urteile zustande kommen.

»So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.«²⁵

Die Diskursethik selbst ist in vielen Hinsichten von Habermas komplex ausgebaut und nach kritischen Debatten korrigiert worden, ohne dass dies hier auch nur im Ansatz nachgezeichnet werden könnte. Relevant ist für den vorliegenden Zusammenhang denn auch nur die grundlegende Funktion der Intersubjektivität für jede Norm, die als universal moralisch verpflichtend soll gelten können. Es ist danach nur möglich, so die gemeinsame Einsicht von Mead und Habermas, die jeweils individuellen Interessen in einen rationalen, offenen Diskurs einzubringen und sich eine konsensuelle Klärung zu erhoffen, weil Motive und Handlungsziele selbst bereits intersubjektiv sind. So hat die Theorie des kommunikativen Handelns nicht nur den Anspruch, Aussagen über Normengeltung und deren Genese zu machen, sondern auch eine Theorie des vergesellschafteten Individuums darzustellen. Bereits Meads Theorie des Selbst in seinen Dimensionen des Ich und des Mich ergibt nicht nur einen Begriff moralischer Autonomie im Lichte der Haltungen aller Anderer, sondern ebenso einen Begriff der Selbstidentität. Habermas unterscheidet das in Begriffen des Moralischen und des Ethischen. Das *moralische* Selbst ist an der Kommunikationsgemeinschaft beteiligt, die sich über allgemeine Normen ver-

24 | Was Habermas' Theorie von der Rawls'schen Fiktion eines Urzustandes unterscheidet, in dem die moralisch Urteilenden von ihren konkreten Bedürfnissen, Interessen und Ausstattung abstrahieren. Auch dessen *Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M. 1971) ist als eine Neuformulierung Kants gedacht.

25 | Jürgen Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1996, 53-125, hier: 75f. Eine leicht abweichende Formulierung findet sich in Jürgen Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996, 11-64, hier: 60.

ständig, während das *ethische* Selbst seine Identität mitsamt seinen je persönlichen Vorstellungen vom guten Leben auf die *Anerkennung* durch Andere baut.

»In diesem Falle bin ich nicht auf deren Zustimmung zu meinen Urteilen und Handlungen angewiesen [wie in der Moral], sondern darauf, daß sie meinen Anspruch auf Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit anerkennen.«²⁶

Zustimmung und Anerkennung sind die zwei Dimensionen, die das Selbst als Mitglied einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit Anderen verbinden. Die Anerkennung heischenden *Identitätsansprüche* dürfen nicht mit den Zustimmung heischenden *Geltungsansprüchen* verwechselt werden. Denn wiewohl der Anspruch einer Norm auf allgemeine Zustimmung negativ beschieden werden kann, tangiert dies nicht die Anerkennung der Identität eines Sprechers.²⁷

Und schließlich wird diese wechselseitige Abhängigkeit von universaler Autonomie und individualisierter Selbstidentität durch einen Ausgriff auf die historische Entfaltung der angelegten Tendenz zur Universalisierung überschritten. Habermas' gesellschaftstheoretische These lautet, dass, weil das Prinzip einer universalen Kommunikationsgemeinschaft kein frommer Wunsch, sondern ein in die Struktur der Sprache eingebautes Erfordernis ist, die Entwicklung hin zu einer zunehmenden Demokratisierung tendieren muss und sich dies an der Geschichte ablesen lässt.

»Je mehr das kommunikative Handeln von der Religion die Bürde sozialer Integration übernimmt, um so stärker muß auch das Ideal einer unbegrenzten und unverzerrten Kommunikationsgemeinschaft empirische Wirksamkeit in der realen Kommunikationsgemeinschaft gewinnen.« (ThKH, 2, 147)

Die intersubjektiven Strukturen der Sprache enthalten demnach einen normativen Überschuss, der auf eine Entwicklungsmöglichkeit rationaler Kommunikation verweist. Auch wenn die universale Kommunikationsgemeinschaft nicht mit einem empirischen Diskurs verwechselt werden darf, wird dennoch erwartet, dass sich die Rationalität der Normenbegründung unter Beteiligung aller Betroffenen im großen Maßstab durchsetzt. Das hat Konsequenzen für die Theorie der Politik und die Rechtsphilosophie, die daran anknüpfen.

26 | Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung«, 226.

27 | Vgl. ebd., 230.

»Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art einer nicht-nivellierenden und nicht-beschlagnehmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit.«²⁸

Resümee & Ausblick

Da Mead wie Habermas bei einem sozialen Handlungszusammenhang und nicht wie Husserl bei einem Bewusstsein ansetzen, ist die Existenz des Anderen nicht als solche fraglich. Offen bleibt aber, wie *anders* der Andere sein darf, um in die universale Kommunikation integrierbar zu sein. Dass der Andere einbezogen werden muss, ergibt sich aus der fortschreitenden Umstellung des sozialen Bandes auf rational begründbare Normen. Insofern wir zunehmend überlieferte Autoritäten durch die diskursive Befragung der Regeln ablösen, können immer weitere Gruppen und Einzelne in diesen Diskurszusammenhang integriert werden. Beispielhaft lässt sich das an der Durchsetzung der Menschenrechte als verallgemeinerter Grundlage der individuellen Freiheiten klarmachen, die kulturell differenzierte und historisch gewachsene Normendifferenzen überbrücken sollen. Menschenrechte haben, da sie als Ausformulierung und Voraussetzung eines solchen Verständigungsdiskurses gelten sollen, den Anspruch, sowohl in Europa als auch in Afrika und Asien zu gelten, denn sonst wären sie gerade keine Menschenrechte.

Nun soll aber zugleich, so fordern es kulturalistische Einwände, die jeweilige Besonderheit gleichwohl gewahrt werden können. Die Menschenrechte, oder allgemeiner: überhaupt universal begründbare Normen, dürfen nicht den »Anderen in seiner Andersheit« dominieren oder ihn seiner Andersheit berauben. Das könnte man nicht mehr eine »unverzerrte« Kommunikation nennen, denn sie wäre verzerrt gerade darin, dass sich der Andere in dem Diskurs nicht mehr als er selbst wiederfinden könnte. Dieser wichtige Anspruch ist gerade ein Fortschritt gegenüber Kant. Denn Habermas hatte ja betont, dass es nicht genügt, alleine rationale Monologe über die Legitimation allgemeiner Pflichten zu führen, sondern dass wirkliche Diskurse die Interessen aller Beteiligten einschließen sollen. In Beantwortung dieser Einwände gegen Habermas' universalistische Theorie präzisiert dieser seine Intention, indem er von einem »differenzempfindlichen Universalismus« spricht, der die Andersheit des Anderen weder »beschlagnahmt« noch »nivelliert«.

Doch zeigt sich damit auch eine Grenze seines Projekts. Denn es stellt sich die Frage, *was* nicht nivelliert werden soll. Es ist klar, dass Habermas keine radikale Alterität vor Augen hat, wie sie etwa Derrida und Levinas entwickeln

28 | Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, 58.

(vgl. Kap. 7). Denn die Andersheit, was immer sie *inhaltlich* umfasst, muss bereits eine bestimmte *Form* aufweisen, um in die universale Gemeinschaft integriert werden zu können. Geltungsansprüche, die auf dieser Ebene verhandelt werden sollen, müssen die Form moralischer Argumente haben, während die ethischen Ziele der Selbstvervollkommenung (einer Gruppe oder eines Individuums) bloß als tolerabel, aber nicht verpflichtend gelten dürfen.

»Von der ethischen Frage, welche Regelung aus jeweils ›unserer‹ Sicht die ›für uns beste‹ ist, müssen nun alle Beteiligten absehen und statt dessen unter dem moralischen Gesichtspunkt prüfen, welche Regelung im Hinblick auf den vorrangigen Anspruch einer gleichberechtigten Koexistenz ›gleichermaßen gut ist für alle‹.«²⁹

»Inklusion« oder »Einbeziehung« des Anderen heißt dann das anspruchsvolle Ziel einer gleichberechtigten Teilhabe an den Entscheidungen über gemeinsame Normen: Moral, Bürgerrechte, Menschenrechte. Allerdings muss man wissen, dass diese Inklusion ihren Preis hat, denn der Andere kann nur inkludiert werden, insofern er diese Trennung in individuelle Eigenheiten und verallgemeinerungsfähige Regeln mitzumachen bereit ist. Eine Andersheit, die sich dem Allgemeinen entzieht, die dem Universalen fremd bleibt, fällt aus diesem Programm einer »>differenzempfindlichen« Inklusion«³⁰ heraus.

Lektürehinweise

Habermas, Jürgen: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, 187-241, Abschn. V-IX, 207-234

Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M. ²1975, Kap. 20-22

Empfohlene Literatur

Abels, Heinz: *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*, Opladen, Wiesbaden 1998, 21-36

Joas, Hans: *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M. 2000, 8. Kap., 164-194

29 | Jürgen Habermas: »Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 309-398, hier: 321.

30 | Jürgen Habermas: »Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 154-184, hier: 174.

Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht, Boston, London 1996, 145-152 [*anders als der Titel es erwarten lässt, gibt der Autor eine knappe und präzise Darstellung der Habermas'schen Position*]

7 Radikale Alterität

Sartre ist ein guter Husserlianer und ein Dissident zugleich. Die methodische Entdeckung der Intentionalität eröffnet Sartre den Weg zu einer Philosophie, die das Substanzdenken und den Idealismus hinter sich lässt. Zugleich jedoch ist Husserl in Sartres Augen mit seinen Analysen zu früh stehen geblieben. Da er sich auf die Beschreibung der Erscheinungen beschränke, verdiene er »eher Phänomenist als Phänomenologe«¹ genannt zu werden. Zu einem tieferen Verständnis dessen, wie das Bewusstsein der Phänomene und die Phänomenalität selbst verfasst sind, sei er nie vorgestoßen.

Gegen die horizontale Deutung der Intersubjektivität, wie sie Heidegger, Gadamer oder Merleau-Ponty vertreten, setzt Sartre eine vertikale Radikalisierung des Verhaltens zum Anderen, indem er die Trennung zwischen Subjekt und Anderem herausarbeitet. Er bildet damit den Auftakt zu einer neuartigen Theorie der Alterität.² Allerdings stellt Sartre (wie in den vorangehenden Kapiteln Fichte und Husserl) eine Übergangsfigur dar, insofern er zwar früh die Begegnung mit dem Anderen als eine radikale, entwurzelnde Erfahrung kennzeichnet, diese im Anschluss jedoch in eine statische Dialektik überführt. So

1 | Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek 1993, 163. Zitiert als: SN.

2 | Auch wenn die Konzentration dieses Kapitels auf eine Theorie inkommensurabler Alterität eine Beschränkung notwendig macht, sei mit Ricœur und Henry zumindest auf zwei weitere Rezeptionsformen der Husserl'schen Theorie der Intersubjektivität in Frankreich hingewiesen. Vgl. Paul Ricœur: »E. Husserl. La cinquième Méditation cartésienne«, in: ders., *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 197-225 und »Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité«, in: ders., *Du texte à l'action*, Paris 1986, 281-302 sowie Michel Henry: »Reflexionen über die ›V. Cartesianische Meditation‹ Husserls«, in: ders., *Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie*, übers., hg. u. eingel. v. Rolf Kühn, Freiburg, München 1992, 213-250 sowie »La communication des consciences et les relations avec autrui. Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954)«, in: *Revue internationale Michel Henry* (2011), Nr. 2, 139-178.

sehr der Andere im Fokus von Sartres existentialer Ontologie steht, so wenig lassen sich doch intersubjektive Relationen mit seinen Mitteln denken. Levinas und Derrida gehören in diesem Sinne zu den Antipoden Sartres, da sie die intersubjektive Relation als eine paradoxe »Beziehung der Nicht-Beziehung« thematisieren. Sie haben mit Sartre gemein, an Husserl nicht mittels der horizontalen Deutung der Intersubjektivität anzuschließen, sondern vertikal die Entzogenheit des Anderen zu betonen. Ihren Beitrag zur Philosophie der Alterität kann man daher auch eine Theorie des »inkommensurabel Anderen«³ bezeichnen (»ohne gemeinsames Maß«).

7.1 SARTRES DIALEKTIK DES FÜR-ANDERE

Die Bedeutung des Anderen für das Bewusstsein

Sartres eigener Entwurf, der zu Beginn dieses Kapitels vorgestellt wird, weil er im Positiven wie im Negativen die Gestalt ist, an der sich viele der Positionen der französischen Nachkriegsphilosophie reiben werden, trifft eine grundlegende Unterscheidung. Als An-sich wird das Sein bestimmt, das ist, was es ist. Darunter sind Natur und Dinge zu verstehen, die keinen Selbstbezug haben, sondern in ihrer Materialität schlicht »sind«. Dem steht das Für-sich gegenüber, das dementsprechend *ist, was es nicht ist und nicht ist, was es ist*. Was klingt wie ein philosophischer Taschenspielertrick, ist als ontologische Grundstruktur eines Seienden verständlich zu machen. Mit diesem Für-sich meint Sartre das Bewusstsein, das seine Besonderheit darin hat, dass es sich von der bloßen Gegebenheit abhebt. Ein Bewusstsein ist ja nicht einfach nur »da« in der Welt, sondern es verhält sich zu dieser: wahrnehmend, handelnd, sprechend. Indem etwa ein Bewusstsein die Wahrnehmung eines Dings, etwa eines Fußballs, hat, so ist es ganz von diesem Bild erfüllt. Der wahrgenommene Ball »ist« das Bewusstsein, doch zugleich wäre es kein Bewusstsein, sondern der Ball selbst, wenn es sich nicht von ihm unterscheiden würde. Was das Bewusstsein ist (Wahrnehmung des Fußballs), ist es zugleich nicht (nämlich der Ball selbst). So kann Sartre sagen, dass das Für-sich das nicht ist, was es ist. Es »negiert«, oder in Sartres Sprache: »nichtet«, das An-sich. Das Bewusstsein ist eine nichtende Existenz, weil es sich beständig aus der Abgrenzung gegenüber dem An-sich begründet. Der zweite Teil der oben kursivierten doppelten Bestimmung des Bewusstseins bedeutet, dass es sich nie ganz selbst besitzt. Denn wenn man nun den Blick auf das Selbstverständnis des Bewusstseins richtet, wird deutlich, dass auch hier eine Selbstverfehlung vorliegt. Das Bewusstsein

3 | Alexander García Düttmann: Derrida und ich. Das Problem der Dekonstruktion, Bielefeld 2008, 15 u. passim.

selbst, ohne die Wahrnehmung des Fußballs, wäre leer, also gar kein Bewusstsein, da wir ja seit Husserl wissen, dass Bewusstsein immer nur Bewusstsein »von etwas« ist. So reformuliert der Satz Sartres, das Bewusstsein ist nicht das, was es ist, die Intentionalität. Man könnte vielleicht ein »nicht nur« einfügen, um den abstrakten Gedankengang plastischer werden zu lassen. Das Bewusstsein ist »nicht nur«, was es ist (nämlich eine Bewusstseinsstruktur), weil es sonst gar keinen Bezug zur »Welt« hätte. Es ist immer auch, was es nicht ist, nämlich Bezug zu den Dingen, von denen es Wahrnehmungen hat. Anders und in Sartres Worten gesagt, es transzendiert sich selbst, das Bewusstsein ist immer schon über sich hinaus.

Insofern nun das Für-sich in der soeben bestimmten Weise in der Negation der Dingwelt des An-sich besteht, ist es gänzlich frei. Es kann sich frei in die Welt entwerfen, weil es von keinen materiellen Bedingungen eingeschränkt wird. Sartres Ontologie trennt so scharf zwischen Für-sich und An-sich, dass man seine Philosophie zu Recht einen Dualismus genannt hat, der in der Frage der Intersubjektivität wiederkehren wird. Aus diesem Dualismus folgt aber auch ein Begriff der Freiheit, der an Radikalität nur wenige Konkurrenten in der Philosophiegeschichte scheuen muss. Vereinfacht gesagt lautet die Begründung für diese Freiheit folgendermaßen: Wenn das Für-sich nicht vom An-sich abhängt, hat es keine Fundierung außer seiner selbst. Es ist sich selbst sein eigener Grund, was bedeutet, dass es keinerlei materielle Einschränkungen seiner Freiheit gewärtigen muss. Das Bewusstsein ist reine Selbstbestimmung, die uns als Last erscheinen kann, weil wir die Entscheidungen, was wir damit anfangen, an nichts und niemanden delegieren können. »Ich bin verurteilt frei zu sein.«⁴

Doch diese Beschreibung des freien *cogito* bleibt nach Sartre unvollständig, wenn nicht auch dessen »Außenseite« betrachtet würde. Denn manche Bewusstseinsmodi wie etwa die Scham lassen sich ohne die wirksame Existenz Anderer nicht verstehen. Sartres Anspruch, ein vollständiges Bild der Ontologie des Bewusstseins zu geben, muss also über dessen Beziehungen zum Anderen Aufschluss geben. Täte er das nicht, drohte seinem Unterfangen ganz wie bei Husserl das Damoklesschwert des Solipsismus. Ähnlich wie im deutschen Idealismus, der bei Sartre stets präsent ist, muss eine Lösung gefunden werden, die das Ich nicht ontologisch isoliert und zugleich nicht in einen Realismus zurückfällt, der von einer (wie?) greifbaren Außenwelt ausgeht und damit Ich und Anderen für zwei getrennte Entitäten hält.

4 | SN 764. Konsequenterweise muss Sartre seinen Freiheitsbegriff auf jede empirische Situation anwenden können. Auch die »Zangen des Folterers entbinden uns nicht davon, frei zu sein« (ebd., 873). Spätestens hier wird Sartres Freiheitsbegriff praktisch unbefriedigend und daher theoretisch unplausibel.

Den Lösungen von Husserl und Hegel (im Herr-Knecht-Kapitel der *Phänomenologie des Geistes*) hält Sartre vor, dass sie schließlich das Sein des Bewusstseins nach dem Maß der Erkenntnis bemessen. Damit ist aber das Bewusstsein nicht vollständig erfasst, denn zu ihm gehören auch affektive Modi, wie die bereits erwähnte Scham. Gegen Hegel wendet Sartre ein, dass eine gemeinsame Ebene zwischen Ich und Anderem fehlt. Denn die Vergegenständlichung des Knechts durch den Herrn hinterlässt ein Objekt, das aber seinerseits (weil es kein Subjekt ist) nicht den Herrn zum Objekt machen kann (vgl. SN 440). Aus dem Scheitern der Ansätze von Hegel und Husserl zieht Sartre die Konsequenz: »mein Bezug zu Anderen ist zunächst und fundamental eine Beziehung von Sein zu Sein, nicht von Erkenntnis zu Erkenntnis, wenn der Solipsismus zu widerlegen sein soll« (SN 443). Im »Mitsein« Heideggers scheint eine solche Seinsbeziehung formuliert zu sein. Heidegger setzt nicht wie Hegel auf einen Kampf oder Husserl auf eine wechselseitige Erkenntnisbeziehung, sondern auf eine ursprüngliche Gemeinsamkeit. Daher ist das Bild, das den Heidegger'schen Gedanken kennzeichnet, eher das der »Mannschaft«, in der sich nicht Einzelne als Ich und Du gegenüberstehen, sondern sich als Wir mit einem gemeinsamen Ziel erfahren.⁵ Das ist für Sartre bereits ein erheblicher Fortschritt, weil hier das Sein des Anderen im Sein des Daseins impliziert ist. Aber auch Heideggers Analyse des Mitseins hat ihre Schwächen.

Insofern das Mitsein eine existentielle Kategorie ist, erklärt sie noch nicht das Verhältnis eines Bewusstseins zu diesem oder jenem konkreten Anderen. Die Gefahr des Idealismus bleibt für Sartre auch nach Heidegger bestehen. Man muss vielmehr nachweisen, dass der konkrete Andere am Kern des Für-sich beteiligt ist, dass er keine transzendente Struktur ist, sondern eine Faktizität, die im Für-sich selbst erfahrbar ist. Das Bewusstsein muss mit der Erfahrung des Anderen verknüpft sein, ohne dass dieser ihm äußerlich wäre. Gegen die Theorien von Husserl, aber auch Hegels und Heideggers, richtet sich der Satz: »Man begegnet dem Anderen, man konstituiert ihn nicht.« (SN 453) Daraus folgt auch, dass diese Begegnung nicht den Anderen als Gegenstand thematisieren kann, sondern zeigen muss, wie er als Subjekt erfahren werden kann.

Der Blick des Anderen

Sartres eigene Theorie des Anderen erfolgt als eine Phänomenologie des Blickes. Ausgangspunkt ist dabei das Auftreten des Anderen als Gegenstand in meinem Blickfeld. Wenn ich etwa in einem Park einen anderen Spaziergänger umhergehen sehe, so ist er ein Gegenstand meiner wahrgenommenen Welt.

5 | Der kategoriale Bruch zwischen Husserl und Heidegger ist für Sartre relevant, um seine eigene Position konturieren zu können. Dass diese Auffassung Husserls Theorie unterschätzt, wird in den beiden folgenden Kapiteln deutlich werden.

Doch ist der Andere ja nicht ein Gegenstand wie ein Stuhl, sondern ebenfalls ein intentional auf die Welt (in diesem Fall: den Park) ausgerichtetes Ich. Dieser Andere bezieht sich also seinerseits auf den Rasen, die Stühle und die anderen Spaziergänger ebenso wie ich. Er kann ebenso von diesen Einrichtungen Gebrauch machen, wie ich das in meiner Welt getan habe. Die Bank, auf die ich mich hätte setzen können, kann von ihm besetzt werden. Die Welt, insofern sie ganz dem Bewusstsein gehört, erscheint nun als eine, die auch dem Anderen gehört. »So ist plötzlich ein Gegenstand erschienen, der mir die Welt gestohlen hat.« (SN 462) Ein sonderbarer »Gegenstand«, der bewirkt, dass die Welt, sofern sie auf den Anderen ausgerichtet ist, mir entgeht. Tritt der Andere in meine Welt ein, ist meine Welt nicht mehr nur meine.

Zwei *egos* nehmen je eine Welt wahr, die nicht kongruent zu machen sind. Was in meiner Welt durch die Präsenz des intentional ausgerichteten Anderen verlorengeht, wird Teil der seinen. Intentionalität erscheint hier als eine Weise der Aneignung. Doch solange dieser Andere ein Objekt in meiner Welt bleibt, ist er nicht in der Lage, diesen »Diebstahl« zu vollziehen, da Gegenstände eben in meiner Welt vorkommen, aber nicht selbst als Subjekte agieren können. Die Lage verschärft sich, sobald der Andere sich nicht mehr auf seine Gegenstandswelt bezieht, sondern *mich* anblickt. Dann wird der Andere zum blickenden Ich, zum Subjekt-Anderen, der einen Gegenstand erfasst: mich, der ich dadurch zum Objekt-Ich werde. Die optische Orientierung des Blicks ist dabei paradigmatisch, aber nicht ausschließlich zu nehmen, so dass Sartre auch von raschelndem Gebüsch oder hinter Vorhängen vorgeblich verborgenen Augen sagen kann, sie sähen mich an. Er will darauf hinaus, dass das Ich vom Anderen zum Objekt gemacht wird, insofern es wie ein Gegenstand wahrgenommen wird. Wenn man sagt, jemand fühle die Blicke in seinem Rücken, ohne dass zwangsläufig jemand konkretes hinsieht, so ist damit eine Erfahrung angedeutet, die Sartre zur Grundlage seiner Analyse der existenziellen Intersubjektivität macht. Man erfährt *sich* als Gegenstand der Sichtweisen Anderer und empfindet die eigene Objektheit.

Die bereits erwähnte Scham ist Sartres eindringlichstes Beispiel, an dem er vorführt, was die Erfahrung der Gegenstandsseite des Ichs bedeutet. Als Beispiel zur Schilderung der ontologischen Auslegung des Sich-Schämens dient ihm die Szene, in der jemand durch ein Schlüsselloch schaut und gefesselt von dem ist, was er hinter der Tür erblickt. Dabei bleibt offen, was der Grund für die Attraktion ist, sei es ein voyeuristisches oder ein bloß neugieriges, ein aufklärerisches oder bloß teilnehmendes Interesse. Wichtig ist, dass das schauende Bewusstsein keinerlei Erfahrung von sich selbst hat, es ist ganz bei dem, was es sieht, und gefesselt im wörtlichen Sinn. Es kann nicht von der Stelle, weil es mit dem im Geheimen Gesehenen distanzlos aufgeht. Es ist eine »Art, mich in der Welt zu verlieren, mich durch die Dinge aufsaugen zu lassen wie die Tinte durch ein Löschblatt [...]. Aber diese Eifersucht *bin* ich, ich erkenne

sie nicht.« (SN 468) Eine minimale Distanz wäre jedoch notwendig, so hatten wir schon bei Fichte gesehen, damit Reflexion und damit ein Selbstbewusstsein möglich wäre. Was da schaut, nennt Sartre daher ein »präreflexives cogito«. Die Situation ändert sich abrupt mit dem Hinzutreten eines Anderen. Das Subjekt hört jemanden die Treppe heraufkommen, es ahnt sich ertappt. Unvermittelt wird ihm klar, was es da tut, in welcher Situation es sich befindet. Es realisiert, dass es als jemand wahrgenommen werden muss, der sich unangebrachten, peinlichen oder verbotenen Handlungen hingibt. Die daraus resultierende Scham – und das ist für Sartres Darlegung besonders wichtig – ist nun aber keine Selbstreflexion, in der das Ich sich selbst zum Gegenstand einer bewertenden Betrachtung macht, sondern sie wird gewissermaßen von der Seite her wahrgenommen. Was das Ich erfährt, ist die Tatsache, dass es im Blick des Anderen ein Gegenstand der Beurteilung ist. Seine Außenseite wird ihm an sich selbst erfahrbar gemacht. Das Ich, das mit einem Schlag dem Bewusstsein aufscheint, ist das Ich im Blick des Anderen: ein Objekt-Ich.

»Es genügt, daß der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin.« (SN 473) Das Für-sich hatte Sartre oben als das bestimmt, das nicht ist, was es ist. Mit dem Blick wird also ein Ich erweckt, das Züge des An-sich trägt, insofern dieses als das bestimmt war, das ist, was es ist. Die Gegenständlichkeit des eigenen Ichs wird im Blick des Anderen heraufbeschworen, ohne dass das Ich dies als einen Akt der eigenen Reflexion verstehen kann. »Ich bin für mich nur als reine Verweisung auf Andere.« (SN 470) Daher kann es sein Objekt-Ich auch nicht ganz in sein eigenes Selbstverhältnis integrieren. Die Handlungsmöglichkeiten werden nunmehr in der Perspektive des Anderen eingeschränkt, der Andere zum »Tod meiner Möglichkeit« (SN 476). Was das heißt, kann an der Weiterführung der beispielhaften Szene verdeutlicht werden. Denn die Alternativen, die das Ich hat, um der Entdeckung zu entgehen, hängen nunmehr von den nächsten Schritten des Anderen ab. Die Ecke, in die ich mich flüchten könnte, verliert ihren Charakter als Versteck, weil der die Treppe heraufkommende Andere in sie bereits hineinleuchtet. Sie ist also kein mich möglicherweise verbergendes Versteck mehr. Mein Möglichkeitsraum schränkt sich nach Maßgabe der Möglichkeiten des Anderen ein. Die Möglichkeiten des Anderen »transzendieren« meine eigenen Optionen.

Die Entfremdung des Ich durch Andere

Die Relevanz dieser Analyse besteht für Sartre darin, dass sie zeigt, wie sich eine Seinsbeziehung zwischen Ich und Anderem phänomenologisch ausweisen lässt, die nicht auf eine Erkenntnis zurückführbar ist. Husserl und Hegel, und letztlich auch Heidegger, wirft Sartre vor, über diese Orientierung an der Erkenntnis nicht hinauszukommen. Das Blickphänomen hingegen zeigt, dass es möglich ist, die Wirkung des Anderen an mir selbst auf der Ebene des vor-

reflexiven Bewusstseins zu erfahren, also zu bemerken, dass der Andere für meine Seinsweise relevant ist, auch ohne dass sich die Frage stellt, ob ich den Anderen erkennen kann. »[E]s gibt kein Problem der Erkenntnis des Subjekt-Anderen« (SN 524), weil nur ein Subjekt sich erkennend auf die Welt bezieht, ich aber, unter der Bedingung, dass ich vom Subjekt-Anderen erblickt bin, Objekt und damit nicht erkenntnisfähig bin.

Das Bewusstsein, das als radikale Freiheit gedacht wird, wird durch die Intervention des Anderen auf eine festgestellte Person reduziert. Ich werde ein »jemand«, der in die Welt des Anderen integriert ist, eine Form zugewiesen bekommt und identifizierbar ist. Sartre greift auf das Vokabular aus Hegels Kampf um Anerkennung zurück und nennt das Objekt-Ich »Knecht«, insofern das Ich von einer Freiheit abhängig ist, die nicht die seine ist (vgl. SN 482). Der Andere macht mich »zur Schnecke«. Dadurch wird der Andere zugleich als Subjekt-Anderer erfahren, als derjenige, der im Zentrum der Welt steht, in der ich als Objekt vorkomme. Doch im Gegensatz zu Hegel betont Sartre, weil er ja auf der Ebene des vorreflexiven Bewusstseins spricht, dass »mir dieses andere Bewusstsein und diese andere Freiheit nie gegeben« sind. Das Verhältnis von Ich und Anderem lässt sich nach Sartre gerade nicht als ein wechselseitiger Kampf denken, weil der Subjekt-Anderer für das Ich kein Gegenstand sein kann. Denn wäre er ein Gegenstand, so könnte es nicht als Subjekt das Ich zum Objekt haben und das Ich würde sich nicht als sich schämendes erfahren (vgl. SN 488).

Die Knechtschaft dient nur begrenzt als Metapher für die Entfremdung durch den Anderen, weil Sartre den Blick des Anderen in eine Anonymität der Entfremdung überführt. Nicht nur das Rascheln des Vorhangs und das Knarren der Stufen kann das Gewahrwerden der Gegenständlichkeit des Ich hervorrufen, sondern es bedarf überhaupt keines konkreten einzelnen Anderen, um Wirkung zu zeigen. »[I]ch habe ein Außen, ich bin eine *Natur*« (SN 474) ist die Zusammenfassung dieser Erfahrung. Wenn das Für-sich zum Für-Anderer wird, bedeutet das, dass sich die Blicke vervielfältigen und summieren können. Wie im Verfolgungswahn hört man es überall rascheln und spürt von überall her Blicke. Das Objekt-Ich vermeint sich vor einem Publikum ausgesetzt und spürt die durchdringenden Blicke auf seinem Leib. Die »pränumerische Anwesenheit des Anderen« (SN 504) führt zu einem Für-Anderer als entfremdete Seinsweise, die auf einzelne Blicke nicht angewiesen ist. »Es handelt sich also bei der Erfahrung des Subjekt-Anderen im Grunde gar nicht um eine Erfahrung des fremden Subjekts, sondern um die meiner Objektheit, in der allein mir die Subjektheit des Anderen erfahrbar wird.«⁶ Als »Entfremdung« muss diese Erfahrung nach Sartre gedacht werden, weil das, was ich erfahre (meine Gegenständlichkeit, mein Außen), nicht für mich ist, sondern die

Erfahrung der Weise, wie der Andere mich sieht: »[I]ch erfasse nichts als ein Mirentgehen in Richtung auf...« (SN 494) Daher bleibt diese Struktur unverändert, wenn zum Anderen Dritte hinzukommen. Ganz anders als bei Levinas und Derrida tritt der Dritte nicht in einen Konflikt mit dem Anderen, sondern erweitert nur das Blickgeschehen.⁷ Das Subjekt-Wir, das entsteht, wenn Ich mit einem Dritten den Anderen anblicke und zum Objekt-Anderen mache, ist nach Sartre eine blanke Illusion. Da die Erfassung der Welt und das Handeln in ihr immer als ein rein subjektiver Prozess aufgefasst wird, lässt sich keine Wir-Intentionalität denken. Umgekehrt ist das Objekt-Wir, also das Angeblickt-Werden von Mir und dem Anderen durch den Subjekt-Dritten, keine Modifikation der Situation, sondern nur eine Erweiterung des Für-Andere. In der pränumerischen Andersheit können auch Mehrere Objekte eines Blicks werden, was dazu führt, dass zwischen mir und dem Anderen kein Unterschied mehr besteht und wir durch eine »Verklebung« (SN 508) aneinandergekettet werden. Mit dem Objekt-Wir offenbart sich der Begriff der Entfremdung als universal auf die Existenz des Menschen bezogen.

»Es genügt, daß die detotalisierte-Totalität ›Menschheit‹ existiert, damit irgendeine Pluralität von Individuen sich in bezug auf den ganzen oder teilweisen Rest der Menschen als *wir* erfährt, ob nun diese Menschen ›in Fleisch und Blut‹ anwesend oder real, aber *abwesend* sind.« (SN 731)

Entfremdung wird universal zu einem Charakteristikum des menschlichen Daseins überhaupt, die von der Anwesenheit konkreter Anderer ganz gelöst wird. Die Analyse des Blicks ist gewissermaßen eine phänomenologische Vorbereitung für diese existentialistische Generalthese.⁸ Die wirkungsvolle Existenz des Anderen wird ohne weiteres negativ als eine Verminderung meines eigenen Für-sich-seins ausgelegt.

»Mein Objekt-Ich ist also weder Erkenntnis noch Erkenntniseinheit, sondern Unbehagen, erlebtes Losreißen von der ek-statischen Einheit des Für-sich, Grenze, die ich nicht erreichen kann und die ich dennoch bin.« (SN 494)

Derart losgelöst von der konkreten Begegnung mit dem Anderen, die Sartre doch in seiner Kritik an Hegel, Husserl und Heidegger einzulösen gefordert hat, endet Sartre bei einer apriorischen Konstruktion der Alterität, die eher ontolo-

7 | Vgl. unten S. 173 u. 183.

8 | Auf dieser Grundlage lässt sich dann auch ein Begriff von »Klasse« (der Arbeiter o. ä.) ableiten, der sich als ein Bewusstsein verstehen lässt, das daraus entsteht, dass Andere »uns« zu Arbeitern machen. Vgl. SN 746.

gisch als phänomenologisch zu nennen ist.⁹ Bereits Merleau-Ponty kritisiert an Sartres Theorie des Blicks den phänomenologischen Mangel, dass ich nur lerne, »daß es um mein eigenes Universum herum ein allgemeines Außen gibt«.¹⁰ Der Andere löst sich von den konkreten lebensweltlichen Skizzen, die Sartre zur Explikation anführt, und wird zu einem »allgemeinen Anderen«¹¹, dessen Wirklichkeit die Setzung des *ego* kaum beeinträchtigt. Da Sartre gut cartesianisch von einem *cogito* ausgegangen war, muss er die durch die Alterität erfolgte Entfremdung wieder loswerden. Der zweite Teil der Blickdialektik muss also in einer Wiedergewinnung des Subjekt-Ichs bestehen. Wie soll das vonstatten gehen?

Die Möglichkeit, den Anderen seinerseits als Objekt-Anderen in meine Welt der erfassten Gegenstände zu integrieren, besteht nach wie vor. Allerdings muss im Lichte der Blickanalyse der Begriff des Objekt-Anderen präzisiert werden. Über die freien Möglichkeiten, die dem Subjekt gegeben sind, verfügt auch der Andere. Durch sie transzendiert das Bewusstsein sein Sein. Doch werden diese Möglichkeiten des Anderen, wenn er zum Objekt des Subjekt-Ich wird, ihrerseits überschritten, da er Teil der Welt des Subjekt-Ich geworden ist. Sie werden also »transzendierte Transzendenz« (SN 520), insofern sie von einem Aktivitätszentrum einer Welt ausgehen, die ihrerseits jedoch Teil meiner Welt ist. Dadurch wird die Freiheit des Anderen zu »toten Möglichkeiten« (SN 529), da der Andere sie in seiner Position als Objekt nicht verwirklichen kann. Dieser »Tod« ergibt sich aus der Zentrierung der Sartreschen »Welt« um das freie *cogito*, das nur als frei und möglich erachten kann, was dem Zugriff »seiner« Welt unterliegt. Wären die Möglichkeiten lebendig, d.h. wirkliche Möglichkeiten, so nur unter der Bedingung, dass der Möglichkeitsinhaber, der Andere, Subjekt wäre. Das aber, so dürfte nach dem Gesagten klar sein, hat umgekehrt zur Folge, dass das Ich Objekt würde, und diese Möglichkeiten keine mehr wären.

Resümee & Ausblick

Das Verhältnis von Ich und Anderem ist nach Sartre also nur als eine wechselseitige Vergegenständlichung (Objektivierung) zu denken, die Ausschließlichkeitscharakter hat. Entweder macht der Andere mich zum Objekt oder ich den Anderen. Zwischenpositionen gibt es nicht, weder im Sinne eines Heidegger'schen Mitseins, noch im Sinne einer Koexistenz wie bei Merleau-Ponty. Auch eine Aufhebung der beiden Positionen in eine intermonadische Gemeinschaft wie bei Husserl oder eine transzendente Vernunftgemein-

9 | Vgl. Reinhard Olschanski: Phänomenologie der Mißachtung. Studien zum Intersubjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres, Bodenheim 1997, 82.

10 | Merleau-Ponty: Das Sichtbare und das Unsichtbare, 100.

11 | Ebd., 101.

schaft wie bei Kant ist dadurch ausgeschlossen. Daran zeigt sich, dass es Sartre schließlich um eine ontologische Erschließung von Seinsweisen des Subjekts geht und nicht um eine systematische Erfassung der Beziehung zum Anderen. Der Andere erscheint eher als Gefahr, die dem Ich in seiner unbeschränkten Freiheit droht, denn als notwendiges Konstitutivum einer sozialen Welt.

»So ist der Objekt-Andere ein explosives Instrument, das ich mit Furcht handhabe, weil ich um es herum die permanente Möglichkeit ahne, daß *man* es zerspringen läßt und daß ich mit diesem Zerspringen plötzlich die Flucht der Welt aus mir heraus und die Entfremdung meines Seins erfahre.« (SN 529)

Der Andere ist genau deswegen »explosiv«, weil er die Integrität der Welt des existentialistischen Subjekts bedroht. Die drohende Entfremdung durch den Anderen macht die Herrschaft des Subjekts und die Ausübung seiner Freiheit zunichte. Stets könnte der zum Objekt gemachte Andere sich selbst zum Subjekt erheben und mich degradieren. Die Explosivität des Anderen kommt erst mit dessen Tod zur Ruhe, denn nur Tote sind Objekte, die nicht mehr ein Subjekt zu werden drohen. Nur ein toter Anderer ist ein guter Anderer.¹²

Das Verhältnis zwischen Ich und Anderem stiftet kein Band und erläutert keine Grundlegung einer sozialen Beziehung. Es bleibt bei einer Dichotomie, die keine Dynamik entfaltet. »Der Konflikt ist der ursprüngliche Sinn des Für-Andere-seins.« (SN 638) Die einzige Möglichkeit, sich wiederzugewinnen, liegt darin, sich völlig mit dem Erblickt-werden zu identifizieren. Ja, es besteht sogar die Forderung, die Verantwortung für mein Für-Andere-sein zu übernehmen, auch wenn ich nicht dessen Ursprung bin. Hieraus lässt sich Sartres Begriff der Authentizität erklären. Wer nicht bereit ist, seine Objektseite, seine Faktizität und sein Außen zu übernehmen und damit in freier Entscheidung umzugehen, bleibt unaufrichtig. Auch in der Anwendung dieses strukturalen Dualismus auf weitere Seinsmodi ist der Bruch zwischen beiden Seiten leitend. Insofern die Entfremdung durch den Anderen mein Sein bestimmt, wird auch die sprachliche Interaktion als Enteignung aufgefasst. Die Worte sind nie nur meine, so dass ich nie genau weiß, »ob ich das bedeute, was ich bedeuten will« (SN 654). Die Liebe wird als ein Wechselbad zwischen der Unterwerfung unter den Anderen und seiner Unterwerfung unter mich verstanden, weil die Sehnsucht nach Vereinigung nie erfüllt werden kann. Denn idealtypisch will jeder Liebende das (geliebte) Objekt des Anderen sein. Da dies jedoch aus Freiheit geschehen soll (Subjekt-Ich), ist aufgrund der Unvereinbarkeit beider Wünsche der Konflikt programmiert. So verfehlen Sartres Analysen den Kern des intersubjektiven Verhältnisses, auch wenn sie im Einzelfall große Suggestivkraft entfalten.

12 | Vgl. Verf.: Dimensionen des Dritten, 280.

7.2 DER ABSOLUTE ANDERE BEI LEVINAS

Die Philosophie von Emmanuel Levinas tritt mit einem hohen Anspruch auf. Seiner Auffassung nach ist es der Philosophie des Abendlandes durch ihre gesamte Geschichte hindurch nie gelungen, den Anderen *als Anderen* philosophisch zu erfassen. Alle Varianten der Thematisierung von Platon über Hegel bis Heidegger scheitern daran, dass sie eben »Thematisierungen« des Anderen sind, also *über* den Anderen als Gegenstand sprechen. Andersheit als Thema unter anderen hat sich dann den Kategorien und Strukturen zu unterwerfen, die das Denken bzw. das jeweilige Denksystem generell beherrschen. Dadurch wird der Andere in eine systematische Anordnung eingefügt, die ihm seine Andersheit nimmt. Denn soll Andersheit als das »ganz Andere« in seiner Inkommensurabilität gedacht werden, muss bedacht werden, dass sie sich derart radikal den begrifflichen und ontologischen Festlegungen entzieht, dass der Andere nicht als Thema unter anderen gelten kann.

Gegen Totalität und System

Insofern der Andere in diesem Sinne vergegenständlicht wird, wird die Philosophie von einer Herrschaft des »Selben« regiert. Damit rekurriert Levinas auf Platons Unterscheidung zwischen Anderem und Selbem, die allem Seienden zukommt, insofern je nach Betrachtung etwas jeweils das Andere des Anderen oder das Selbe im Hinblick auf sich selbst ist. Dafür stand in der mittelalterlichen Tradition der lateinische Ausdruck des *aliud*. Das Andere wird so zu einem bloßen ontologischen Begriff des Unterschieds, ohne dass etwas denkbar bliebe, das »ganz anders« ist, also auch anders als der Unterschied zwischen Selbem und Anderem. Diese von Levinas diagnostizierte Herrschaft des Selben lässt sich anhand Nikolaus von Kues' begrifflicher Entscheidung plausibel machen, Gott gerade als den Nicht-Anderen zu verstehen. Auch Cusanus war zur Beschreibung der Stellung Gottes auf der Suche nach einem Begriff, der sich radikal von dem irdischen Seienden unterscheidet.¹³ Da nun das Irdische sich in Anderes und Selbes scheidet, musste das radikal Andere (Gott) als das »Nicht-Andere« beschrieben werden. Levinas entscheidet sich hingegen, die Bezeichnung »Anderer« (*l'autre*) nicht aufzugeben (oder gegen »Nicht-Anderer« auszutauschen), sondern sie von der Tradition abzulösen und in ihrer Bedeutung umzuarbeiten. Der Begriff des Anderen, so lässt sich Levinas' Vorhaben zusammenfassen, soll so absolut gefasst werden, dass er die Herrschaft der Ontologie bricht, die über Jahrhunderte den Anderen nie wirklich als radikal Anderen auffassen konnte, weil er entweder als *aliud* oder als entgegengesetzter *alter* auf das Seiende bezogen bleibt. Diesen »Primat des

13 | Vgl. oben S. 20.

Selben«¹⁴ nennt er drastisch einen »ontologischen Imperialismus« (TI 53). An dieser Wortwahl zeigt sich bereits, dass die Geschichte der Philosophie keineswegs als unpolitische Erkenntnissuche angesehen wird. »Die Ontologie als erste Philosophie ist eine Philosophie der Macht.« (TI 55)

Unter Totalität versteht Levinas in seinem ersten Hauptwerk *Totalität und Unendlichkeit* ein umfassendes Ganzes, das aufgrund seiner Struktur oder seiner begrifflichen Anlage keinen Raum für ein Anderes, eine Exteriorität oder ein Außen lässt. Philosophien der »Totalität« nennt Levinas die Ontologien, weil sie Anderes nicht denken können, ohne es unter das Sein, das Eine, die Vernunft oder den Begriff zu subsumieren. Dies gilt für die zahlreichen Projekte der Metaphysik, die die Gesamtheit des Seienden auf eine Dualität, eine Einheit, einen Grundbegriff oder ein geschlossenes Verweisungssystem zurückführten. In dieser Traditionslinie wird Hegel zum bevorzugten Gegner, da er durch die Selbstvermittlung des Geistes zu einer Identität des Identischen und Nichtidentischen kommt und trotz einer präzisen Thematisierung des Anderen diesem nicht gerecht wird. Nach Levinas' Ansicht wird das individuierte Ich von Hegel einer Bewegung einverleibt, die es auf das Selbe zurückführt und dadurch verschluckt. Nicht zuletzt werden damit auch die Erfahrungsgehalte nicht mehr als solche wahrgenommen, sondern zu bloßen Objekten herabgewürdigt.

Selbst Heidegger, der sich vermittels der Kritik an der Seinsvergessenheit von der metaphysischen Tradition abzusetzen sucht und den Levinas als den größten Philosophen des 20. Jahrhunderts anerkennt, wird schließlich unter das Verdikt über die Totalitätsphilosophie subsumiert. Ontologie, auch in der Form, wie Heidegger sie betrieben hat, bleibt in Levinas' Augen eine Philosophie der Herrschaft und der Ungerechtigkeit. Denn »das unpersönliche Sein des Seienden gestattet den Zugriff auf das Seiende, die Herrschaft über es« (TI 54). Auf diese Weise verlieren die Dinge auch hier ihre Individualität. Das zeigt sich etwa an der Kritik, die Levinas an Heideggers Begriff des Mitseins übt. Zwar sieht Heidegger, dass das Dasein je schon ein Mitsein impliziert und sich so von egozentrischen Theorien radikal unterscheidet. Auch die Fürsorge ist bei Heidegger keine moralische Zutat, sondern eine »konstitutive Artikulation dieses Daseins«¹⁵. So wäre das Dasein mehr als nur ein Mitsein mit Anderen, geradezu ein »Sein-für-den-Anderen«¹⁶, was Levinas' eigener Auffassung sehr nahe käme. Doch da im Kontakt mit An-

14 | Emmanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit*. Versuch über die Exteriorität, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987, 55. Zitiert als: TI.

15 | Emmanuel Levinas: »Sterben für...«, in: ders., *Zwischen uns*. Versuche über das Denken an den Anderen, übers. v. Frank Miething, München, Wien 1995, 239-251, hier: 245f.

16 | Ebd., 246.

deren die Diktatur des »Man« droht, sieht sich das Dasein zu Abgrenzungen gezwungen. Um aus dem Einerlei des Man in die Eigentlichkeit des Daseins zu gelangen, muß das Dasein sich wieder von den Anderen lösen »durch einen Umsturz, der im Innern der alltäglichen Existenz des Man durch eine freie und entschlossene Entscheidung geschieht, die vom Dasein getroffen wird und so Sein-zum-Tode wird [...]. Eigentlichkeit par excellence!«¹⁷ Der Tod steht dem Dasein als »sein eigenstes Seinkönnen« (SZ 250) bevor, so dass sich Heideggers Begriff des Mitseins in den Augen Levinas' letztlich als mit dem Primat eines Rückzugs vom Anderen auf sich selbst verklammert erweist.

So werden nicht nur die abendländische Metaphysik und die idealistischen Denksysteme, sondern auch diejenigen, die – wie Heidegger – ihre denkerischen Anstrengungen zu dem Zweck unternommen hatten, die Metaphysik zu beenden, als

»Versuch einer universellen Synthese interpretiert [...], als eine Reduktion der gesamten Erfahrung, alles Sinnhaften, auf eine Totalität, in der das Bewußtsein die Welt umfaßt, nichts Anderes außer sich läßt und so absolutes Denken wird.«¹⁸

Mithilfe dieser polemischen Lektüre der Philosophiegeschichte eröffnet sich der Freiraum, in dem Levinas den eigenen Entwurf entfalten kann. Dass diese Levinas'schen Deutungen den Autoren »gerecht« werden, wird man nicht unterstellen, und ob sich nicht aus manchem Autor auch fruchtbare Momente für Levinas' eigenes Vorhaben herauslesen ließen, wäre genauer zu prüfen. Dass auch Levinas nicht ohne Anschlussstellen auskommt, zeigt, dass seine Totalitätskritik nicht mit einer generellen Philosophiekritik identisch ist. So stellt Levinas eine Geschichte der Totalität dar, die von Aristoteles über Kant und Hegel zu Heidegger führt, weist aber zugleich auf, dass auch das Scheitern der Totalität seine Namen hat. Was Levinas unter dem Stichwort des »Anderen« aufarbeiten will, ist nicht eine völlige Neuerfindung, sondern kann sich auf historische Versuche stützen, einen Anstoß jenseits der Ontologie zu finden. Diesbezüglich nennt Levinas das Gute bei Platon als »Jenseits-des-Seins«, das »Sollen« Fichtes, die »Dauer« Bergsons und Rosenzweigs Totalitätskritik, die schließlich in der menschlichen Nähe im Sinne Levinas' ihren positiven Ausdruck finden.¹⁹

17 | Ebd., 247.

18 | Emmanuel Levinas: Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo, übers. v. Dorothea Schmidt, Wien 1986, 57.

19 | Vgl. Emmanuel Levinas: Art. »Totalité et totalisation«, in: Encyclopédia Universalis, Bd. 18, Paris 1985, 102ff., hier: 103.

In Absetzung von den Philosophien der Totalität und im Anschluss an Ansätze zu deren Überwindung kehrt Levinas demgegenüber die Betrachtungsrichtung um und geht von einem Unendlichen²⁰ – dem zweiten Terminus des Titels seines ersten Hauptwerks – bzw. der »Exteriorität« aus. Diese versteht Levinas als ein Außen, das durch keine ontologische, dialektische oder metaphysische Operation ins Ganze hereinzuholen ist. Die scheinbare Konjunktion im Buchtitel erweist sich so als eine Disjunktion, in der das Unendliche als positiv besetzter Begriff der Totalität als Inbegriff der andersheitsvergessenen Philosophiegeschichte gegenübergestellt wird. Exteriorität bedeutet eine Andersheit, die paradoxerweise vom Subjekt getrennt ist und zugleich nur in ihm sich ereignen kann. Was hat man darunter zu verstehen?

Levinas erläutert das Paradox mit einer Interpretation von Descartes' Begriff vom Unendlichen. Gott wird in Descartes' *Meditationes* als Idee des Unendlichen verstanden, die ganz wie die Exteriorität bei Levinas nicht »durch Negation des Endlichen«²¹ zu erreichen ist. Diese Idee des Unendlichen muss eine Realität besitzen, die über die bloße Vorstellung hinausgeht, da sie sonst das Attribut der Vollkommenheit nicht beanspruchen dürfte. Bloß gedachte Ideen ohne begleitende Wirklichkeit sind unvollkommen. Da aber jede Vorstellung von der sie bewirkenden Ursache herrührt,²² folgt daraus für Descartes, dass es eine Ursache für diese Gottesvorstellung geben muss, also: dass Gott existiert. Schließlich kann eine unendliche Idee nicht vom Ich selbst hervorgebracht werden, so dass sie als von Gott »eingepflanzt«²³ verstanden wird. Levinas begreift diese cartesische Auffassung als die »Idee des Unendlichen in uns«²⁴. Ihre Besonderheit besteht darin, dass diese Idee keine thematisierte, sondern eine empfangene ist. »Die Nicht-Konstitution des Unendlichen bei Descartes läßt einen Ausweg offen. [...] Die Idee des Unendlichen ist für mich kein Objekt.« (TI 305) So soll der oben in der Kritik der »Herrschaft des Selben« bereits angesprochene Gedanke umgesetzt werden, dass die Andersheit keine Thematisierung von etwas Gegebenem sein kann, wenn sie *als Andersheit* angesprochen werden soll. Wenn die Idee des Unendlichen im endlichen Ich enthalten sein soll, kann das Ich nicht eine bloße Korrelation der Objekte sein. Diese Idee, die weder Begriff noch Inhalt einer Vorstellung sein kann,

20 | »Infini«, wie es im französischen Titel und auch im Text heißt, lässt sich sowohl als »Unendliches« als auch als »Unendlichkeit« übersetzen. Vom »Unendlichen« zu sprechen hat den Vorteil, nicht vorschnell religiöse Begrifflichkeiten zu assoziieren.

21 | Descartes: *Meditationes de prima philosophia*, III, § 24.

22 | Vgl. ebd., III, § 14.

23 | Ebd., III, § 38.

24 | Emmanuel Levinas: »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München ³1998, 185-208, hier: 196.

trennt das Ich von den Dingen, die bloße begriffene Vorstellungen sind. Zugleich affiziert und verletzt die Idee des Unendlichen das Ich. Sie weist im Ich über es hinaus und öffnet es für den Anderen und die Exteriorität.

»Die Idee des Unendlichen ist also die einzige, die uns etwas lehrt, was wir nicht schon vorweg wissen.«²⁵ Sie bringt eine Transzendenz ins Spiel, die nicht erfaßt und nicht begriffen werden kann – wie umfassend Immanenz auch gedacht sein mag. Denn »kein Begriff begreift die Exteriorität« (TI 428). Die Exteriorität ihrerseits ist weder ein allumfassendes Ganzes, noch ist sie schlicht die Negation eines solchen Ganzen. Denn in diesem Fall würde sich die Exteriorität bloß in ein Selbes verkehren und als Gegenteil der Totalität deren Logik folgen. Exteriorität bedeutet vielmehr eine Trennung von der Totalität und stellt zugleich eine Beziehung zum Subjekt dar.

Wird nun diese aus der Neuinterpretation Descartes' gewonnene Exteriorität, die paradoxerweise zugleich eine Beziehung eröffnet und eine Trennung zwischen Ich und Anderem darstellt, auf die Versuche, den Anderen zu denken, die die Phänomenologie seit Husserl erarbeitet hat, angewandt, ergibt sich für Levinas ein ernüchterndes Bild. Weder Husserl, noch Heidegger, weder die Dialogphilosophie noch Sartre oder Merleau-Ponty haben es vermocht, die Konsequenzen aus der Erfahrung des Anderen vollends zu ziehen. Levinas kennt Husserls *Cartesianische Meditationen* außerordentlich genau, weil er es schließlich war, der sie mit Michelle Pfeiffer 1934 ins Französische übersetzt hat. Man darf also annehmen, dass er Husserls Problem der Konstitution des Anderen als komplexes Vorbild stets vor Augen hat, während er seine Philosophie des Anderen entwickelt. Zwar sind Levinas' konkrete textbezogene Äußerungen spärlich, doch lässt sich seine Kritik an Husserl ohne weiteres auf den Punkt bringen.

»Die Konstitution des Leibes des Anderen in dem Bereich, den Husserl die ›primordiale Sphäre‹ nennt, die transzendente ›Paarung‹, die das so konstituierte Objekt mit meinem Leib eingeht [...], die Apperzeption dieses fremden Leibes als alter ego –, all dies verschleiert, daß auf jeder der Stufen, die man für eine Beschreibung der Konstitution hält, die Objektkonstitution mit der Beziehung zum Anderen verwechselt wird«. (TI 90)

Die Kritik bezieht sich auf den Unterschied zwischen Konstitution und Relation. Bereits Sartre hatte betont, man konstituiere den Anderen, man begegne ihm nicht. Husserl hingegen geht das Problem als ein Erkenntnisproblem an, was den Anderen notwendig zu einem Gegenstand macht. Husserl verbleibt bei dieser Perspektive, obwohl – wie Levinas hinzufügt – »diese Beziehung ebenso ursprünglich ist wie die Konstitution, aus der man sie ableiten möchte« (TI 90). Die Beziehung zum Anderen oder die Beziehung des Anderen zu mir

25 | Levinas: »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«, 197.

soll also mit der kognitiven Erkenntnis des Anderen gleichursprünglich sein. Es bliebe noch zu klären, wie man sich diese Gleichursprünglichkeit vorstellen soll. Daher verschiebt Levinas in seinem Husserl-Kommentar die Relation noch weiter in Richtung einer Vorgängigkeit des Anderen. »Die primordiale Sphäre, die dem entspricht, was wir das Selbe nennen, wendet sich dem absolut Anderen nur zu, weil dieser sie anruft.« (Ebd.) Hier wird nun zweierlei klar ausgedrückt. Erstens reiht Levinas Husserl in die Geschichte jener Philosophen ein, die den Anderen unter das Selbe subsumieren, und zweitens behauptet das »weil« einen Primat des Anderen.

Der Satz Sartres, »man begegnet dem Anderen«, wäre demnach umzukehren in »der Andere begegnet mir«. Was kann nun dieser Primat des Anderen bedeuten? Es wäre möglich, von einer Vorgängigkeit der Intersubjektivität auszugehen, die dem Konstitutionsproblem vorangeht. Eine solche Möglichkeit hatte Heideggers horizontale Interpretation der Intersubjektivität ins Auge gefasst, indem er der Objektivierung das mitseiende Dasein voranstellt. Doch auch diese Lösung wird nach Levinas dem Problem der Andersheit des Anderen nicht gerecht. Was bei Husserl die primordiale Sphäre des *cogito* ist, ist bei Heidegger der Horizont des Seins, der verstanden werden muss. Das Seiende zeigt sich in diesem Horizont, ohne dass etwas aus ihm herauszufallen vermöchte. Der Andere wird somit eingebettet in eine übergreifende Verstehensstruktur, die radikale Abwesenheit oder ein Durchkreuzen des Verstehens nicht zulässt. »Außerdem ist die Intersubjektivität bei Heidegger Koexistenz, ein Wir, das mir und dem Anderen vorausgeht, eine neutrale Intersubjektivität.« (TI 91) Schließlich wäre die Dialogphilosophie eine weitere denkbare Alternative zur Unterbestimmung des Anderen. Denn diese nimmt sich ja gerade vor, den Anderen als Du von den objektivierenden Vorstellungs- und Dingbezügen zu unterscheiden. Doch so sehr auch der Akzent auf den Dialog verlagert wird, so scheint es Levinas doch, dass dieser den »Anderen in eine Beziehung der Gegenseitigkeit bringt« (TI 92)²⁶, die erneut die Besonderheit des Anderen erkennt.

Aus der Negation der Ansätze Husserls, Heideggers und Bubers lassen sich die Anforderungen gewinnen, denen eine angemessene Konzeption der Alte-

26 | Levinas' Verhältnis zur Dialogphilosophie (insbes. Bubers) ist von großem Respekt und gleichzeitiger Distanz geprägt. Levinas hat ihr mehrfach Einzelstudien gewidmet. Vgl. Emmanuel Levinas: »Martin Buber, Gabriel Marcel et la philosophie« und »À propos de Buber: quelques notes«, in: ders., *Hors sujet*, Montpellier 1987, 34-59 u. 60-69, sowie »Dialogue avec Martin Buber«, in: ders., *Noms propres*, Montpellier 1976, 51-55 (in der deutschen Ausgabe nicht enthalten). Vgl. dazu Peter Atterton (Hg.): *Lévinas and Buber. Dialogue and difference*, Pittsburgh/PA 2004 sowie Susanne Rötter: *Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas*, Freiburg, München 2000.

rität für Levinas genügen muss. Der Andere, wie Levinas ihn denken will, darf nicht Gegenstand einer *Objektivierung* sein, ja er darf überhaupt nicht analog zu einem Gegenstand gedacht werden. Vielmehr soll eine Beziehung gedacht werden, die jeder Vorstellungsleistung vorausgeht. Diese Beziehung zum Anderen, das ging aus der Heidegger-Kritik hervor, darf auch nicht allzu *neutral* verstanden werden, sondern muss auf den konkreten erfahrbaren Anderen zielen. Schließlich bedeutet die Absetzung von Buber, dass die Begegnung mit dem Anderen nicht in eine *Gegenseitigkeit* münden darf. Was folgt daraus positiv für Levinas' Begriff einer »asymmetrischen Intersubjektivität«²⁷?

Von der Ontologie zur Ethik der Intersubjektivität

Das Wesentliche in der Beziehung zum Anderen besteht im »Anruf«, dem Appell. Die für Levinas' Philosophie grundlegende These lautet, dass Andere weder als Gegenstände des Wissens und des Begreifens noch als Gegenüber in wechselseitiger Anerkennung auftreten, sondern dass das Ich sich als vom Anderen angerufen erfährt. Dieser Appell lässt sich – und das ist entscheidend – nicht in einen thematisierbaren Inhalt verwandeln. Zwar lässt sich der Anruf als ein Sprechakt unter anderen behandeln, doch geht dabei sein spezifischer, Beziehung stiftender Charakter verloren. Levinas hingegen kommt es darauf an, dass der Anruf eine Dynamik in Gang setzt, die nicht zu erfassen ist, wenn man sie zum Gegenstand sprachtheoretischer Analysen macht. Werde ich angerufen, muss ich reagieren: ich kann mich umdrehen, antworten oder den Ruf geflüssentlich überhören. Jede Reaktion setzt den Anruf durch den Anderen voraus und stellt eine mögliche Antwort auf ihn dar.

Die intersubjektive Beziehung so vom Primat des Anderen her aufzuziehen, hat Folgen für das Subjektverständnis. So hatte Fichte zwar die »Aufforderung« zur Voraussetzung einer wechselseitigen Anerkennung von Subjekten gemacht (und damit zur Grundlage jeden Rechts), doch wird die Aufforderung von der Freiheit eines autonomen Ichs »gesetzt«. Die Andersheit des Anderen ist abhängig von der Autonomie des Subjekts. Mit Levinas hingegen wird das Subjekt prägnant nicht als Ich, sondern als »Mich« gefasst, weil der Andere mich meint und anspricht: ein Subjekt »im Akkusativ«. Hinzu kommt, dass Levinas in guter phänomenologischer Tradition nicht von einem allgemeinen Begriff des Ichs ausgeht, sondern von der konkreten leiblichen Erfahrung, die ich jeweils mache: »nicht ein Ich [*un Moi*], sondern ich [*moi*]«.²⁸

27 | Emmanuel Levinas: Vom Sein zum Seienden, übers. v. Anna Maria Krewani u. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1997, 119.

28 | Emmanuel Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992, 310f. Zitiert als: JS.

Um schließlich die Abwendung von einer Auffassung des Anderen als Gegenstand (des Handelns oder des Wissens) zu vollziehen, kommt ein weiterer Aspekt hinzu. Der Ansatz bei der jeweiligen Erfahrung der Andersheit des Anderen bewirkt, dass die primäre Ebene der Intersubjektivität keine epistemische oder ontologische, sondern eine ethische ist. Wir gehen mit Anderen nicht als Objekten des Wissens oder des Seins um, sondern wir stehen mit ihnen in einer Beziehung, die zunächst erfahren statt gewusst wird.

Eine solche asymmetrische Intersubjektivität, in der ich auf den Appell des Anderen antworte, hat zumindest zwei Konsequenzen: *Erstens* resultiert aus ihr ein formaler Begriff der Verantwortung. Denn sofern ich auf den Ruf des Anderen reagiere, trage ich die Verantwortung für die Art und Weise des Antwortens. Ist die Intersubjektivität prinzipiell durch eine Initiative des Anderen in Bewegung gesetzt, kann ich mich dieser Verantwortung nicht entziehen. *Zweitens* wird mit dieser Neuinterpretation der Intersubjektivität die Freiheit jedoch nicht negiert. Man könnte ja die Überlegungen von Levinas dahingehend verstehen, dass die traditionelle Auffassung der Freiheit als Selbstgesetzgebung oder Selbstsetzung nunmehr abgelöst werden solle durch eine Setzung des Ichs durch den Anderen, also als eine Verkehrung der Autonomie in Heteronomie. Doch weder negiert Levinas die Freiheit noch redet er einer sozialen Determiniertheit durch Andere das Wort. Er betont hingegen, dass die Freiheit nie ganz nur Freiheit ist, es keine reine Autonomie gibt, sondern alle unserer freien Sprechakte und Handlungen beim Anderen beginnen. Freiheit wird dadurch nicht weniger bedeutsam, sie wird nur ihrer Gründung in sich selbst beraubt. »Indem der Andere die Freiheit zur Verantwortung ruft, setzt er sie ein und rechtfertigt sie.« (TI 282)

Verantwortung für Andere

Der Begriff eines nicht-konstituierten Unendlichen, den Levinas seiner Descartes-Lektüre entnommen hatte, erhält in der Anwendung auf die intersubjektive Beziehung ihre sozialphilosophische Tragweite. Descartes hatte in dieser Lesart »eine Beziehung mit einer totalen Andersheit, die nicht auf die Innerlichkeit reduziert werden kann« (TI 306), entdeckt. Diese Andersheit findet sich vor allem auch in der Intersubjektivität wieder. »Das Andere als Anderes ist der andere Mensch [*autrui*].« (TI 95)²⁹ Es ist der Andere, der dem Subjekt als Angesicht begegnet. Die Idee des Unendlichen öffnet das Ich für den Anderen, insofern im Subjekt etwas das Subjekt übersteigt. Das Angesicht ist keine Konkretion einer Abstraktheit, sondern die Art und Weise, wie sich der Andere

29 | Zur Verwendung des französischen Ausdrucks »autrui« siehe die Hinweise in Pascal Delhom: *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000, 78-81.

zeigt und sich in Beziehung zum Ich setzt. Die Verantwortung resultiert aus der Vorgängigkeit dieser Beziehung zum Anderen, die jeder Handlung vorangeht.

Was nun diese noch etwas blumigen Formulierungen besagen wollen, muss sich an Levinas' vieldiskutierter (und vielfach missverständener) These bewähren, im Angesicht des Anderen erführen wir einen ethischen Widerstand.³⁰

»Diese Unendlichkeit, die stärker ist als der Mord, widersteht uns schon in seinem Angesicht, ist sein Angesicht, ist der ursprüngliche Ausdruck, ist das erste Wort: ›Du wirst keinen Mord begehen.« (TI 285)

Zwei begriffliche Erläuterungen sind vorab zu liefern. Zum einen sei daran erinnert, dass Levinas mit Descartes das Unendliche als eine Idee versteht, die kein Gegenstand für mich ist, zu der ich aber dennoch in Beziehung stehe. Eine solche nicht vergegenständlichende Beziehung stellt auch die intersubjektive Relation dar. Im Angesicht des Anderen, soll das heißen, treten wir in eine Beziehung ein, die wir nicht wie einen Gegenstand (zumindest im Prinzip) zu begreifen oder beherrschen vermögen. Zum anderen ist zu beachten, dass das Angesicht nicht auf die Gesichtszüge eines Menschen beschränkt ist. Vielmehr verbindet Levinas damit eine spezifische Leiblichkeit, so dass »mehr oder weniger der ganze menschliche Körper«³¹ Gesicht sein kann. Es geht um die Verletzlichkeit und Ausgesetztheit, die im Angesicht Ausdruck findet, nicht aber um eine ausgewählte Körperregion, der ein moralischer Wert zugewiesen würde.³²

Doch auch mit dieser Erläuterungen versehen, gibt die Behauptung zu Missverständnissen Anlass. Denn nimmt man Levinas' Überzeugung, dass

30 | »Angesicht« übersetzt »visage«, das in der deutschen Ausgabe von *Totalität und Unendlichkeit* mit »Antlitz« wiedergegeben wird. Letzteres suggeriert jedoch eine mit Levinas' phänomenologischen Beschreibungen unvereinbare Erhabenheit. Die »Unanschaulichkeit« dieser Terminologie wird von Andreas Gelhard ausführlich aufgelöst in seiner Einführung: Levinas, Stuttgart 2005, 50-58. Zur Mehrdeutigkeit dieser Terminologie vgl. auch Bernhard Waldenfels: »Das Gesicht des Anderen«, in: ders., *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*, Frankfurt a.M. 2005, 186-207.

31 | Levinas: *Ethik und Unendliches*, 74.

32 | Interpretiert man das Angesicht auf diese Weise formal als das Erscheinen der Andersheit, ließe sich auch Levinas' Tendenz zur Engführung seiner Philosophie auf eine allein für die menschlichen Interaktionen relevante Analyse vermeiden. Vgl. die Beiträge von John Sallis, John Llewelyn und Matthew Calarco zu den ethischen Aspekten der Ökologie in dem Band Peter Atterton u. Matthew Calarco (Hg.): *Radicalizing Levinas*, Albany/NY 2010.

der Mord letztlich eine »– rein ethische – Unmöglichkeit« (TI 286) darstellt, wörtlich, bliebe in der Tat unerklärlich, warum etwas Unmögliches verboten werden muss. Doch Levinas spricht bewusst einschränkend von einer »rein ethischen« Unmöglichkeit, die sich mit der Unterscheidung zwischen dem Ereignis des Erscheinens des Anderen und meiner Antwort auf dieses Erscheinen erklären lässt.

Denn das Gebot, das das Angesicht des Anderen spricht: »Du wirst keinen Mord begehen« (TI 285)³³, bedeutet keine Unmöglichkeit, einen Menschen umzubringen, aber doch eine Unmöglichkeit, *zugleich* den ethischen Appell zum Verschwinden zu bringen. Dieser Unterschied ist maßgebend für das Verständnis des ethischen Gebots. Denn da Levinas diese erste Bedeutung des Erscheinens des Angesichts seinen »Ausdruck« nennt, kann der Akt des Tötens nicht auf den Appell als solchen gehen. Denn selbst wenn der Mord gelingt, bleibt zumindest die Erscheinung des Angesichts als Ausdruck eines anderen Anspruchs, der der Tötung vorangegangen sein muss, damit überhaupt als Reaktion darauf der Mord sich vollziehen kann. Die Handlungen des Subjekts reichen nicht an den Appell heran; Soldaten kann man töten, Appelle nicht. *Dass* ein Anderer erscheint, in meinem Handlungsfeld auftritt und ich intersubjektiv auf ihn zu antworten habe, entzieht sich meiner Autonomie. Dieses nicht-einholbare Auftreten »lähmt meine Vermögen« (TI 286), es determiniert mich nicht, aber es liegt jenseits der Allmacht des Ichs. Allein das *Wie* des Antwortens auf ihn, obliegt meiner Freiheit. Und genau in der Ausgestaltung dieses Wie besteht meine Verantwortung.

Somit ist mit dem »ethischen Widerstand« nicht eine etwaige faktische Unmöglichkeit zu töten gemeint, die auch Levinas gänzlich absurd erschiene, denn es »bedeutet natürlich nicht dasselbe wie die schlichte und einfache Unmöglichkeit, es setzt sogar die Möglichkeit voraus, die es gerade untersagt« (TI 340). Da die Möglichkeit des Tötens stets offen bleibt, wird die Bedeutung der Verantwortung sogar verschärft. Insofern das Angesicht dem Mord (als radikalster aller Beherrschungsversuche durch das Ich) und damit *jeder* Handlung vorausgeht, wird dem Ich vom Anderen die Verantwortung auferlegt, auf das Angesicht zu reagieren. In der Art und Weise des Reagierens liegt die Verantwortung und der Spielraum der Freiheit des Subjekts.

»Das Angesicht des Nächsten bedeutet mir eine unabweisbare Verantwortung, die jeder freien Zustimmung, jedem Pakt, jedem Vertrag vorausgeht.« (JS 199)

33 | Der Ausdruck »Tu ne commetras pas de meurtre« erinnert seiner Form nach an die Formulierung des von Moses im Ersten Testament empfangenen Gebots »Tu ne tueras pas« und wäre demnach, um diese Nähe auch im Deutschen zu vollziehen, auch mit »Du sollst keinen Mord begehen« zu übersetzen. Allerdings käme diese Formulierung dem hebräischen Urtext weniger nahe, der Imperative futurisch formuliert.

Die Struktur der Erfahrung des Anderen hat zur Folge, dass dieser Begriff der Verantwortung eine sehr prinzipielle Bedeutung hat. Sie ist weder eine Haftung für Handlungsfolgen, für die es Haftungsregeln und -grenzen gibt, noch eine moralisch abgewogene Verantwortung, die man übernehmen könnte, sofern man sich als vernünftiges Subjekt verstehen will, sondern eine *unendliche* Verantwortlichkeit, die sich von den üblichen Gebrauchsweisen des Begriffs unterscheidet. Denn insofern Levinas' Begriff der Verantwortung durch eine Unendlichkeit charakterisiert ist, ist sie prinzipiell *unerfüllbar*.

Die »Antwort der Verantwortung«³⁴ bedeutet, dass das Wahrnehmen des Anderen bereits impliziert, dass wir unsere Verantwortung wahrnehmen müssen, ob wir wollen oder nicht. Der Andere wird nicht zunächst als etwas oder jemand erkannt, sondern je nachdem, *als was* wir den Anderen auffassen, geben wir bereits eine *bestimmte* Antwort auf den Anspruch des Anderen. Hier gilt es, den *absoluten Anderen* (das *Dass* seines Erscheinens) vom *sozialen Anderen* (im *Wie* der verschiedenen Zuschreibungen) zu unterscheiden. Die Antwort enthält also ein Moment der Notwendigkeit – das *Dass* – und ein Moment der Möglichkeit – das *Wie*. Verantwortlich bin ich in diesem sehr elementaren Sinne nicht in der Entscheidung zu antworten oder die Antwort zu unterlassen, sehr wohl aber in der Wahl meiner Antwortmöglichkeiten, die von der Andersheit, mit der ich konfrontiert bin, nicht vorweg determiniert ist. Verantwortung gibt es überhaupt nur, wo es etwas zu entscheiden gibt, und genau dies wird durch die responsive Struktur der Erfahrung nachgezeichnet. Die Verantwortung besteht also präzise in der Entscheidung des Subjekts für diese oder jene Handlung, der Erfindung dieses oder jenes Sprechakts gegenüber dem Anderen. Da diese Antworten voraussetzen, dass der Andere identifizier- und ansprechbar ist, vollziehen sie zugleich eine Festlegung des entzogenen absoluten Anderen auf einen erfassbaren sozialen Anderen.

Denn Andere in einer bestimmten Weise zu identifizieren, bedeutet bereits, bestimmte Handlungsweisen zuzulassen und andere auszuschließen. Wird etwa eine Gruppe, die mit dem Boot in Süditalien landet, als »politische« Flüchtlinge wahrgenommen, werden wir anders mit ihnen umgehen, als wenn wir sie für Touristen oder »Wirtschafts«migranten halten. Es gibt also keine Objektivität der Andersheit als solcher, sondern jede Antwort enthält bereits eine spezifische Identifikation. »Die Ethik ist eine Optik.« (TI 23)

Die Unterscheidung zwischen absoluter und sozialer Alterität könnte so verstanden werden, als zielte dies auf eine religiöse Transzendenz oder als stünde hinter dem sozialen Anderen ein absoluter, göttlicher Anderer. Man kann Levinas, der seinerseits auch zahlreiche religionsphilosophische und Talmud-Studien verfasst hat, so lesen, muss es aber nicht. Es ist auch eine säkulare

34 | So der Titel eines Levinas-Aufsatzes von Bernhard Waldenfels: »Antwort der Verantwortung«, in: ders., Deutsch-Französische Gedankengänge, a.a.O., 322-345.

Lesart möglich, die Levinas in die Geschichte der Sozialphilosophie einreihet.³⁵ Dann müsste man zeigen können, dass die Transzendenz des Anspruchs des Anderen, die sich im Angesicht zeigt, nicht etwas Jenseitiges meint, sondern *in* der Welt erscheint. Verständlich wird dies, wenn man sich die Zeitstruktur der Erfahrung des Anderen vergegenwärtigt.

Zeitform der Erfahrung

Unsere Handlungen und Antworten sind von einer Nachträglichkeit geprägt. Dass die Handlung »zu spät« kommt, ist nicht zu moralisieren, sondern ist für ihren Vollzug konstitutiv. Das lässt sich mit einer Parallele zum psychoanalytischen Begriff des Traumas erläutern. Denn Freud versteht unter einem Trauma nicht eine Erfahrung, von der wir wüssten, wann und unter welchen Umständen wir sie gemacht hätten. Das Trauma entfaltet seine neurotische Wirkung gerade deswegen »hinterrücks«, weil wir von dem Ereignis, das es hervorgerufen hat, nichts wissen. Wir haben die das Trauma auslösende Erfahrung nie bewusst erlebt, sondern werden nur von den Nachwirkungen heimgesucht, mit denen wir uns durch Ängste, Zwangshandlungen und Abwehrgeboten auseinandersetzen müssen. Dennoch ist das Trauma wirklich, und es lässt sich im Prozess der Analyse ein Erlebnis ausmachen, das für diese Wirkungen verantwortlich ist. Das Trauma ist so nur die nachträglich sichtbare Form, die ein Ereignis, dem man nie beigewohnt hat, für das Subjekt annimmt.³⁶ Das heißt aber ganz offensichtlich nicht, dass das wirksame Ereignis »jenseits« dieser Welt stattgefunden habe. Aber es bedeutet, dass die Zeit des Traumas nicht mit der Zeit des Subjekts identisch ist.

Überträgt man diese Hinweise aus der Psychoanalyse auf die Zeitlichkeit der Intersubjektivität, so lässt sich die Unterscheidung von absolutem und sozialem Anderen besser verstehen. Das Ereignis des absolut Anderen (dass jemand den Raum betritt; dass mir jemand anderes auffällt; dass mich jemand anspricht oder anblickt), eröffnet die intersubjektive Beziehung. Doch auf das Ereignis kann ich nicht direkt antworten. Das liegt daran, dass das Subjekt den Anderen sofort als eine festgelegte bestimmten, auf bestimmte Rollen und Kontexten, also relativen, Anderen identifiziert, wobei diese Reduktion kein moralischer Mangel meines Handelns, sondern eine unumgängliche Notwendigkeit ist. Der absolute Andere ist gewissermaßen ein reines Ereignis, das noch keine Attribute hat und daher nicht als solches in unser kontextabhängi-

35 | Allein diese Lesart wird hier verfolgt. Ich habe sie ausführlicher begründet in: Dimensionen des Dritten, 26ff.

36 | Daher ist auch die gegenwärtige inflationäre Rede von Traumatisierungen durch Gewalt (z.B. Kriege) mit Vorsicht zu genießen, weil sie identifizierbare Ereignisse als Ursachen festschreibt.

ges Wahrnehmen integrierbar ist. Wir können nur mit dem sozialen Anderen umgehen, der gegenüber der absoluten Andersheit bereits eine Verkürzung darstellt. Meinen Gegenüber behandle ich als Lehrer, Partner, Postbeamten oder Nachbarn, aber er oder sie ist jeweils viel mehr als das, und diesem Mehr kann ich unmöglich gleichzeitig gerecht werden. Auf das Moment des absolut Anderen im sozialen Anderen werde ich so nur nachträglich aufmerksam, als die Motivation des Antwortens in der je konkreten Antwort selbst.

Die Zeitstruktur der Intersubjektivität lässt sich nicht nur anhand des Begriffs des Traumas, sondern auch anhand der Metapher der Spur verdeutlichen. Als Spur kennzeichnet Levinas eine Erfahrung, die den Anderen nicht in seiner Anwesenheit zu gewahren versucht, sondern ihn nur deswegen als Anderen erfahren kann, weil er sich in dieser Erfahrung entzieht, wie eine Spur im Schnee oder am Tatort jetzt auf jemanden verweist, der oder die ehemals anwesend war. Levinas' markanter Satz, der seine Verwendung der Spur zusammenfasst, lautet: »Das Jenseits, von dem das Angesicht kommt, bedeutet als Spur.«³⁷ Auch hier ist wieder eine religiöse Deutung möglich (Spur Gottes), die ich aber außer Acht lasse. Die Interpretation der Spur als Zeitstruktur ermöglicht auch eine zweite, säkulare Deutung. Denn das »antérieur postérieurement« (»nachträglich früher«) (TI 245), das die Erscheinungsweise der Spur charakterisiert, wird auf das spezifische Verhältnis des Subjekts zum konkreten Anderen bezogen. Das Angesicht des Anderen, das in der Begegnung mit dem Subjekt appellativ die Relation stiftet, war ebenso wenig »da« wie der Gott, dessen Spur im Angesicht zu finden ist. Ich kann zwar den Anderen identifizieren, die Intersubjektivität als einen Rollenzusammenhang auf fassen, nicht aber ohne den Preis der Verkennung des Anderen als Anderem zu zahlen. Das »Anderswo, von wo es kommt und wohin es sich auch schon zurückzieht«³⁸, zeigt an, dass die Identifikation des Anderen stets scheitert, oder genauer gesagt, dass die Identifikation (als Maske, als Rolle, als Du) einer Nachträglichkeit geschuldet ist, die auf den Anderen antwortet. »Nachträglich früher« bedeutet eine spezifische Zeitlichkeit in der Relation zum Anderen, die das Subjekt immer zu spät kommen lässt und es zugleich als »immer schon« angesprochen charakterisiert. Die Transzendenz des Anderen in diesem Sinne versteht sich von einer »Vergangenheit her, auf die die Spur nicht verweist und die sie nicht anzeigt«³⁹. Es gibt demnach auch keine »Richtigkeit«⁴⁰, die die Beziehung zum Anderen auszeichnen könnte. In genau diesem Sinne ist das

37 | Emmanuel Levinas: »Die Spur des Anderen«, in: ders., *Die Spur des Anderen*, a.a.O., 209-235, hier: 228.

38 | Ebd., 227.

39 | Ebd., 233.

40 | Ebd., 229.

Ange-sicht »abstrakt«⁴¹, weil es nicht den Blick eines realen Gegenübers meint, sondern die Alterität des Anderen, die auf jenen irreduzibel bleibt. Daher kann die Spur nicht als Indiz fungieren (wie in der Kriminalistik), sondern stört die Ordnung.⁴² Einer Spur gegenüber bleiben nur Einordnungen, Auslegungen und Vermessungen, die den Anderen verfehlen müssen. Die ethische Kraft bezieht die Spur des Anderen daraus, dass es dem Subjekt aufgegeben ist, die Antwort auf den Anderen finden zu müssen, im Wissen, dass es die »richtige« Deutung nicht gibt. In *Jenseits des Seins* heißt es in aller notwendigen und möglichen Klarheit:

»Das Angesicht fungiert hier nicht als ein Zeichen für einen verborgenen Gott, das mir der Nächste aufnötigen würde. Als Spur seiner selbst, als Spur eines Verlassens, ohne daß jemals die Zweideutigkeit sich auflöst, nimmt es das Subjekt in Beschlag, ohne in eine Korrelation mit ihm einzugehen, ohne mir in einem Bewußtsein gleichzuwerden – indem es mir, bevor es erscheint, gebietet, nach dem von der Herrlichkeit bestimmten Anwachsen der Verpflichtung.«⁴³

Woraus der Appell sich tatsächlich ergibt, so könnte man zusammenfassend sagen, ist die Zeitstruktur von Erfahrung. Es handelt sich um einen gänzlich formalen Appell, der einer *minimalen Ethik* die Bahn bereitet. Der Anspruch des Anderen ist normativ, aber inhaltlich leer. Ganz anders als die Schlagworte über Levinas sagen, geht es ihm nicht um eine Ethik des Anderen, die im Sinne einer *care ethics* um das Wohlergehen eines jeden von mir unterschiedenen Gegenübers besorgt ist. Sein philosophischer Ansatz besteht vielmehr darin, die Genese des Begriffs Verantwortung zu bestimmen und die Frage zu beantworten, wie es kommt, dass jemand überhaupt verantwortlich sein soll. Die Antwort ist ernüchternd einfach: Eben, weil wir antwortend auf den Anderen reagieren müssen.

Da die Antworten unterschiedlich ausfallen können, ist auch die Freiheit nichts, was in dieser Konzeption ausgeschlossen oder aufgegeben würde. Sie wird lediglich neu gedacht. Aus dem Primat des Appells des Anderen folgt kein Determinismus oder überhaupt eine inhaltliche Qualifizierung dessen, was zu tun ist. Die Unvertretbarkeit des Subjekts gegenüber dem Anderen bedeutet zwar eine Unausweichlichkeit des Appells, ohne jedoch die Freiheit im Wie des Antwortens einzuschränken. Damit steht Levinas Kants Formel

41 | Ebd., 226.

42 | Vgl. ebd., 231 u. 233.

43 | JS 210f. [Übers. leicht korr.] Zur Metapher der Spur in der Philosophie vgl. Verf.: Art. »Spur«, in: Wörterbuch der philosophischen Metaphern, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 2011, 406-425.

vom Gewissen als einem Faktum der Vernunft nahe.⁴⁴ Damit will Kant die Vorstellung vermeiden, ein Gewissen zu haben, genüge bereits, um ein gewissenhafter, moralischer Mensch zu werden. Im Gegenteil ist es durchaus möglich, der Stimme des Gewissens zuwider zu handeln, auch wenn das Gewissen seine Stimme erhebt. In Levinas' Terminologie umformuliert bedeutet das, dass man den Anspruch des Anderen nicht hören kann, ohne dass damit über die Gestaltung der Antwort auf das Gehörte bereits entschieden wäre. Die Freiheit des Subjekts besteht demnach nicht darin, autonom bei sich selbst beginnen zu können, sondern aus dem Beginn beim Anderen eine Handlung oder einen Sprechakt zu wählen oder zu erfinden. Ob das Subjekt auf den Appell mit einer verständigungsorientierten Kommunikation, einem ritualisierten, aber gleichgültigen Nicken, einem Weghören oder mit Gewalt antwortet, ist in Levinas' minimaler Ethik nicht vorab entschieden, sondern der Freiheit des Subjekts überlassen.

Das macht denn auch einen weiteren Unterschied zu Sartre aus. »Tatsächlich ist die Existenz nicht zur Freiheit verdammt, sondern als Freiheit eingesetzt.« (TI 116) Aus Sartres Philosophie der Freiheit resultierte der markante Satz, wir seien zur Freiheit verurteilt, weil die radikale Kontingenz dem Ich (bzw. dem Für-Sich) nichts anderes übrig lässt, als seine Entwürfe selbst zu wählen. Levinas hält an der Kontingenz fest, muss die Freiheit aber nach dem Gesagten so verstehen, dass sie sich der Initiative des Anderen verdankt. »In Abwandlung der Sartreschen Formel besagt dies: »Wir sind zur Verantwortung verurteilt.«⁴⁵

Intersubjektivität und Sozialität

Es kommt noch ein letzter Aspekt hinzu, der Levinas' Philosophie als Beitrag zur Sozialphilosophie ausweist. Denn aufgrund des bislang Dargestellten könnte es scheinen, als ob Levinas eine der Dialogphilosophie ähnliche Beschränkung auf eine »reine« Intersubjektivität vertritt, in der die »Verunreinigungen« durch die verdinglichende Gesellschaft ausgeblendet werden. Eine solche Rückzugsposition könnte schwerlich Anspruch auf eine angemessene Beschreibung sozialer Intersubjektivität machen, die sich mit der Beschränkung auf den einen und einzigen emphatisch inszenierten Anderen nicht geben ließe. Doch gibt es bei Levinas mit der Figur des Dritten einen Begriff, mit dem sich das komplexe Feld des sozialen Handelns artikulieren lässt.

⁴⁴ | Vgl. oben S. 59.

⁴⁵ | Bernhard Waldenfels: »Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit«, in: Thomas Bedorf u. Andreas Cremonini (Hg.), *Verfehlte Begegnung. Sartre und Levinas als philosophische Zeitgenossen*, München 2005, 99-122, hier: 119.

Das Verhältnis zwischen Anderem und Dritten wird in folgendem Satz in seiner Komplexität deutlich: »Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß ihm ähnlich.« (JS 343) Ohne das damit eröffnete Problemfeld hier vollständig ausloten zu können, lässt sich dessen Kern recht einfach wiedergeben. Wenn das Subjekt dem Anderen gegenüber tatsächlich in dem erläuterten Sinne unendlich verantwortlich ist und zugleich der Andere aber nicht der einzige Gegenüber ist, sondern es neben ihm andere Andere (eben: Dritte) gibt, denen eine ebensolche Verantwortung geschuldet wird, so kollidieren zwei unendliche Ansprüche. Da die jeweiligen Gebote des Anderen sich aber nicht nach einer übergeordneten Norm oder einem zugrundeliegenden Prozess zur Ermittlung des höhergestellten Wertes (etwa durch einen kategorischen Imperativ oder einen Diskurs zur Konsensfindung) abwägen oder verrechnen lassen, ergibt sich aus dieser Konstellation ein Konflikt. Dieser Konflikt ist prinzipiell unlösbar (weil beide: der Andere und der Dritte, Ansprüche stellen) und dennoch unumgänglich. So liegt in diesem »Zugleich« ein »Vergleichen des Unvergleichlichen« (JS 345) – ein Ausdruck, der an Nietzsche erinnert⁴⁶ –, eine Begrenzung der Verantwortung. Denn wenn zwei prinzipiell unerfüllbare Verantwortlichkeiten konkurrieren, kann ich nur zu einer abwägenden Entscheidung kommen, wenn ihre Reichweite begrenzt wird. Diese Konfliktform kann mit Jean-François Lyotard ein »Widerstreit« genannt werden. Dieser zeichnet sich dadurch aus, das zwei Ansprüche (bzw. bei Lyotard: präskriptive Sätze) einander widersprechen, ohne dass es eine Metaregel gäbe, nach der der Streit geschlichtet werden könnte, noch eine Aufhebung im Hegel'schen Sinne denkbar ist, wodurch sie sich etwa historisch verwandeln könnten.⁴⁷

Während für Kant eine solche »Pflichtenkollision« prinzipiell undenkbar ist,⁴⁸ macht sie für eine Sozialphilosophie nach Levinas gerade das Spezifische des gesellschaftlichen Umgangs mit Normen aus.⁴⁹ Die Präsenz des Dritten

46 | Vgl. Friedrich Nietzsche: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«, in: ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u.a. 1980, 873-890, hier: 880.

47 | Vgl. Jean-François Lyotard: Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, München ²1989, Exkurs Levinas, 188-195.

48 | Vgl. MdS 224/22: Eine Kollision von Pflichten ist »gar nicht denkbar«, sondern bloßer Schein, weil sich bei näherer Prüfung heraus stellen wird, dass einer der beiden scheinbar widerstreitenden Gründe gar nicht als verpflichtender Grund in Frage kommt.

49 | Es ist bewusst von einer Sozialphilosophie »nach« Levinas die Rede, da diese zugespitzte Deutung nicht vollständig durch das Werk Levinas' selbst gedeckt ist. Die systematische Ausarbeitung fordert eine Berücksichtigung auch anderer Modelle des Dritten. Vgl. dazu Verf.: »Monade, Dyade und Triade. Intersubjektivität und Ethik interdisziplinär«, in: Dieter Lohmar u. Dirk Fonfara (Hg.), Interdisziplinäre Perspektiven der

impliziert, dass das Subjekt sich zwischen Handlungsoptionen und den beiderseits geforderten Antworten zu entscheiden hat.⁵⁰ Jacques Derrida bringt dies auf den griffigen Nenner einer »GmbH«:

»Natürlich bin ich gezwungen abzuwägen (Gesellschaft mit beschränkter Verantwortung), als endliche Singularität kann ich nicht antworten, kann ich nicht auf alle Ansprüche antworten, doch der Anspruch ist unendlich«⁵¹.

Wie eine Gesellschaft mit beschränkter Haftung (GmbH) das (im Prinzip unbegrenzte) ökonomische Risiko auf den Umfang der Einlage begrenzt, so kann das Subjekt die Verhältnisse zu Anderen nur dadurch lebbar machen, dass die (im Prinzip unbegrenzte) Verantwortung beschränkt wird. Das Paradox, das Derrida formuliert, besteht darin, dass die »GmbH« unausweichlich ist, da die reine intersubjektive Relation purer Verantwortung nicht lebbar wäre, und zugleich die GmbH, in der wir alle leben, die Unendlichkeit der Ansprüche des Anderen notwendigerweise erkennt und damit ungerechtfertigterweise einschränkt.⁵² Erst auf der Ebene des Widerstreits, der mit dem Dritten zu Tage tritt, »entsteht die Ordnung der Gerechtigkeit, die meine Stellvertretung für den Anderen mäßigt oder bemißt [...], und so gibt es Gerechtigkeit auch für mich« (JS 346). Das ist insofern eine wichtige Präzisierung, als bislang ausschließlich davon die Rede war, was das Subjekt dem Anderen schuldet, nicht aber, inwiefern auch das Ich einen Anspruch auf Gerechtigkeit hat. Nun aber lässt sich ergänzen, dass Levinas durchaus die Notwendigkeit reziproker Ge-

Phänomenologie, Dordrecht, Boston, London 2006, 1-17, sowie Dimensionen des Dritten, Kap. VI.

50 | Der Widerstreit muss sich dabei nicht auf jenen zwischen Anderem und personalem Dritten beschränken. Auch institutionelle Normen, Zwänge und Ansprüche können das Handeln in »unauflösliche Widersprüche« führen, die auch Adorno für die Situation der Moral als kennzeichnend erachtet (Adorno: Probleme der Moralphilosophie, 114.) Adorno betrachtet dies gerade als die Aufgabe heutiger Reflexion auf Moral: »Die Moralphilosophie muß diese Antinomie ausdrücken, so wie die Kantische großartig sie ausgedrückt hat, und darf nicht etwa danach trachten, sie ihrerseits zu harmonisieren.« (Ebd., 215f.)

51 | Jacques Derrida u. Jean-Luc Nancy: »Responsabilité – Du sens à venir«, in: Francis Guibal u. Jean-Clet Martin (Hg.), Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy, Paris 2004, 165-200, hier: 185.

52 | Ohne eine solche Einschränkung läuft die differenzensible Achtung für den Anderen Gefahr, praktisch ganz folgenlos zu bleiben. Vgl. Burkhard Liebsch: »Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens«, in: Phänomenologische Forschungen (2005), 193-219.

rechtheitsabwägungen bedenkt, aber zugleich betont, dass sie sich nur unter Einbeziehung der konflikthaften Figur des Dritten formulieren und nicht aus der direkten Erfahrung des Anderen ableiten lassen.

Das Verhältnis von Intersubjektivität und Sozialität lässt sich als eine wechselseitige Implikation deuten. Als *Dritter-im-Anderen* wäre zu bezeichnen, dass Sozialität bereits in der dyadischen Beziehung angelegt ist, während der *Andere-im-Dritten* bedeutet, dass auch soziale Verhältnisse sich von ihrem Ursprung in der Verantwortung gegenüber dem Anderen denken lassen sollen.⁵³ Da das Angesicht genau in dem Sinne »nicht von dieser Welt« ist, dass es in der Welt einen Überschuss über die bloße objekthafte Gegebenheit darstellt, ist es zugleich undenkbar, das Angesicht ganz von den verdinglichenden Zugriffen zu lösen. Ein Angesicht kann stets eingeordnet werden in unsere sichtbare Welt der Gegenstände bis dahin, dass es sein »Gesicht verliert«, was hieße, seine Transzendenz einbüßt und auf sein bloßes Vorkommen unter anderen Dingen reduziert wird. Der *Dritte-im-Anderen* weist darauf hin, dass die reine dyadische Intersubjektivität keine real gegebene Erfahrung ist. Stets ist die Begegnung mit dem Anderen eingebettet in einen Zusammenhang sozialer Pluralität. Damit können sowohl konkrete Dritte gemeint sein, als auch Normen, Institutionen und kulturelle Codes, die die Interaktion mit Anderen prägen. »In den Augen des Anderen sieht mich der Dritte an« (TI 307). Daher tritt der Dritte nicht empirisch zu einer transzendentalen Intersubjektivität hinzu, sondern Intersubjektivität ist je selbst schon triadisch zu denken.⁵⁴

»Es ist nicht so, daß der Eintritt des Dritten eine empirische Tatsache wäre und daß meine Verantwortung für den Anderen sich durch den ›Zwang der Verhältnisse‹ zu einem Kalkül genötigt findet. In der Nähe des Anderen bedrängen mich – bis zur Besessenheit – auch all die Anderen, die Andere sind für den Anderen, und schon schreit die Besessenheit nach Gerechtigkeit, verlangt sie Maß und Wissen, ist Bewußtsein.« (JS 344)

Da Levinas kein zeitliches Nacheinander von primärer asymmetrischer Andersheit und sekundärer symmetrischer Triade behauptet, liegt ihm eine Idylle fern, in der Subjekt und Andere in reiner Form einander begegnen würden. Vielmehr bedeutet die Intersubjektivität, dass die unendliche Alterität des Anderen und die »Mitansprüche«⁵⁵ Dritter zugleich auftreten.⁵⁶

53 | Vgl. dazu ausführlicher Verf.: Dimensionen des Dritten, 74ff.

54 | Vgl. Jacques Lacan: Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV: Die Objektbeziehung, 1956-1957, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 2003, 238.

55 | Waldenfels: Antwortregister, 300.

56 | Welche theoretischen Optionen erschlossen werden können, wenn man Intersubjektivität konsequent unter Berücksichtigung des Dritten erarbeitet, zeigt der Band:

Von der Seite symmetrischer Sozialverhältnisse her gedacht, bezeichnet die Formel vom *Anderen-im-Dritten* eine Bindung universell gültiger Normen an die Unvertretbarkeit des Ichs gegenüber einem Anderen. Damit wird vermieden, dass sich die Politik, die sich mit der Regelung der Angelegenheiten der Allgemeinheit befasst, von einer Ethik, die auf den singulären Fall Bezug nimmt, ganz ablöst. Das Verhältnis von Anderem und Dritten ist kein Übergang »vom Duo zum Trio« (JS 347), so dass das Ethische als Schwundstufe der relevanteren universalen Form des Sozialen oder Politischen aufzufassen wäre. Wenn der Andere auf der Ebene des Dritten gegenwärtig bleibt, so deswegen, weil die reziproken Beziehungen nur dann als normativ überhaupt relevant erscheinen können, wenn sie einen motivationalen Anstoß vom Anderen her erfahren haben. Gäbe es von vornherein nichts als die Ebene des Vergleichs und der Abwägung, so müsste überhaupt unklar bleiben, warum daran etwas moralisch fragwürdig sein sollte. Nur wenn das Ethische gewissermaßen als irreduzibler Stachel im Politischen steckt, wird dieses nicht zu einem leerlaufenden Funktionalismus.

Resümee & Ausblick

Vier wesentliche Aspekte der Intersubjektivitäts- und Sozialphilosophie Levinas' sollten deutlich geworden sein:

1. Levinas' Begriff des Anderen setzt nach einer Kritik der philosophischen Tradition radikal neu an. Auch die Vorarbeiten der Phänomenologie, insbes. Husserls, Heideggers und Sartres, werden überboten. Das gelingt dadurch, dass der Andere als ein Überschuss definiert wird, der nicht in bestimmten Rollen, in denen uns Andere begegnen, aufgeht. Daraus resultiert ein Verantwortungsbegriff, der sich von gängigen Begriffen der Verantwortung abhebt, weil er weder juridisch, noch kausal, sondern ethisch konzipiert wird. Die Verantwortung, die das Ich dem Anderen schuldet, ist prinzipiell unerfüllbar und erfordert Antworten, die das Subjekt zu erfinden hat.
2. Levinas entwirft keine Moralphilosophie. Vielmehr formuliert er eine elementare Bestimmung des Ethischen, indem er die Genese von Normativität erklärt. Sie sagt nicht, *wie* wir auf Andere zu antworten haben (wie wir ihnen gegenüber sprechen und handeln sollen), sondern nur, *dass* wir das tun, wenn wir je handeln und sprechen. Normativ schreibt diese Bestimmung keine konkreten Handlungsimperative vor, was man sowohl als Problem als auch als Chance begreifen kann.

3. Levinas' »Ethik als erste Philosophie«, die die Ontologie als erstmals erste ablösen soll, versucht die Vorgängigkeit des Anderen aus der Zeitstruktur unserer Erfahrung zu gewinnen. Keineswegs jedoch plädiert Levinas für eine bloße Umkehrung der Hierarchie, so dass das Aktivitätszentrum nun der Andere statt das Ich würde. Daher ist auch nicht zu befürchten, Levinas tausche die Autonomie gegen Heteronomie ein. Er betont lediglich, dass die Freiheit keine absolute sein kann, sondern eine relative, die nicht autonom beim Ich beginnt, sondern sich dem Anderen verdankt.
4. Die unendliche und daher auch unmöglich ganz zu übernehmende Verantwortung wird begrenzt durch die Gegenwart des Dritten. Der Dritte bildet das Scharnier zwischen dem Ethischen und dem Politischen, indem sowohl das Ethische ohne politischen Kontext nie zu haben ist (Dritter-im-Anderen), als auch das Politische ohne das Ethische normativ nicht zu fassen ist (Anderer-im-Dritten). Levinas ist damit nicht nur ein eminenter Denker des Anderen, sondern ebenso ein Denker des Sozialen, das nicht vernunft- oder kommunikationstheoretisch beruhigt wird, sondern als Widerstreit von multiplen Verantwortungen verstanden wird.

Die Sprache der Schriften von Levinas' erleichtert ein solches Verständnis nicht immer. Seine Texte sind schwierig, stellenweise hermetisch, immer aber eine Infragestellung traditioneller Begrifflichkeiten provozierend. Produktiv wird die Lektüre wohl dann, wenn Levinas nicht als Moralphilosoph, sondern als »Subjektphilosoph« gelesen wird. Indem die Genese des Subjekts aus der Erfahrung des Anderen gewonnen wird, erweist sich die Beziehung zum Anderen als je schon ethisch (statt ontologisch oder epistemisch). Levinas selbst geht es nach eigener Auffassung nicht darum, eine Ethik zu verfassen. »Meine Aufgabe besteht nicht darin, die Ethik zu konstruieren; ich versuche lediglich, ihren Sinn zu finden.«⁵⁷ Er ist kein Moralphilosoph, sondern untersucht den Ort der Frage nach der Moral. Insofern hat Levinas, wie es der amerikanische Philosoph Robert Bernasconi formuliert, mehr mit dem »zeitgenössischen Verdacht gegen Ethik als mit der ethischen Tradition gemeinsam«.⁵⁸ Levinas legt gewissermaßen eine »Ethik ohne Ethik«⁵⁹ vor, die das Woher der Ansprüche erkundet, ohne eine bestimmte Ethik festzulegen, ohne aber auch auszuschließen, dass sich je bestimmte Ethiken daran anschließen können. Levinas wäre insofern nicht ein Denker der Ethik im Ge-

57 | Levinas: Ethik und Unendliches, 69. Vgl. Adorno: Probleme der Moralphilosophie, 183: »Man kann ja eine Ethik nicht erfinden.«

58 | Robert Bernasconi: »Ethik des Verdachts«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Fragmente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse 39/40 (1992): Das andere Denken. Zur Ethik der Psychoanalyse, 79-96, hier: 86.

59 | Ebd.

gensatz zur Politik, sondern »der Denker des Raumes zwischen der Ethik des Verdachts und der Politik«. ⁶⁰

7.3 APORETISCHE VERSCHRÄNKUNG VON ABSOLUTER UND SOZIALER ALTERITÄT BEI DERRIDA

Die letzten Schritte, die mit Levinas' Alteritätsphilosophie gemacht wurden, verdanken sich einer bestimmten Interpretation (die v.a. von Robert Bernasconi, Bernhard Waldenfels und Simon Critchley vorbereitet wurde). Auch Jacques Derrida ist in einem Teil seiner Auseinandersetzung mit der Philosophie Levinas' an der Frage interessiert, wie die Unendlichkeit der Verantwortung zu denken ist. Die Ansätze, zwischen absoluter und sozialer Andersheit zu unterscheiden, führt er fort und präzisiert sie zu einer aporetischen Relation.

Levinas mit Husserl auf den Begriff bringen

So geht er in seinem langen Levinas-Essay »Gewalt und Metaphysik« unter anderem der Frage nach, ob die Gegenüberstellung von Selbem und absolutem Anderen, wie sie Levinas in *Totalität und Unendlichkeit* ausarbeitet, tatsächlich eine Alternative zur Konstitutionsproblematik in Husserls *Cartesischen Meditationen* bietet. Derrida greift dabei auf Platons Einführung der Andersheit aus dem *Sophistes* zurück, die den Anfang der Problematik der Andersheit im abendländischen Denken darstellt. ⁶¹ Der nuancierten Levinas-Lektüre Derridas, aus der diese Frage hervorgeht, kann hier nicht im Einzelnen Rechnung getragen werden, doch vereinfacht lautet Derridas These, Levinas habe zwar die Erscheinungsweise des Anderen für das Ich bestimmt, dabei aber nicht berücksichtigt, dass auch das Ich ein Anderer für den Anderen sein kann. Damit ist die Wechselseitigkeit, die Platons Begriffsbestimmung trägt, bekräftigt, die Levinas zu unterlaufen bestrebt ist.

»Es ist nämlich unmöglich, dem alter ego (in eben der Gestalt der Begegnung, die Levinas beschreibt) zu begegnen, es ist unmöglich, es in der Erfahrung und in der Sprache zu achten, ohne daß dieser Andere in seiner Andersheit für ein ego (überhaupt) erscheint.« ⁶²

60 | Ebd., 95.

61 | Vgl. oben S. 18f. sowie Jacques Derrida: »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a.M. 1992, 121-235, hier: 193.

62 | Ebd., 187.

Derrida scheint zwar das Levinas'sche Unterfangen nicht als eine simple Umkehrung der klassischen Ichzentrierung zugunsten einer Zentrierung um den Anderen aufzufassen, aber dennoch zu unterstellen, dass sich Husserls Beitrag zu einer transzendentalen Intersubjektivität nicht ohne weiteres vom Tisch wischen lässt. Mit dieser Kritik zielt er auf die Unmöglichkeit, die Begrifflichkeit der philosophischen Tradition schlichtweg hinter sich zu lassen. Der Vorwurf gegenüber Levinas' Entwurf einer Theorie der Alterität besteht demnach darin, die metaphysische Umklammerung abschütteln zu wollen, ohne sich über die eigene Verstrickung in die Sprache der Philosophie Klarheit zu verschaffen. Können wir, so Derridas Frage, den Anspruch des Anderen überhaupt hören, wenn wir nicht bereits die gemeinsame Möglichkeit des Sprechens teilen? Kann es überhaupt eine unmittelbare Erfahrung vom Anderen geben, die nicht bereits symbolisch geformt ist? Derrida sieht Husserls Ansatz einer »Mittelbarkeit« (CM 158/133) des Verstehens des Anderen im Vorteil, weil dieser, entgegen Levinas' Einordnung Husserls in die Tradition einer Philosophie des Selben, es gestattet, den Anderen vor der Assimilierung durch das Ego zu schützen. Dieser Schutz läge genau in der Zuerkennung eines *alter ego*. Derrida zielt also darauf, dass Husserls Ansatz attraktiver ist, als Levinas denkt, und daher nicht einfach verworfen werden sollte. So behauptet Derrida, »daß alter ego das besser sage, was Levinas mit dem ›absolut Anderen‹ sagen möchte«⁶³, und, so könnte man ergänzen: aber gleichwohl nicht zu sagen vermag. Die Frage ist also kurz gesagt: Wie lässt sich überhaupt über den Anderen sprechen, wenn er nicht der Andere des Selben sein soll? Wie lässt sich eine Andersheit ausdrücken, die jenseits von Platons Unterscheidung zwischen Andersheit und Selbigkeit liegen soll?

Unmöglich ist nicht das Sprechen über den Anderen, sondern die radikale Loslösung von aller begrifflicher Sprache. Ein Sprechen über den Anderen, das dieser Problematik eingedenk ist – so Derrida –, geht von Selbstdifferenzierungen im Innern des Selbst aus, die den Anderen nicht zu einem undenkbbaren Absolutum machen: Das Andere als Differenzierungsprozess eines Selbst ohne »in sich geschlossene Totalität«⁶⁴, dem bereits eine Art »vorethischer Gewalt«⁶⁵ der Sprache vorausgeht. Aus dieser Derrida'schen Lektüre folgt der Vorschlag, Levinas müsse sich auf das Sprechen über den Anderen selbst be-

63 | Robert Bernasconi: »Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung«, übers. v. Ulrike Oudée Dünkelsbühler, überarb. v. Hans-Dieter Gondek, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek u. Burkhard Liebsch (Hg.), Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels, Frankfurt a.M. 2001, 13-45, hier: 27.

64 | Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 192.

65 | Ebd., 195.

sinnen und eine Form finden, die der Unmöglichkeit, aus der begrifflichen Sprache herauszutreten, Rechnung trägt.⁶⁶

In dieser Perspektive Derridas kann das Sprechen vom Anderen nur die Form eines Paradoxons annehmen. Einerseits scheitert jeder Versuch, vom Anderen zu sprechen, an den Grenzen der Sprache, weil die radikale Entzogenheit des Anderen seiner Wiedergabe im Symbolischen widersteht. Zugleich aber müssen andererseits die Mittel der Sprache genutzt werden, wenn dem Anderen überhaupt zum Ausdruck verholfen werden soll. Dem kann sich das Sprechen schlechterdings nicht entziehen, weil die Sprache selbst vom Anderen her kommt.

Die praktischen Paradoxien der Alterität

Deutlicher werden diese sehr grundsätzlichen Überlegungen, wenn man Derridas Auseinandersetzung mit Levinas verlässt und sich einigen Motiven seiner »praktischen Philosophie« zuwendet.⁶⁷ Derrida macht auf eine begriffliche Verschiebung aufmerksam, die es erlaubt, das Problem der Andersheit im Kontext des genannten Paradoxes klarzustellen und zu konturieren. Die Erfahrung des Anderen kennzeichnet Levinas als einen »Empfang«, womit zunächst bloß gesagt ist, dass das Ich in einer Position der Rezeptivität existiert. Da diese empfangende Offenheit ethisch konnotiert und mit einer Verantwortung verbunden ist, liegt es nicht fern, sie mit einer Gastfreundschaft zu assoziieren, auch wenn Levinas diese Vokabel seltener benutzt.

66 | Es ist mehrfach gezeigt worden, dass man Levinas' zweites Hauptwerk *Jenseits des Seins* als eine Form der Antwort auf diese kritisch-freundschaftliche Lektüre von *Totalität und Unendlichkeit* auffassen kann. Dem schließe ich mich an, ohne dass hier der Ort für eine solche Demonstration wäre. Da es um eine systematische Darstellung geht, ist im Levinas-Kapitel auf die Darstellung der Entwicklung seines Denkens verzichtet worden.

67 | Vgl. Thorsten Hitz: Jacques Derridas praktische Philosophie, München 2005. Dass das Andere und die Andersheit für die Bewegung der *différance* generell konstitutiv ist, und somit die Praktische Philosophie von dem Projekt der Dekonstruktion von Beginn an eingeschrieben ist, gehört zu den Überzeugungen, die im Begriff sind, sich durchzusetzen (hier aber aus Gründen der Komplexitätsreduktion außer Acht bleiben). Zu solch einer weit umfassenderen Behandlung der Alterität bei Derrida vgl. Simon Critchley: *The Ethics of Deconstruction*, Oxford 1992, sowie Alwin Letzkus: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002, und Düttmann: *Derrida und ich*, sowie kürzer, Hans-Dieter Gondek: »Von der Alterität des Zeichens zur Alterität des Anderen«, in: Wolfgang Eßbach (Hg.), *wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg 2000, 187-198.

Derrida reformuliert nun das genannte Paradox mittels der Figur des Gastes.⁶⁸ Dem noch unbekannten Fremden schuldet das Subjekt Gastfreundschaft und muss sich zugleich an die Gesetze des Gastrechts halten. Darin ist nur deswegen ein Dilemma enthalten, weil die Gastfreundschaft, insofern sie als Parallele zum Ethischen bei Levinas gedacht ist, weiter reicht als die jeweils historisch variierenden Kodifizierungen des Gastrechts. Die *Gastfreundschaft* ist nämlich eine *unbedingte* Forderung, die keine Grenzen kennt und bis zur Selbstaufgabe gehen kann. Das *Gastrecht* hingegen verfügt *Beschränkungen*, was die Aufenthaltszeit und die dafür vorgesehenen Orte, sowie die zur Verfügung zu stellenden Güter angeht. Die Gastfreundschaft macht keinen Unterschied zwischen den ankommenden Anderen, wer sie auch seien, ja sie kennt unter Umständen nicht einmal den Namen des Ankömmlings. Die Identifizierung des (sozialen) Anderen hat hier noch nicht stattgefunden. Das Gastrecht aber klassifiziert Andere in willkommene und ungebetene Gäste, in Ankömmlinge unterschiedlicher Akzeptanz. Es ist recht leicht, hier Analogien zum heutigen Zustand des Ausländer- und Asylrechts herzustellen.

Um die soziale und die absolute Andersheit voneinander abzuheben, wird die Figur des Fremden eingeführt. In einer Schrift Derridas über die Gastfreundschaft heißt es:

»Der Unterschied, einer der feinen, manchmal kaum faßbaren Unterschiede zwischen dem Fremden und dem absolut Anderen besteht darin, daß letzterer möglicherweise keinen Vor- und Familiennamen hat; die absolute oder unbedingte Gastfreundschaft, die ich ihm anbieten möchte, setzt einen Bruch mit der Gastfreundschaft im üblichen Sinne, dem Recht oder dem Gastvertrag voraus.«⁶⁹

Der (absolute) Andere ist hier der radikal Entzogene, der Fremde (oder: der soziale Andere) derjenige, der bestimmten Verfügungen unterworfen ist. Derrida erinnert an das griechische Gastrecht und Kants Weltbürgerrecht. Der Anspruch des absolut Anderen ist in dieser Konstellation der ethische Impuls, der nur im positiven Recht, dem die sozialen Anderen (Fremden) unvermeidlich unterworfen sind, aufgenommen werden kann und doch von diesem stets unterboten wird.⁷⁰

68 | Ausdrücklich als Kommentar zu Levinas geschieht dies in Jacques Derrida: *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, übers. v. Reinold Werner, München, Wien 1999, 40f.

69 | Jacques Derrida: »Question d'étranger: venue de l'étranger«, in: Anne Dufourmantelle u. Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris 1997, 11-69, hier: 29. Übers. Th. B.

70 | Vgl. ausführlicher zu diesem Ansatz Derridas: Verf.: »Man kann's nicht allen Recht machen – Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte bei Derrida und Habermas«, in: *Handlung Kultur Interpretation* 10 (2001), 273-291.

In dieser Gegenüberstellung scheinen sich die beiden Register Ethik und Recht kaum zu berühren. Eine besondere Schwierigkeit ist hier nur zu sehen, wenn es sich nicht um zwei getrennte Funktionssysteme der Gesellschaft handelt, sondern um zwei Verwirklichungsformen des Umgangs mit Andersheit, die sich wechselseitig implizieren. Denn die radikale Ethik der Gastfreundschaft *bedarf* des Rechts, um praktisch werden zu können. Wie sollte der Anspruch des Anderen wirksam werden, wenn er sich nicht des Rechts zu seiner Durchsetzung bedienen könnte? Umgekehrt gäbe es keinen Grund, überhaupt ein Gastrecht zu etablieren, so vorläufig und beschränkt es sein mag, wenn es nicht *motiviert* würde durch einen ethischen Appell zur Aufnahme des Anderen, der weit über die Möglichkeiten, rechtlich gesicherten Beistand zu leisten, hinausgeht.

Das Paradox, dass unreglementierte Gastfreundschaft und positives Gastrecht sich einander widersprechen und zugleich einander bedürfen, macht für Derrida den Kern der Beziehung zur Andersheit aus. Um deren Komplexität erfassen zu können, muss vom absolut Anderen ein sozialer Anderer unterschieden werden. Der kontextuell identifizierte soziale Andere ist die notwendige Verkürzung der absoluten Andersheit; der absolut Andere wiederum kann jedoch nur als Überschuss in Verkörperungen sozialer Andersheit erscheinen.⁷¹

Das Problem war schon bei Levinas aufgetreten. Es besteht darin, dass die Verantwortung gegenüber dem Anderen sich nur in Form einer bestimmten Antwort verwirklichen kann, die aber, weil sie nur eine unter mehreren möglichen ist, stets Gefahr läuft, die falsche zu sein. In dieser Aporie liegt ein »Skandal«⁷², weil die Beziehung zum Anderen sich nicht auf diese eine, gewählte Antwort festlegen lässt. Die Aporie formuliert Derrida in dem Satz »Tout autre est tout autre«⁷³, was einerseits als »Jeder Andere ist jeder Andere« und andererseits als »Jeder Andere ist ganz anders« übersetzbar ist. Die Mehrdeutigkeit dieser Formel, die in den späten Texten Derridas des Öfteren wiederkehrt, bedürfte eines längeren Kommentars, doch zwei Aspekte seien hier zumindest genannt. Beide nehmen auf die Pluralität der Andersheit Bezug und aktualisieren das Verhältnis von Anderem und Drittem, das bereits bei Levinas virulent geworden ist. Die erste mögliche Übersetzung akzentuiert die Allgemeinheit des Anderen, insofern der Andere nie nur in seiner Singu-

71 | Diese Unterscheidung wird auch als Differenz von Fremdheit und Andersheit wiedergegeben, die hier aus didaktischen Gründen vollständig beiseite bleibt. Vgl. etwa Röttgers: Kategorien der Sozialphilosophie, 121ff. u. 273ff., und Waldenfels: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 112ff.

72 | Jacques Derrida: »Den Tod geben«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hg.), Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin, Frankfurt a.M. 1994, 331-454, hier: 395.

73 | Ebd.

larität erfahren wird, sondern stets auch im Horizont aller anderen Anderen. Die zweite Variante betont die Singularität aller dieser uniform erscheinenden Andersheiten. Zusammengedacht ergibt dies eine gebrochene Beziehung, die im Innern des Ethischen einen unauflösbaren Konflikt verankert.

»Ich bin dem Anderen als Anderen gegenüber verantwortlich, ich antworte ihm und ich verantworte ihm gegenüber. [...] Es gibt auch noch andere, in unendlicher Zahl, die unzählbare Allgemeinheit der anderen, an die mich dieselbe Verantwortung, eine allgemeine, universelle Verantwortung [...] binden müßte. Ich kann nicht dem Ruf, dem Verlangen, der Verpflichtung und noch nicht einmal der Liebe eines anderen antworten, ohne ihm den anderen anderen, die anderen anderen zu opfern.«⁷⁴

Wer wem zu opfern ist, welche Handlungsoption welcher anderen vorzuziehen ist, ist *unentscheidbar*, muss aber entschieden werden. Jede Entscheidung ist zumindest nicht vollständig zu rechtfertigen. Da aber eine unvollständige Rechtfertigung gar keine ist, hat sie überhaupt keine Rechtfertigung, wohnt jeder Entscheidung ein Moment des Wahnsinns⁷⁵ inne, wie Derrida mit Kierkegaard sagt. »Ob ich will oder nicht, ich werde niemals rechtfertigen können, daß ich den einen (einen anderen) dem anderen vorziehe oder opfere.«⁷⁶ Die Singularität des Anderen, die gerade seine Subsumierung unter eine Allgemeinheit ausschließt, wird paradoxerweise zu einer »universellen Ausnahme«⁷⁷. Die Struktur einer »Singularität im Plural«⁷⁸ spricht zugleich die Möglichkeitsbedingung von Alterität aus und erschließt ihre Unmöglichkeit.

Die Alterität und die Unmöglichkeit, ihr Gehör zu verschaffen oder sie überhaupt ohne weiteres zu vernehmen, ohne sie zugleich einzuordnen und normativ oder epistemologisch zu kanalisieren, wird zu einem vielfach variierten Schlüsselthema Derridas. Das Recht⁷⁹, die Demokratie⁸⁰, die Gabe und

74 | Ebd.

75 | Jacques Derrida: Falschgeld. Zeit geben I, übers. v. Andreas Knop u. Michael Wetzel, München 1993, 19, sowie: Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1991, 54.

76 | Derrida: »Den Tod geben«, 397f.

77 | Ebd., 413.

78 | Diesen treffenden Titel gibt Waldenfels einem seiner Levinas-Aufsätze. Vgl. Deutsch-Französische Gedankengänge, a.a.O., 302-321.

79 | Vgl. Derrida: Gesetzeskraft.

80 | Vgl. Jacques Derrida: Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1992.

die Ökonomie⁸¹, sowie Freundschaft und Brüderlichkeit⁸² werden erschlossen durch den *double bind* einer Möglichkeit in ihrer Unmöglichkeit. Eine »Erfahrung des Unmöglichen«⁸³ liegt all diesen Institutionen deshalb zugrunde, weil in ihnen die Singularität des Rufs nach Gerechtigkeit (oder des Versprechens der Demokratie, der selbstlosen Gabe, des einzigartigen Freundes) konflikthaft auf die Allgemeinheit der Institution, in der sie sich allein umsetzen kann, trifft. Der Widerstreit, der sich exemplarisch bereits in der Anspruchskollision zwischen Anderem und Dritten bei Levinas gezeigt hat, wird bei Derrida zur aporetischen Grundstruktur der sozialen Welt.⁸⁴ Doch auch wenn sich damit erneut die Sprengkraft eines radikalen Begriffs des Anderen zeigt, so wird doch das Feld der Intersubjektivität weit überschritten. Derridas Alteritätsphilosophie eröffnet schließlich die Wahrnehmung einer »altérité en général«⁸⁵, eine Art transzendente Alterität, die sich in verschiedener Weise zeigen kann, aber dennoch nie als solche erfassbar ist.

Lektürehinweise

Derrida, Jacques: Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas, München, Wien 1999, 40-66

Levinas, Emmanuel: Totalität und Unendlichkeit, Freiburg, München 1987, 277-289 (Antlitz und Unendlichkeit)

Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere, übers. v. Ludwig Wenzler, Hamburg 2003, 46-55

Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts, Reinbek 1992, 457-477, 520-532

Sartre, Jean-Paul: Der Blick. Ein Kapitel aus Das Sein und das Nichts, hg. u. mit e. Einl. u. e. Nachwort v. Walter van Rossum, Mainz 1994

81 | Vgl. Derrida: Falschgeld.

82 | Vgl. Jacques Derrida: Politik der Freundschaft, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2002.

83 | Derrida: Gesetzeskraft, 33.

84 | Wie weit die Entsprechungen im Gestus und in der Denkweise zwischen Derrida und Levinas an diesem Punkt gehen, diskutiert präzise Robert Bernasconi: »Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen«, übers. v. Petra Gehring u. Hans-Dieter Gondek, in: Gondek u. Waldenfels (Hg.), Einsätze des Denkens, a.a.O., 345-384.

85 | Derrida: »Gewalt und Metaphysik«, 189.

Empfohlene Literatur

- Dastur, Françoise: »Das Denken des Anderen: Eine französische Besonderheit?«, in: Thomas Bedorf u.a. (Hg.), Undarstellbares im Dialog, Amsterdam, Atlanta 1997, 29-50
- Gelhard, Andreas: Levinas, Stuttgart 2005
- Gürtler, Sabine: Elementare Ethik. Alterität, Generativität und Geschlechterverhältnis bei Emmanuel Lévinas, München 2001, 19-29 [*im ersten Teil des Buches geht es nicht um das Thema der Geschlechterdifferenz, sondern wird eine der besten Darstellungen von Levinas' Sozialphilosophie geboten*]
- Theunissen, Michael: Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart, Berlin, New York 1977, 187-208 (§§ 36-39) u. 225-229 (§ 44) [zu Sartre]

8 Resümee & Ausblick

Es lässt sich nach diesem Ritt durch die Geschichte kaum ein eindeutiges Fazit ziehen. Dafür sind die Konzeptionen zu vielfältig und weisen die Dimensionen der Frage nach dem Anderen in zu viele verschiedene, teils entgegengesetzte Richtungen. Ein Panorama, wie es hier entfaltet wurde, lässt sich nicht nur aus einer Perspektive in den Blick nehmen.

Die Darstellung hat es sich zur Aufgabe gemacht, vorzuführen, wie soziale Andersheit gedacht *werden kann* (systematisch) und wie sie gedacht *wurde* (historisch). Je nachdem in welcher Perspektive man die Studie gelesen hat, werden je andere Aspekte in den Vordergrund rücken und je andere Fragen offen bleiben.

In *systematischer* Perspektive besteht zunächst eine scharfe Trennlinie zwischen jenen Ansätzen, die den Anderen als ein epistemisches und jenen, die ihn als ein praktisches Problem behandeln. Seit Descartes' Trennung von Körper und Geist ist die Gewissheit um die Existenz des Anderen oder zumindest um die Zugänglichkeit seines Bewusstseins und seiner Seele fraglich. Diese erkenntnistheoretische Skepsis wirkt bei Mill und v.a. in der analytischen Tradition des 20. Jahrhunderts als dauerhaft ungelöstes »other minds problem« fort. Demgegenüber zeigt sich der Zugang über die praktische Interaktion als überlegen, der davon ausgeht, dass wir immer schon mit Anderen umgehen in gegebenen, historisch vermittelten sozialen Praktiken. An ihrer Existenz zu zweifeln ist gegenüber diesen Praktiken stets nur ein sekundärer, nachgelagerter Akt. Auch wenn die praktische Deutung der Anderen insbes. der Sprachpragmatik und der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts zur Grundlage geworden ist, so kann sie doch sowohl auf die Philosophie von Aristoteles als auch auf Beiträge aus der klassischen deutschen Philosophie zurückgreifen. Dieser eindeutige Befund zuungunsten der Erkenntnistheorie ist auch die Bestätigung für die initiale Überzeugung dieser Darstellung, die Frage nach dem Anderen der Sozialphilosophie und nicht einer der Teildisziplinen der theoretischen Philosophie zuweisen zu sollen.

Neben diesem Unterschied in der Zugangsweise lassen sich anschließend drei Weisen unterscheiden, das Problem des Anderen zu formulieren. Zunächst sind jene Positionen zu nennen, die den Anderen in einen Gesamtzusammen-

hang einbetten. Solche *holistischen* Auffassungen – zu denen jene von Aristoteles, Wittgenstein, Davidson, Heidegger und Gadamer zu zählen sind – weisen der Alterität keine außerordentliche Rolle zu. Sie erfüllt ihre Funktion allein in Abhängigkeit von einem übergeordneten Rahmen, der ganz verschieden zugeschnitten sein kann: das Glück, die Sprache, das Sein oder das Verstehen. *Universalistische* Konzeptionen weisen dagegen dem Anderen eine zentrale Rolle in der Begründung praktischer Normen zu (des Rechts oder der Moral). Nur unter Berücksichtigung der Perspektiven Anderer lassen sich demnach Normen als nicht bloß empirische oder partikular-instrumentelle Imperative formulieren. Dabei wird die besondere Perspektive der Anderen dem Primat eines universellen Garanten untergeordnet: der transzendentalen Vernunft (Kant, Fichte) oder der kommunikativen Rationalität (Mead, Habermas). Schließlich könnte man als *relationale* Auffassungen all jene zusammenfassen, die auf eine holistische oder universalistische Integration des Anderen verzichten und ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung der Alterität suchen. Hierhin gehören die Ansätze von Sartre, Levinas und Derrida sowie (je nach Lesart) derjenige Hegels.

In *historischer* Perspektive werden die Kontinuitäten ebenso auffallen wie die Brüche. Denn zwar könnte man die Geschichte des Anderen als eine der zunehmenden ›Alterisierung‹ erzählen. Das würde bedeuten, dass man annimmt, dass der Andere in den antiken Philosophien in einem kosmologischen oder theonomen Ganzen schlummert und erst nach und nach in Erscheinung tritt. Das hieße etwa: Während die antike und mittelalterliche Philosophie den Anderen in Holismen verbirgt, wird er bei Kant, Fichte und Hegel als notwendige Konstitutionsbedingung praktischer Normen reflektiert, bevor schließlich eine Theorie radikaler Alterität die Fesseln des Universalismus sprengt. Doch die vielfältigen Querbezüge lassen diese lineare Erzählung zweifelhaft erscheinen: So eröffnet sich bei Aristoteles bereits eine Perspektive der praktischen Verflechtung von Selbst und Anderem, die in der Neuzeit wenig Verwendung findet; weist Nikolaus v. Kues bereits auf einen Begriff radikaler Alterität voraus, der sich der bloßen Verschiedenheit entgegensetzt; findet sich bei Kant bei allem Glauben an die universale Vernunft die Unverfügbarkeit des Gewissens und lässt sich bei Hegel eine keineswegs subjektivistische Deutung der Intersubjektivität finden; während moderne Autoren wie Carnap und Sartre über den Problemstand Descartes' nicht wesentlich hinaus gelangen.

Hier wurde beansprucht, dass es sinnvoll ist, das Feld der Sozialphilosophie von der Figur des Anderen her zu eröffnen. Jedoch hat der doppelte historische und systematische Anspruch zur Folge, dass das sozialphilosophische Profil der einzelnen Ansätze nicht immer in gleichem Umfang sichtbar werden konnte. Denn für die Autoren vor dem 20. Jahrhundert wäre der Begriff von vornherein ein Anachronismus. Bei diesen ging es allein darum, den Ort des Anderen zu lokalisieren, bevor er eine zentrale Rolle zugewiesen bekommt.

Erst als ›die Gesellschaft‹ ein eigenständiger Reflexionsgegenstand wird (mit dem nahezu gleichzeitigen Entstehen von Soziologie und Sozialphilosophie), wird es sinnvoll, danach zu fragen, welche Rolle der Andere für die jeweilige Sozialphilosophie spielt.

Doch auch wenn man in der Figur des Anderen einen tauglichen Ansatz sieht, die Fragestellung des Sozialphilosophie zu eröffnen, lässt sich nicht leugnen, dass viele Aspekte unberührt bleiben.

So wurde zwar mehrfach betont, dass der allein epistemische oder kognitive Zugang zum Anderen zum Scheitern verurteilt ist. Doch fehlt eine Ergänzung um eine Theorie der Interaffektivität, die von den zahlreichen neueren Forschungen zur Philosophie der Gefühle profitieren könnte. Hier wäre auf die zahlreichen Hinweise darauf zurückzukommen, dass auch und gerade die Affektionen dynamisch mit Anderen geteilt werden und keine ›Zustände‹ sind.¹

So wurde zwar an verschiedenen Stellen darauf verwiesen, dass die unterschiedlichen Konzeptionen von Alterität sich ihrer Struktur nach nicht nur auf die Relation zwischen Subjekten, sondern auch auf jene zwischen Kulturen anwenden lassen. Doch fehlt ebenso eine vertiefte Diskussion dessen, was die jeweilige Auffassung von der Rolle der Andersheit für intra- und interkulturelle Differenzen bedeutet.²

So wurde zwar gelegentlich darauf Bezug genommen, dass der oder die Andere – zumal wenn es sich um Positionen handelt, die die Leiblichkeit in den Vordergrund rücken – keine Neutren sind, sondern geschlechtlich differenzierte Wesen. Doch fehlt eine Integration der sexuellen Alterität in die Figur des Anderen, die mit dieser Einsicht Schritt halten würde.³

So wurde zwar verschiedentlich erwähnt, dass die intersubjektive Andersheit sich in eine intrasubjektive Andersheit verlängert oder gar, dass die Andersheit des Anderen in der Andersheit unserer eigenen psychischen Welt ihre Voraussetzung hat. Doch fehlt eine Auseinandersetzung mit den Modellen zur Erklärung dieses Verhältnisses, wie sie in der klassischen Psychoanalyse erarbeitet und seit ihrer »intersubjektiven Wende«⁴ vertieft wurden.

1 | Vgl. exemplarisch Matthias Schloßberger: *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005.

2 | Vgl. exemplarisch Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, übers. v. Wilfried Böhringer, Frankfurt a.M. 1985, 121-185.

3 | Vgl. etwa Jessica Benjamin: *Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität – Gender – Psychoanalyse*, übers. v. Irmgard Hölscher, Frankfurt a.M., Basel 2002 sowie Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München 2010.

4 | Vgl. Donna M. Orange, George E. Atwood u. Robert D. Stolorow: *Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Kontextualismus in der therapeutischen Praxis*, Frankfurt a.M.

So wurde zwar von Aristoteles bis Levinas immer wieder die Einbettung der Begegnung mit Alterität in soziale Praktiken herangezogen, um die Struktur der Intersubjektivität herauszuarbeiten. Doch fehlt eine Phänomenologie der vergesellschafteten Alterität unter unseren zeitgenössischen Bedingungen.

All diese Problemfelder wird die Philosophie nicht allein bearbeiten können (eine Sozialphilosophie schon gar nicht). Und so erweist sich am Ende eine Sozialphilosophie, die sich von Anderen her ihre Fragen geben lässt, angewiesen auf andere, benachbarte Wissenschaften, in denen das Problem der Alterität nicht weniger virulent ist: die Psychologie, die Ethnologie, die Anthropologie, die Gender Studies, die Psychoanalyse und die Soziologie. So will sich diese Einführung auch als eine programmatische Skizze verstehen für das, was gemeinsam mit Anderen zu tun aussteht.

2001; Martin Altmeyer: *Im Spiegel des Anderen. Anwendungen einer relationalen Psychoanalyse*, Gießen 2003; das Sonderheft der Zeitschrift *Psyche* 58 (2004), Nr. 9/10: *Der Andere in der Psychoanalyse. Figuren der Begegnung*, sowie Johanna Bossinade: *Die Stimme des Anderen. Zur Theorie der Alterität*, Würzburg 2011.

Siglenverzeichnis

- CM Edmund Husserl: Cartesianische Meditationen, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. I, hg. v. Stephan Strasser, Den Haag 1973
- GIG George Herbert Mead: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hg. v. Charles W. Morris, übers. v. Ulf Pacher, Frankfurt a.M. ²1975
- GMS Immanuel Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg ⁷1994
- GN Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, Fichtes Werke, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. III, Berlin 1971
- JS Emmanuel Levinas: Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992
- MdS Immanuel Kant: Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1990
- NE Aristoteles: Nikomachische Ethik, übers. u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006
- PG Georg Wilhelm Friedrich Hegel: Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 9, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1980
- PW Maurice Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin 1974
- SN Jean-Paul Sartre: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek 1993
- SZ Martin Heidegger: Sein und Zeit, Tübingen ¹⁷1993
- ThkH Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1988
- TI Emmanuel Levinas: Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987

Literatur

- Aboulafia, Mitchell: *The mediating self. Mead, Sartre, and self-determination*, New Haven 1986
- Addis, Mark R.: *Wittgenstein: Making Sense of Other Minds*, Aldershot 1999
- Adorno, Theodor W.: *Jargon der Eigentlichkeit*, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 6, Frankfurt a.M. 1997, 413-526
- : *Probleme der Moralphilosophie*, *Nachgelassene Schriften*, Bd. 10, hg. v. Thomas Schröder, Frankfurt a.M. 1996
- : »Mensch und Tier«, in: Max Horkheimer u. Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 3, Frankfurt a.M. 1997, 283-292
- : »Gesellschaftstheorie und empirische Forschung«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, hg. v. Rolf Tiedemann, Bd. 8, Frankfurt a.M. 1997, 538-546
- Alloa, Emmanuel u.a. (Hg.): *Leiblichkeit. Begriff, Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, Tübingen 2012.
- Altmeyer, Martin: *Im Spiegel des Anderen. Anwendungen einer relationalen Psychoanalyse*, Gießen 2003
- Aquin, Thomas von: *Summa theologiae*, hg. v. d. Albertus-Magnus-Akademie Walberberg bei Köln, Heidelberg 1955
- Arendt, Hannah: *Das Urteilen. Texte zu Kants Politischer Philosophie*, hg. v. Ronald Beiner, München 1998
- : *Der Liebesbegriff bei Augustin. Versuch einer philosophischen Interpretation*, hg. v. Ludger Lütkehaus, Berlin, Wien 2003
- Aristoteles: *Politik*, übers. v. Olof Gigon, München 1996
- : *Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. v. Ursula Wolf, Reinbek 2006
- : *Metaphysik*, übers. v. Franz Schwarz, München 2004
- Atterton, Peter (Hg.): *Lévinas and Buber. Dialogue and difference*, Pittsburgh 2004
- u. Calarco, Matthew (Hg.): *Radicalizing Levinas*, Albany/NY 2010
- Augustinus: *Vom Gottesstaat (De Civitate Dei)*, übers. v. Wilhelm Thimme, München 1997

- Austin, John L.: »Other Minds«, in: ders., *Philosophical Papers*, Oxford 1970, 76-110
- Avramides, Anita: *Other Minds. The Problems of Philosophy*, London, New York 2001
- Bayertz, Kurt (Hg.): *Warum moralisch sein?*, Paderborn 2002
- Beck-Gernsheim, Elisabeth: *Wir und die Anderen. Vom Blick der Deutschen auf Migranten und Minderheiten*, Frankfurt a.M. 2004
- Becker, Werner: »Hegels Dialektik von ›Herr‹ und ›Knecht‹«, in: *Hegel-Studien* 11 (1983), 429-439
- Bedorf, Thomas: *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München 2003
- : *Verkennende Anerkennung. Über Identität und Politik*, Berlin 2010
- : »Man kann's nicht allen Recht machen – Anmerkungen zum Verständnis der Menschenrechte bei Derrida und Habermas«, in: *Handlung Kultur Interpretation*, 10 (2001), 273-291
- : »Monade, Dyade und Triade. Intersubjektivität und Ethik interdisziplinär«, in: Dieter Lohmar u. Dirk Fonfara (Hg.), *Interdisziplinäre Perspektiven der Phänomenologie*, Dordrecht, Boston, London 2006, 1-17
- : »Spur«, in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, hg. v. Ralf Konersmann, Darmstadt 32011, 406-425
- : »Die Konjunktur des Fremden und der Begriff des Anderen«, in: Kurt Röttgers u. Monika Schmitz-Emans (Hg.), *Die Fremde*, Essen 2007, 23-38
- : »Französische Sozialphilosophie«, in: *Information Philosophie*, Nr. 5 (2009), 30-39
- : Art. »Nancy, Jean-Luc«, in: ders. u. Kurt Röttgers (Hg.), *Die französische Philosophie im 20. Jahrhundert. Ein Autorenhandbuch*, Darmstadt 2009, 271-278
- : »Appell oder Aufforderung? Intersubjektivität, Alterität und Anerkennung«, in: Thomas Sören Hoffmann (Hg.), *Die Aktualität der Fichteschen Rechtsphilosophie*, i.E.
- , Fischer, Joachim u. Lindemann, Gesa (Hg.): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010
- Benjamin, Jessica: *Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität – Gender – Psychoanalyse*, übers. v. Irmgard Hölscher, Frankfurt a.M., Basel 2002
- Bergmann, Werner u. Hoffmann, Gisbert: »Mead und die Tradition der Phänomenologie«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M. 1985, 93-130
- Bernasconi, Robert: »Ethik des Verdachts«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: *Frag-mente. Schriftenreihe zur Psychoanalyse* 39/40 (1992): *Das andere Denken. Zur Ethik der Psychoanalyse*, 79-96
- : »Ethische Aporien: Derrida, Levinas und die Genealogie des Griechischen«, übers. v. Petra Gehring u. Hans-Dieter Gondek, in: Hans-Dieter

- Gondek u. Bernhard Waldenfels (Hg.), *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*, Frankfurt a.M. 1997, 345-384
- : »Die Andersheit des Fremden und die Fremderfahrung«, übers. v. Ulrike Oudée Dünkelsbühler, überarb. v. Hans-Dieter Gondek, in: Matthias Fischer, Hans-Dieter Gondek u. Burkhard Liebsch (Hg.), *Vernunft im Zeichen des Fremden. Zur Philosophie von Bernhard Waldenfels*, Frankfurt a.M. 2001, 13-45
- Bernet, Rudolf: *La vie du sujet*, Paris 1994
- , Kern, Iso u. Marbach, Eduard: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1996
- Bien, Günther: »Gerechtigkeit bei Aristoteles«, in: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik*, Berlin 1995 (Klassiker auslegen, Bd. 2), 135-164
- Bossinade, Johanna: *Die Stimme des Anderen. Zur Theorie der Alterität*, Würzburg 2011
- Bourgeois, Patrick L. u. Rosenthal, Sandra B.: *Mead and Merleau-Ponty. Toward a Common Vision*, Albany/NY 1991
- Brandt, Reinhardt: »Habermas und Kant«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 53-68
- Brieskorn, Norbert: *Sozialphilosophie. Eine Philosophie des gesellschaftlichen Lebens*, Stuttgart 2009
- Buber, Martin: *Ich und Du*, in: ders., *Das dialogische Prinzip*, Gerlingen 1994, 7-136
- Butler, Judith: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, übers. v. Reiner Ansén, Frankfurt a.M. 2005
- Candlish, Stewart: »Wittgensteins Privatsprachenargumentation«, übers. v. Joachim Schulte, in: Eike von Savigny (Hg.), *Ludwig Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen*, Berlin 1998 (= *Klassiker auslegen*), 143-165
- Cavell, Stanley: »Knowing and Acknowledging«, in: ders., *Must we mean what we say? A Book of Essays*, Cambridge u.a. 1977, 238-266
- : »Wissen und Anerkennen«, in: ders., *Die Unheimlichkeit des Gewöhnlichen*, übers. v. Martin Hartmann, Frankfurt a.M. 2002, 39-73
- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1998
- : »Scheinprobleme in der Philosophie (1928)«, in: ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, 3-48
- : »Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache (1932)«, in: ders., *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*, hg., eingel. u. m. Anm. vers. v. Thomas Mormann, Hamburg 2004, 81-109
- Cooper, John M.: »Aristotle on Friendship«, in: Amelie Oksenberg Rorty (Hg.), *Essays on Aristotle's Ethics*, Berkeley, Los Angeles, London 1980, 301-340

- Cordero, Nestor-Luis: »Du non-être à l'Autre. La découverte de l'altérité dans le Sophiste de Platon«, in: *Revue philosophique* 145 (2005), 175-189
- Costa, Vincenzo: »Die Erfahrung des Anderen. Phänomenologie, Behaviorismus und Spiegelneuronen«, in: *Husserl Studies* 24 (2008), 231-241
- Cremonini, Andreas: »Üben und Spielen. Oder: Über Leben im ›Raum der Gründe‹ – eine programmatische Skizze«, in: Birgit Bothe, Andreas Cremonini u. Georg Kohler (Hg.), *Psychische Struktur und kollektive Praxis. Regulierung und der Raum der Gründe*, Würzburg i.E.
- Critchley, Simon: *The Ethics of Deconstruction*, Oxford 1992
- Därmann, Iris: *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München 2005
- Davidson, Donald: »Die zweite Person«, in: ders., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2004, 186-210
- : »Vernünftige Tiere«, in: ders., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2004, 167-185
- : »Drei Spielarten des Wissens«, in: ders., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, übers. v. Joachim Schulte, Frankfurt a.M. 2004, 339-363
- Davies, Martin u. Stone, Tony (Hg.): *Mental Simulation. Evaluation and Applications*, Oxford 1995
- Delhom, Pascal: *Der Dritte. Lévinas' Philosophie zwischen Verantwortung und Gerechtigkeit*, München 2000
- Dennett, Daniel C.: »Mid-Term Examination: Compare and Contrast«, in: ders., *The Intentional Stance*, Cambridge/MA 1996, 339-350
- Derrida, Jacques: *Gesetzeskraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1991
- : *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa*, übers. v. Alexander García Düttmann, Frankfurt a.M. 1992
- : *Falschgeld. Zeit geben I*, übers. v. Andreas Knop u. Michael Wetzels, München 1993
- : *Adieu. Nachruf auf Emmanuel Lévinas*, übers. v. Reinold Werner, München, Wien 1999
- : *Politik der Freundschaft*, übers. v. Stefan Lorenzer, Frankfurt a.M. 2002
- : *Einsprachigkeit*, übers. v. Michael Wetzels, München 2003
- : »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas'«, in: ders., *Die Schrift und die Differenz*, übers. v. Rodolphe Gasché, Frankfurt a.M. 1992, 121-235
- : »Den Tod geben«, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida-Benjamin*, Frankfurt a.M. 1994, 331-454
- : »Question d'étranger: venue de l'étranger«, in: Anne Dufourmantelle u. Jacques Derrida, *De l'hospitalité*, Paris 1997, 11-69

- Derrida, Jacques u. Nancy, Jean-Luc: »Responsabilité – Du sens à venir«, in: Francis Guibal u. Jean-Clet Martin (Hg.), *Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy*, Paris 2004, 165-200
- Descartes, René: *Meditationes de Prima Philosophia. Meditationen über die Erste Philosophie*, übers. u. hg. v. Gerhart Schmidt, lat.-dt., Stuttgart 1991
- Detel, Wolfgang: »Griechen und Barbaren. Zu den Anfängen des abendländischen Rassismus«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995), 1019-1043
- Eidam, Heinz: »Subjektivität und Intersubjektivität – im Ausgang von Kant und im Hinblick auf Fichte und Hegel«, in: Hans Werner Ingensiep, Heike Baranzke u. Anne Eusterschulte (Hg.), *Kant-Reader*, Würzburg 2004
- Feigl, Herbert: *The »Mental« and the »Physical«*, Minneapolis/Minn. 1958
- Feuerbach, Ludwig: *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*, Berlin 1984
- Fichte, Johann Gottlieb: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, *Fichtes Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. I, Berlin 1971, 83-328
- : *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, *Fichtes Werke*, hg. v. Immanuel Hermann Fichte, Bd. III, Berlin 1971
- Flasch, Kurt: *Augustin. Eine Einführung in sein Denken*, Stuttgart 1980, 135
- : *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Macchiavelli*, Stuttgart 1988
- Fontaine, Philippe: *La question d'autrui*, Paris 1999
- Forget, Philippe (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984
- Forst, Rainer: *Das Recht auf Rechtfertigung. Elemente einer konstruktivistischen Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M. 2007
- Frank, Manfred: »Subjektivität und Intersubjektivität«, in: ders., *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität*, Stuttgart 1991, 410-477
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Tübingen 1990
- : »Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 2, Tübingen 1993, 27-36
- : »Heidegger und die Ethik«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen 1987, 333-374
- : »Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person«, in: ders., *Gesammelte Werke*, Bd. 10, Tübingen 1995, 87-99
- : »Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins«, in: Hans Friedrich Fulda u. Dieter Henrich (Hg.), *Materialien zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«*, Frankfurt a.M. 1992, 217-242

- Gramm, Gerhard: »Einleitung. Zeit des Übergangs. Zur Sozialphilosophie der modernen Welt«, in: ders., Andreas Hetzel u. Markus Lilienthal (Hg.): Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001, 7-27
- , Hetzel, Andreas u. Lilienthal, Markus (Hg.): Hauptwerke der Sozialphilosophie, Stuttgart 2001
- Gelhard, Andreas: Levinas, Stuttgart 2005
- Gloy, Karen: »Bemerkungen zum Kapitel ›Herrschaft und Knechtschaft‹ in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 39 (1985), 187-213
- Gondek, Hans-Dieter: »Von der Alterität des Zeichens zur Alterität des Anderen«, in: Wolfgang Eßbach (Hg.), wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode, Würzburg 2000, 187-198
- Guzzoni, Ute: »Das Andere und das Denken der Verschiedenheit«, in: Heinz Kimmerle (Hg.), Das Andere und das Denken der Verschiedenheit. Akten eines internationalen Kolloquiums, Amsterdam 1987, 373-387
- Habermas, Jürgen: Theorie des kommunikativen Handelns, 2 Bde., Frankfurt a.M. 1988
- : Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1989
- : Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats, Frankfurt a.M. 1994
- : Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt a.M. 1996
- : Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft, Stuttgart 2001
- : »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, 187-241
- : »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a.M. 1996, 53-125
- Hedwig, Klaus: »Alter ipse. Über die Rezeption eines aristotelischen Begriffs bei Th. v. Aquin«, in: Archiv für Geschichte der Philosophie 72 (1990), 253-274
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 8, hg. v. Rolf-Peter Horstmann, Hamburg 1976
- : Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 9, hg. v. Wolfgang Bonsiepen u. Reinhard Heede, Hamburg 1980
- : Wissenschaft der Logik, Gesammelte Werke, Bd. 11, hg. v. Friedrich Hogemann u. Walter Jaeschke, Hamburg 1978
- Heidegger, Martin: Sein und Zeit, Tübingen 1993
- : Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung Sommer-

- semester 1927, Gesamtausgabe, Bd. 24, hg. v. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a.M. 1989
- Henrich, Dieter: »Fichtes ›Ich‹«, in: ders., Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie, Stuttgart 2001, 57-82
- Henry, Michel: »Reflexionen über die ›V. Cartesianische Meditation‹ Husserls«, in: ders., Radikale Lebensphänomenologie. Ausgewählte Studien zur Phänomenologie, übers., hg. u. eingel. v. Rolf Kühn, Freiburg, München 1992, 213-250
- : »La communication des consciences et les relations avec autrui. Cours d'Aix-en-Provence (1953-1954)«, in: Revue internationale Michel Henry (2011), Nr. 2, 139-178
- Himmelfmann, Beatrix: Kants Begriff des Glücks, Berlin, New York 2003
- Hitz, Thorsten: Jacques Derridas praktische Philosophie, München 2005
- Hobbes, Thomas: »Vom Bürger«, in: ders., Vom Menschen. Vom Bürger. Elemente der Philosophie II/III, übers. v. Max Frischeisen-Köhler, hg. v. Günter Gawlick, Hamburg 1994
- Honneth, Axel: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M. 2010
- : »Die transzendente Notwendigkeit von Intersubjektivität. Zum zweiten Lehrsatz in Fichtes Naturrechtsabhandlung«, in: ders., Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität, Frankfurt a.M. 2003, 28-48
- : Art. »Sozialphilosophie«, in: Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie, hg. v. Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch u. Beate Rössler, Berlin, New York 2008, Bd. 2, 1234-1241
- Horn, Christoph: »Gerechtigkeit bei Aristoteles: Moralische und politische Aspekte«, in: Otfried Höffe (Hg.), Vernunft oder Macht? Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, Tübingen 2006, 41-54
- u. Rapp, Christoph (Hg.): Wörterbuch der antiken Philosophie, München 2002
- Horster, Detlef: Sozialphilosophie, Leipzig 2005
- Husserl, Edmund: Cartesianische Meditationen, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. I, hg. v. Stephan Strasser, Den Haag 1973
- : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. III/1, hg. von Karl Schuhmann, Den Haag 1976
- : Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. IV, hg. v. Marly Biemel, Den Haag, Dordrecht 1991
- : Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Ge-

- sammelte Werke (Husserliana), Bd. V, hg. v. Walter Biemel, Nachdruck der 2. verb. Auflage, Den Haag 1976
- : Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass, Gesammelte Werke (Husserliana), Bd. XIII-XV, hg. v. Iso Kern, Den Haag 1973
- Hutto, Daniel: »The World is not Enough: Shared Emotions and Other Minds«, in: Peter Goldie (Hg.), *Understanding Emotions. Minds and Morals*, Aldershot, Brookfield 2002, 37-53
- Hyslop, Alec: *Other Minds*, Dordrecht 1995
- : Art. »Other Minds«, in: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, hg. v. Edward N. Zalta, 2005, im Internet unter: <http://plato.stanford.edu/entries/other-minds>, zuletzt abgerufen am 12.5.2011
- Jelinek, Elfriede: »Über die ›anderen‹«, in: Robert Misik u. Doron Rabinovici (Hg.), *Republik der Courage. Wider die Verhaiderung*, Berlin 2000, 25-27
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg¹⁰ 1990
- : *Zum ewigen Frieden*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 1992
- : *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg⁷ 1994
- : *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre. Metaphysik der Sitten. Erster Teil*, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg² 1998
- : *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre. Metaphysik der Sitten. Zweiter Teil*, hg. v. Bernd Ludwig, Hamburg 1990
- : *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, hg. v. Reinhardt Brandt, Hamburg 2000
- : *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, m. e. Einl. u. Anm. v. Bettina Stangneth, Hamburg 2004
- , *Kritik der Urteilskraft*, hg. v. Heiner F. Klemme, Hamburg 2006
- Keul, Hans-Klaus: »Subjektivität und Intersubjektivität. Zum Freiheitsbegriff bei Kant und Habermas«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 69-86
- Keutner, Thomas: »Theorie und Simulation – das Problem des psychologischen Verstehens«, unveröff. Manuskript.
- Kersting, Wolfgang: »Die Unabhängigkeit des Rechts von der Moral (Einleitung)«, in: Jean-Christoph Merle (Hg.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts, (=Klassiker auslegen)*, Berlin 2001, 21-37
- Klemme, Heiner F., Kühn, Manfred u. Schönecker, Dieter (Hg.): *Moralische Motivation. Kant und die Alternativen*, Hamburg 2006
- Konersmann, Ralf: *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*, Frankfurt a.M. 1991
- Koselleck, Reinhart: »Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe«, in: Harald Weinrich (Hg.), *Positionen der Negativität*, München 1975, 65-104

- Kuch, Hannes: »Der Herr, der Knecht und der Dritte – bei und nach Hegel«, in: Thomas Bedorf, Joachim Fischer u. Gesa Lindemann (Hg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München 2010, 91-116
- Kues, Nikolaus v.: *Vom Nichtanderen. De Non Aliud*, übers. v. Paul Wilpert, Hamburg 1952
- Lacan, Jacques: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch IV: Die Objektbeziehung, 1956-1957*, übers. v. Hans-Dieter Gondek, Wien 2003
- Lalande, André: *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris ²1992
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*, frz. u. dt., übers. v. Heinrich Köhler, Frankfurt a.M., Leipzig 1996
- Letzkus, Alwin: *Dekonstruktion und ethische Passion. Denken des Anderen nach Jacques Derrida und Emmanuel Levinas*, München 2002
- Levinas, Emmanuel: *Ethik und Unendliches. Gespräche mit Philippe Nemo*, übers. v. Dorothea Schmidt, Wien 1986
- : *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1987
- : *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München 1992
- : *Vom Sein zum Seienden*, übers. v. Anna Maria Krewani u. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München 1997
- : »Dialogue avec Martin Buber«, in: ders., *Noms propres*, Montpellier 1976, 51-55
- : »Totalité et totalisation«, in: *Encyclopédia Universalis*, Bd. 18, Paris 1985, 102ff.
- : »Vom Bewußtsein zur Wachheit«, in: ders., *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München 1985, 44-78
- : »Über die Intersubjektivität. Anmerkungen zu Merleau-Ponty«, in: Alexandre Métraux u. Bernhard Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, 48-55
- : »A propos de Buber, quelques notes« in: ders., *Hors sujet*, Montpellier 1987, 60-69
- : »Sterben für ...«, in: ders., *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*, übers. v. Frank Miething, München, Wien 1995, 239-251
- : »Die Spur des Anderen«, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. v. Wolfgang N. Krewani, Freiburg, München ³1998, 209-235
- : »Die Philosophie und die Idee des Unendlichen«, in: ders., *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München ³1998, 185-208

- Liebsch, Burkhard: »Einleitung«, in: ders. (Hg.), Sozialphilosophie, Freiburg, München 1999, 9-45
- : »Die Frage nach dem Anderen zwischen Ethik und Politik der Differenz: eine vorläufige Bilanz. Kant, Ricœur und Levinas im Horizont sozialontologischen Denkens«, in: Phänomenologische Forschungen (2005), 193-219
- Lohmar, Dieter: »Mirror neurons and the phenomenology of intersubjectivity«, in: Phenomenology and the Cognitive Sciences (2006), Nr. 5, 5-16
- Lotz, Christian: »Mitmachende Spiegelleiber. Anmerkungen zur Phänomenologie der konkreten Intersubjektivität bei Husserl«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 56 (2002), 72-95
- Luhmann, Niklas: »Intersubjektivität oder Kommunikation: Unterschiedliche Ausgangspunkte soziologischer Theoriebildung«, in: ders., Soziologische Aufklärung 6. Die Soziologie und der Mensch, Wiesbaden ³2008, 162-179
- Lyotard, Jean-François: Der Widerstreit, übers. v. Joseph Vogl, München ²1989
- : »Logique de Lévinas«, in: François Laruelle (Hg.), Textes pour Emmanuel Lévinas, Paris 1980, 127-150
- Lyssy, Ansgar: »Die transzendente Analyse der Intersubjektivität bei Donald Davidson«, in: Christoph Asmuth (Hg.) Transzendentalphilosophie und Person. Leiblichkeit – Interpersonalität – Anerkennung, Bielefeld 2007, 211-224
- Malcom, Norman: »Knowledge of Other Minds«, in: Thomas O. Buford (Hg.), Essays on Other Minds, Urbana, Chicago, London 1970, 195-207
- Mead, George Herbert: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, hg. v. Charles W. Morris, übers. v. Ulf Pacher, Frankfurt a.M. ²1975
- : »Der Mechanismus des sozialen Bewußtseins«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt a.M. 1980, 232-240
- : »Eine behavioristische Erklärung des signifikanten Symbols«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt a.M. 1980, 290-298
- : »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, übers. v. Henning Lübke, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt a.M. 1980, 299-328
- : »Die Philanthropie unter dem Gesichtspunkt der Ethik«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, hg. v. Hans Joas, Frankfurt a.M. 1980, 399-416
- Meinhardt, Helmut: Art. »Andersheit, Anderssein«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd., 1, Basel 1971, 297-300
- Menke, Christoph: »Das Nichtanerkennbare. Oder warum das moderne Recht keine ›Sphäre der Anerkennung‹ ist«, in: Rainer Forst u.a. (Hg.), Sozialphilosophie und Kritik, Frankfurt a.M. 2009, 87-108

-
- und Pollmann, Arnd: Philosophie der Menschenrechte zur Einführung, Hamburg 2007
- Mensch, James R.: Ethics and Selfhood. Alterity and the Phenomenology of Obligation, Albany/NY 2003
- Merleau-Ponty, Maurice: »Le philosophe et son ombre«, in: ders., Signes, Paris 1960, 201-228
- : »Le métaphysique dans l'homme«, in: ders., Sens et non-sens, Paris 1966, 145-173
- : Phänomenologie der Wahrnehmung, übers. v. Rudolf Boehm, Berlin 1974
- : Die Prosa der Welt, übers. v. Regula Giuliani, München ²1993
- : Das Sichtbare und das Unsichtbare, übers. v. Bernhard Waldenfels u. Regula Giuliani, München ²1994
- : »Das Metaphysische im Menschen«, in: ders., Sinn und Nicht-Sinn, übers. v. Hans-Dieter Gondek, München 2000, 111-132
- : »Das Primat der Wahrnehmung und seine philosophischen Konsequenzen«, in: ders., Das Primat der Wahrnehmung, übers. v. Jürgen Schröder, Frankfurt a.M. 2003, 26-84
- : »Der Philosoph und sein Schatten«, übers. v. Hans Werner Arndt, in: ders., Zeichen, hg. v. Christian Bermes, Hamburg 2007, 233-264
- Meyer-Drawe, Käte: Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Inter-Subjektivität, München 1984
- Moebius, Stephan u. Quadflieg, Dirk: »Negativität und Selbsttranszendenz. Hegel und Mauss als Denker einer dreirelationalen Anerkennung«, in: Journal Phänomenologie, Heft 31 (2009), 44-57
- Mojisich, Burkhard: »The Otherness of God as Coincidence, Negation and Not-Otherness in Nicolas of Cusa. An Explication and Critique«, in: Orin F. Summerell (Hg.), The Otherness of God, Charlottesville, London 1998, 60-77
- Nancy, Jean-Luc: singularär plural sein, übers. v. Ulrich Müller-Schöll, Berlin 2004
- Nietzsche, Friedrich: »Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn«, in: ders., Kritische Studienausgabe, Bd. 1, hg. v. Giorgio Colli u. Mazzino Montinari, München u.a. 1980, 873-890
- Nussbaum, Martha: »Nature, Function, and Capability. Aristotle on Political Distribution«, in: Oxford Studies in Ancient Philosophy, Suppl. Volume (1988), 145-184
- Olschanski, Reinhard: Phänomenologie der Mißachtung. Studien zum Inter-subjektivitätsdenken Jean-Paul Sartres, Bodenheim 1997
- Orange, Donna M., Atwood, George E. u. Stolorow, Robert D.: Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Kontextualismus in der therapeutischen Praxis, Frankfurt a.M. 2001

- Ottmann, Henning: »Herr und Knecht bei Hegel. Bemerkungen zu einer mißverstandenen Dialektik«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35 (1981), 365-384
- Otto, Rudolf: *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München ³1963
- Overgaard, Søren: *Wittgenstein and Other Minds: Rethinking Subjectivity and Intersubjectivity with Wittgenstein, Levinas, and Husserl*, London, New York 2007
- Parmenides: »Fragment 2«, in: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, übers. v. Hermann Diels, hg. v. Walther Kranz, Berlin ⁸1952
- Platon: *Sophistes*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt a.M., Leipzig 1991
- : *Parmenides*, übers. v. Friedrich Schleiermacher, Frankfurt a.M., Leipzig 1991
- Plessner, Helmuth: »Lachen und Weinen. Eine Untersuchung der Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII: *Ausdruck und menschliche Natur*, hg. v. Günter Dux u.a., Frankfurt a.M. 1982, 201-387
- Plotin: *Plotins Schriften*, gr.-dt., übers. v. Richard Harder, Hamburg 1956
- Psyche* 58 (2004), Nr. 9/10: *Der Andere in der Psychoanalyse. Figuren der Begrenzung*
- Quadflieg, Dirk: »Vom Zwang, Person zu sein. Hegel als Theoretiker einer nicht-reziproken Anerkennung«, in: Christoph Menke u. Juliane Rebentisch (Hg.), *Axel Honneth. Gerechtigkeit und Gesellschaft. Potsdamer Seminar*, Berlin 2008, 68-75
- Rancière, Jacques: *Das Unvernehmen. Politik und Philosophie*, übers. v. Richard Steurer, Frankfurt a.M. 2002
- Rawls, John: *Theorie der Gerechtigkeit*, übers. v. Hermann Vetter, Frankfurt a.M. 1971
- Reynolds, Jack: »Problems of other minds: Solutions and dissolutions in analytic and continental philosophy«, in: *Philosophy Compass* 5 (2010), 326-335
- Ricœur, Paul: *Das Selbst als ein Anderer*, übers. v. Jean Greisch i. Zsarb. mit Thomas Bedorf u. Birgit Schaaff, München 1996
- : »E. Husserl. La cinquième Méditation cartésienne«, in: ders., *À l'école de la phénoménologie*, Paris 1986, 197-225
- : »Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité«, in: ders., *Du texte à l'action*, Paris 1986, 281-302
- Rizzolatti, Giacomo u. Sinigaglia, Corrado: *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*, übers. v. Friedrich Griesse, Frankfurt a.M. 2008
- Römpp, Georg: *Ethik des Selbstbewußtseins. Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Berlin 1999

- Rötter, Susanne: Herausforderung angesichts des Anderen. Von Feuerbach über Buber zu Lévinas, Freiburg, München 2000
- Röttgers, Kurt: Kategorien der Sozialphilosophie, Magdeburg 2002
- : Art. »Sozialphilosophie«, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Bd. 9, hg. v. Karlfried Gründer, Basel 1995, Sp. 1217-1227
- : »Fremdheit«, in: Armin Wildfeuer u. Petra Kolmer (Hg.), Neues Handbuch philosophischer Grundbegriffe, Freiburg, München i.E.
- Rosenberg, Jay F.: »Wilfrid Sellars und die Theorie-Theorie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 48 (2000), 639-655
- Rousseau, Jean-Jacques: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité, Kritische Ausgabe des integralen Textes, übers. v. Heinrich Meier, Paderborn u.a. 52001
- Ryle, Gilbert: Der Begriff des Geistes, übers. v. Kurt Baier, Stuttgart 1969
- Sartre, Jean-Paul: Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek 1993
- Scheler, Max: Wesen und Form der Sympathie, Studienausgabe, Gesammelte Werke in 15 Bänden, Bd. 7, hg. v. Manfred Frings, Bonn 2009
- Schloßberger, Matthias: Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander, Berlin 2005
- Schürmann, Volker: »Der Geist ist das Leben der Gemeinde«. Zur Interpretation der Hegelschen Philosophie des Geistes durch Josef König«, in: Domenico Losurdo (Hg.), Geschichtsphilosophie und Ethik, Frankfurt a.M. u.a. 1998, 293-308
- : »Würde als Maß der Menschenrechte. Vorschlag einer Topologie«, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59 (2011), 33-52
- Schütz, Alfred: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie, Werkausgabe, Bd. II, hg. v. Martin Endreß u. Joachim Renn, Konstanz 2004
- : Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Werkausgabe, Bd. III.1, hg. v. Gerd Sebald, Konstanz 2009
- : »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in: ders., Philosophisch-phänomenologische Schriften 1. Zur Kritik der Phänomenologie Edmund Husserls, Werkausgabe, Bd. III.1, hg. v. Gerd Sebald, Konstanz 2009, 227-256
- Schulz, Peter: Freundschaft und Selbstliebe bei Platon und Aristoteles. Semantische Studien zur Subjektivität und Intersubjektivität, Freiburg, München 2000
- Sellars, Wilfrid: »Empiricism and the Philosophy of Mind«, in: ders., Science, Perception and Reality, London, New York 1963, 127-196

- Shellens, Max S.: Das sittliche Verhalten zum Mitmenschen im Anschluß an Aristoteles, Hamburg 1958
- Siep, Ludwig: »Einheit und Methode von Fichtes ›Grundlage des Naturrechts‹«, in: *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, 41-64
- : »Philosophische Begründung des Rechts bei Fichte und Hegel«, in: ders., *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt a.M. 1992, 65-80
- : »Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: Dietmar Köhler u. Otto Pöggeler (Hg.), *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes (= Klassiker auslegen, Bd. 16)*, Berlin ²2006, 109-130
- : »Kampf um Anerkennung bei Hegel und Honneth«, in: Rainer Forst u.a. (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt a.M. 2009, 179-201
- Simmel, Georg: *Soziologie, Gesamtausgabe, Bd. 11*, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M. 21995
- Simon, Josef: »Intersubjektivität. Ein philosophisch problematischer Begriff«, in: *Archivio di Filosofia* 69 (2001), Nr. 1-3, 41-49
- Stammler, Rudolf: *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung. Eine sozialphilosophische Untersuchung*, Leipzig 1896
- Stekeler-Weithofer, Pirmin: »Selbstbildung und Selbstunterdrückung. Zur Bedeutung der Passagen der Herrschaft und Knechtschaft in Hegels Phänomenologie des Geistes«, in: *Dialektik. Zeitschrift für Kulturphilosophie* (2004), Nr. 1, 49-68
- Stoller, Silvia: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München 2010
- Strobach, Niko: Art. »heteron«, in: *Wörterbuch der antiken Philosophie*, hg. v. Christoph Horn u. Christoph Rapp, München 2002, 189
- Surber, Jere Paul: »Kant, Levinas, and the Thought of the ›Other‹«, in: *Philosophy Today* 38 (1994), Nr. 3, 294-316
- Szymkowiak, Mildred (Hg.): *Autrui*, Paris 1999
- Taylor, Charles: *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*, übers. v. Reinhard Kaiser, Frankfurt a.M. 2009
- Ter Hark, Michel: *Beyond the Inner and the Outer. Wittgenstein's Philosophy of Psychology*, Dordrecht, Boston, London 1990
- Todorov, Tzvetan: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, übers. v. Wilfried Böhringer, Frankfurt a.M. 1985
- Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin, New York 21977
- Tugendhat, Ernst: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a.M. 1979

- Vieweg, Klaus u. Welsch, Wolfgang (Hg.): Hegels Phänomenologie des Geistes – Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne, Frankfurt a.M. 2008.
- Waldenfels, Bernhard: Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl, Den Haag 1971
- : Antwortregister, Frankfurt a.M. 1994
- : Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes, hg. v. Regula Giuliani, Frankfurt a.M. 2000
- : Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, Frankfurt a.M. 2005
- : »Das Problem der Leiblichkeit bei Merleau-Ponty«, in: ders., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980, 29-54
- : »Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie«, in: ders., Der Spielraum des Verhaltens, Frankfurt a.M. 1980, 223-262
- : »Das Phänomen des Fremden und seine Spuren in der klassischen griechischen Philosophie«, in: Brigitte Jostes (Hg.), Fremdes in fremden Sprachen, München 2001, 19-41
- : »Freiheit angesichts des Anderen. Levinas und Sartre: Ontologie und Ethik im Widerstreit«, in: Thomas Bedorf u. Andreas Cremonini (Hg.), Verfehlte Begegnung. Sartre und Levinas als philosophische Zeitgenossen, München 2005, 99-122
- : »Das Gesicht des Anderen«, in: ders., Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II, Frankfurt a.M. 2005, 186-207
- Wildenburg, Dorothea: Ist der Existentialismus ein Idealismus? Transzendentalphilosophische Analyse der Selbstbewußtseinstheorie des frühen Sartre aus der Perspektive der Wissenschaftslehre Fichtes, Amsterdam, Atlanta 2003
- Williams, Bernard: »Philosophy«, in: Moses I. Finley (Hg.), The Legacy of Greece. A New Appraisal, Oxford, New York 1984, 202-255
- Wirkus, Bernd: Deutsche Sozialphilosophie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, Darmstadt 1996
- Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, in: ders., Werkausgabe, Bd. I, Frankfurt a.M. 1989
- Wolf, Ursula: Aristoteles' »Nikomachische Ethik«, Darmstadt 2007 (= Werkin-
terpretationen)
- Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht, Boston, London 1996
- : Husserls Phänomenologie, Tübingen 2009
- Zielinski, Agata: Lecture de Merleau-Ponty et Levinas. Le corps, le monde, l'autre, Paris 2002

