

Burkhard Liebsch

Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale

Band I

Umriss einer
historisierten Sozialphilosophie
im Zeichen des Anderen

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Burkhard Liebsch

Exposed to Each Other – The Other and Sociality

Volume I: Outlines of a Historicised Social Philosophy
in View of the Other

We are »social beings« only thanks to others, but our everyday lives easily let us forget that. This often leads us to assume that we do not need others. This forgetfulness can take the form of an ascetic existence or the form of an abundant wealth that allows one to keep others at bay. All forms of distancing, however, presuppose a prior exposition of one's own self to others and make the self dependent on them. This exposedness and dependence on others forces the self to accept inherent political demands, even if this implies a certain violence that threatens to ruin human ways of life and the often appraised »openness.« From a historical perspective Liebsch' two-volume project »Exposed to Each Other« outlines a theory of the social. Liebsch assumes a thick notion of unsublatable alterity which he combines with a complex topography of human ways of living, whereby he tries to make explicit in how far we are from birth onwards exposed to each other and how we are therefore always already within the horizons of vulnerability. Liebsch also considers in great detail how new wars factor into that. Thus his project works toward the »recognition of the actual« (Hegel) without which a critical and sound »comprehension of the reasonable« is not possible. Liebsch attempts to show what social philosophy today can and must deliver.

The Author:

Professor Dr Burkhard Liebsch teaches practical philosophy and social philosophy at the University of Bochum. His most recent publications include: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität* (*In the Meantime: Leeways of Human Generativity*) (2016); *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit* (*Violence of Time and Time of Violence*) (2017); as co-editor: *Perspektiven europäischer Gastlichkeit* (*Perspectives of European Hospitality*) (2016); *Der Andere in der Geschichte* (*The Other in History*) (2017).

Burkhard Liebsch

Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale

Band I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie
im Zeichen des Anderen

»Sozial« leben wir nur dank Anderer, in einer Normalität, die das weitgehend in Vergessenheit geraten lässt, sodass man sich fragt, ob man nicht auch ohne sie auskommen kann – sei es in Formen weltflüchtigen Daseins, sei es in einem Wohlstand, der sich die Anderen vom Leib hält. Alle Formen der Distanznahme setzen aber eine vorgängige Veränderung des eigenen Selbst voraus, die es Anderen aussetzt und auf sie angewiesen sein lässt. Dieses Ausgesetzt- und Angewiesensein zwingt dazu, die in ihm liegenden Herausforderungen politisch anzunehmen – auch um den Preis einer Gewalttätigkeit, die menschliche Lebensformen und ihre viel gelobte »Offenheit« zu ruinieren droht. Das zweibändige Projekt *Einander ausgesetzt* entwirft in historischer Perspektive eine Theorie des Sozialen, die von einem starken Begriff unaufhebbarer Alterität ausgeht und diesen mit einer komplexen Topografie menschlicher Lebensformen verschränkt und insofern deutlich macht, wie man einander ausgesetzt ist – von Geburt an und in Horizonten der Verletzbarkeit, die bis hin zu neuen Kriegen detailliert bedacht werden. So dient das Projekt der »Erfassung des Wirklichen« (Hegel), ohne das es ein kritisches »Ergründen des Vernünftigen« nicht geben kann. Es handelt sich um den Versuch zu zeigen, was Sozialphilosophie heute leisten kann und muss.

Der Autor:

Professor Dr. Burkhard Liebsch lehrt Praktische Philosophie und Sozialphilosophie an der Universität Bochum. Zuletzt hat er veröffentlicht: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität* (2016); *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart* (2017); als (Mit-)Hrsg.: *Perspektiven europäischer Gastlichkeit. Geschichte – Kulturelle Praktiken – Kritik* (2016); *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges* (2017).

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung des Forschungsinstituts für
Philosophie Hannover



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49013-6

Inhalt Band I

Umrisse einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen

Vorwort	17
Einführung	
Chiasma des Anderen und des Sozialen	27

Teil A

Historische Profile des Sozialen

Kapitel I

Das Soziale heute: erfunden, (neu) entdeckt oder überholt? . .	41
--	----

1. Das Soziale als Ideologie der Homogenität und Depolitisierung (45) ·
2. Das Soziale in historischer Perspektive (55) · 3. Radikaler Neuanfang nach zwei *Weltkriegen*? (68) · 4. Verstaatlichung des Sozialen? (74) ·
5. Für eine Revision des Sozialen (83)

Kapitel II

Ahistorische Ontologie des Sozialen?	99
--	----

1. Das Soziale: alte und neue Ursprungsfragen (99) · 2. Exkurs zu John R. Searles Sozialontologie (109) · 3. Zurück zu einer (ahistorischen) existenzialen Sozialontologie? Vom Mitsein (Martin Heidegger) zur *conditio historica* (Paul Ricœur) (114) · 4. Zeugnis und Sozialontologie – in dreifacher Hinsicht (119) · 5. Revidiertes Mitsein, *co-* oder *inter-esse* (123)

Kapitel III

Sozialphilosophie im Prozess historischer Revision:

Gewalt als radikale Herausforderung des Ethischen	128
---	-----

1. Zu einem ethischen Denken, das sich nicht selbst genügt (128) ·
2. Historisierte Ethik (130) · 3. Im geschichtlichen Horizont der Zerstörbarkeit menschlicher Verhältnisse: Gewalt und Lebensform (136) ·
4. Ansatzpunkte (1–5) eines sozialphilosophischen Negativismus – in ethischer Perspektive (143) · 5. Resümee (147)

Kapitel IV

Veränderte Existenz in der Geschichte der Gewalt 149

1. Existieren wir (noch) oder leben wir längst wieder? (151) · 2. Historisierte Existenzphilosophie (153) · 3. Soziale (Co-)Existenz? (162) ·
4. Verändertes Denken der Veränderung: Michael Theunissen und Paul Ricœur (167) · 5. Das Prädikat ›sozial‹ – revidiert (171)

Teil B

Der Auftritt des Anderen

Kapitel V

Der Andere spricht uns an

Zum Ursprung und Sinn menschlicher Sprache 179

1. Von der menschlichen Sprache (zurück) zur Stimme des Anderen (179) ·
2. Die menschliche Stimme (184) · 3. Von Charles Taylor (zurück) zu Johann G. Herder (190) · 4. Johann G. Herder, Wilhelm v. Humboldt und der Ursprung der Sprache (194) · 5. Hören auf den Anderen? (200)

Kapitel VI

›Offen‹ für den Anderen?

Auf den Spuren einer An-Archie der Subjektivität 205

1. Phänomenologie des Anderen? (205) · 2. Offenheit als Ekstase im Sein (212) · 3. Der Entzug des Anderen (216) · 4. Die Nähe des Anderen – jenseits des Erfahrbaren? (219) · 5. An-archische Zugänglichkeit des Anderen (230)

Kapitel VII

Verantwortung als Gabe 238

1. Rechenschaftsverantwortung und Gewissen (240) · 2. Gegen eine apathische Moralität (245) · 3. Bestimmung zur Nicht-Indifferenz (256) ·
4. Die Instituierung moralischer Subjekte (261)

Exkurs

Die Gabe als nachträglich zu bewahrheitende Gegebenheit . . . 269

1. Was man sich von der Gabe verspricht (272) · 2. Gabe und Ökonomie: umsonst und/oder vergeblich (274) · 3. Gibt es die Gabe? Die Gabe als fragwürdige Gegebenheit (278) · 4. Die Gabe im Diskurs über die Gabe (290) · 5. Zur Annahme der Gabe (293)

Kapitel VIII

Der Andere im Selbst

Anders (als) anders 299

1. Veränderung und Veranderung (299) · 2. Alteritätsvergessenheit und Gewalt (302) · 3. Anderes und Andere (308) · 4. Irgend ›jemand anderes‹, der Andere und die Geschichte (313) · 5. Verschiedenheit, Asymmetrie und Beziehung zum Anderen (318) · 6. Unterwerfung unter den Anderen? (322) · 7. Unhintergehbare *conditio historica*: unsere Nachträglichkeit, unsere ›Irre‹ (329)

Kapitel IX

Atheismus und *religio*

Verrat am Versprechen der Phänomenologie? 336

1. Fragwürdige Berufung auf ›das Gegebene‹ (336) · 2. Ein ›altes‹ (hermeneutisches) Grundproblem sog. ›Neuer Phänomenologie‹ (341) · 3. Ein methodologischer Atheismus (345) · 4. *Religio* und *religatio* unter Verdacht (350) · 5. Das Scheitern einer *passion du dehors* (355)

Teil C

Der Widerstand des Anderen

Kapitel X

Das leibliche Selbst und der Widerstand des Anderen 361

1. Vom Leben zum menschlichen Leib (361) · 2. Ansatzpunkte zu einer Philosophie der Leiblichkeit im Denken Paul Ricœurs (366) · 3. Maine de Biran (374) · 4. Zurück zu Paul Ricœur: Die dem Selbst innewohnende Andersheit und der Widerstand des Anderen (378) · 5. Widerstand und Passivität (382)

Kapitel XI

Widerstand und Sprache:

Widerständige Rede in politischer Perspektive 387

1. Kraft und Sinn: Einleitung zum Verhältnis von Rhetorik und Philosophie (388) · 2. Von der Widerrede zum Sprachdenken (391) · 3. Im dialektischen Für und Wider (393) · 4. Widerstand auf dem Weg in die Sprache, in der Sprache und über sie hinaus (396) · 5. Zur Negativität sprachlichen Widerstands in der Austragung von Dissens (399) · 6. Zur Agonalität verurteilt? Kritik des Widerstandsdenkens (404) · 7. Widerstand und Alterität (410) · 8. Widerstand im Zeichen des Politischen (413) · 9. Ausgesetzte Gemeinschaft – im Zeichen ›unbedingter‹ Demokratie (418)

Kapitel XII

Macht, Widerstand und dessen Verherrlichung

Das Zeugnis für den Anderen in profaner Perspektive 424

1. Macht, andere Macht und ihr Anderes: Widerstand (424) · 2. Widerstand und das Gute: Emmanuel Levinas (430) · 3. Herrliche oder verherrlichte Macht? Emmanuel Levinas mit Blick auf Giorgio Agamben (434) · 4. ›Dämonie‹ der Verantwortung und Selbstentmächtigung (438)

Kapitel XIII

Interpretationsmacht

Macht der Interpretation und Interpretation der Macht –

in der Perspektive einer Revision des Politischen 444

1. Macht *versus* Interpretation – ein irreführender Gegensatz (444) · 2. Was bedeutet ›Interpretationsmacht‹? (448) · 3. Friedrich Nietzsches Apologie der Macht als einer Interpretationsmacht (451) · 4. Ansatzpunkte einer radikalen Sprachkritik (462) · 5. Politische Implikationen radikaler Sprachkritik (467) · 6. Revision des Politischen? (470)

Kapitel XIV

›Das Sagen haben‹ und die An-Archie menschlicher Rede Deutungsmachtkonflikte in der Angelegenheit menschlicher Reproduktion und Generativität – unter dem Druck der <i>life sciences</i>	481
1. Menschliche Rede: Sagen und Gesagtes im Hinblick auf Macht (481) ·	
2. Was heißt es, <i>nichts</i> bzw. <i>etwas</i> zu sagen oder <i>das Sagen</i> zu haben? Machtkritische Vorüberlegungen (488) · 3. Von der modernen Biologie zur menschlichen Generativität (493) · 4. Exkurs zu Hermeneutik und Macht (495) · 5. Generativität in ›diachroner‹ Perspektive (505) · 6. Zu- künftiges Leben: an-ökonomisch (521)	
Anderen ausgesetzt und ausgeliefert?	
Übergang zur Chronotopografie des Sozialen	528

Inhalt Band II

Elemente einer Topographie des Zusammenlebens

Einführung

Zur ›zwischenzeitlichen‹ Topografie des Sozialen 533

Teil D

Generativität, Solidarität, Gemeinschaft

Kapitel XV

Generativität, Generationen und generative, intergenerationelle Solidarität

Leben nacheinander, auseinander und füreinander in

unabsehbarer Geschichtlichkeit 555

1. Das polemische Verhältnis zwischen Generationen heute (556) ·
2. Rückgang von der Generation auf die menschliche Generativität (566) ·
3. Menschliche Generativität als Archetyp eines verantwortlichen/solidarischen Verhältnisses zwischen Generationen? (577)

Kapitel XVI

Originäre Solidarisierung und politische Sensibilität 587

1. Rhetorik der Solidarität und Verlangen nach Solidarisierung (587) ·
2. Solidarität: Pseudo-Solidität vs. originäre Solidarisierung (590) ·
3. Zur (De-)Politisierung der Solidarität: Hannah Arendt (608) ·
4. *Apriorische* Solidargemeinschaft? Fragen der Begründung (614)

Kapitel XVII

Ausgesetzte Gemeinschaft – unter radikalem Vorbehalt

Zur Kritik jeglicher Vergemeinschaftung 624

1. Fehlende und verfehlte Gemeinschaft (624) · 2. Helmuth Plessners Kritik der Gemeinschaft (633) · 3. Innere Grenzen jeglicher Vergemeinschaftung (639) · 4. Gemeinschaft als oder aus ›Mitsein‹? (643) · 5. Indifferentes Mitsein, nicht-indifferente Gemeinschaft (647)

Teil E

Subjektivierung, Dissens und Anderssein

Kapitel XVIII

**Menschliche Subjektivität in Praktiken politischer Subjektivierung:
Responsivität, Dissens und die prekäre Lebbarkeit menschlichen**

Lebens 655

1. Subjekt sein oder subjektiviert werden (655) · 2. Immer schon oder neuerdings subjektivierte Subjekte? (660) · 3. Von Theorien des Subjekts zu Praktiken der Subjektivierung (668) · 4. Zur Übermacht einer ökonomistischen Subjektivierungsform (683) · 5. Perspektiven einer *politisierenden* Subjektivierung (689)

Kapitel XIX

Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt:

Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit 704

1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossiblen Universum zur unaufhebbaren Pluralität einer politischen Welt (705) · 2. Was heißt »Aufteilung des Sinnlichen« bei Jacques Rancière? (709) · 3. Kunst und Politik – zwei »Sensorien«? (723) · 4. Kritischer Ausblick (731)

Kapitel XX

Demokratie, Dissens und Freimut –

der Rede und des Zuhörens 738

1. Zur aktuellen Demokratietheorie (738) · 2. Das Geschehen originärer Politisierung als Subjektivierung (748) · 3. Die Stimme und der Freimut der Rede (*parrhesía*) (756) · 4. Macht und Freimut des Zuhörens (762)

Kapitel XXI

**Von der Angst, »anders« zu sein, zur normalisierten
Verschiedenheit?**

***Disability* und *diversity* im Kontext einer Kultur der**

Differenzsensibilität 767

1. Verschiedenheit und Differenz *politisch* gesehen (767) · 2. Zur »Politik der Differenz« (773) · 3. *Disability* und *diversity* (780) · 4. Exkurs: Fähigkeiten in ontogenetischer Perspektive (782) · 5. »Politik der Differenz« und in der Erfahrung von *disability* liegende Verschiedenheit (784) · 6. Das »Recht auf Anderssein«, tatsächliche Lebenspraxis und das Versprechen der Inklusion (788)

Teil F

Vertrauen und Transparenz im Horizont des Politischen

Kapitel XXII

Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen –

in historischer Perspektive 799

1. Prekäres Vertrauen – vor historischem Hintergrund (799) · 2. Aussetzen des Vertrauens (805) · 3. Vom persönlichen Vertrauen zum Systemvertrauen: eine entmoralisierte Analyse (813) · 4. Vertrauen als Gabe (821) · 5. Erneut sich aussetzendes Vertrauen (827)

Kapitel XXIII

Transparenz und/oder Vertrauen

Ideen öffentlicher Sichtbarkeit in Zeiten gesellschaftlichen

Unfriedens 831

1. Öffentliche Sichtbarkeit als Politikum (833) · 2. Zur metaphorischen Rede von Transparenz (839) · 3. Forderungen nach Transparenz *nach* ruiniertem Vertrauen (843) · 4. Vertrauen in Transparenz? (847) · 5. Was bedeutet ›Transparenz‹ in politischer Hinsicht? (850)

Kapitel XXIV

Politisches Vertrauen in politische(n) Institutionen –

mit Blick auf die Geschichte und Gegenwart des Staates 860

1. Zum aktuellen historischen Kontext der Thematisierung von Vertrauen (863) · 2. Negativität als Ausgangspunkt (869) · 3. Vertrauen stiften – eine Art Investition? (876) · 4. Zur politisch-institutionellen Dimension des Vertrauens: Vertrauen in Vertrauen? (879)

Teil G

Schuld und Schulden

Kapitel XXV

Schuld – Schulden – Verdanken

Zur Revision des Verhältnisses von Moral und Ökonomie vor

aktuellem Hintergrund 887

1. Moral und Ökonomie, Schuld und Schulden: ursprüngliches, ausdifferenziertes und überkreuztes Verhältnis (887) · 2. Schuld *als* Schulden (ökonomisch) oder Schulden *aus* Schuld (ethisch)? Friedrich Nietzsche und Emmanuel Levinas (892) · 3. Was heißt ›schuldig *sein*‹? Zur Onto-

logie der Schuld (901) · 4. Generative, soziale und geschichtliche Schuld im Horizont der Moderne (905) · 5. Schuld als nachträglich-responsive Verantwortung (910)

Kapitel XXVI

De-moralisierte Gesellschaften – Zwischen Schuld und Schulden

Rückfragen nach einem ursprünglichen, wiederherzustellenden oder neu zu etablierenden Verhältnis von Moral und Gesellschaft 919

1. Gewaltsame Ökonomisierung? (919) · 2. Gesellschaftliche Entmoralisierung und Demoralisierung (922) · 3. Ein negativistischer Ansatz (924) · 4. Schuld *versus* Schulden, Moral *versus* Ökonomie (929) · 5. Demoralisierung und Remoralisierung (935) · 6. Bilanz/Ausblick (939)

Kapitel XXVII

Perspektiven gewaltsamer Ökonomisierung

Schuld(en) zwischen Moralökonomie und Schuldknechtschaft . . . 947

1. Ausweglose Schuld(en)? (947) · 2. Schuld, moralisch (953) · 3. Vergesellschaftung und Geld (957) · 4. Perspektiven der Schuldknechtschaft (962)

Teil H

Horizonte der Verletzbarkeit Gewalt, Hass und Kriege heute

Kapitel XXVIII

»Der« Gewalt ausgesetzt

Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik 971

1. Gewalt in und *versus* Sprache (971) · 2. Alter und neuartiger Gewalt ausgesetzt – ursprünglich und unabsehbar? (975) · 3. Sprache als einzige (vergebliche) Hoffnung? (981) · 4. Das »Wort« als Ausweg aus dem Krieg? (984) · 5. Frieden als ethischer Sinn der Sprache? Eine Moral, die uns nicht zum Narren hält? (990) · 6. Resümee (1000)

Kapitel XXIX

Andere hassen –

Im Horizont weltweiter Vergesellschaftung 1005

1. Hass – eine Absurdität? (1005) · 2. Hass »im Schatten« weltweiter Vergesellschaftung (1010) · 3. Hassen – sprachlich-phänomenologisch expliziert (1014) · 4. Der »inkonsequente« Hass bleibt uns erhalten (1029)

Kapitel XXX

Dem ›alten‹ Krieg und ›neuen‹ Kriegen ausgesetzt

– im Zeichen des Äußersten.

Revision der menschlichen *conditio historica* im Lichte der neueren

Gewaltgeschichte? 1032

1. Der Gewalt und dem Krieg ausgesetzt – wie seit je her? Rückfragen an
die *conditio humana* (1032) · 2. In der Nähe des Äußersten (1037) ·
3. ›Alter‹ Krieg – ›neue‹ Kriege? (1048) · 4. Zur Revision der *conditio
humana historica* (1054)

Epilog 1067

Siglen 1075

Nachweise 1079

Literaturverzeichnis 1087

Namenregister 1151

Sachregister 1163

Vorwort

Der Andere ist der erste Mensch, nicht ich.
Edmund Husserl¹

Nackt wird er geboren und schwach, affizierbar und zerstörbar.
Marsilius von Padua²

Gegenwärtig scheint ›das Soziale‹ rückhaltlos auf dem Spiel zu stehen – in einer ›globalen‹ Lage, die alle Menschen affiziert und ihnen deutlich macht, wie sehr sie einander ausgesetzt sind, sei es direkt in Erfahrungen der Missachtung, der Demütigung, des Übersehen- und Vergessenwerdens, sei es indirekt in Erfahrungen des Verratenwerdens durch sogenannte Eliten und der Unterdrückung durch ein desozialisiertes Kapital, das sich nur noch schwer orten lässt. Befindet sich das Soziale in dieser Situation wirklich längst im Prozess seiner Auflösung, wie manche Zeitdiagnostiker unter Hinweis auf das Schicksal des angeblich überlebten Sozialstaats behaupten? Oder speist es sich aus nicht versiegenden Quellen? Haben wir gerade in der diagnostizierten Lage allen Grund, uns auf diese Quellen zu besinnen? Welche Zukunft wird dem Sozialen dann beschieden sein – vorausgesetzt, es ›hat‹ überhaupt noch Zukunft und überdauert gegenwärtig nicht bloß anachronistisch, bis Neo-Menschen in ein post-soziales, von einer zeitdiagnostisch messerscharfen Literatur längst ausgemaltes Abenteuer aufbrechen werden?³

Jegliches Nachdenken über das Soziale und darüber, inwieweit es uns möglicherweise allen Dementis zum Trotz geradezu ›ausmacht‹,

¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928. Husserliana XIV*, Den Haag 1973, S. 418.

² Zit. n. T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, Bd. 1, 2, Hamburg 2017, S. 830.

³ Vgl. M. Houellebecq, *Die Möglichkeit einer Insel*, Köln 2005, S. 382 f.

setzt – scheinbar trivialerweise – voraus, dass wir bereits ›da‹ sind. Aber *wie* sind wir ›da‹, wenn wir uns über unsere Verhältnisse zu Anderen Rechenschaft abzulegen versuchen? Sind wir einfach vorhanden wie jene Steine, die Deucalion einem alten Mythos zufolge hinter sich geworfen und sich selbst überlassen hat? Oder als ethnische Wesen, die mit Haut und Haaren in einer partikularen, mit Anderen geteilten und Fremden gegenüber feindlichen Lebensform aufgehen, ohne sie sich je ausgesucht zu haben? Oder als bloße »formlose Masse, deren Bewegung und Tun [...] elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich« zu werden droht, sobald man sie sich selbst überlässt, wie Karl Marx in seiner *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie* schrieb, die noch kaum etwas davon ahnen ließ, wie sehr sich die Menschen alsbald vermehren würden?⁴ Passen auf die Menschheit heute, nachdem sie bereits die siebente Milliarde überschritten hat, nur noch Begriffe wie Menge, Masse oder *multitude*, wie sie der Neo-Marxismus unter Berufung auf Spinoza ins Spiel bringt? Die Gefahr, dass sich in einem solchen Denken die Spur des Einzelnen gänzlich verliert, ist nicht von der Hand zu weisen. Wenn, wie seit langem eindringlich behauptet wird, längst ›zu viele‹ Menschen da sind – selbstverständlich sind es immer die Anderen, die ›zu viel‹ sind und mit den ökologischen Grundlagen ihres Daseins derart verschwenderisch und gegen Andere rücksichtslos umgehen, wie es uns u. a. die Klimaforscher vorrechnen –, dann triumphieren die Demographie, die Statistik und die Probabilistik. Worauf es im Horizont eines eminent destruktiven Wirtschaftens ankommt, sind in deren Licht vor allem die wahrscheinlichen Folgen kollektiven, besinnungslosen Tuns für diejenigen, die nach uns kommen. Und angesichts der übergroßen Zahl derer, die an diesen Folgen bereits jetzt zu leiden haben, kommt vorrangig in Betracht, wie viele von ihnen sich dazu gezwungen sehen werden, ihre Bleibe, ihren ›Lebensraum‹, ihren Staat zu verlassen, um anderswo ein Auskommen zu suchen, wo sie sich vorhalten lassen müssen, ›zu viel‹ zu verlangen; *sie, die selbst ›zu viele‹ sind* und scheinbar gar kein Recht dazu haben, buchstäblich de-platziert ihre Stimme zu erheben. So besorgt man sich darum zeigt, so ›gesichtslos‹ droht gleichwohl das Bedenken solcher Aussichten zu werden, wenn sich die Spur des Einzelnen, von denen jeder ein Anderer ist, gänzlich in ihm verliert. Nicht umsonst verlangt man

⁴ K. Marx, »Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie«, in: *Die Frühschriften*, Stuttgart 1971, S. 20–149, hier: S. 84.

deshalb nach einer »Globalisierung mit menschlichem Gesicht« oder »Antlitz« – mit einer Formulierung, die längst zur Phrase zu verkommen droht.⁵

Dieses Buch verteidigt gerade deshalb die Spur des Anderen im Horizont einer nicht mehr zu übersehenden, aber nur »sozial« zu denkenden Vielheit, ausgehend von der Überzeugung, dass nur ein Denken, in dem niemand sein »Gesicht« verlieren sollte, vor einer Dehumanisierung bewahren kann, die ironischerweise auch dort droht, wo man sich, mit demografisch-statistischen Befunden und Wahrscheinlichkeitsargumenten bewaffnet, um die Zukunft der menschlichen Gattung sorgt. Was gilt überhaupt der Einzelne, dessen Spur sich alsbald im Namenlosen verlieren wird, im Lichte der Gattung und der für sie in Anspruch genommenen Wahrheit – ihrer Existenzberechtigung, wie sie Hans Jonas verteidigt hat, ihres Fortschritts, wie ihn zuletzt Steven Pinker glaubte nachweisen zu können, oder ihres ganz und gar der Zukunft zugewandten, »posthumanen« Sinns, wie ihn Anthropofuturisten mit oder ohne Peter Sloterdijk ausmalen?⁶ Was soll uns im »Zeitalter der Massen«⁷ jener Einzelne überhaupt noch angehen, der ohnehin nur philosophischen Außenseitern wie Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche und Max Stirner ein Anliegen war?⁸ Und was soll man von ihm *als Anderem* halten, der sich angeblich jeglichem praktischen und theoretischen »Zugriff« entzieht, wie Emmanuel Levinas⁹ eingedenk einer radikalen Gewalt behauptet hat, die doch unmissverständlich deutlich gemacht zu haben scheint, dass jeder Einzelne jederzeit auf ein nichtiges Vorhandensein zu reduzieren und als solches spurlos auszulöschen ist? Was bzw. wer ist diese(r) einzelne Andere? Ist er bzw. sie überhaupt denkbar? Und was geht er bzw. sie »uns« angesichts einer trivialen »empirischen Existenz« an, über die Marx bemerkt, es sei doch »sehr vulgär, daß der Mensch geboren worden ist; und daß dies durch die physische Geburt gesetzte

⁵ F. Nuscheler, »Wird der Süden abgehängt«, in: C. Leggewie, R. Münch (Hg.), *Politik im 21. Jahrhundert*, Frankfurt/M. 2001, S. 172–185, hier: S. 184; J. Stiglitz, *Die Schatten der Globalisierung*, München 2004, S. 322 ff.

⁶ Vgl. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt/M. 1982; P. Sloterdijk, *Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zu Heideggers Brief über den Humanismus*, Frankfurt/M. 1999; S. Pinker, *Gewalt. Eine neue Geschichte der Menschheit*, Frankfurt/M. 2011.

⁷ S. Moscovici, *Das Zeitalter der Massen*, Frankfurt/M. 1986.

⁸ K. Löwith, »Jener Einzelne: Kierkegaard«, in: M. Theunissen, W. Greve (Hg.), *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*, Frankfurt/M. 1979, S. 539–556.

⁹ E. Levinas, *Außer sich*, München, Wien 1991, S. 74 ff.

Dasein zum sozialen Menschen etc. wird bis zum Staatsbürger herauf [...]«. ¹⁰ Vulgär ist dieser Befund jedenfalls, wenn man wie Georg W. F. Hegel meint, dass es ohnehin niemals darum gehen kann, »empirische Existenz zu ihrer Wahrheit, sondern die Wahrheit zu einer empirischen Existenz zu bringen« ¹¹ – vorausgesetzt natürlich, man verfügt bereits über diese Wahrheit und ist nicht darauf angewiesen, sie gewissermaßen aus dem überhaupt erst zu bilden, was »da« ist.

Ist aber die Geburt und das durch sie angeblich »gesetzte«, keineswegs in die Welt »geworfene«, sondern gezeugte, bezeugte und von einer Anderen hervorgebrachte Dasein wirklich nur ein wahrheitsloses, indifferentes Faktum? Können Empirie und Wahrheit derart ohne inneren Zusammenhang sein, wenn im Geborensein doch immerhin liegt, dass jedes Kind, das zur Welt gebracht wurde und ihr »Licht erblickt« hat, Anderen rückhaltlos ausgesetzt wird – in einem ständigen »Kommen und Gehen«, das nur eine kurze, aber für die Lebbarkeit unseres Lebens entscheidende Zeit lang *politisch* Gestalt annehmen kann? Wer nicht vergisst, dass wir als Fremde ankommen und als Fremde werden gehen müssen, wird sich – zumal nach den Exzessen des politischen Totalitarismus des 20. Jahrhunderts – davor hüten, diese Zwischenzeit ¹² über Gebühr zu politisieren. ¹³ Nicht zu bestreiten ist aber, dass wir in ihr einander rückhaltlos ausgesetzt sind und dass darin ein ungeheures Potenzial an Negativität liegt, zu der sich zur Welt gebrachtes und ihr zunächst schutzlos ausgeliefertes Leben niemals indifferent verhalten kann, dem es von Anfang an darum gehen muss, zu einem wirklich *lebbaeren* Leben zu finden (statt bloß einzeln oder massenhaft auf Gedeih und Verderb vorhanden und zu schierem Überlebenskampf bestimmt zu sein, den man neuerdings

¹⁰ Marx, »Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie«, S. 53.

¹¹ Ebd.

¹² Vgl. die vorangegangenen Studien d. Vf. zu diesem Begriff: *In der Zwischenzeit. Spielräume menschlicher Generativität*, Zug 2016.

¹³ Auch wenn man nicht so weit gehen möchte, das Politische selbst zu verwerfen im Namen radikaler Freiheit des Einzelnen, die womöglich nur noch im Refugium ästhetischer Lebensformen eine Zuflucht findet. Vgl. W. Haftmann, *Der Mensch und seine Bilder. Aufsätze und Reden zur Kunst des 20. Jahrhunderts*, Köln 1980, S. 10, 79, 256 ff.; ders., *Verfemte Kunst. Bildende Künstler der inneren und äußeren Emigration in der Zeit des Nationalsozialismus*, Köln 1986, S. 17. Zum Ausgesetztsein in ästhetischer Hinsicht, vgl. Vf., »Multiple Chiasmen. Versuch einer kurzen Situationsbeschreibung »moderner« Musik und Malerei zwischen Sicht- und Hörbarem, Sehen und Hören, Bild und Klang«, in: M. Gutjahr (Hg.), *Bild und Klang. Zur Ambivalenz ästhetischer Relationen*, Bielefeld. i. V.

wieder mit anachronistischen Rückgriffen auf Thomas Hobbes, Charles Darwin oder gewisse Neo-Liberale heraufbeschwört).

Aufgrund seiner *vitalen Nicht-Indifferenz* wird unter die schon Daseienden aufgenommenes, aber zugleich auch ihnen ausgesetztes Leben mehr oder weniger bestimmt ›nein‹ sagen müssen zu allem, was ihm selbst oder Anderen auf ›unannehmbare‹ Art und Weise widerfährt – von Vernachlässigung und Verlassenheit über Erniedrigung, Demütigung, Verächtlichmachung, Diskriminierung und Ungerechtigkeit bis hin zu Verelendung, Ausbeutung, Vergewaltigung, Versklavung, Hass, Krieg¹⁴ und anderen Desastern, die wie das Verschwindenlassen¹⁵ nicht einmal die menschliche Sterblichkeit vor der Gewalt Anderer sicher erscheinen lassen. Weit und breit ist keine Theorie in Sicht, die verspräche, jenem Potenzial im Ganzen gerecht zu werden, als derart vielfältig erweisen sich die Quellen der Negativität, als derart vielfältig auch die Formen ihrer Negation, die keineswegs als ›bestimmte‹ in eine eindeutige Richtung weisen, um uns auf diese Weise den Weg zu einer Wahrheit zu zeigen, die im Allgemeinen als konsensfähig und schließlich als universal gelten dürfte, um auf diese Weise ein im Ganzen ›wahres‹ oder ›richtiges‹ Leben vorzuzeichnen.¹⁶

Theorien, die das Gegenteil glauben machen, liegen allerdings reichlich vor. Fast immer erwecken sie den weltfremden Anschein, jene angeblich widersprüchliche Negativität ließe sich in einem vergesellschafteten Leben, das dem Guten und dem Gerechten verpflichtet ist, wirklich ›aufheben‹. Von ›unaufhebbarer‹ Gewalt verraten diese Theorien wenig bis gar nichts, ungeachtet zuhauf vorliegender Hinweise darauf, dass wir mit ihr leben müssen – ohne darum in

¹⁴ Wie unvollständig diese bescheidene Liste ist, lässt sich ersehen aus S. D. Beebe, M. Kaldor, *Unsere beste Waffe ist keine Waffe. Konfliktlösungsstrategien für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2012. Dieses Buch erinnert wie viele andere auch mit Nachdruck daran, dass die konkreten Bedingungen des Ausgesetztseins weltweit höchst verschieden ausfallen. Alles, was im Folgenden dazu gesagt wird, steht unter diesem Vorbehalt. Das bedeutet freilich nicht, dass man in den wohlhabenden Staaten des Westens der Aufgabe enthoben wäre, sich genau darum verschärft Gedanken zu machen – und sich, was die Philosophie betrifft, vor leichtfertigen Ontologisierungen gewisser Existenzialien zu hüten, deren unterschiedliche existenzielle Ausprägungen man anderswo (etwa in Afrika) niemals studiert hat.

¹⁵ Zu einer unter vielen Varianten: H. Verbitsky, *Der Flug. Wie die argentinische Militärdiktatur ihre Gegner im Meer verschwinden ließ*, Wien 2016, S. 134f.

¹⁶ Vgl. H. Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*, Neuwied, Berlin 1967, bes. Kap. 8.

Resignation, in schieren Zynismus oder Defätismus zu verfallen. Diese Theorien erweisen sich derart akademisch auf das Gute und das Gerechte als das Normale und normativ Richtige fixiert, dass sie vielfach nicht einmal dessen gewahr werden, wie man selbst unter vergleichsweise idealen Lebensbedingungen geradezu um seine soziale und politische Existenz gebracht werden kann. Dazu bedarf es keiner inkriminierbaren Gewalt. Was der Soziologe Theodor Geiger vor Jahrzehnten »stille Ächtung« genannt hat, genügt vollkommen. Anstelle expliziter Verfemung meidet »die moderne Gesellschaft« im Ganzen oder irgendeine intrigante »Gemeinschaft« die ihr Missliebigen und »läßt sie nicht mittun«. ¹⁷ So kann jede(r) ohne großen Aufwand zum Paria werden, der bzw. die sich im vollen Besitz von Bürger- und Menschenrechten glaubt und doch erfahren muss, in den Augen Anderer geradezu aufzuhören zu existieren, so dass kein soziales und politisches Licht mehr auf ihn bzw. auf sie fällt.

Diese Nacht sozialer Inexistenz ist vielfach (zweifelloos übertrieben) als das Grausamste beschrieben worden, was Menschen durch Andere widerfahren kann. Dabei sind wir originär »nächtliche« Wesen, die aus radikaler Weltfremdheit heraus überhaupt erst »zur Welt kommen«, indem sie dank Anderer gastlich in ihr aufgenommen werden, allerdings auf die im Prinzip jederzeit gegebene Gefahr hin, wieder aus ihr herauszufallen – sei es zwischenzeitlich in einem sozialen Tod, der gegebenenfalls eine Wiederauferstehung zulässt, sei es endgültig, wenn wie im Sterben jegliche durch Anspruch und Erwidern geschehende Sozialität zum Ende kommt, deren Licht sodann wieder erlöscht und es Nacht sein lässt. Zwischenzeitlich wird die Welt nur durch dieses Geschehen »hell«. Ihre Helligkeit fällt nicht in den Zuständigkeitsbereich einer Physik der Photonen und elektromagnetischen Wellenlängen, sondern der Sozialphilosophie. Selbst unsere Sinnlichkeit, die uns hören und sehen lässt, ist »erst durch den *anderen* Menschen als menschliche Sinnlichkeit« für uns selbst da, wie schon Marx wusste, der damit Gedanken Hegels aufnahm, welche ihrerseits über George H. Mead und viele andere weit bis in unsere Gegenwart hineinreichen, die sich immer noch mit der Frage befasst, was uns der Andere angeht, wie er uns geradezu in uns selbst »verändert« und zu Anderen macht, ohne die Differenz zum Anderen

¹⁷ T. Geiger, »Formen der Vereinsamung«, in: *Arbeiten zur Soziologie. Methode – Moderne Großgesellschaft – Rechtssoziologie – Ideologiekritik*, Neuwied, Berlin 1962, S. 260–292, hier: S. 268.

je aufzuheben.¹⁸ Zumal nach einem Jahrhundert nicht nur exzessiver, sondern auch programmatisch radikaler Gewalt, die die Spur des Anderen vollkommen auslöschen sollte, kommt es nicht mehr in Frage, den Gedanken einer inneren Veränderung unserer selbst aufzugeben. *Das Soziale ist nur noch im Zeichen unaufhebbarer Alterität des Anderen zu denken.*¹⁹ Dabei ist das Soziale dieser Alterität, letztere aber auch dem Sozialen ausgesetzt – und möglicherweise ausgeliefert. Eine nur dem Anderen verpflichtete Sozialphilosophie bliebe womöglich der *unaufhebbaren Pluralität all jener anderen »Anderen«* gegenüber blind, die heute, im globalen Horizont, auf der Suche nach neuen Formen der *convivialité*²⁰ oder der *commensality*²¹ sind, welche weitgehend ohne historisches Vorbild auskommen müssen, also erst zu erfinden sind. Wie konkret in diesem Horizont heute zu leben wäre, ist eine – nicht in Rezeptform abzuhandelnde – praktische und gewiss dringliche Frage, der man sich an vielen Baustellen widmet. Mehr denn je drängt sich aber der Eindruck auf, dass keine Antwort je wird überzeugen können, die ohne einen starken Begriff des Anderen auszukommen meint, der gerade dort ansetzt, wo der Andere am schwächsten erscheint, dort nämlich, wo er rückhaltlos menschlicher Gewalt ausgeliefert ist und uns dennoch, oder vielmehr gerade deshalb, nicht aus dem Bezug zu ihm entlässt. Wie er sich der Gewalt entziehen kann, wird eine eminente Herausforderung auch für zeitgemäße Entwürfe neuer Lebensformen sein, die in ihrer kapitalismus-, wachstumskritischen und kosmopolitischen Euphorie zu vergessen neigen, dass wir füreinander nur um den Preis Andere sein können, dass wir niemals in einer wie auch immer renovierten Lebensform der *décroissance* bzw. des *degrowth* »restlos« aufgehen werden. In dieser »Fremdheit«, behauptete Levinas vielleicht am energischsten, liege die eigentliche Freiheit des Anderen. Doch dabei hat er zu wenig gesehen, wie jede(r) Andere auf den unterstützenden,

¹⁸ K. Marx, »Nationalökonomie und Philosophie«, in: *Die Frühschriften*, S. 225–316, hier: S. 245.

¹⁹ Es handelt sich also gerade nicht darum, einer »übersozialisierten« Konzeption des Menschen etwa das Wort zu reden, die glauben macht, wenn »das Soziale den Menschen erschafft« oder ganz und gar ausmacht, habe man ein Prinzip in der Hand, das jegliche »Transzendenz auszutreiben erlaubt«, wie Albert Camus formuliert in: *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek 1969, S. 162.

²⁰ F. Adloff, C. Leggewie, *Das konvivialistische Manifest. Für eine neue Kunst des Zusammenlebens*, Bielefeld 2014.

²¹ A. O. Hirschman, *Tischgemeinschaft. Zwischen privater und öffentlicher Sphäre*, Wien 1997, S. 20.

stets aber auch mehr oder weniger gewaltträchtigen Kontext von Lebensformen angewiesen ist, die auch ein ethischer ›Fundamentalismus‹ nicht ignorieren darf, der die Rede vom Anderen ungenügend in einer unaufhebbaren Pluralität situiert. Diese aber erfordert nach meiner Überzeugung heute einen anderen Theorietypus als den des Systems im Geiste Hegels, Niklas Luhmanns oder der Rechenschaft vom ›Ganzen‹ im Sinne der sog. Kritischen Theorie, das doch längst niemand mehr überblickt und stets zu theoretischen Gewaltsamkeiten derjenigen verführt hat, die glaubten, aus vermeintlich höherer, exklusiver Einsicht in die Unwahrheit dieses Ganzen eigenmächtig Wege in eine bessere Zukunft bahnen zu können. Was mir demgegenüber vorschwebt, ist eine weitläufige sozialphilosophische Topografie, deren helle, ›tägliche‹, und dunkle, ›nächtliche‹, Seiten und Zonen nur zu erkunden sind, indem man sie begeht – auch auf die Gefahr hin, sich zu verirren. Steht nicht das Eingeständnis, sich nicht mehr auszukennen, insofern in die Irre gegangen zu sein, nach einem bekannten Diktum Ludwig Wittgensteins am Beginn allen Philosophierens? So mag ein echtes ›Orientierungsproblem‹ entstehen. Doch ist nicht zu erwarten, dass wir die ›Irre‹, die dem Sozialen selbst eignet, je ganz hinter uns lassen werden. Es gibt auch ein gewissermaßen zu gut orientiertes Denken, welches in dieser Hinsicht nur fragwürdige und weltfremde Illusionen nährt. Wenn es sich das nicht eingesteht, erschöpft es sich am Ende in einer sonderbaren Rechtschaffenheit, der das Soziale niemals als absolut Beunruhigendes, Irritierendes, Fremdes *und* Furcht Erregendes, als Erstaunliches *und* ›wahnsinnig‹ Erschreckendes unter die Haut gegangen zu sein scheint. Vom Gegenteil ist in dem, was hier folgt, auszugehen, auch auf die Gefahr hin, dass sich alles Gesagte als rückhaltlos ›anfechtbar‹ erweisen wird. Nur so jedoch, um diesen Preis, *gibt das Soziale ›zu denken‹.*

Wie, das wird Gegenstand der anschließenden, weit ausholenden Untersuchungen sein. Sie erproben gewissermaßen eine *Überkreuzung zweier Fragen: wie das Soziale im Zeichen des Anderen zu denken ist und wie umgekehrt der Andere nach dem Sozialen verlangt*, wobei wir uns *als Andere dem Sozialen und im Sozialen als Andere einander ausgesetzt* erfahren. Dieser Gedanke bleibt nur dann nicht auf schlechte Weise abstrakt, wenn er im Kontext einer komplexen Chronotopografie²² von Lebensformen erprobt wird, in

²² Siehe dazu die Einleitung zum Bd. II.

denen menschliches Zusammenleben Gestalt annimmt. Dabei wird mir hier, wie schon in früheren Studien zu diesen Fragen, *die Ontogenese als Leitfaden* dienen. Denn nirgends sonst liegt dermaßen offen zu Tage, wie wir nicht in die Welt »geworfen«, sondern so in ihr aufgenommen werden, dass wir Anderen dabei zugleich rückhaltlos »ausgesetzt« bleiben müssen: als Aufgenommene ausgesetzt, als Ausgesetzte aufgenommen, gastlich oder ungastlich, bis auf Weiteres oder scheinbar »für immer«, möglicherweise von wie auch immer beschränkter oder verfehlter Liebe getragen, aber auch mannigfaltiger Gewalt überantwortet, der wir heute kein generelles idealistisches Versöhnungsversprechen mehr glaubwürdig entgegensetzen können. Das bedeutet keineswegs, dass nunmehr eine finstere und ausweglose Negativität des Ausgesetztseins triumphieren muss; denn letzterer setzen wir uns auch selbst aus, weil nur so – und das heißt: in einem *verletzten Leben* – auch eine Sozialität gemeinsam geteilter Zeit, insofern *soziale Zeit* Gestalt annehmen kann, die ein sich *nicht* aussetzendes Leben von vornherein verfehlen müsste.²³

In dieser Perspektive dienen die nachfolgenden Studien der phänomenologischen »Erfassung des Gegenwärtigen und Wirklichen«, ohne das es ein kritisches »Ergünden des Vernünftigen« nicht geben kann, wie Hegel mit Recht schrieb. Im Ganzen handelt es sich um den Versuch zu zeigen, was eine vor dem Hintergrund einer traumatischen deutschen und europäischen Gewaltgeschichte unabdingbar historisch sensibilisierte²⁴ Sozialphilosophie heute leisten kann und muss. Diese kann gewiss nichts »wieder gut machen«, wohl aber besonders jenen Gehör zu verschaffen versuchen, die sich dieses Zusammenhangs schmerzlich bewusst gewesen sind.

Ohne die institutionelle Unterstützung des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, für die ich namentlich seinem Direktor, Jürgen Manemann und dem Staff danke, besonders Agnes Wankmüller, Anna Maria Hauk und Sigrid Wittkamp für logistische Hilfe im

²³ In dieser Perspektive setzen die nachfolgenden Kapitel zwei Vorstudien fort: *Verletztes Leben. Studien zur Affirmation von Schmerz und Gewalt im gegenwärtigen Denken. Zwischen Hegel, Nietzsche, Bataille, Blanchot, Levinas, Ricœur und Butler*, Zug 2014; *Zeit-Gewalt und Gewalt-Zeit. Dimensionen verfehlter Gegenwart in phänomenologischen, politischen und historischen Perspektiven*, Zug 2017.

²⁴ Zu diesem Begriff vgl. die das vorliegende Projekt gleichsam flankierenden Untersuchungen in: Vf. (Hg.), *Sensibilität der Gegenwart. Wahrnehmung, Ethik und politische Sensibilisierung im Kontext westlicher Gewaltgeschichte*. Sonderheft Nr. 17 der Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Hamburg 2018.

Rahmen eines Fellowships, wäre dieser Versuch nicht möglich gewesen. Im Übrigen greift er viele Anregungen anderer dankbar auf, die aus den Nachweisen hervorgehen. Besonders gilt das (mit Blick auf den Teil B, Kap. VIII/IX) für Marco Gutjahr, Rostock, (mit Blick auf den Teil B, Kap. XIII/XIV) für Philipp Stoellger, Heidelberg, (mit Blick auf den Teil D, Kap. XV/XVII) für Ferdinando Menga, Mailand/Tübingen, (mit Blick auf Kap. XXII ff.) für Petar Bojanić, Belgrad, und (mit Blick auf den Teil G) für Andreas Oberprantacher, Innsbruck. Sämtliche Vorstudien, die in dieses Projekt eingegangen sind, wurden erheblich revidiert. Gleichwohl bleiben sie, das ist mir sehr bewusst, außerordentlich »anfechtbar«, wie man hierzulande gerne sagt. Das hat – abgesehen von eigenen Unzulänglichkeiten – nicht zuletzt auch mit einer außerordentlich diversifizierten Forschungs- und Problemlandschaft zu tun, die sich weniger denn je in einem einzigen Theorieentwurf konzeptuell bändigen lässt und stattdessen vielseitige Anschlussstellen an die Arbeit anderer erkennbar werden lassen sollte. Dem dienen zahlreiche, weit über den »akademischen« Kontext hinausreichende Hinweise auf Literatur, die letzterer freilich bei weitem nicht erschöpfend gerecht werden können. Ungeachtet dessen hat Lukas Trabert als Leiter des Alber-Verlages dieses Projekt ebenso großzügig unterstützt wie manch früheres, wofür ich an dieser Stelle ebenfalls meinen tiefen Dank ausspreche. Zumal in Zeiten, in denen die viel beklagte Hegemonie desozialisierter Formen des Wirtschaftens selbst die Universitäten und Verlage rücksichtslos und ganz zu erfassen droht, ist solcher Rückhalt unentbehrlich.

Hannover/Fbr., im November 2017

Einführung

Chiasma des Anderen und des Sozialen

[Ich] *bleibe [...] mit den anderen verbunden,*
ja ich bedarf ihrer,
und wäre es nur, um sie ins Nichts zu stoßen.
Maurice Blanchot¹

[...] hinaus
in die Fremde der Heimat [...]
Paul Celan²

›Sozial‹ existieren wir sogar in der Gewalt nur *dank Anderer* – so widersinnig das auf den ersten Blick auch erscheinen mag – in Beziehungen, Verhältnissen, Kontexten und Systemen, deren Normalität das weitgehend in Vergessenheit fallen lassen kann. Dann fragt man sich, ob man Anderer überhaupt bedarf, ob man auf sie angewiesen ist oder auch ganz ohne sie auskommen kann – sei es in gleichgültigem Nebeneinanderherleben, sei es in sozial gleichsam leer laufendem, saturiertem Wohlstand, der sie sich weitestgehend vom Leib hält, sei es in Formen weltflüchtigen, einsamen Daseins. Alle Formen dieser oder jener Distanznahme setzen aber ein vorgängiges Bezogensein auf Andere bereits voraus, das es Anderen rückhaltlos aussetzt und von Geburt an auf sie angewiesen sein lässt. Dieses hochambivalente *Ausgesetzt- und Angewiesensein* verlangt danach, die in ihm liegenden Herausforderungen *politisch* anzunehmen – auch um den Preis gerade dadurch verschärfter Furcht, der Angst und des Misstrauens in Zeiten der Gewalt, die politische Lebensformen von außen und von innen gefährden und zu ruinieren drohen. Auf bestimmte politische Lebensformen ist normalerweise jeder angewiesen – erst recht aber unter Bedingungen, die grundsätzlich jeden zu grenzüberschreiten-

¹ M. Blanchot, *Sade*, Berlin 1986, S. 33.

² P. Celan, »Schibboleth«, in: *Ausgewählte Gedichte. Zwei Reden*, Frankfurt/M. 1980, S. 47.

der Migration und Flucht zwingen können und dann die Frage aufwerfen, wie man sich zu seinem Ausgesetztsein verhalten kann, ohne es zu verharmlosen, ohne es zu leugnen und ohne sich zurückzuziehen in eine Defensive und Isolation, die die entscheidende politische Qualität sozialer Lebensformen unterminieren muss: ihre so viel gelobte Offenheit.

Die nachfolgenden Überlegungen sind einer Theorie des Sozialen gewidmet, die sich von der Überzeugung leiten lässt, dass es soziales Leben, das so genannt zu werden verdient, nur im Zeichen unaufhebbarer Alterität des Anderen geben kann und dass es – vom ersten Ausgesetztsein an, das in unserer Geburt als unserem Zur-Welt-kommen liegt – gerade insofern als ›offenes‹ zu begreifen ist. Nachdem die Kapitel I–XIV das sozialphilosophische Profil eines in diesem Sinne *starken Begriffs des Anderen* dargelegt haben, der seine merkwürdige Stärke allenfalls in der spezifischen Art und Weise hat, wie letzterer sich jeglichem Zugriff entzieht, erkunden die Kapitel XV–XXX eine *Topografie des Sozialen*, die sich vor allem an existenziellen und politischen Herausforderungen wie Dissens, Misstrauen, Schuld, Gewalt und Krieg orientiert, denen es ausgesetzt *ist* und *bleibt*, denen es immer wieder neu ausgesetzt *wird* und denen es sich *selbst aussetzt*. Diese Herausforderungen markieren gewissermaßen das Profil des politischen Geländes, in dem sich soziales Leben heute bewegt.³ Hier wird es nicht mit Blick auf institutionalisierte Formen, sondern als ein anarchisches, weitgehend unvorhersehbares, unbe-rechenbares und letztlich nicht normalisierbares Geschehen begrif-

³ Aber gewiss nicht erst heute oder ›seit kurzem‹; vgl. T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, Bd. 1, 2, Hamburg 2017, der u. a. von der ›Irritation‹ der Pestepidemien des 14. Jahrhunderts eine Zerstörung des Weltvertrauens und ein verschärftes Kontingenzbewusstsein herleitet, in dem etwa Petrarca ›überall wilde Trauer‹ wahrnahm (S. 29, 57, 111, 258, 430, 1538), die ihn in einem seinerseits fragilen *secum esse* Zuflucht suchen ließ. Auf diesem Weg kommt es schließlich zu Formen ›ohnmächtiger Bemächtigung des Wirklichen‹ (S. 46), die die *fragilitas vitae* und der *vicissitudo rerum* politisch zu entschärfen versprochen (S. 52, 290, 292, 298, 856). Unter diesen Vorzeichen beginnt sich im späten Mittelalter und in der Renaissance ein Bewusstsein des Ausgesetztseins zu artikulieren, das als solches und radikalisiert allerdings erst in der Philosophie des gewaltsamsten aller bisherigen Jahrhunderte, des 20., zur Sprache kommt, dessen Desaster sich schwerlich noch ins Renaissance-Bild einer Fortuna fügen, die beständig für unbe-rechenbaren, aber die *virtù* der Einzelnen herausfordernden Wechsel sorgt; vgl. K. Reichert, *Fortuna oder die Beständigkeit des Wechsels*, Frankfurt/M. 1985; zum Weltvertrauen H. Blumenberg, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/M. 1983, S. 159 ff.

fen, in dem wir ständig einander ausgesetzt sind und angesichts dessen wir auf *verlässliche Formen einer Bleibe* angewiesen sind, die nur *politische Lebensformen* in Aussicht stellen können und für die sie praktisch eintreten müssen. Deren eingespielte Normalität erweist sich aber vielfach als trügerisch, wenn sie in ihrem mehr oder weniger ungestörten ›Funktionieren‹ die Gefahren vergessen lassen, denen sie unentwegt ausgesetzt bleiben und die sie selbst heraufbeschwören – in Furcht und Misstrauen, in versagter Anerkennung und verfehlter Vergemeinschaftung, die ein *wirklich ›lebbares‹* Leben unmöglich zu machen droht, das trotz allem darauf angewiesen ist, als von unaufhebbarer Alterität inspiriertes eine verlässliche soziale Gestalt anzunehmen.

Bevor es jedoch zur Sache geht, sind klärende Vorbemerkungen zur Rede vom ›Anderen‹ *als solchem* und vom ›Sozialen‹ angezeigt, denn beide Begriffe werden hier besonders in der Perspektive auf ein Drittes zusammengeführt, die in einschlägigen, sich leider nach wie vor an überkommene disziplinäre Grenzen haltenden Veröffentlichungen zum Anderen und zum Sozialen so gut wie gar nicht anzutreffen ist, obgleich m.E. sie allein verständlich macht, worum es geht, wenn wir jenes ›Einander-ausgesetzt-sein‹ begreifen wollen. Gemeint ist die mit den Namen Europas verknüpfte *Gewaltsgeschichte*, die wie nichts anderes sowohl die Rede vom Anderen als auch vom Sozialen in Frage stellt, wie sich gleich zeigen wird.

Die »soziale Dimension« menschlichen Zusammenlebens werde »im allgemeinen nicht als für den Menschen notwendig angesehen«, stellt Tzvetan Todorov in seinem viel beachteten Buch *La vie commune. Essai d'anthropologie générale* (1995) fest, das im Deutschen den Titel *Das Abenteuer des Zusammenlebens* trägt.⁴ Die Rede ist sogar von »asozialen Denkströmungen«, die zumindest das sogenannte abendländische Denken bis auf den heutigen Tag dominiert hätten. Todorov verweist in diesem Zusammenhang unter anderem auf Ideale der Autarkie und eines solitären, keines Anderen bedürftigen, im Grunde beziehungslosen Lebens; aber er hätte auch auf rezente kognitivistische, mentalistische und neurophysiologische Modelle menschlichen ›Geistes‹ hinweisen können, den nicht wenige Theoretiker für weitestgehend künstlich reproduzierbar halten. Ob sich indessen überhaupt ›soziale‹ Maschinen, Androide, kybernetische

⁴ T. Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens. Versuch einer allgemeinen Anthropologie*, Frankfurt/M. 1998, S. 13.

Organismen (*cyborgs*) usw. vorstellen lassen, erscheint zweifelhaft und bleibe hier dahingestellt. Worauf es ankommt, ist, dass nicht einmal gewiss ist, ob und inwiefern *wir selbst* ›soziale Wesen‹ sind, die sich nicht bloß zufällig in jenes ›Abenteuer‹ stürzen, das sich, wie wir wissen, im Prinzip jederzeit als Tragödie, Komödie, als Farce und Schurkenstück herausstellen kann, bei dem nicht immer klar ist, wer wem übel mitspielt.⁵ Todorov spricht von der schieren »Unmöglichkeit«, überhaupt anders denn als ›sozial‹ zu existieren. »Die Beziehung zu anderen« gehe »dem einzelnen« immer schon voraus.⁶ Kann sich nicht in der Tat auch der sich bewusst vereinzeln, in Abgeschiedenheit lebende Eremit in seiner *Anachoresis* nur nachträglich von sozialen Beziehungen zu lösen versuchen, ohne die er niemals ein eigenständiges, zurückgezogenes Leben hätte beginnen können? Bleibt aber nicht ein solches, wenn nicht autonomes, so doch wenigstens autarkes Leben auch dort noch als sich selbst genügendes ein vorherrschendes Ideal, wo man dies zuzugeben bereit ist? Was sollten auch Verweise auf unsere unvermeidliche Genesis aus einem Leben in Abhängigkeit von Anderen dagegen beweisen, dass man sich wenigstens nachträglich aus ihm zurückziehen versuchen kann, um sich schließlich allenfalls noch in freiwillig eigens eingenommenen ›Haltungen‹ oder ›Einstellungen‹ wie der des Mitleids oder der Sympathie dazu herabzulassen, sich für Andere als solche zu interessieren?

Gewiss: oft genug hat man auf ›tiefere‹, womöglich nicht abzustreitende Abhängigkeiten von Anderen verwiesen, deren Meinung, Blick oder Anerkennung man Thomas Hobbes, Jean-Jacques Rousseau und Georg W. F. Hegel zufolge niemals ganz loswerde. Beginnen wir nicht über ›bloßes Leben‹ hinaus menschlich überhaupt erst unter den Augen Anderer wirklich zu existieren, fragt Todorov.⁷ Doch blieb die Vorstellung eines zunächst ›gegebenen‹ Für-sich-seins dominant⁸, die selbst den Phänomenologen Edmund Husserl bei der Frage nach der *originären Gegebenheitsweise* des Anderen implizit leitete. Dabei interessierte ihn nicht die Frage, wie alt die menschliche Gattung sein mag und wie tief in deren paläoanthropologische Vor-

⁵ M. Brumlik, »Der 18. Brumaire des Donald Trump«, in: *Die Zeit*, Nr. 10 (2017), S. 19.

⁶ Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens*, S. 17.

⁷ Ebd., S. 71.

⁸ Vgl. H. Marcuse, *Kultur und Gesellschaft 1* [1965], Frankfurt/M. 1980, S. 106.

geschichte die Anfänge ›sozialen‹ Lebens zurückreichen mögen.⁹ Die in diesem Zusammenhang einschlägigen *Cartesianischen Meditationen* treibt vielmehr das Problem echter »Fremderfahrung« um, in der sich der Andere nicht auf das Eigene reduzieren lässt.¹⁰ Mit Fug und Recht kann man sagen, dass ein starker Begriff des Anderen, der *unaufhebbar ›anders‹ bleibt*, erst im Anschluss an jene Theoretiker im 20. Jahrhundert so zur Geltung gebracht wurde, dass der Andere als dem eigenen Selbst immer schon innewohnend, es geradezu ›andernd‹¹¹ oder ›verandernd‹¹², verständlich wurde.¹³ Allenfalls nachträglich kann man dagegen das Bild eines Menschen setzen, »für den der andere *nicht mehr zählt*«¹⁴, der sich um ihn nicht im Geringsten scheint scheren zu müssen oder, in der Perspektive eines transzendentalen Solipsismus, quasi allein auf der Welt zu sein scheint.

Aber wie ›zählt‹ ›er‹ (bzw. ›sie‹ ...) denn? Nur als einer, der ›notwendigerweise‹ bzw. ›unvermeidlich‹ faktisch im Spiel ist?¹⁵ Nur als familiärer Nächster und allenfalls noch unter Vorbehalten als ›jemand anderes‹ – wie etwa ein ›liberales‹ Subjekt ökonomischen Handelns, das von sozialer Rücksichtnahme, von der es selbst tagtäglich profitiert, nichts zu halten scheint? Oder als sogenannter Mitmensch, sei es auch ein Mittäter im Rahmen einer jenen Neuen Kriege, in denen *warlords* neuartige, aus dem Tierreich gar nicht bekannte Formen von »Raubtier-Sozialgefügen« etablieren?¹⁶ Der Diskurs über den Anderen zeigt sich nach wie vor von diesen Fragen konfliktreich

⁹ M. Foucault, *Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik. Vorlesung am Collège de France 1978–1979*, Frankfurt/M. 2004, S. 410; H. Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt/M. 2006, S. 104–143.

¹⁰ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen. Einleitung in die Phänomenologie* [1929], Hamburg 1977, §§ 43 ff.

¹¹ F. Pessoa, *Das Buch der Unruhe des Hilfsbuchhalters Bernardo Soares*, Frankfurt/M. 2006, S. 143.

¹² Nach M. Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin 1977.

¹³ Vgl. F. Dosse, *Geschichte des Strukturalismus*, Bd. 2, Frankfurt/M. 1999, S. 247, 265, 281, 283, 325, 341. Hier zeigt sich, wie sehr der Begriff des Anderen schwankt zwischen einer an Personen geknüpften Alterität einerseits und einer ›neutralen‹ Bedeutung andererseits. Siehe auch V. Descombes, *Das Selbe und das Andere. Fünfundvierzig Jahre Philosophie in Frankreich 1933–1978*, Frankfurt/M. 1981, wo Levinas und Ricœur, die abgesehen von Derrida zweifellos wichtigsten Verfechter einer Philosophie der Alterität jenseits des Rheins, nicht einmal erwähnt werden.

¹⁴ Todorov, *Abenteuer des Zusammenlebens*, S. 47.

¹⁵ Vgl. ebd., S. 53.

¹⁶ M. Kaldor, *Neue und alte Kriege*, Frankfurt/M. 2000, S. 173.

beunruhigt. Um wen handelt es sich? Was geht ›er‹ bzw. ›sie‹ oder ›das Andere‹ uns an? Und *wie* – in der ›Tiefe‹ des Selbst, das sich als in sich selbst ›verändert‹ erweist, wenn die Sozialontologen Recht haben? Folgt daraus überhaupt etwas im Hinblick auf uns fern stehende Andere, deren vergangenes, gegenwärtiges und zukünftiges Leben und Sterben sich seit langem im Horizont einer Welt-Gesellschaft abzeichnet?

Gewiss: *das Soziale gibt es nicht ohne Bezug auf Andere bzw. ohne Beziehung zu Anderen*, wie auch immer man diese Fragen beantworten wird, was auch immer unter ›Bezug‹ und ›Beziehung‹ (die man angeblich zu Anderen ›herstellt‹) genau zu verstehen ist. Aber ›begründet‹ bzw. fundiert solcher Bezug oder eine solche Beziehung *das Soziale* (zureichend)? Zumal wenn man letzteres auf das Sozial-Staatliche oder auf das Sozial-Politische beschränkt, wie es so oft geschehen ist, kann es sich gewiss nicht um eine einfache Ableitungsbeziehung handeln. Schließlich hat es, ungeachtet frühester Anfänge einer ›sozialen Politik‹, die man anachronistisch schon im alten Ägypten vermutet hat, Jahrhunderte lang keinen Sozialstaat und keine auf diesen Begriff zugeschnittene Sozialpolitik gegeben; und für manche hat beides seine Zukunft bereits hinter sich. Doch stellt sich die Frage, ob nicht *ein starker Begriff ›unaufhebbarer‹ Alterität des Anderen nach einem ›sozial‹ formierten Zusammenleben verlangt und insofern das Soziale auf den Plan ruft*. Allerdings wäre es abwegig, letzteres aus einem solchen Begriff von Alterität einfach ableiten zu wollen – so als würde im Begriff des Anderen oder darin, wie dieser uns ›gegeben‹ ist, schon liegen, wie ihm in sozialem Zusammenleben, also in Lebensformen gerecht zu werden ist, die allemal eigens durch diejenigen, die ihnen zugehören, ›formiert‹ werden müssen. In jener Frage liegt, wie sich zeigen wird, zwar eine unaufgebbare Herausforderung des Sozialen; aber ohne gleichzeitige Überforderung lässt sich diese nicht denken. Das Soziale ist ›im Zeichen des Anderen‹ zu denken, dessen Spur sich in ihm nicht verlieren darf. Andernfalls hätten wir es im Sozialen womöglich nur noch mit einer Art von Clubmitgliedern zu tun, die nach eigenem Gutdünken darüber befinden dürften, wer (für sie) als ›Anderer‹ überhaupt ›zählt‹. (Diesen Anschein erweckt in der Tat Michael Walzers Sozialphilosophie.¹⁷) Solchen

¹⁷ M. Walzer, *Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit*, Frankfurt/M. 1998. Derselbe Autor ist allerdings davon überzeugt, gerade der Sozialphilosoph müsse sich wie ein »total stranger« zu seinem Metier verhalten. M. Walzer,

Mitgliedern würde im Innern ihrer Lebensformen keine unaufheb-
bare Alterität zeigen; und in ihren Verhältnissen zu Fremden wür-
den sie womöglich keinerlei Alterität kennen, die sie etwas angehen
müsste. Aber wie sollte das auch der Fall sein?

Diese Frage ist, wie eingangs angedeutet, nicht zu verstehen,
ohne ein implizit in den Diskursen über den Anderen und das Soziale
mit anwesendes Drittes: *die Gewaltgeschichte* speziell der europäi-
schen Moderne. Sie hat dahin geführt, dass überhaupt keine selbst-
verständliche Antwort auf diese Frage mehr zur Verfügung steht.¹⁸
Im *politischen Diskurs* über das Soziale, sofern es im Sozialstaat bzw.
in Sozialpolitik Gestalt angenommen hat, ist die geschichtliche Di-
mension insofern evident, als in den entsprechenden Wissenschaften
ein kritisches Narrativ dominiert, welches das Aufkommen, die Krise
und für viele auch schon das absehbare Ende all dessen vor Augen
führt, wofür dieser Begriff einst stand. Der *sozialontologische Dis-
kurs* über den Anderen ist ähnlich jungen Datums wie der Diskurs
über das Soziale. Beide Diskurse haben aber keineswegs nur ihre
eigene diskursive Geschichte; vielmehr stehen sie *nolens volens* da-
rüber hinaus *in einem responsiven Verhältnis zu einer Geschichtlich-
keit, die uns im Lichte radikaler Gewalt jegliche Selbstverständlich-
keit in der Frage aus der Hand geschlagen hat, in welchem Verhältnis
wir zum Anderen als solchem stehen und wie das für das Soziale
maßgeblich sein müsste*. Inzwischen gehen zwar beide Diskurse weit-
gehend getrennte Wege, so dass man den paradoxen Eindruck gewin-
nen kann, vom Anderen als solchem sei auch ohne Rücksicht auf das
Soziale und von letzterem sei umgekehrt ohne Rekurs auf den Ande-
ren als solchen zu reden. Dass diese Entwicklung nicht längst zu einer
vollkommenen Dissoziation geführt hat, ist vor allem *radikaler Ge-
walt* zu verdanken, *die beides zugleich in Frage stellt: den Anderen
und das Soziale, das Angewiesensein des Anderen auf ein sozial or-
ganisiertes Zusammenleben und umgekehrt das Angewiesensein
menschlichen Zusammenlebens auf einen starken Begriff unaufheb-
barer Alterität, für die der Andere steht*. Auf den folgenden Seiten
werde ich von einem *Chiasma*¹⁹ beider Fragestellungen, nicht aber

»Philosophy and Democracy«, in: *Political Theory* 9, no. 3 (1981), S. 379–399, hier:
S. 382.

¹⁸ Siehe Anm. 92 zu Kap. XXX.

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen I*, Berlin 1973, S. 239; ders., *Das Sichtbare und das
Unsichtbare*, München 1986, S. 209, 256, 274, 302, 328–333.

von deren Identität oder von der Reduzierbarkeit der einen auf die jeweils andere ausgehen. Der Andere verlangt ebenso nach einem Begriff des Sozialen wie letzteres nach einem starken Begriff des Anderen. Die Überkreuzung beider Problematiken geht aber nicht bruchlos in einer dialektischen Synthese auf.

Das macht besonders die Sozialphilosophie von Emmanuel Levinas deutlich, die aus den beteiligten Diskursen herausragt, weil sie wie keine andere der Spur jener Gewalt folgt und sich von ihr herausfordern lässt.²⁰ Dabei droht sie von dieser Herausforderung ihrerseits derart absorbiert zu werden, dass sie sich nur noch mit Mühe *politisch* deuten lässt. Die inzwischen weitgehend übersetzten politischen Schriften dieses Autors machen zwar unmissverständlich deutlich, dass er davon überzeugt war, die (zunächst asymmetrische) Beziehung zum Anderen verlange auch nach einer sozialen Organisation menschlichen Zusammenlebens.²¹ Doch bleibt vielfach rätselhaft, wie unaufhebbare Alterität etwa einen sozialen, der Gleichheit und der Gerechtigkeit verpflichteten Staat inspirieren soll. Umgekehrt findet sich dort, wo letzterer bedacht wird, meist im Rekurs auf John Rawls' Theorie der Fairness, praktisch keine Spur einer ›starken‹ Alterität – deren eigentümliche ›Stärke‹ paradoxerweise gerade in der Machtlosigkeit des Widerstands dagegen liegt, sozial und politisch vereinbart zu werden.²²

Ist die Aussicht, die beteiligten Diskurse einander wenigstens anzunähern und Querwege zwischen ihnen zu bahnen, überhaupt realistisch? Selbst das ist fraglich. Der entsprechende Versuch aber sollte unternommen werden, denn ein Diskurs über das Soziale, der vom Anderen als solchem keine Spur verriet, wäre eine ebenso bizarre, letztlich auch weltfremde Angelegenheit wie umgekehrt ein Diskurs, der vom Anderen unter Absehung vom Sozialen handeln würde. ›Weltfremd‹ deshalb, weil es weit mehr als nur ein Anfangs-

²⁰ Vgl. Vf., »Einführung. Gewalt – Geschichte – Philosophie. Emmanuel Levinas' Versuch über die Exteriorität in der Perspektive einer historisierten Sozialphilosophie«, in: ders. (Hg.), *Der Andere in der Geschichte. Sozialphilosophie im Zeichen des Krieges. Ein kooperativer Kommentar zu Emmanuel Levinas' Totalität und Unendlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2017, S. 30–64.

²¹ Vgl. u. a. E. Levinas, *Die Unvorhersehbarkeiten der Geschichte*, Freiburg i. Br., München 2006; ders., *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin, Zürich 2007.

²² Wie sich zeigen wird in den Kapiteln X–XII (Teil C) in diesem Band.

verdacht ist, dass soziales Leben, das sein Prädikat verdient²³, überhaupt nur durch Verhältnisse zwischen ›Anderen‹ Gestalt annehmen kann. Wir sprechen insofern von *Lebensformen*, in denen niemand je ›restlos‹ aufgehen kann, die vielmehr von unaufhebbarer Fremdheit ein für alle Mal gezeichnet bleiben.

Nicht zuletzt deshalb wird hier keinerlei Synthese beabsichtigt; vielmehr geht es zunächst darum, zu zeigen, wie eine ihrerseits unvermeidlich *historisierte, von radikaler Gewalt herausgeforderte Sozialphilosophie* sowohl den Diskurs über das Soziale als auch die Rede von unaufhebbarer Alterität des Anderen aufnehmen muss, ohne dabei den Anspruch erheben zu können, letztere geradewegs zum Fundament des Sozialen bzw. des Sozialstaats zu machen oder umgekehrt diesen zum Maßstab gewissermaßen politisch gebändigter Alterität zu erheben. Ich beginne stattdessen mit einer Auslotung des ›historisierten‹ Profils einer als zeitgemäß erscheinenden Sozialphilosophie (Teil A), lasse dann Autoren zu Wort kommen, die ihr Denken dem Anderen als solchem gewidmet haben (Teil B), um anschließend zu erkunden, wie aus dessen Alterität, die selbst nach sozialer Würdigung verlangt, ein Widerstand gegen ihre Aufhebung in politisch formiertem Zusammenleben hervorgeht (Teil C).

²³ Wie sich zeigen wird, haftet diesem Prädikat unvermeidlich eine Zweideutigkeit an, die zwischen deskriptiven und evaluativen Komponenten changiert. Was wir ›sozial‹ nennen, kann sich niemals in einer bloß ›formellen‹ Bezogenheit auf Andere erschöpfen – heiße sie nun *appetitus societatis* (H. Grotius), »Geselligkeit« (G. Vico), »ungesellige Geselligkeit« (I. Kant), »Mitsein« (M. Heidegger) oder »Soziation« (J.-L. Nancy) – oder in bestimmten, normativ ausgezeichneten Beziehungen aufgehen, die alle anderen als ›asozial‹ oder als ›antisozial‹ erscheinen lassen würden – von der Herrschaft des Tyrannen über die Gewalt des Seeräubers bis hin zu ›Verdammten‹ und ›infamen‹ Subjekten, die allesamt an jenem Diktum zweifeln lassen, das man seit Terenz in verschiedenen Fassungen kolportiert: »Nichts Menschliches ist mir fremd«. Vgl. M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßen Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, S. 29, 155, 243, 247, 313; G. Steiner, *Sprache und Schweigen*, Frankfurt/M. 1973, S. 205 ff. – Es wird sich zeigen, dass jene Zweideutigkeit konstitutiv zum ›Phänomen des Sozialen‹ selbst gehört (und nicht bloß einer schwankenden Begrifflichkeit zu verdanken ist). Entscheidend ist allerdings, wie sie genau begriffen wird. So kann für Axel Honneth als ›sozial‹ offenbar nur gelten, was *insgeheim darauf angelegt ist, »genuin sozial« zu werden*, um endlich »Zwang, Beeinflussung und Nötigung« ganz und gar zu überwinden. Drohte aber nicht dort, wo es *dazu* gekommen wäre, das Soziale auch jeglichen sublimitären Anhalt einzubüßen und sich infolgedessen geradezu aufzulösen? Vgl. A. Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Aktualisierung*, Berlin 2016, S. 140f. Siehe auch Anm. 126 zu Kap. I.

Im zweiten Teil dieses Projekts handelt es sich um einen Perspektivenwechsel, der jenem Chiasma methodisch Rechnung trägt: statt von der Frage nach unaufhebbarer Alterität des Anderen auszugehen, die das Soziale nachträglich in den Blick bekommt, gehe ich das Problem direkt an, wie es in menschlichen Lebensformen Gestalt annimmt, um die Frage nach dem Anderen auf den zweiten Platz zu verweisen. In diesem *cross over* vom Anderen zum Sozialen und vom Sozialen zum Anderen kann sich infolgedessen eine *Topografie menschlichen Zusammenlebens* abzeichnen, die sich nicht an politischen Systemen, Herrschafts- und Regierungsformen, sondern am *ereignishaften Geschehen* des Sozialen orientiert. Wir leben einander ausgesetzt, in der Gewalt und im Erotischen²⁴, auf einander angewiesen und angesichts einer unaufhebbaren Alterität, die in responsiven, differenzsensiblen, nicht vollends normalisierbaren Beziehungen Furcht voreinander erzeugt, aber auch Vertrauen ineinander auf den Plan ruft; zwischen Liebe, Dissens und Hass, in versagter Anerkennung und vielfach erhoffter, aber verfehlter Gemeinschaft, die uns in die Flucht schlagen kann.²⁵ Was hier, in dieser vieldimensionalen und unerschöpflichen Topografie des Sozialen, buchstäblich ›zwischen uns‹ ständig geschieht, erfasst keine gängige, möglichst Abgeschlossenheit anzielende Theorie des Sozialen als eines ›Systems‹ oder eines ›Ganzen‹, das man als unweigerlich in ihm situiertes Wesen ohnehin nicht von außen betrachten kann. Ein anderes Denken im Zeichen dessen, was ›draußen‹ bleibt, ist gefragt; ein Denken, das viele ›Eingänge‹ und ›Ausgänge‹, ›Zu-‹ und ›Ausfahrten‹ aufweist, wie es einst Maurice Merleau-Ponty vorschwebte, und infolge dessen wie auch das Soziale selbst in verschiedenen Richtungen gleichsam begehbar bzw. befahrbar sein sollte. Letzteres »tritt niemals frontal auf, es ist bald Falle, bald Aufgabe, bald Drohung, bald Versprechen, bald hinter uns wie ein Gewissensbiß, bald vor uns wie ein Entwurf [...]«.²⁶ Wir können es so wenig wie den Anderen als solchen je als distanziert objektivierbaren ›Gegenstand‹ vor uns bringen – wenn es denn zutrifft, dass wir, transitiv gesprochen, *selbst das Soziale existieren* – in Verhältnissen zu und mit Anderen, deren Alterität unaufhebbar

²⁴ Aber gewiss doch nicht nur darin, wie es bei Jean-Luc Marion den Anschein hat: *Das Erotische. Ein Phänomen*, Freiburg i. Br. 2011, S. 85, 113.

²⁵ E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Ein Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, S. 373.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1974, S. 187.

bleibt. So gesehen steht uns nur die Möglichkeit offen, es in perspektivischen Ausschnitten zur Sprache zu bringen, von denen Andere immerhin diakritisch abweichen können, so dass wir in der Divergenz der Perspektiven stets mehr sehen werden, als *ein* Projekt je vor Augen zu führen vermag.

