

Burkhard Liebsch

# Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale

Band II  
Elemente einer Topographie  
des Zusammenlebens

Verlag Karl Alber Freiburg / München

Burkhard Liebsch

## Exposed to Each Other – The Other and Sociality

Volume II: Elements of a Topography of Communal Living

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 II: Elemente einer Topographie des Zusammenlebens

»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 Gewaltksamkeit, 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](http://www.verlag-alber.de)

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

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49014-3

## **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, intergenerationale 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-indifferenten Gemeinschaft (647)

## Teil E

### Subjektivierung, Dissens und Anderssein

#### **Kapitel XVIII**

<b>Menschliche Subjektivität in Praktiken politischer Subjektivierung: Responsivität, Dissens und die prekäre Lebbarkeit menschlichen Lebens . . . . .</b>	<b>655</b>
1. Subjekt sein oder subjektiviert werden (655) · 2. Immer schon oder neuerdings subjektivierte Subjekte? (660) · 3. Von Theorien des Sub- jekts zu Praktiken der Subjektivierung (668) · 4. Zur Übermacht einer ökonomistischen Subjektivierungsform (683) · 5. Perspektiven einer <i>politisierenden</i> Subjektivierung (689)	

#### **Kapitel XIX**

<b>Perspektivität, Pluralität, geteilte Welt: Ästhetik, Politik und menschliche Sensibilisierbarkeit . . . . .</b>	<b>704</b>
1. Das Sinnliche in seiner perspektivischen Gegebenheit: Vom kompossi- baren 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**

<b>Demokratie, Dissens und Freimut – der Rede und des Zuhörens</b> 738	
1. Zur aktuellen Demokratietheorie (738) · 2. Das Geschehen originärer Politisierung als Subjektivierung (748) · 3. Die Stimme und der Freimut der Rede ( <i>parrhesía</i> ) (756) · 4. Macht und Freimut des Zuhörens (762)	

#### **Kapitel XXI**

<b>Von der Angst, »anders« zu sein, zur normalisierten Verschiedenheit? <i>Disability</i> und <i>diversity</i> im Kontext einer Kultur der Differenzsensibilität . . . . .</b>	<b>767</b>
1. Verschiedenheit und Differenz <i>politisch</i> gesehen (767) · 2. Zur »Pol- itik der Differenz« (773) · 3. <i>Disability</i> und <i>diversity</i> (780) · 4. Exkurs: Fähigkeiten in ontogenetischer Perspektive (782) · 5. »Politik der Diffe- renz« und in der Erfahrung von <i>disability</i> liegende Verschiedenheit (784) · 6. Das »Recht auf Anderssein«, tatsächliche Lebenspraxis und das Ver- sprechen der Inklusion (788)	

## Teil F

### Vertrauen und Transparenz im Horizont des Politischen

#### Kapitel XXII

<i>Ausgesetztes und sich aussetzendes Vertrauen – in historischer Perspektive</i> . . . . .	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

<i>Transparenz und/oder Vertrauen Ideen öffentlicher Sichtbarkeit in Zeiten gesellschaftlichen Unfriedens</i> . . . . .	831
1. Öffentliche Sichtbarkeit als Politikum (833) · 2. Zur metaphorischen Rede von Transparenz (839) · 3. Forderungen nach Transparenz <i>nach</i> ruiniertem Vertrauen (843) · 4. Vertrauen in Transparenz? (847) · 5. Was bedeutet ›Transparenz‹ in politischer Hinsicht? (850)	

#### Kapitel XXIV

<i>Politisches Vertrauen in politische(n) Institutionen – mit Blick auf die Geschichte und Gegenwart des Staates</i> . . . . .	860
1. Zum aktuellen historischen Kontext der Thematisierung von Vertrauen (863) · 2. Negativität als Ausgangspunkt (869) · 3. Vertrauen stifteten – eine Art Investition? (876) · 4. Zur politisch-institutionellen Dimension des Vertrauens: Vertrauen in Vertrauen? (879)	

## Teil G

### Schuld und Schulden

#### Kapitel XXV

<i>Schuld – Schulden – Verdanken Zur Revision des Verhältnisses von Moral und Ökonomie vor aktuellem Hintergrund</i> . . . . .	887
1. Moral und Ökonomie, Schuld und Schulden: ursprüngliches, ausdifferenziertes und überkreuztes Verhältnis (887) · 2. Schuld <i>als</i> Schulden (ökonomisch) oder Schulden <i>aus</i> Schuld (ethisch)? Friedrich Nietzsche und Emmanuel Levinas (892) · 3. Was heißt ›schuldig sein‹? Zur Onto-	

## Inhalt Band II

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



# Einleitung

## Zur ›zwischenzeitlichen‹ Topografie des Sozialen

*Die Philosophie bietet uns ihre Begriffe in einer zu starr  
festgelegten Ordnung,  
als daß wir uns, wie es der Phänomenologe tun muß,  
unaufhörlich immer wieder  
von neuem in eine Ausgangslage versetzen könnten.*

Gaston Bachelard<sup>1</sup>

*Ein philosophisches Problem hat die Form:  
»Ich kenne mich nicht aus.«*

Ludwig Wittgenstein<sup>2</sup>

*Maps of history have always been less honest.  
Terra cognita and terra incognita inhabit  
exactly the same coordinates of time and space.*

*The closest we come to knowing  
the location of what's unknown is  
when it melts through the map like a watermark, a stain  
transparent as a drop of rain.*

Anne Michaels<sup>3</sup>

Längst geht das Soziale nicht mehr in einer ›georteten‹, klar nach außen abgegrenzten Lebensform (*bíos*) auf, wie es sich manche Neo-Aristoteliker gelegentlich noch unter Berufung auf den Stagiriten anachronistisch vorstellen, der in seiner *Politik* allerdings gar nicht vom Sozialen spricht. Die Begriffsgeschichte hat hinlänglich gezeigt, wie bereits mit der lateinischen Übersetzung des Attributs ›politisch‹, das zunächst ganz und gar auf eine lokale Lebensform zugeschnitten war, durch *socialis* eine Entgrenzung zur *universalis civilitas humani generis* (Dante) einherging, insofern sie keinen Bezug auf eine bestimmte politische Ordnung mehr zu implizieren schien. Hobbes'

---

<sup>1</sup> G. Bachelard, *Poetik des Raumes*, Frankfurt/M., Berlin, Wien 1975, S. 266.

<sup>2</sup> L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt/M. 1977, S. 82 (Nr. 123).

<sup>3</sup> A. Michaels, *Fugitive Pieces*, London 1998, S. 137.

politische Theorie lässt dieses Problem schonungslos offenbar werden: Ihr zufolge »gibt es« überhaupt keine soziale oder politische Ordnung, die nicht eigens eingeräumt, eingerichtet und aufrechterhalten werden müsste. Hegel knüpfte daran an, wo er feststellte, dass die moderne »Persönlichkeit« im »heimischen Geist« einer lokalen politischen Ordnung (*politeía*) keine »sittliche Heimat« mehr finden kann. Die angeblich »schöne Sittlichkeit« der griechischen Antike lässt sich nicht mehr wiederholen.<sup>4</sup> Seit dem Anbrechen der Moderne müssen sich die Menschen insofern als *politisch Heimatlose* begreifen, die allenfalls *als solche* noch im Rahmen partikularer, aber niemals hermetisch abzuschließender Lebensformen einen »Ort zum Leben« finden können.<sup>5</sup>

Allerdings wollte sich Hegel damit nicht abfinden, sondern entwarf das grandiose Szenario einer den hobbesianischen Naturzustand überwindenden und darüber hinaus durch die »Arbeit des Negativen« in der Auseinandersetzung mit ihren inneren Widersprüchen sich nach und nach steigernden, in sozialer, politischer und rechtlicher Hinsicht differenzierten<sup>6</sup> Vergesellschaftung, an deren finalem vernünftigem Sinn ihn auch die »ungeheuersten Opfer« nicht zweifeln ließen, die die »Vernunft in der Geschichte« schon gekostet hatte und seiner Erwartung nach gewiss auch weiterhin noch kosten würde.<sup>7</sup> Daran hält bis heute im Wesentlichen ein gesellschaftskritisches Denken fest, welches das hobbesianische Ordnungsproblem nur durch eine an zukunftsweisenden Idealen einer von aller Gewalt befreiten Vergesellschaftung glaubt überwinden zu können. Manche gehen dabei so weit, sich das mit der Gesellschaft offenbar gleichgesetzte Soziale als »vollständig normativ« regelbar vorzustellen.<sup>8</sup> Man gibt zwar zu, dass das Soziale seit dem Anbruch der Moderne als rückhaltlos verzeitlicht begriffen werden muss, ohne dass man sich noch

---

<sup>4</sup> Vgl. F. Rosenzweig, *Hegel und der Staat*, Berlin 2010, S. 256 f.

<sup>5</sup> Mit Blick auf die politische Gegenwart habe ich das an anderer Stelle ausführlich zu zeigen versucht; Vf., »Heimat für Heimatlose? Politische Überlegungen zur Literatur der Verlassenheit«, in: U. Hemel, J. Manemann (Hg.), *Heimat finden – Heimat erfinden. Politisch-philosophische Perspektiven*, Paderborn 2017, S. 113–132.

<sup>6</sup> Vgl. M. Riedel, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/M. 1969, S. 81 ff., 98 f.

<sup>7</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. 1. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, S. 80.

<sup>8</sup> A. Ferrara, »Das Gold im Gestein. Verdinglichung und Anerkennung«, in: R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi, M. Saar (Hg.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Frankfurt/M. 2009, S. 40–63, hier: S. 40.

auf eine der Zeit entzogene archäologisch-teleologische Bestimmung seines Sinns stützen könnte; aber daraus soll nicht folgen, dass es sich nicht in kritischer Auseinandersetzung mit seinen Defiziten und Pathologien – durch bestimmte Negation – wenigstens nachträglich immer von neuem auf das Kommen des Besseren auszurichten vermag, um auf diese Weise realen gesellschaftlichen Fortschritt zu erzwingen, früher oder später, zunächst lokal, dann global mit Blick auf eine endlich pazifizierte Welt-Bürger-Gesellschaft. Auf diese Weise wird auch die Philosophie des Sozialen selbst im Ganzen geschichtsphilosophisch finalisiert.

Dagegen wird energisch Einspruch erhoben – nicht nur von Kritikern der klassischen Geschichtsphilosophie, die immerzu Gefahr läuft, selbst radikalste und exzessivste Gewalt mit Blick auf eine ungeachtet aller Zweifel ›fortschrittliche‹ Geschichte zu rationalisieren und zu rechtfertigen, sondern auch unter Hinweis darauf, dass das Soziale niemals in seiner normativen Regelung aufgehen kann. Was solcher Regelung überhaupt *bedarf*, ist nicht von sich aus schon normativ verfasst und ruft gerade deshalb eine Normierung, Normativierung oder auch Normalisierung auf den Plan, die normiert, normativiert oder normalisiert, was nicht ›immer schon‹ auf derartige Möglichkeiten zugeschnitten ist. Noch weiter gehen Autoren wie Niklas Luhmann, Michael Hardt, Antonio Negri, Bruno Latour, Jürgen Link, Bernhard Waldenfels und Kurt Röttgers, die auf einer gewissen Widersetzlichkeit des Sozialen gegen *jegliche* Normierung, Normativierung und Normalisierung insistieren. Spottet nicht in der Tat die inzwischen möglich gewordene weltweite virtuelle Kommunikation jeder Vorstellung einer ›vollständig normativen‹ Regelung?

Tatsächlich können diverse neo-aristotelische, kommunaristische und tugendethische Ansätze so wenig wie bloß konservative Versuche einer Rehabilitierung ›der‹ Religion, gemeinschaftlicher Gesinnungen, des Ethnischen und Nationalen oder einer ›substanziellen‹ Wirklichkeit des Staates darüber hinwegtäuschen, dass sich das ubiquitär<sup>9</sup> begegnende Soziale in keiner Ordnung mehr bändigen bzw. aufheben lässt, mit der man es zu regeln und zu normieren hofft. Überall findet das Soziale ›zwischen uns‹ statt; es ist geradezu das universale Milieu dieses ›Zwischen‹, das sich unserer Verfügung entzieht und das wir immer schon in Anspruch nehmen müssen, wenn

---

<sup>9</sup> D. Gosewinkel, *Schutz und Freiheit? Staatsbürgerschaft in Europa im 20. und 21. Jahrhundert*, Berlin 2016, S. 249.

wir auch nur den Versuch unternehmen, uns an Andere zu wenden, wie direkt und real oder indirekt, technisch-virtuell vermittelt, lokal oder grenzüberschreitend, situiert oder deterritorialisiert, solidarisch oder misstrauisch, hilflos oder gewaltsam auch immer. Nicht zuletzt diese Ubiquität des Sozialen hat dazu geführt, dass sich Sozialphilosophen darauf besannen, was im »zwischen uns« Geschehenden auf dem Spiel steht:<sup>10</sup> etwa nur *dass man überhaupt* aneinander anknüpfen, in Verbindung treten und bleiben kann, wie dürftig auch immer?

Genau das verneint entschieden Emmanuel Levinas, wenn er behauptet, dass die »soziale Beziehung die Erfahrung schlechthin« sei.<sup>11</sup> Das soll besagen, dass »vom Antlitz aus [...] die Sozialität bedeutet« werde.<sup>12</sup> So erhält das Soziale vom Anderen her gewissermaßen ein unauslöschliches ethisches Vorzeichen (wie Levinas hofft); aber es wird keineswegs auf die Erfahrung »von Angesicht zu Angesicht« reduziert. So sehr Levinas darum bemüht ist, die Alterität des Anderen jeglicher definitiven Verortung in der Immanenz – und auf diese Weise jeglichem gewaltsamem Zugriff – zu entziehen, um sie einem »Nicht-Ort« (*non-lieu*<sup>13</sup>) vorzubehalten, so sehr er sozialphilosophisches Denken infolgedessen ins Atopisch-Unverfügbarle ausscheren lässt, das sich zwischen uns ereignet, so sehr sieht schließlich auch er sich dazu genötigt, zuzugeben, dass das Soziale der »relativen Autonomie des Politischen«<sup>14</sup> in der Form irdisch-verorteter Lebensformen und mehr oder weniger abgegrenzter staatlicher Strukturen bedarf, welche der Gleichheit und der Gerechtigkeit verpflichtet sein müssen. Ob sich in diesem Sinne auch ein Welt-Staat – unter Beibehaltung subsidiärer rechtsstaatlicher Strukturen – denken ließe, bleibe dahingestellt. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, wie Levinas das Soziale einerseits von der unaufhebbaren und atopischen »Exteriorität« des Anderen her versteht und es in der Perspektive

---

<sup>10</sup> Ungeachtet aller Differenzen im Einzelnen konvergieren in dieser Perspektive m. E. die Ansätze zur Auslotung jenes »Zwischen«, wie sie von Arendt über Levinas und Waldenfels bis hin zu Nancy vorliegen.

<sup>11</sup> E. Levinas, *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg i. Br., München 1987, S. 151.

<sup>12</sup> E. Levinas, »Über die Intersubjektivität«, in: A. Métraux, B. Waldenfels (Hg.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-Pontys Denken*, München 1986, S. 48–55, hier: S. 53.

<sup>13</sup> E. Levinas, *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br., München 1992, S. 110.

<sup>14</sup> E. Levinas, *Verletzlichkeit und Frieden. Schriften über die Politik und das Politische*, Berlin, Zürich 2007, S. 190f.

einer politisch-räumlichen Institutionalisierung denkt, die niemals das anarchische Geschehen des Sozialen in sich aufzuheben vermag. Damit lenkt er den Blick auf eine weitläufige *Topografie des Sozialen*, in der sich, *unter dieser Bedingung*, an unübersehbar vielen Orten und auf vielfältigste Art und Weise zeigt, ob und wie Verhältnisse zu Anderen Gestalt annehmen – von der ›Vorgeschichte‹ der Geburt an, durch die ein ›passageres‹, diachrones, von Anfang an verändertes Leben zur Welt kommt, dessen Spuren sich im Tod verlieren werden, über solidarische, gemeinschaftliche, zugleich von Liebe und Hass geprägte Beziehungen zu Dritten bis hin zu responsiven und differenzsensiblen gesellschaftlichen, zwischen Vertrauen erfordernden und Misstrauen hervorrufenden Verhältnissen, die niemals endgültig stabil werden können, nicht einmal in der gerechtesten, die *égaliberté/equaliberty*<sup>15</sup> aller Beteiligten so weit wie nur möglich realisierenden Sozialstaatlichkeit, die im Weltmaßstab bislang Utopie bleibt.

Dass sich viele Gesellschaften gegenwärtig mehr und mehr von einem solchen Ideal sogar entfernen, ist kaum zu bestreiten. Dabei muten sie ihren Mitgliedern vielfach Erfahrungen der Entsicherung zu, die so weit gehen, die eigene soziale Existenz der Betroffenen als rückhaltlos ›prekär‹ erscheinen zu lassen und sie dazu zwingen können, die eigene Zukunft täglich zu verpfänden in der verzweifelten Suche nach Möglichkeiten schieren Überlebens.<sup>16</sup> Auch dabei ist »der entscheidende Schauplatz [...] das menschliche Terrain«<sup>17</sup>, das jeder Andere auf unvorhersehbaren Trajektorien von der Geburt an bis zum Tod ›zwischenzeitlich‹ durchquert, sei es in einem guten Leben, sei es in schierem Überleben. Letzteres gilt für die infolge technischer Rationalisierungsprozesse nicht mehr ›Gebrauchten‹, die man auch die »Überflüssigen« genannt hat, für ökonomisch Marginalisierte und Verarmte ebenso wie (unter nicht ohne weiteres vergleichbaren Umständen) für Staatenlose (*sans papiers*), Flüchtlinge und Migranten

---

<sup>15</sup> É. Balibar, *Die Grenzen der Demokratie*, Hamburg 1993.

<sup>16</sup> Z. Bauman, *Die Angst vor den anderen. Ein Essay über Migration und Panikmache*, Berlin 2016.

<sup>17</sup> S. D. Beebe, M. Kaldor, *Unsere beste Waffe ist keine Waffe. Konfliktlösungen für das 21. Jahrhundert*, Berlin 2012, S. 131. Dieses Konzepts bedient sich allerdings auch ein militärisches *human terrain mapping* (ebd., S. 139f.), das gar nicht auf die Begriffe selbst abstellt, die im Folgenden als Elemente einer Topografie des Sozialen heranzuziehen sind.

sowie für ›Illegalen‹ und *homines sacri* jeglicher Couleur, deren imaginäre »Weltkarten [...] mit Blutfähnchen bestickt und mit Hungerfarbe gesprenkelt« sein mögen.<sup>18</sup> Ihnen allen droht in der einen oder anderen Weise eine Depolitisierung, die sie auch um ihre soziale Existenz bringt, wenn es dazu kommt, dass sie sich an niemanden mehr wenden und kein Gehör mehr finden können.<sup>19</sup> Jacques Rancière hat Recht, wenn er gegen Aristoteles einwendet, die entscheidende Grenze, auf die es in dieser sozialen und politischen Hinsicht ankommt, verlaufe nicht zwischen nur mit einer Stimme (*phoné*) ausgestatteten Lebewesen einerseits und mit Vernunft (*lógos*) begabten andererseits, sondern zwischen denen, die gehört werden, und jenen, denen das versagt bleibt.<sup>20</sup> Letztere laufen Gefahr, sozial und politisch überhaupt nicht mehr zu existieren, wenn es denn stimmt, was von Jean-Paul Sartre, Roland Barthes, Tzvetan Todorov und vielen anderen immer wieder behauptet wurde: *dass wir menschlich nur als von Anderen wahrgenommene* (nicht nur ›registrierte‹) *und bezeugte Wesen existieren*. Nichts anderes würde demnach unsere ›zwischenzeitliche‹ Existenz derart bezeugen wie das Gehör-schenken Anderer, in dem man erfährt, sich verlässlich auf Erwiderung hin an sie wenden zu können.

Durch neue, ›prekäre‹ Lebenslagen wird das gegenwärtig aufs Neue einschneidend bewusst; doch darin offenbart sich letztlich eine immer schon virulente Grundfrage: *Existieren wir überhaupt im Verhältnis zu Anderen und diese durch uns?* Keineswegs wird das ein für alle Mal durch die Geburt eines jeden verbürgt, die uns doch nur ›bis auf weiteres‹ zur Welt kommen lässt<sup>21</sup>, aus der aber jeder wieder verstoßen werden kann, der kein Gehör mehr findet. Alles spricht dafür, dass soziale und politische Verhältnisse, in denen das ›normalerweise‹ mehr oder weniger der Fall ist, erst brüchig werden oder ganz zer-

---

<sup>18</sup> M. L. Kaschnitz, *Tage, Tage, Jahre. Aufzeichnungen*, Frankfurt/M. 1968, S. 341.

<sup>19</sup> Vgl. Vf., ›Soziale Gastlichkeit: radikal, selbstverständlich, angefeindet‹, in: U. Link-Wieczorek (Hg.), *Gastlichkeit*, Leipzig 2018, S. 29–54.. Allerdings ist vor dem Missverständnis zu warnen, auf diejenigen, die ständig und unüberhörbar beklagen, nicht gehört, übersehen und missachtet zu werden, treffe dies auch wirklich immer zu.

<sup>20</sup> Aristoteles, *Politik*, Reinbek 1994, 1253a, S. 47; M. T. Cicero, *De officiis. Vom pflichtgemäßem Handeln* (lat./dt.), Stuttgart 2003, S. 49; J. Rancière, *Das Unvernehmnen. Politik und Philosophie*, Frankfurt/M. 2002; ders., ›Die ethische Wende der Ästhetik und der Politik‹, in: ders., *Das Unbehagen in der Ästhetik*, Wien 2007, S. 125–153.

<sup>21</sup> Wohlgernekt: nicht auf die Erde, sondern zur mit Anderen geteilten politischen Welt.

brechen müssen, um jene Frage schonungslos aufkommen zu lassen. Gewiss: wir sind Geborene, von Anderen mehr oder weniger gastlich Aufgenommene, für die man gesorgt hat, wie unzulänglich auch immer. Aber vor idyllischen Bildern eines heimatlichen Eingebettetseins in partikulare Lebensformen, die uns nicht nur Kommunitaristen als im Innern weitgehend homogenisierte ans Herz legen wollen, ist zu warnen.<sup>22</sup> Vielfach lässt die Fürsorge Anderer die ›Nachkommen‹ nur gerade so überleben; und wenn, dann oft nur um den Preis eines Verstummens, von dem eine reichhaltige Literatur Zeugnis ablegt. Als nicht nur der Welt, sondern auch sich selbst Fremde sind sie darauf angewiesen, sich ›zwischenzeitlich‹ am und im Sozialen zu orientieren, v.a. vermittels der Resonanz Anderer, ihres Widerstands und angesichts der Gewalt, die sie heraufbeschwören. Nur so werden sie nach und nach erfahren können, wer sie sind – von Anderen her, die sie zur Welt kommen ließen, und auf Andere hin, die sie überleben werden, in einer *Zwischenzeit* also, die *als soziale* keineswegs nur eine lineare Ordnung (vorher/nachher) und nur drei Dimensionen (Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft) aufweist.<sup>23</sup> ›Zwischenzeitlich‹ leben wir als gezeugte und generative Wesen angewiesen auf die Solidarität und Gemeinschaft Anderer, ohne dabei zu wissen, wie die Kernfrage *sozialer Zeit* zu beantworten sein soll, ob und wie sie *als gemeinsam geteilte* überhaupt möglich ist und gegebenenfalls auch gelingen kann. In der Dimension der ›Zwischenzeitlichkeit‹ verstricken wir uns in Liebe und Hass, Vertrauen, Intransparenz und Misstrauen, Dissens und Differenzen, Schuld und Schulden, ohne in dieser »Landschaft der Praxis«<sup>24</sup> je über eine fertige Landkarte zur Orientierung zu verfügen. Man lernt diese Landschaft nur kennen, indem man sie als leibhaftig in ihr situiertes Subjekt begeht und durchläuft, so dass man auf unerwartete Hindernisse stößt und zu Umwegen gezwungen wird, von denen niemals im Vorhinein sicher

---

<sup>22</sup> C. Taylor, »The Moral Topography of the Self«, in: S. Messer, L. A. Sass, R. L. Woolfolk (Hg.), *Hermeneutics and Psychological Theory*, New Brunswick, London 1988, S. 298–320; B. Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, London 1993.

<sup>23</sup> Zur Unterscheidung linearer und dimensionaler Zeit vgl. M. Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt/M. 1991.

<sup>24</sup> Ein Ausdruck M. Merleau-Pontys in: *Die Abenteuer der Dialektik*, Frankfurt/M. 1975, S. 241. Diese Metapher hat längst auch in die Sozialpsychologie Eingang gefunden, wenn auch z. T. in gänzlich anderer Bedeutung (etwa kognitivistisch aufgefasster *mental maps*); vgl. J. S. Bruner, *Actual Minds, Possible Worlds*, Cambridge, London 1986, S. 14.

## Einleitung

ist, ob sie je eine Rückkehr zum Ausgangspunkt erlauben – zumal unterdessen die Zeit stets auch ›abläuft‹.<sup>25</sup>

Diese Landschaft kann schon deshalb kein Paradies sein. Sie ›zwischenzeitlich‹ zu ermessen ›kostet Zeit‹, nicht nur unsere eigene, sondern auch die Zeit Anderer, die man als gemeinsam geteilte womöglich trotz aller Anstrengungen verfehlt. Das kann auch daran liegen, dass auch die *begriffliche Orientierung* in ihr komplizierte ›topografische‹ Schwierigkeiten aufwirft, die sich keineswegs darin erschöpfen, von einem objektiven ›Raum‹ sozialer Koexistenz gleichsam ›von oben‹ eine sie bloß abbildende Karte zu entwerfen. Jeder begriffliche Orientierungsversuch, der nur möglich ist, wenn man das Soziale auch durchquert, ist vielmehr selbst schon darauf angewiesen, Wege überhaupt erst zu bahnen und für neue ›Sichtweisen‹ Platz zu schaffen, die ›nahe liegende‹, ›benachbarte‹ und ›fernere‹ Probleme und Hindernisse, aber auch Abwege, Aporien, Gefälle und Abgründe zu ›orten‹ erlauben. Letztere sind gewiss weder einfach ›an Ort und Stelle‹ vorzufinden noch auch bloß zu konstruieren in der Leere eines sozialen *spatium*. Vielmehr trägt die sozialphilosophische Orientierung dazu bei, wenigstens nachträglich von einer vorgängigen, weitgehend allerdings intransparenten leiblichen Verstrickung in eine komplexe diachrone Topografie Rechenschaft abzulegen und diese insofern zu ›realisieren‹.<sup>26</sup> Dabei handelt es sich um Versuche eines *spacing*, *tracing* und *situating*, die, indem sie vom *espace perçu* des Sozialen ausgehend ›stattfinden‹, zugleich ›Platz schaffen‹ für das, was sich der zweifelsfreien Ortung, Situierung, Einräumung und Einhegung entzieht – wie schon die Antwort auf die Frage, woher wir kommen und wohin wir gehen in einem ›passageren‹, diachronen Leben von anonymen Anderen her und auf unbekannte Nachkommen hin. Zu sozialer Klaustrophobie besteht insofern ebenso wenig Anlass<sup>27</sup> wie zum Überdruss an einem oft beschworenen *spatial turn*,

<sup>25</sup> Insofern liegt es nahe, die fragliche Topografie des Sozialen von Anfang an *chronotopisch* zu entfalten – vorausgesetzt, man legt sich damit nicht von vornherein auf einen linearen Zeitbegriff fest, der weder von einem außerordentlichen *kairós* etwas ahnen lässt noch auch eine Spur von der temporalen Alterität einer Diachronie verrät, die uns nur von Anderen her und auf Andere hin den ›Raum‹ des Sozialen transitorisch durchleben lässt.

<sup>26</sup> Zum zwischen-leiblichen ›espacement‹ oder ›spacing [that] makes room for existence‹ und sich nicht etwa nur nachträglich in einen bereits eröffneten Raum einfügt, vgl. J.-L. Nancy, *Corpus* (frz./amerikan.), New York 2008, S. 14f., 90f.

<sup>27</sup> Dies war schon für Karl Jaspers eine der großen ›Fragen der Sorge‹: ob uns bald ›kein Ausweg, keine Ferne [...] mehr offen‹ steht, so dass man sich ›nur noch im

der ›den Raum‹ über die unglückliche und katastrophale Zeitlichkeit der Moderne triumphieren lassen sollte. So einfach wird man die dia-chrone und passagere Dimension eines existenziell situierten, leib-haftigen Lebens ›an Ort und Stelle‹, ›im Rahmen‹ lokal bestimmter, aber im globalen Horizont benachbarter und durchlässiger Lebens-formen gewiss nicht los<sup>28</sup>, wenn es denn stimmt, dass sich aus dem Geborensein eines jeden Neulings auf der Erde direkt die Verantwor-tung Anderer für ihn als das ›naheliegendste‹ Problem ergeben muss (wie Hans Jonas argumentiert) und wenn sich daraus eine weit aus-strahlende Verantwortung für ›nahestehende‹ und ›fernere‹ Dritte (ein Grundproblem der Sozialphilosophie von Emmanuel Levinas) im ›espace sociétaire‹ eines auf das Gute und Gerechte ausgerichteten Zusammenlebens (eine Leitfrage Paul Ricœurs) ergibt, das sich ohne eine welt-weite und weltliche (*mondain; mondial*) Zeitlichkeit nicht denken lässt (wie Jean-Luc Nancy meint).<sup>29</sup> Dieser hier nur anzudeu-tenden hyperkomplexen sozialphilosophischen Konfiguration ist we-niger denn je mit klassischen Formen von *theoría* beizukommen – weder mit sokratischen Gesprächen noch mit platonischen Dialogen allein, weder bloß mittels kynischer Souveränität noch mit existen-zialer Essayistik, weder mittels einer bis an den Himmel reichenden, das bloß Rhapsodische, Fragmentarische und Aggregierte verachten-den Architektonik<sup>30</sup> noch auch im Rahmen eines auf unerschütter-

---

Kreise drehen‹ kann; K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt/M., Hamburg 1955, S. 141.

<sup>28</sup> Leibhaftige Wesen können niemals ›ins Internet‹ gehen, wie es eine gedankenlose Redeweise nahelegt. Sie bleiben auf ein Leben ›an Ort und Stelle‹ vital angewiesen, auch wenn dieses in beschleunigten Gesellschaften viele Ortsveränderungen erforderlich macht. Beweglichkeit, Temporalisierung und de-zentrierte, quasi ›ortspolygame‹ (U. Beck), ›nomadische‹ Aufgeschlossenheit für viele heterogene Orte führt jedoch streng genommen niemals zur völligen De-Lokalisierung oder Ortlosigkeit. Wenn dieser Begriff eine Zerstörung oder Aufhebung jeglicher Situierung ›verbindlichen‹ Zusammenlebens meint, läuft er auf eine soziale Pathologie hinaus. Die Frage, ›»was ›Örtlichkeit‹ eigentlich bedeutet‹ unter heutigen Bedingungen, erscheint vielen Ge-genwartsdiagnostikern zunehmend rätselhaft; vgl. die Beschreibungen von Arjun Appadurai, Andrew Kirby, Joshua Meyrowitz, Roland Robertson u.a. in U. Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt/M. 1998. Das Zitat findet sich auf S. 24; ders., *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997, S. 127ff.

<sup>29</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/M. 1982; Levinas, *Totalität und Unendlichkeit*, S. 308f.; P. Ricœur, *Le Juste*, Paris 1995; ders., *Le Juste II*, Paris 2001; J.-L. Nancy, *Die Erschaffung der Welt oder Die Globalisierung*, Berlin 2003. Siehe auch den Epilog zu diesem Band.

<sup>30</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg 1976, A 832/B 860.

## Einleitung

liche Prinzipien gegründeten und Begriffe wie Steine zusammenfügenden Systems<sup>31</sup>, das sich über jegliche »uneinheitliche Mannigfaltigkeit« hinwegsetzt. Gefordert ist vielmehr eine konzertierte, von niemandem mehr zu beherrschende *theoría*, die sich dem Sozialen vor allem dort, wo es schmerhaft unter die Haut geht, rückhaltlos aussetzt, um von der dunklen Lichtung dieser Negativität aus zu denken zu geben, wie wir uns das Soziale ›positiv‹, als nicht nur erträgliches, sondern womöglich bejahbares, vorstellen können – wobei dieses ›Wir‹ stets problematisch bleibt. Wer sich in einem Raum des Sozialen, den wir niemals ganz aus eigener Kraft eröffnen können, dazu zählen kann, wird sich allenfalls zeigen, wenn das zu denken Gegebene rückhaltlos Anderen überlassen wird. Insofern hat das hier bedachte Soziale unvermeidlich auch einen ›performativen‹ Aspekt: es bewährt sich nur im Verzicht auf jegliches Ansinnen, das Beschriebene souverän selbst im Griff behalten zu wollen – im Gegensatz zu einer fragwürdigen, quasi kartographischen Überblicksliteratur, die den Eindruck erweckt, die jeweiligen AutorInnen seien gar nicht darauf angewiesen, sich in jener Landschaft der Praxis wirklich zu bewegen, auf die Gefahr hin, in deren Gewaltsamkeit den Verstand zu verlieren.<sup>32</sup> Diese Gefahr kommt im Folgenden erst am Schluss zu Wort. Sie bestimmt hintergründig aber von Anfang an die Frage, wie es möglich ist, nicht nur irgendwie an Andere anzuknüpfen, kommunikativ *in Verbindung zu treten* und sich mit ihnen zu ›vernetzen‹, sondern dabei Hass und Liebe, Misstrauen und Vertrauen, Vergemeinschaftung und Solidarität zu riskieren, wobei es sich als unvermeidlich erweist, sich in Schuld und Schulden, in vielfachen Widerstreit, in Dissens und gewaltsame Konflikte bis hin zum Krieg in alten und neuen Formen zu verstricken.<sup>33</sup> Die sich hier anschlie-

---

<sup>31</sup> B. Casper, *Das Dialogische Denken. Franz Rosenzweig, Ferdinand Ebner und Martin Buber. Um einen Exkurs zu Emmanuel Levinas erweiterte Neuausgabe*, Freiburg i. Br., München 2017, S. 150f.

<sup>32</sup> Ganz ähnlich, ebenfalls mit Hilfe kartografischer bzw. topografischer Metaphorik, setzen andere an; bspw. G. Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen. Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*, München 1956, S. 235 ff., und G. Gamm, *Verlegene Vernunft. Eine Philosophie der sozialen Welt*, Leiden et al. 2017, S. 7–28.

<sup>33</sup> Das wirft die Frage auf, ob man nicht zumal angesichts der europäischen, bis heute nicht durchgreifend pazifizierten, insofern noch immer dem Kantischen Naturzustand entsprechenden Geschichte von vornherein mit der Topografie einer Kriegslandschaft einsetzen sollte, um in deren Profile alles andere einzutragen. Damit meine ich nicht, was der »Feldartillerist« Kurt Lewin während des Ersten Weltkriegs in

ßenden Studien (Kap. XV–XXX) loten das Einanderausgesetztsein in diesen Fragenkomplexen sowohl eingedenk *unaufhebbarer, atopischer Alterität des Anderen* als auch *in Anbetracht niemals zureichender normativer Institutionalisierbarkeit einer Anarchie des Sozialen* aus, die das ständige Geschehen unseres von Anfang an ›veränderten‹, auf Andere angewiesenen, aber auch vor ihnen sich in Acht nehmenden, verletzbaren Lebens bestimmt. Das macht jedenfalls ein sozialphilosophisches Vorgehen deutlich, das diesen ›Anfang‹ dort lokalisiert, wo menschliches, vorübergehendes Leben anhebt, das aus Anderen entsteht: in der Geburt und in einer Generativität, die uns zu einem Leben nicht nur nacheinander, sondern auseinander und füreinander in unabsehbarer Geschichtlichkeit bestimmt, ohne dabei rein biologisch festzulegen, wer diese Anderen jeweils sind und auf welche künftigen Anderen hin wir leben.

Mit der angedeuteten topografischen Metaphorik stehe ich keineswegs allein. Ganz abgesehen von ihren Ursprüngen im ›topischen‹ Denken der Antike, das u.a. in die klassische Rhetorik mit ihren *Topoi*, Fundorten der Erörterung, eingemündet ist, und abgesehen von ontologischen Topologien, wie man sie bei Martin Heidegger und Maurice Merleau-Ponty antrifft, spricht bspw. Gilles Deleuze in seinem Kommentar zu Jacques Donzelot im Jahre 1977 von einer ›Karte des Sozialen‹<sup>34</sup>, das mit seinen Atopien, Dystopien und Heterotopien<sup>35</sup> allerdings von der Pseudo-Vertrautheit einer von Autochthonen exklusiv zu beanspruchenden Landschaft<sup>36</sup> weit entfernt ist, zumal es vielfach auf grenzüberschreitende, hybride Verflechtungen mit Fremden und auf »multizentrische Netzwerke« verweist, die wiederum auf »umfassendere ›Landschaften‹ [scapes] wie die Finanz-

---

einem berühmten sozialpsychologischen Aufsatz zur Ausnahmesituation der Front geschrieben hat (»Kriegslandschaft«, in: *Zeitschrift für angewandte Psychologie* Nr. 12, [1917], S. 440–447), sondern die geschichtliche Sedimentierung extremer und radikaler Gewalt in der von den Europäern bis heute durchlebten, aber vielfach verkannten Szenerie ihres weitgehend selbstverständlich hingenommenen Lebensmilieus. Es bedarf schon der historischen Sensibilität eines Georges Didi-Huberman, um diesen Zusammenhängen topografisch auf die Spur zu kommen. Vgl. Kap. III, 3.

<sup>34</sup> G. Deleuze, »Der Aufstieg des Sozialen«, in: J. Donzelot, *Die Ordnung der Familie*, Frankfurt/M. 1980, S. 244–252, hier: S. 246.

<sup>35</sup> Vgl. u.a. M. Foucault, »Andere Räume«, in: K. Barck, P. Gente, H. Paris, S. Richter (Hg), *Aisthesis. Wahrnehmung heute oder Perspektiven einer anderen Ästhetik*, Leipzig 1991, S. 34–46.

<sup>36</sup> S. Kracauer, *Das Ornament der Masse* [1963], Frankfurt/M. 1977, S. 81–105; B. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, Frankfurt/M. 1997, S. 11f.

welt« verweisen, wie Jan Nederveen Pieterse feststellt.<sup>37</sup> Auch *im Denken* des Sozialen haben vielfältige, niemals auf »das Fremde« im Singular reduzierbare Fremdheiten ihren Ort – nicht aber, ohne uns mit Aporien, Ausweglosigkeiten<sup>38</sup> und ungastlichen, ariden Terrains zu konfrontieren, wo die beste Orientierung nicht mehr weiterhilft. Ohnehin kann aber das Soziale allenfalls arg verkürzt in den Blick kommen, wenn man gewissermaßen zu gut orientiert ist, statt sich einzugestehen: »ich kenne mich nicht [mehr] aus« – womit lt. Ludwig Wittgenstein ein genuin philosophisches »Problem« doch überhaupt erst anhebt.<sup>39</sup>

Genau dieses Eingeständnis steht denn auch hier gleichsam am Eingang der folgenden Untersuchungen: »Ich weiß nicht«, ob und wie es möglich ist, eine »Bejahung der Exteriorität des Anderen« oder seiner »Exotopie« (Michail Bachtin), wie sie uns Todorov zufolge<sup>40</sup> Levinas abverlangt, mit einer Orientierung in der Topografie sozialer Zeit zu verbinden, wo es darauf ankommt, sich gleichsam zwischen Dissens und Differenz, Vertrauen und Misstrauen, Liebe und Hass, Gewalt und Befriedung hindurchzubewegen, um all dem nicht derart verhaftet zu bleiben, dass sich keine freie Bewegung mehr aufeinander zu und gegebenenfalls auch voneinander weg vorstellen lässt, wenn es darum geht, radikale Konflikte zu entschärfen. Woraus sol-

---

<sup>37</sup> J. Nederveen-Pieterse, »Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural«, in: U. Beck (Hg.) *Perspektiven der Weltgesellschaft*, S. 87–124, hier: S. 96.

<sup>38</sup> Ebd., S. 184 ff. Zu warnen ist hier vor dem Missverständnis, eine Topografie des Sozialen befasse sich womöglich nur mit sozialen Räumen oder »räumliche« das Soziale auf Kosten der Zeit usw. Es geht gerade darum, eine Art Landschaft der Praxis, in der man sich nur zeitlich *und* räumlich bewegen kann, theoretisch abzubilden in einer Topografie, in der man nicht im Vorhinein weiß, welche Erfahrung, welcher Begriff, welches Ziel wo liegt und in welcher Nachbarschaft, zu der mehr oder weniger gangbare oder erst zu bahnende Wege führen mögen. Mit topografischer Metaphorik arbeitet auch Michel de Certeau in *Kunst des Handelns*, Berlin 1988, wobei er in seinen Beschreibungen der Taktiken und Praktiken, mittels derer man sich in einer Landschaft der Praxis bewegen kann, zwischen terranen und maritimen Assoziationen schwankt. Es ist ein Desiderat, dieses Schwanken sozialphilosophisch eigens zu bedenken (s. ebd., S. 35).

<sup>39</sup> S. o. Anm. 2. Ob das Telos eines solchen »Orientierungsproblems« grundsätzlich die sichere Reorientierung sein muss, wie sie in gewissen Spielen möglich ist, deren Regeln allen bekannt sind, erscheint fraglich, denn in einer solchen Perspektive gibt es keine unaufhebbare »Irre«; vgl. dazu W. Stegmaier, *Philosophie der Orientierung*, Berlin 2008, S. 164 f., 641.

<sup>40</sup> T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985, S. 295.

che Konflikte entstehen und ›wohin sie führen‹, wie wir in einer gleichfalls ›topologischen‹ Ausdrucksweise sagen, ist in der Regel vorab nicht zu erkennen. Auch in deren theoretischer Erkundung begibt man sich auf teils noch fremde ›Denkwege‹, die unversehens ins Aporetisch-Weglose münden können – und vielleicht müssen, wenn es denn stimmt, dass sich zumindest eine *gastliche* soziale Welt allemal nur in einer ›Wüste des Sinns‹<sup>41</sup> einrichten und aufrechterhalten lässt, in der sie jederzeit wieder zur *terra incognita*<sup>42</sup> werden kann, wo man jede Orientierung einbüsst.

Es mag sein, dass die Erde (abgesehen von den Meeren) bzw. ihre *reale* Oberfläche topografisch weitgehend erkundet ist, wie nach den Entdeckungsreisen James Cooks schon Georg Forster Ende des 18. Jahrhunderts meinte.<sup>43</sup> Und es mag zutreffen, dass sich v.a. ökonomische, ›exterritoriale‹ Mächte weitgehend ungehindert über sie ausbreiten können. Aber dass beispielsweise Zygmunt Bauman daraus schließen konnte, wir seien »Zeugen des Endes der Geografie: Entfernungen spielen keine Rolle mehr«<sup>44</sup>, weist nur darauf hin, dass die *phänomenologische* Topografie unserer *Welterfahrung*, die wir nur als ›irdische‹, in ihr situierte, leibhaftige, auf Nähe und Ferne verwiesene und angewiesene, ›vorübergehende‹ Subjekte machen können, trotz vieler Vorarbeiten von Michael Bachtin über Kurt Lewin, Carl Schmitt und Maurice Merleau-Ponty bis Henri Lefebvre, Pierre Bourdieu, Kitaro Nishida, Michel Serres, Jeff Malpas, Edward S. Casey und Marc Augé<sup>45</sup> sozialphilosophisch noch in den Anfängen

<sup>41</sup> G. Bataille, *Die Freundschaft und Das Halleluja (Atheologische Summe II)*, München 2002, S. 197, 256; M. Blanchot, *Der Gesang der Sirenen*, Frankfurt/M. 1988, S. 111, 113; M. Hart, A. Negri, *Empire*, Cambridge, London 2000, S. 145, 207, 362, 378, 380.

<sup>42</sup> Wie, das zeigen in ausgezeichneter Weise Autorinnen wie Anne Michaels in ihrem Roman *Fugitive Pieces*, Dt. *Fluchstücke*, Berlin 1997; vgl. bspw. S. 69, 150, 169, sowie Autoren wie Peter Weiss in seiner *Ästhetik des Widerstands*, Frankfurt/M. 2005, und Winfried G. Sebald in *Austerlitz*, München, Wien 2001. Bei Michaels ist m.E. gerade kein privativer Begriff des nicht Bekannten gemeint. Schließlich röhrt der Fleck, der auf die Spur jener *terra* führt (s. Anm. 3), vermutlich von einer Träne her ...

<sup>43</sup> G. Forster, »Cook, der Entdecker«, in: *Ausgewählte Schriften*, Warendorf 2003, S. 7–176, hier: S. 67f.

<sup>44</sup> Z. Bauman, »Zerstreuung der Macht«, in: *Die Zeit* 47 (1999), S. 14.

<sup>45</sup> M. Bachtin, *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*, Frankfurt/M. 1989; K. Lewin, *Werkausgabe Bd. IV*, Stuttgart 1981; C. Schmitt, *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung* [1942], Stuttgart 2008; M. Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin 1966; E. S. Casey, *Getting back*

## Einleitung

steckt.<sup>46</sup> Erst recht gilt das für die *begriffliche Topografie*, die im Folgenden ausgeleuchtet wird – ausgehend von dem Grundgedanken, dass das Spannungsverhältnis zwischen dem Anderen und dem Sozialen konkret Gestalt in Lebensformen annimmt, die sich zumal als generative unvermeidlich in Probleme der Solidarisierung, fragwürdiger Vergemeinschaftung, des Vertrauens und Misstrauens, des Disenses, des Hasses und kriegerischer Gewalt verstricken, um nur einige buchstäblich elementare bzw. *>elementale<*<sup>47</sup> zu nennen. Davor, wie diese ›Probleme‹ auseinander hervorgehen und untereinander zusammenhängen, d. h. wie *sie* topografisch zu konfigurieren sind, vermittelt uns bislang, so weit ich sehe, keine Theorie des Sozialen auch nur annähernd eine zureichende Vorstellung. An dieser Stelle macht sich denn auch empfindlich das (auch hier keineswegs eingelöste) Desiderat sozialphilosophischer Theoriebildung bemerkbar, Konzeptionen sozialer Topografie in kritisch-metaphorischer Perspektive zu beleuchten. Es mag ja sein, dass »der Mensch [...] ein Landtier, ein Landtreter« ist, wie Carl Schmitt feststellte. Aber selbst ihm, der sich fragte, ob »das menschliche Dasein und menschliche Wesen in seinem Kern rein erhaft und nur auf die Erde bezogen« ist, und vor militanten Schlussfolgerungen nicht zurückschreckte, kamen erhebliche Zweifel daran. Gibt es nicht neben »authochtonen«, d. h. landgeborenen, auch »autothalassische«, d. h. rein vom Meer bestimmte Völker«<sup>48</sup> wie etwa die Seenomaden des Pazifiks? Sind damit schon alle topografischen Grundorientierungen erschöpft? Sind nicht auch die Autochthonen *embarqué* (Pascal)<sup>49</sup> auf dem Raumschiff Erde, das allerdings im freien Fall unterwegs ist, aber nicht schwimmt?

---

*into place*, Bloomington 1993; M. Augé, *Orte und Nicht-Orte. Vorüberlegungen zu einer Ethnologie der Einsamkeit*, Frankfurt/M. 1994.

<sup>46</sup> Vgl. R. Maresch, N. Werber (Hg.), *Raum. Wissen. Macht*, Frankfurt/M. 2002; S. Günzel (Hg.), *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften*, Bielefeld 2007; ders. (Hg.), *Raumwissenschaften*, Frankfurt/M. 2009; A. Drost, M. North (Hg.), *Die Neuerfindung des Raumes. Grenzüberschreitungen und Neuordnungen*, Köln – Weimar – Wien 2013; S. Rau, *Räume. Konzepte, Wahrnehmungen, Nutzungen*, Frankfurt/M., New York 2013; A. Schlitte, T. Hünefeldt, D. Romić, J. v. Loon (Hg.), *Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial Turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften*, Bielefeld 2014.

<sup>47</sup> Anspielend auf den Begriff eines Elements, in dem wir uns bewegen. Die genannten Leitbegriffe stehen in diesem Sinne für Elemente des Sozialen.

<sup>48</sup> Schmitt, *Land und Meer*, S. 10.

<sup>49</sup> B. Pascal, »Preuves par discours I«, <http://www.penseesdepascal.fr/II/II1-moderne.php>.

Ich deute diese metaphorisch-kritischen Rückfragen hier nur an, um deutlich zu machen, dass sich weder die Phänomenologie unseres räumlich situierten, leibhaften Lebens noch auch die Idee einer begrifflichen Topografie sozialen Denkens unverfüglich an terrane oder maritime Metaphern (oder an deren Verknüpfung wie in Jean-François Lyotards Bild des Archipels oder in Jacques Derridas Rede von Gestaden [*parages*]<sup>50</sup>) anlehnen kann bzw. sollte, da sich die entsprechende Ikonologie in *metaphorologisch-kritischer Perspektive* als politisch höchst brisant herausgestellt hat. Carl Schmitt ist dafür nur ein Beispiel unter vielen. Der in Jahren der radikalen Entwurzelung und der Verlassenheit vielfach bezeugten Erfahrung, wie auf einem Meer der Zeit<sup>51</sup> ausgesetzt zu sein, ohne feste Orientierung und ohne Aussicht auf ein rettendes Ufer oder auf einen Hafen, von wo aus die ›Einheimischen‹ die Schiffbrüche Anderer beobachten können, um sich der eigenen Erhabenheit zu versichern (wie es sich Kant vorstellt hat<sup>52</sup>), kann man mit Schmitt jedenfalls nicht gerecht werden.

Aristoteles glaubte, alles Seiende habe einen bzw. seinen, ihm eigenen, natürlichen Ort.<sup>53</sup> Doch wir, die wir uns nach der Geburt überhaupt erst mit der Hilfe Anderer ›verorten‹ müssen (wie man heute sagt), ohne je in einem Leben ›an Ort und Stelle‹ aufgehen zu können, gehören in *diesem Sinne* überhaupt *nirgendwo* hin. Mit einem Ort, der uns erst von Anderen *eingeräumt* wurde oder den wir *einnehmen*, um von ihm *auszugehen*, können wir niemals schlicht identisch sein – wie es Apologeten des Autochthonen, des ethnischen und national Identitären mit geo-politischen Ambitionen glauben machen. Und wir können physisch und imaginär anderswohin aufbrechen, auch über das Utopische hinaus, das schließlich, dem Wortsinn nach, nirgends zu finden ist. Sowohl der Ort, an dem wir leben, als auch der Raum, den wir dabei in Anspruch nehmen und Anderen einräumen, gibt es als *solchen, sozialen*, nur durch eine leib-

---

<sup>50</sup> J.-F. Lyotard, *Der Widerstreit*, München 21989, S. 217 ff.; J. Derrida, *Gestade*, Wien 1994, S. 68, 180.

<sup>51</sup> Weiss, *Ästhetik des Widerstands*, 844 f.; Sebald, *Austerlitz*, 49; Michaels, *Fugitive Pieces*, 22.

<sup>52</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, Werkausgabe Bd. X (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1974, §28; H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Da-seinsmetapher*, Frankfurt/M. 31988.

<sup>53</sup> Aristoteles, *Physikalische Vorlesung*, Paderborn 1956, S. 104.

haftige Praxis der Situierung<sup>54</sup>, die sich mittels eines homogenisierten Raumbegriffs, der wie in der Physik nur Stellen und objektive Distanzen kennt, nicht verstehen lässt.<sup>55</sup> Ein *sozialer Ort* ist kein Punkt; und ein sozialer Raum kein Behälter. Orte und Räume werden uns eingeräumt und können, mangels einer solchen Praxis, ohne weiteres wieder ganz und gar verschwinden. Wie aber soll man sich von der *existenziellen Topografie*, die allein durch unser soziales Leben Gestalt annimmt und die wir durchleben, eine angemessene Vorstellung machen – ohne Begriffe, die dazu dienen müssten, sich in ihr zu orientieren? Macht nicht auch der wiederholte Gebrauch von erprobten Begriffen auf seine Weise blind?

Gehen wir – statt wie im neuzeitlichen Atomismus vom isolierten, nur an der eigenen Selbsterhaltung interessierten Individuum – wieder vom ›Topos‹ des Anderen aus, der mit seiner unaufhebbaren Alterität nirgends eindeutig zu orten ist, so liegt es wie gezeigt nahe, zur Verantwortung, zum Dritten, zum Gerechten im gesellschaftlichen Kontext und schließlich zum Weltweiten überzugehen<sup>56</sup> – so als wären diese *theoretischen Topoi* gewissermaßen konzentrisch umeinander gelagert.<sup>57</sup> Wenn wir aber den Anderen von Anfang an als einen künftigen Weltbürger aufnehmen, wie es Kant verlangt hatte, und wenn dabei eine ›Weltlichkeit‹ (J.-L. Nancy) im Spiel ist, die

---

<sup>54</sup> Levinas spricht vom »prä-geometrischen Wesen des Raumes«, das darin liegen soll, »daß er durch den Anderen bewohnt wird«; *Jenseits des Seins*, S. 264.

<sup>55</sup> Vgl. Bachelard, *Poetik des Raumes*, Kap. IX.

<sup>56</sup> Erst in einem meta-topografischen Vergleich könnte sich zeigen, wie weitgehend eine im Zeichen unaufhebbbarer Alterität des Anderen skizzierte und an der Ontogenese orientierte Topografie von klassischen Vorbildern abweicht – v.a. von Hobbes, der vom isolierten Einzelnen aus das souveränitätstheoretische Ordnungsproblem aufwirft, das Institutionen als sog. sekundäre Systeme laut Hans Freyer nur so lösen können, dass sie dabei Gefahr laufen, totalitär zu werden; vgl. H. Freyer, *Theorie des gegenwärtigen Zeitalters*, Stuttgart 1955, S. 53 ff., 170. Eben diese Theorie hat aber nicht von Anfang an einen anti-totalitären Ansatzpunkt, wie ihn eine historisierte Sozialphilosophie heute, vor dem einschlägigen geschichtlichen Hintergrund, haben muss.

<sup>57</sup> Vgl. als rezentes Beispiel: V. Beck, *Eine Theorie der globalen Verantwortung. Was wir Menschen in extremer Armut schulden*, Berlin 2016, S. 81. Wie will man aber so einer permanenten grenzüberschreitenden »Selbsterzeugung des Sozialen« (unter Beibehaltung subsidiärer politischer Strukturen) Rechnung tragen, die sich in manigfaltig Globales und Lokales vernetzenden und vermischenden Sozio-Sphären ausprägen? Vgl. Albrow, *Das Globale Zeitalter*, S. 257, 261, und zur angeblichen De-Territorialisierung des Sozialen L. Pries, *Die Transnationalisierung der sozialen Welt. Spielräume jenseits von Nationalgesellschaften*, Frankfurt/M. 2008, Kap. 3.

nur aus gastlichem Verhalten entspringen kann, das Anderen einen niemals völlig zu schließenden, auf Dritte und Fremde hin geöffneten ›Raum zum Leben‹ einräumt, erweist sich dann nicht die Peripherie einer solchen imaginären theoretischen Topografie des Sozialen engstens mit deren Zentrum verknüpft, das zunächst ›der Andere‹ markierte? Erweist sich so gesehen die Vorstellung einer konzentrischen Topografie nicht als viel zu schlicht?<sup>58</sup> Besteht andererseits die geringste Aussicht darauf, mittels einer komplexeren topografischen Repräsentation des Sozialen das soziale Leben umfassend gleichsam abbilden zu können? Der Begriff der Topografie kann sowohl das Abzubildende als auch dessen bildliche Repräsentation meinen. Beides steht aber keinesfalls in einer mathematisch ein-eindeutigen Relation zueinander. Deshalb gibt es Topografien des Sozialen, aber nicht *die* Topografie des Sozialen. Wie jede Landkarte, so bildet auch eine begriffliche Topografie das Abzubildende stets einseitig ab.<sup>59</sup> Im Übrigen zwingt die unvermeidliche Linearisierung durch das Medium der Schrift dazu, von einem Ansatzpunkt zu theoretisch gleichsam ›benachbarten‹ selektiv überzugehen, wie es auch im Folgenden ge-

---

<sup>58</sup> Die Gegenprobe könnte man mit Hilfe von Alfred Schütz' Sozialphänomenologie machen, die m. E. eindeutig vom Modell einer konzentrischen Topografie ausgeht; und zwar sowohl mit Blick auf leibhaftiges Leben als auch mit Blick auf dessen begriffliche Orientierung in und an der sozialen Welt; u. a. in: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt/M. 1974. Hier müsste man weiter denken in Richtung auf eine kritische Theorie der Metaphorizität bzw. einer Bildlichkeit, die gewissermaßen ›begriffliche Landkarten‹ zu entwerfen erlaubt, welche ihrerseits metaphorisch zu verstehen sind. D. h. auch, dass das, was ›bildlich‹, in diesem Falle topografisch beschrieben wird, andere ›Bilder‹ zulässt. Vgl. B. H. F. Taureck, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt/M. 2004.

<sup>59</sup> D. h. auch: mit Momenten unteilbarer Kontingenz, die aber nicht mit bloßer Arbitrarität zu verwechseln ist. Das könnte ein detaillierter Vergleich mit der ausdrücklich als sozialphilosophisch bezeichneten ontologischen Topografie Eugen Finks zeigen. Wo dieser auf eine unmittelbare »Zeugenschaft des menschlichen Daseins« für sich selbst vertraut, möchte ich gerade diesem Begriff sein unverzichtbares historisches Profil im Sinne einer historisierten Sozialphilosophie zurückgeben, die sich mit enthistorisierten Begriffen wie *pólemos* (für Krieg jeglicher Art), Spiel, Tod, Herrschaft und Arbeit nicht zufriedengeben kann, die gleichsam Finks ontologisches Terrain abstecken, ohne dass deutlich würde, wie radikal sie ihrerseits als geschichtlich infragegestellt begriffen werden müssen. Das zeigt sich, wenn man die fragliche Zeugenschaft als Zeugenschaft angesichts Anderer und für Andere reinterpretiert, wie ich es an anderer Stelle wiederholt versucht habe. Vgl. E. Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins*, Freiburg i. Br., München 1979, S. 41, 56, sowie die Hinweise in Kap. VIII, Anm. 90.

schehen wird. Das steht dem aber nicht entgegen, daran sich anschließende ›Denkwege‹ in mehreren Richtungen zu durchlaufen, so dass sich deren Verzweigungen in Haupt- und Nebenwege und Überkreuzungen abzeichnen können – wie im Begehen einer Landschaft oder in der Exploration einer unübersichtlichen Küste, die man nur kennen lernt, wenn man sie in verschiedenen Richtungen erkundet, ohne sich je dessen sicher sein zu können, ob sie in veränderten Perspektiven nicht wieder gänzlich unvertraut erscheinen wird. Keineswegs steht zu erwarten, dass sich das befremdliche Eingeständnis, sich nicht auszukennen, das die in menschlichen Lebensformen Gestalt annehmende Spannung zwischen dem Anderen und dem Sozialen überhaupt erst zum philosophischen ›Problem‹ werden lässt, am Ende erledigen wird.

Liegt schon die eigentliche Freiheit des Anderen in seiner Fremdheit, wie Levinas gelehrt hat, um so das Soziale der Alterität des Anderen auszusetzen, so reichert sich diese Fremdheit im Horizont Dritter und schließlich einer weltweiten Vergesellschaftung noch derart durch mannigfaltige Fremdheiten an, dass wir keinerlei Aussicht haben, uns das Soziale umfassend verständlich und vertraut zu machen. Zwar wurde schon oft befürchtet, es gebe überhaupt »kein Draußen« mehr<sup>60</sup>, nachdem die Erde und die Welt umfassend erkundet<sup>61</sup> worden zu sein und nachdem das Soziale auch begrifflich alles erfasst zu haben scheint, doch die Phänomenologie der Fremdheit belehrt uns eines Besseren: Im ›Innern‹ des Sozialen sind wir längst uns selbst fremd geworden, nicht zuletzt angesichts der Gewalt, die man gegeneinander verübt, so dass es als grobe Fahrlässigkeit erscheint, mit dem seit alters her überlieferten Diktum unbedacht zu behaupten, »nichts Menschliches ist mir fremd«.<sup>62</sup> Wenn daran etwas Wahres ist, so bedeutet es gerade nicht, dass uns restlos alles ›Menschliche‹ bzw. auf Menschen Zurückzuführende vertraut wäre, sondern umgekehrt, dass wir darin das entdecken, was im Menschlichen unaufhebbar fremd bleibt – wie nicht zuletzt das im leibhaften Einanderausgesetzt- und Ausgeliefertsein erfahrene Inhumane bzw. Unmenschliche, das jenes Diktum keineswegs einfach einschließen kann. Daraus mag die Versuchung entstehen, sich auf dem Wege imaginärer Flucht und der Einbildung dem Sozialen, in

---

<sup>60</sup> Vgl. Bd. I, Kap. I, Anm. 1, 15.

<sup>61</sup> Vf., *Für eine Kultur der Gastlichkeit*, Freiburg i. Br., München 2008, Kap. II, 1.

<sup>62</sup> Cicero, *De officiis*, S. 29; vgl. Bd. I, Kap. VIII, 4.

dessen Befremdlichkeit man sich eigentlich de-plaziert vorfindet, entziehen zu wollen, sei es vorläufig in einer geschützten Zuflucht, sei es als ohnehin ›vorübergehend‹ Lebender im Anderen der Zeit. Zwischenzeitlich aber bleibt man so oder so auf eine verlässliche Bleibe angewiesen, die weder ihre innere Fremdheit je loswird noch auch sich in radikaler Ungastlichkeit nach außen jemals ganz wird abschließen können, wenn sie nicht eben dadurch unbewohnbar werden soll. Genau diesen Gedanken räumen die folgenden Untersuchungen ein, indem sie ihn dem Sozialen einschreiben, auf das jeder Andere auf der Suche nach einem wirklich lebbaren Leben angewiesen und dem jeder rückhaltlos ausgesetzt bleibt.



## **Teil D**

### **Generativität, Solidarität, Gemeinschaft**



## Kapitel XV

# Generativität, Generationen und generative, intergenerationelle Solidarität Leben nacheinander, auseinander und füreinander in unabsehbarer Geschichtlichkeit

*In weiter Natur [ist] kein Wesen zu finden,  
Das nur einzig in [seiner] Art, nur einzig entstehet und aufwächst:  
Immer gehört es zu einem Geschlecht, und eben der Art sind  
Mehrere da.  
Lukrez<sup>1</sup>*

*Il semblerait que la vie est une sorte de substitution  
qui doit passer de race en race.  
Jean-Jacques Rousseau<sup>2</sup>*

*Die Ohnmacht des Lebens zeigt sich aber [...] darin,  
daß, was anfängt, und was Resultat ist, auseinanderfallen [:]  
Produkt des einen Individuums und Anfang des anderen.  
Georg W. F. Hegel<sup>3</sup>*

Laut Kants, an den französischen Naturforscher Georges-Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707–1788) anschließender Schrift *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775) »gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so große Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden«.<sup>4</sup> Demnach liegt in der *Generativität* das, was durch eine »unabsehbliche Reihe von Zeugungen« die menschliche Gattungsgeschichte hervorbringt – im Horizont von ›Vorfahren‹ und ›Nachfahren‹, deren Vergangenheit und Zukunft sich jenseits einer Schwelle von drei Generationen in der Regel weitgehend im Anonymen

<sup>1</sup> Lukrez, *Von der Natur der Dinge*, Frankfurt/M. 1960, II, 1077 f., S. 78.

<sup>2</sup> J.-J. Rousseau, *Julie, ou la Nouvelle Héloïse*, Paris 1925, VI, 4.

<sup>3</sup> G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Bd. I. Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1994, S. 72, 58.

<sup>4</sup> I. Kant, »Von den verschiedenen Rassen der Menschen«, in: *Werkausgabe* (= WA), Bd. XI (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, S. 9–30, hier: S. 11.

verliert. Gleichwohl sollten sie alle miteinander dadurch verbunden sein, dass sie den jeweils nachfolgenden ihr Vernunfterbe überliefern<sup>5</sup> und infolgedessen auch in Erinnerung bleiben. Darin, so scheint es, läge eine weltgeschichtliche *Solidarität* aller Menschen.

Dieser bei Kant nur angedeutete Zusammenhang von Generativität, Generationen und generativer, intergenerationeller Solidarität erscheint heute ganz und gar zerissen. Jedenfalls ist er in keiner Weise mehr unbedacht vorauszusetzen. Ohne dabei bloß restaurative Absichten zu verfolgen, werfe ich im Weiteren die Frage auf, ob und wie dieser Zusammenhang heute neu zu denken sein könnte. Dabei wird sich zeigen, wie die Leitbegriffe, an denen ich mich hier orientiere, in einer subtilen Wechselbeziehung zueinander stehen: Jene Solidarität setzt Generationen voraus, und diese beruhen auf menschlicher Generativität; umgekehrt liegt in generativer Zeiterfahrung auch schon die Öffnung auf ein Leben von Anderen her und auf Anderer hin, das von Anfang an die Frage aufwirft, ob es nicht in Horizonten einer letztlich anonymen Geschichtlichkeit zahlloser Generationen solidarische Formen annehmen müsste. Kaum eine Spur davon verrät allerdings der vielfach polemische Diskurs über heutige Generationenverhältnisse, von dem ich zunächst ausgehe (1), um sodann nach einer Generativität zurückzufragen (2), die nach generativer und intergenerationeller Solidarität<sup>6</sup> einer nur menschlich zu verbürgenden Welt zu verlangen scheint (3).

## 1. Das polemische Verhältnis zwischen Generationen heute

»Uns allen [ist] das Gift des Werdens tödlich eingespritzt«, lesen wir bei Epikur.<sup>7</sup> »Sobald ein Mensch zum Leben kommt, sogleich ist er alt genug zu sterben«, heißt es scheinbar gleichsinnig im *Ackermann*

---

<sup>5</sup> I. Kant, »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« [1784], in: WA XI, S. 31–50, hier: S. 35.

<sup>6</sup> Deren konkrete Ausbuchstabierung würde allerdings den Rahmen dieses Kapitels bei weitem sprengen, so dass ich mich auf einige grundbegriffliche und ideengeschichtliche Klärungsversuche beschränken muss. Ich knüpfte hier im Übrigen an Vorstudien an, welche die menschliche Generativität gerade nicht auf eine Biologie von »Zeugungen« reduzieren (wie es die einleitend zitierten Worte Kants zumindest auf den ersten Blick nahelegen).

<sup>7</sup> Epikur, *Briefe. Sprüche. Werkfragmente* (griech./dt.), Stuttgart 1985, S. 87, Nr. 30.

aus Böhmen (um 1400–3).<sup>8</sup> Der spätmittelalterliche Autor Johannes von Tepl hatte dabei aber keine Binsenweisheit, sondern die Pflicht eines jeden im Sinn, das ihm ›gegebene‹ Leben zurückzugeben. Und diese moralische Ökonomie sollte über den schmerzlichen Verlust einer ›unersetlichen‹ Anderen hinwegtrösten. Das gerät in einer ontologischen Interpretation ganz aus dem Blick, die aus dem Zitierten ableitet, der Tod sei als »Sein zum Ende« von Anfang an in unserem Dasein gegenwärtig.<sup>9</sup> Insofern scheint wenn nicht »für alle endlichen Dinge«, so doch für alle endlich Existierende gelten zu müssen, dass »die Stunde ihrer Geburt schon die Stunde ihres Todes« ist.<sup>10</sup> Doch wenn Geburt und Tod nicht unmittelbar zusammenfallen, ergibt sich daraus, dass letzterer allemal später eintritt – bekanntlich ohne dass man wissen könnte *wann* und *wodurch*.<sup>11</sup> Dessen ungeachtet besagen historisch kontingente Vorstellungen von menschlicher ›Normalsterblichkeit‹, zu der sich eine mehr oder weniger hohe oder niedrige Kindersterblichkeit wie die Ausnahme zur Regel verhält, dass die Jüngeren nach den Älteren sterben werden, aus denen sie hervorgegangen sind. Umgekehrt bedeutet das, dass letztere ihre Nachkommen normalerweise nicht überleben werden. Das ruft, wie Hegel in der *Phänomenologie des Geistes* schreibt, die »Rührung« der Eltern »gegen ihre Kinder« in dem Wissen hervor, deren »Fürsichsein« in ihnen werden zu sehen, »ohne es zurückzuerhalten«. Es bleibe »eine fremde, eigene Wirklichkeit«, in der umgekehrt die Kinder angesichts ihrer Eltern mit Rührung realisieren, ihr Werden »einem anderen Verschwindenden« zu verdanken und ihr »Fürsichsein und eigene[s] Selbstbewußtsein zu erlangen nur durch Trennung von dem Ursprung – eine Trennung, worin dieser versiegt«.<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> J. v. Tepl, *Der Ackermann aus Böhmen*, Stuttgart 1970, S. 62.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1984, S. 245.

<sup>10</sup> H. Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft. Ein philosophischer Beitrag zu Sigismund Freud*, Frankfurt/M. 1979, S. 197.

<sup>11</sup> Schon Rousseau realisierte: »die Verhältnisse ändern sich ständig, der Geist des Jahrhunderts ist unruhig und stürzt von Generation zu Generation alles um«. Dabei gehe es nicht darum, möglichst lange zu leben, sondern darum, wirklich zu ›existieren‹. »Mancher wird mit hundert Jahren begraben, der bei seiner Geburt gestorben war.« Andere betrügt man um ihr wirkliches Leben, indem man sie durch Vergesellschaftung versklavt. J.-J. Rousseau, *Emile oder Über die Erziehung*, Paderborn 1983, S. 15f.

<sup>12</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M. 1980, S. 336.

So bringt der Philosoph eine Generativität zur Sprache, die nicht nur besagt, dass Eltern und Kinder normalerweise nacheinander leben, sondern dass letztere aus ersteren *durch Trennung hervorgehen*.<sup>13</sup> Die in der Weise der Abschiedlichkeit realisierte Trennung voneinander besiegt schließlich den Untergang des leibhaften Ursprungs der Kinder, deren Erinnerung stets im Verzug sein wird. Unvermeidlich zu spät realisieren sie ihren mehr oder weniger unverstandenen generativen Ursprung, der sich ihnen infolge ihrer gleichsam diachron versetzten Lebenszeit immer schon entzogen hat. So kommt es zu einem »Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter«, der, wenn es nach Hegel geht, »Bestand« nur in der Sittlichkeit eines Volkes haben kann. Im »Hause der Sittlichkeit« aber zählt am Ende überhaupt »nicht dieser Mann, nicht dieses Kind, sondern *ein Mann, Kinder überhaupt*«, d. h. das »Allgemeine«, worauf sich auch die »Verhältnisse des Weibes« gründen sollen.<sup>14</sup> Das musste seinerzeit spätestens dann klar werden, wenn man von den Frauen verlangte, kriegstaugliche Nachkommen in ausreichender Zahl als biopolitisches Potenzial des Staates zu gebären.<sup>15</sup>

Im Horizont des vom Staat repräsentierten Allgemeinen verschwindet infolge der Zeugungen, welche aus Männern und Frauen immerzu die – scheinbar ersetzbare – Nachkommenschaft neuer Kinder, künftiger Mütter und Väter hervorgehen lassen, die Singularität eines jeden. Dass Kant in diesem Zusammenhang treffend von Zeugungen spricht, erinnert immerhin noch daran, dass es Geschlechter oder Generationen nur auf der Basis einer Generativität gibt, aus der allein sie hervorgehen können. Doch »abstrahiert« die Vorstellung von einem Wechsel von Geschlechtern oder Generationen genau davon.<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution*, Frankfurt/M. 1984, S. 498, 515 ff.

<sup>14</sup> Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, S. 337.

<sup>15</sup> Vgl. P. Berghoff, *Der Tod des politischen Kollektivs. Politische Religion und das Sterben und Töten für Volk, Nation und Rasse*, Berlin 1997.

<sup>16</sup> Lt. dem *Duden*. Bd. 7. *Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache*, Mannheim, Wien, Zürich 1963, S. 210, 215, wurden beide Begriffe zeitweise synonym gebraucht für die »Gesamtheit aller etwa zur gleichen Zeit geborenen Menschen« bzw. für die »Gesamtheit der gleichzeitig lebenden Menschen«. Dabei wurde vielfach unbesehen vorausgesetzt, dass es derartige Gleichzeitigkeit in einem nicht bloß chronologischen Sinne nur geben kann, wo sie sich auf einen synchronen Erfahrungsraum bezieht. Vgl. bspw. G. Forster, »Über die Beziehung der Staatskunst auf das Glück der Menschheit« [1793], in: *Ausgewählte Schriften*, Warendorf 2003, S. 321–362, hier: S. 354 f. – Das eingangs angeführte Rousseau-Zitat findet sich dt.