

Sozialphilosophie heute – in geschichtlicher Perspektive

Zwischen Alterität und Sozialität, Erfahrung und Kritik

Burkhard Liebsch

*Abwehr der historischen Erfahrung [beraubt]
das vom Leid befreite Leben zugleich auch der Wirklichkeit.¹*

Die meisten, inzwischen zahlreich vorliegenden Einführungen in sozialphilosophisches Denken² unterstellen, es handle sich um eine Art Sachgebiet in einer ganzen Reihe von anderen, die in gewissen, überwiegend akademischen Institutionen professionell bearbeitet werden, darunter auch Disziplinen wie die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie sowie die Naturphilosophie. Auch diese Disziplinen konnten allerdings nur durch die Zusammenarbeit vieler Gestalt annehmen. Und Arbeit jedweder Art als solche ist nur eine von unzähligen Ausprägungen menschlicher Koexistenz³ bzw. Sozialität, die allein durch Beziehungen zu Anderen und in Verhältnissen mit ihnen wirklich ist. Nur wer bereits mit Anderen koexistiert, kann auch mit Anderen zusammenarbeiten, Erkenntnisse gewinnen und Wissenschaft betreiben – bis hin zur relativistischen Physik und auf sie sich stützenden Kosmologien, in deren Perspektive diejenigen, die sie hervorgebracht haben, nur winzige und rasch vorübergehende Vorkommnisse zu sein scheinen. Und doch beruht selbst das Bild, welches diese Kosmologien von einem ganz und gar indifferenten Universum entwerfen, auf sozialen Beziehungen zu und mit Anderen⁴, die so gesehen von fundamentaler Bedeutung sein müssen. Sobald wir aber fragen, was Andere als solche – die, wie es heißt, ›anders‹ sind, anders denken, leben, lieben etc. – in Anbetracht ihrer Alterität und was die Sozialität dieser Beziehungen ausmacht, geraten wir in befremdliches Gelände.⁵ Und zwar umso mehr, als sich diese Fragen unvermeidlich vor einem historischen Hintergrund stellen, der alles, wovon man zeitweise glaubte, sicher ausgehen zu können – sei es im Rekurs auf Aristoteles' Rede vom *zoon politikon*, auf Thomas von Aquins *animal socialis* oder auf Spinozas *conatus essendi* –, radikal zu revidieren zwingt, auch diese und so weit wie möglich alle anderen tradierten Begriffe.⁶

Das ist nicht zuletzt einer radikal destruktiven Gewalt geschuldet, ohne deren

¹ I. Kertész, *Die exilierte Sprache. Essays und Reden*, Frankfurt/M. 2004, 124.

² Vgl. die aktuelle Übersicht v. Vf., *Sozialphilosophie. Einführung*, Baden-Baden 2025.

³ Vgl. E. Fink, *Grundphänomene menschlichen Daseins*, Freiburg, München 1979. Fink versteht unter Koexistenz kein bloßes Nebeneinander, sondern ein Existenzial des Mit(-da-)seins, das als solches allerdings bis hin zu Jean-Luc Nancy u.a. vielfach revidiert worden ist. Das ist hier nicht zu vertiefen.

⁴ In dieser Richtung dachte bereits L. Flek, *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* [1935], Frankfurt/M. 142023.

⁵ Was das Adverb ›anders‹ betrifft, vgl. P. Ricœur, *Anders. Eine Lektüre von ›Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht‹ von Emmanuel Levinas*, Wien, Berlin 2015.

⁶ Vgl. den entsprechenden Hinweis auf Hannah Arendt in: Vf., *Epilog. ›Geschichtlich‹ existieren – trotz allem?*, in: ders. (Hg.), *Geschichtskritik nach ›1945‹. Aktualität und Stimmenvielfalt*, Hamburg 2023, 567–584, hier: 574.

›Geschichte‹ man nicht versteht, *wie* fragwürdig alles ist, was unter einem Begriff wie *social philosophy*, *philosophie sociale* oder Sozialphilosophie zur Sprache kommen muss. Die so gesehen von der Sache her, mit der sie sich befasst, notwendige Verschränkung der Rede vom ›Sozialen‹ mit dessen geschichtlicher Dimension spielt erstaunlicherweise in den weit- aus meisten Einführungen allerdings so gut wie gar keine Rolle. Dadurch geraten sie durch- weg geschichtsvergessen in die Gefahr, ihren Gegenstand auf befremdliche Weise zu ver- harmlosen, wenn nicht gar im Sinne von Imre Kertész' eingangs zitierten Worten abzuweh- ren und in gewisser Weise auch zu entwirklichen. Ob bzw. wie das zu vermeiden wäre, kann im Folgenden, im verfügbaren Rahmen, bestenfalls ansatzweise deutlich werden.

Einander fremd geworden – und gerade *darin* verbunden?

Historische Voraussetzungen

Ob die Menschheit nun einen multiregionalen oder nur einen einzigen Ursprung hat, wie es Polygenismen oder monogenetischen Modellen von *Out-of-Africa*-Theorien zufolge anzu- nehmen ist, fest steht, dass sie sich im Laufe von Jahrtausenden über nahezu die ganze be- siedelbare Erdoberfläche ausgebreitet hat – bis über Australien und Asien hinaus auf jenen Kontinent, den Kolumbus noch für eine »westindische Insel« halten konnte, bevor er dann auf den Namen Amerika – für viele bis heute »Die Neue Welt« – getauft wurde. Hier wie dort begegnete man Ureinwohnern, die vor Ort womöglich schon *ab origine* einheimisch gewesen und *indigenus* (d. h. »eingeboren«) waren, als *prima facie* völlig Fremden, mit de- nen die jeweiligen Entdecker trotz aller physiognomischen Ähnlichkeiten der Herkunft nach scheinbar rein gar nichts gemeinsam haben konnten. Was die Einen mit den Anderen gleich- wohl möglicherweise verband, musste ebenfalls erst (wieder) entdeckt und eigens affirmiert werden. Indigene, wie man sie heute auch in Australien nennt, um jegliche kolonialistische Implikation von Begriffen wie ›Aborigines‹ zu vermeiden, sollten demnach trotz der man- cherorts festgestellten, europäischen Konquistadoren fremden, überdies für ›unchristlich‹ ge- haltenen Anthropophagie genauso als Menschen gelten wie die Eroberer und Entdecker selbst mit ihrer von Las Casas und anderen dokumentierten unmenschlichen Gewalt. So ent- stand nach und nach ein weltweites Bild von der Menschheit, das zu berücksichtigen hatte, wie anders und fremd die Menschen einander nicht nur äußerlich erscheinen können.⁷ Selbst bei sehr großer physiognomischer Differenz konnten sie sich immerhin als ansprechbar bzw. responsiv, bei vergleichsweise geringer Abweichung ihrer äußeren Erscheinungsform dage- gen als zutiefst befremdende Un-Menschen erweisen, deren Gewaltsamkeit man nicht im Geringsten teilen wollte.

⁷ Zum Kontext vgl. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt/M. 1985; K.-H. Kohl, *Entzauberter Blick. Das Bild vom Guten Wilden*, Frankfurt/M. 1986.

Beides ist bis in unsere Zeit hinein in immer neuen Facetten zunehmend deutlich geworden⁸: eine auch mit scheinbar ganz und gar Fremden verbindende menschliche Responsivität einerseits und die radikale Befremdlichkeit einer Gewalt andererseits, die vonseiten derer, welche sie verüben, jegliche Gemeinsamkeit und Gemeinschaft mit Anderen, gegen die die Gewalt sich richtet, zerstören kann – einmal vorausgesetzt, dergleichen hat zuvor überhaupt bestanden. Weniger denn je ist man sich jedenfalls noch dessen sicher, ob weiterhin das geflügelte Wort gelten kann: »Nichts Menschliches ist mir fremd«, wie es Terenz der Figur des Chremes in den Mund gelegt hat, den er dann als Phrasendrescher dastehen ließ.⁹

Für derartige Gewalt steht bei Kant, der zwischen 1775 und 1795 vor dem angedeuteten Hintergrund wie kein anderer je zuvor sowohl den »mutmaßlichen *Anfang* der Menschengeschichte« als auch deren *phänotypische Ausdifferenzierung* in »verschiedenen Rassen« und deren *gemeinsame Verpflichtung auf eine pazifizierte Zukunft* »ewigen Friedens« bedenkt¹⁰, der Begriff des Ausrottungskrieges (*bellum internecinum*). Heute würden wir von (genozidalem) Vernichtungskrieg sprechen¹¹, der auch die *Welt* mit in den Untergang reißen kann, die die Menschen – im Gegensatz zur Erde, auf der sie leben – durch ihre von Kant als »weltbürgerlich« bezeichneten Verhältnisse überhaupt erst hervorbringen. Dass man sich an zwei Weltkriege zu erinnern hat und einen dritten befürchten muss, hat auch *diesen* Aspekt, keineswegs nur den einer »globalen« Ausstrahlung der mit dem jeweiligen Krieg einhergegangenen oder noch bevorstehenden Gewalt. Deren Bedrohlichkeit hat im Vergleich zu Kants Zeit, als Massenvernichtungswaffen noch nicht zur Verfügung standen, extrem zugenommen; auch deshalb, weil die Erde bzw. die Welt, die die Menschen aufgrund ihrer weltbürgerlichen Koexistenz inzwischen hervorgebracht haben, nicht ohne noch »groß genug für uns alle« erscheint, wie es Kant in seiner Schrift *Über Pädagogik* (1803) glaubte voraussetzen zu können.¹² Durch ihre immer neue, immer effektiveren Mittel sich bedienende Gewalt und durch ihre nach wie vor vielerorts ungebremste Bevölkerungszunahme gefährden die Menschen den verlässlichen Bestand einer weiterhin erst im Entstehen begriffenen Welt-Bürger-Gesellschaft und müssen sich in Anbetracht der damit verbundenen Gefahren immer wieder neu vergesellschaften, zumal vom Tag der Geburt eines jeden an scheinbar alles »immer wieder von vorn begonnen wird.«¹³

⁸ Wobei die Deutung dieses Prozesses nach wie vor strittig bleibt. Vgl. H. Fink-Eitel, *Die Philosophie und die Wilden. Über die Bedeutung des Fremden für die europäische Geistesgeschichte*, Hamburg 1994, 14, 46 f.; I. Därmann, C. Jamme (Hg.), *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002.

⁹ E. Lefèvre, *Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd*, in: O. Herding (Hg.), *Wegweisende Antike: zur Aktualität humanistischer Bildung. Humanistische Bildung, Beiheft 1*, Stuttgart 1986, 39–49, hier: 40.

¹⁰ Alle Aufsätze, auf die hier Bezug genommen wird, finden sich im *Bd. XI* der *Werkausgabe* (Hg. W. Weischedel), Frankfurt/M. 1977, von Kants Schriften.

¹¹ Vgl. D. J. Goldhagen, *Worse than War. Genocide, Eliminationism, and the Ongoing Assault on Humanity*, New York 2009.

¹² In: Kant, *Werkausgabe Bd. XII*, 691–761, hier: 728.

¹³ H. Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, Frankfurt/M. 1986, 236; H. D. Thoreau, *Walden oder Hüttenleben im Walde*, Zürich 1992, 43; I. Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, in: *Werkausgabe Bd. XI*, 83–102, hier: 95.

Unter kontingenten und desubstanzierten Bedingungen:
Originäre Vergesellschaftung

Das Problem *originärer Vergesellschaftung*, die ständig von Neuem anheben muss, ist als solches erst von den frühen Soziologen, etwa von Durkheim, Simmel, Mead und anderen, aufgeworfen worden¹⁴, nachdem im 19. Jahrhundert vollends klar geworden war, dass nichts, was die Menschen zuvor miteinander verbunden zu haben schien, von sich aus ›substanziellen‹ Bestand hat und allein dadurch verlässlich dauern kann. In ihre genealogischen Verhältnisse war schon einige Jahrzehnte vor dem Bekanntwerden der Evolutionstheorien von Darwin und Wallace radikale Kontingenz eingedrungen¹⁵, die traditionellen Stände hatten sich längst aufzulösen begonnen, Staaten ganz neuen Typs, darunter manche wie im Fall Englands, der Vereinigten Staaten, Frankreichs und Haitis auf revolutionärer Grundlage, waren aufgetreten, die, zumindest auf dem europäischen Kontinent, in einen verschärften quasi-evolutionären Naturzustand zu geraten und ganz Europa durch ökonomische Konkurrenz und Krieg zu ruinieren drohten.¹⁶

Wenn dabei »alles Ständische und Stehende verdampf[en]« sollte, wie es Engels und Marx im *Manifest der kommunistischen Partei* (1848) prophezeit hatten¹⁷, drängte sich die Frage auf, wie es dabei um die Menschen selbst bestellt sein musste, die fortan alles Substantielle, Dauerhafte, Verlässliche und Wesentliche entbehren würden.¹⁸ Marx sah ›den‹ Menschen sich geradezu auflösen in einer unübersehbaren Pluralität historischer Subjekte, die so etwas wie eine als Gattung aufzufassende Menschheit – weit entfernt, einfach von ihr ausgehen zu können – überhaupt erst hervorbringen müssten. In einer weitläufigen zeitdiagnostischen Literatur treten diese Subjekte als buchstäblich un-wesentliche, keines Wesens mehr teilhaftige, singular existierende (Kierkegaard), als desintegrierte Individuen (Simmel), als haltlose Einzelne (Stirner) oder auch schlicht als Andere (Buber) auf, die mit ihrem anscheinend ›beliebigen‹, durch nichts gerechtfertigten Dasein (wie es Sartre beschreiben wird¹⁹) in jede politisch geformte »Masse« eingehen und entsprechend manipuliert werden können. Das behauptete jedenfalls Hannah Arendt nach der Erfahrung des Zweiten Weltkriegs und

¹⁴ Vgl. dazu J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/M. 21988, Kap. 8.

¹⁵ Die entsprechende Vorgeschichte kann hier nur gestreift werden. Siehe B. Glass, O. Temkin, W. L. Straus (eds.), *Forerunners of Darwin: 1745–1859*, Baltimore 1959. Sie reicht vom Einbruch radikaler Kontingenz in die Welt des Mittelalters bis hin zur radikal kontingenten ›Existenz‹ des längst aus dieser Welt entlassenen Einzelnen; vgl. T. Leinkauf, *Grundriss. Philosophie des Humanismus und der Renaissance (1350–1600)*, Bd. 1/2, Hamburg 2017, 40, 47; M. Makropoulos, *Modernität und Kontingenz*, München 1997; P. Ricœur, *Le Volontaire et l'involontaire*, Paris 1950, 434, 437.

¹⁶ M. Mori, *Krieg und Frieden in der klassischen deutschen Philosophie*, in: H. Joas, H. Steiner (Hg.), *Machtpolitischer Realismus und pazifistische Utopie*, Frankfurt/M. 1989, 49–91.

¹⁷ Vgl. K. Marx, *Die Frühschriften*, Stuttgart 1971, 529.

¹⁸ Vgl. Vf., W. Stegmaier, *Orientierung und Ander(s)heit. Spielräume und Grenzen des Unterscheidens*, Hamburg 2022, 65 ff.

¹⁹ Vgl. J.-P. Sartre, *Der Ekel* [1937], Reinbek 1963, 142.

angesichts des vorangegangenen Antisemitismus, Faschismus, Nationalsozialismus, Stalinismus, nach Auschwitz und angesichts des Archipel Gulag.²⁰

Ob die mit den Namen Stalin und Hitler verknüpften politischen Systeme als Formen »totaler Herrschaft« treffend gekennzeichnet sind und inwieweit sie sich in dieser Hinsicht auch miteinander vergleichen lassen, kann hier dahingestellt bleiben.²¹ Nicht übersehen werden sollte aber die *eine radikale Frage*, die *beide* Systeme unter dem massiven Druck der entsprechenden Gewaltverhältnisse auf den Plan gerufen haben: die Frage, ob sie diejenigen, die ihnen erst durch Diskriminierung, dann durch immer weitergehende Entrechtung und schließlich durch willkürliche Internierung und Liquidierung zum Opfer gefallen sind, »wirklich« auf quasi nichts zu reduzieren vermochten, um sich ihrer nicht viel anders zu entledigen als irgendeines Mülls oder Drecks.

Nach einschlägiger Gewalterfahrung kam Robert Antelme, der die KZs Buchenwald, Gandersheim und Dachau überlebt hatte, im Jahre 1947 zu dem Schluss: Man kann uns »alles Mögliche« antun, nicht aber in etwas anderes als Menschen verwandeln. Dabei wollte er diesen Begriff biologisch verstanden wissen.²² Unterdessen hatte die rassistische NS-Biopolitik allerdings behauptet, den Gegenbeweis antreten zu können – den sie bis zum Schluss schuldig bleiben musste.²³ Denn was sich menschlich-unmenschlicher Gewalt am radikalsten entzieht, ist weder biologisch noch auch politisch wirklich zu fassen.²⁴ Solange man mit »etwas« zu tun hat, was innerweltlich auf irgendeine Art und Weise »da« ist und so oder so gewaltsam traktiert werden kann, solange kann man auch biologische und politische Grenzen mit dem Effekt ziehen, dieses »Etwas« radikal auszugrenzen und es zu vernichten, sei es mit rassistischen Argumenten, sei es im Rückgriff auf eine politisch souveräne Definitionsmacht, der man zutraut, restlos zu bestimmen, was das zu Definierende ist. In diesem Sinne statuierten führende Nazis wie schon frühere Antisemiten ganz wörtlich oder sinngemäß: »Wer Jude ist, bestimmen wir.« Dem entsprechend kann jede(r) zum »Juden« erklärt werden, mit vernichtender Konsequenz.²⁵ Und wenn man sich dem radikal widersetzen will, so nur, indem man letztlich bestreitet, die »Definierten« könnten je derart menschlicher Souveränität unterworfen

²⁰ H. Arendt, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft*, München, Zürich ³1993, Kap. 10. Der Begriff *Archipel Gulag* wurde erst durch Solschenizyns, 1973 veröffentlichtes Buch dieses Titels verbreitet; Arendt hat aber die Verhältnisse im stalinistischen Russland bereits mit im Blick (s. ebd., 689 f.), über die man sich zur Zeit der Veröffentlichung des amerikanischen Originals ihres Buches erst allmählich klar zu werden begann.

²¹ Vgl. K. D. Bracher, *Zeit der Ideologien. Eine Geschichte des politischen Denkens im 20. Jahrhundert*, München 1985, 150–169.

²² R. Antelme, *Das Menschengeschlecht. Als Deportierter in Deutschland* [1947], München 1990, 12.

²³ Vgl. Vf., *Gastlichkeit und Freiheit. Polemische Konturen europäischer Kultur*, Weilerswist 2005, 330, 360 ff., 368 f., 448.

²⁴ Am entschiedensten *anti-ontologisch* wird deshalb Levinas argumentieren; vgl. in seinen im folgenden Band dokumentierten frühen Schriften: *Parole et silence et autres conférences inédites. Œuvres T. 2*, Paris 2009, hier: 131, 377.

²⁵ Ganz nach Carl Schmitts Devise *distinguo ergo sum* konnten die Nazis sagen: Nur ein Unterschied zählt für uns: wer zum »Volk« der als Antisemiten zu verstehenden »Arier« zählt und wer (gemäß unserer souveränen Definition) nicht. Vgl. zu diesem einschlägigen Kontext Vf., »Die« *Gewalt und »wir«*. *Sozialphilosophische Beiträge zur Geschichte, zu Widerfahrnissen und aktuellen Brennpunkten*, Baden-Baden 2024, 606; www.inlibra.com/de/document/view/detail/uuid/d5849aa8-6de5-3d4c-8b66-495540792822

werden.

Genau hier setzt nach einer weitgehenden Entsubstanzialisierung aller menschlichen Verhältnisse und Begriffe und angesichts einer in ihr möglich gewordenen Radikalisierung anscheinend ›totaler‹ Gewalt eine in beiden Hinsichten historisch motivierte und sensibilisierte Sozialphilosophie ein²⁶, die nicht einfach von aus jeglicher substanziellen Welt herausgefallenen Einzelnen, von weltlosen ›Existenzen‹ und entfremdeten Individuen ausgeht, sondern diese Gewalt ernst nimmt, indem sie sich auf die Widersetzlichkeit bezieht, die in jedem Anderen dagegen liegen soll, dass ganz und gar willkürlich mit ihm verfahren wird.²⁷ Dabei wird in keiner Weise vorausgesetzt, mit dem Anderen verbinde einen von vornherein eine bestimmte Genealogie, Verwandtschaft, Nachbarschaft oder Mitbürgerlichkeit, sei es auch nur die von Weltbürgern, wie man sie sich in der Antike und später mit Kant oder Marx vorgestellt hat²⁸, und dies sei die entscheidende Voraussetzung dafür, dass der Andere uns auf eine Weise ›angeht‹, gegen die menschliche Gewalt nichts ausrichtet. Bestritten oder verharmlost wird auf diese Weise nicht, was menschliche Gewalt faktisch anrichten und zu welchen exzessiven, radikalen und extensiven Mitteln sie greifen kann; behauptet wird nur, dass sie dabei unvermeidlich auf einen Widerstand treffen muss, der ›immer schon‹ im Spiel ist, so dass sie insofern unweigerlich ›zu spät‹ kommt und nicht über ihn herrschen kann.

Was sich der Gewalt widersetzt:

Ein ›pathischer‹ Zugang zum Widerstand des Anderen

Ohne dabei wie Robert Antelme und andere biologisch zu argumentieren, statuieren Philosophen wie Levinas, aber auch Hans Jonas und Ricœur (im Anschluss an beide) sinngemäß: Man mag Menschen in etwas anderes verwandeln oder als etwas anderes (als sog. »Untermenschen«, »Ungeziefer«, »Dreck« usw.) behandeln wollen, man wird auf diese Weise niemals den ethischen Widerstand aus der Welt schaffen können, der seitens des Anderen immer schon im Spiel ist, ohne je in der Welt, im Seienden bzw. im Sein aufzugehen. Dieser Widerstand ist ontisch und ontologisch buchstäblich nicht ›fassbar‹ und bestimmt jeden angesichts jedes Anderen zu einem verantwortlichen Verhältnis angesichts dieses Widerstands, der somit von keiner ethnischen Zugehörigkeit oder politischen Mitgliedschaft in irgendeinem Gemeinwesen abhängen soll. Wie auch immer sich Menschen von Anderen in genealogischer Hinsicht, ethnisch, politisch oder auch rechtlich abgrenzen, entsprechende Grenzen souverän ziehen und verteidigen wollen, sie können demnach nicht umhin, mit diesem Widerstand ›konfrontiert‹ zu sein, der jede Grenzziehung unterlaufen kann.

²⁶ Siehe die ausführlichere Begründung in Kap. III (*Sozialphilosophie im Prozess historischer Revision*), in: Vf., *Einander ausgesetzt. Der Andere und das Soziale. Bd. I: Umriss einer historisierten Sozialphilosophie im Zeichen des Anderen*, Freiburg, München 2018, 128–148.

²⁷ Vgl. ebd. den Teil C (*Der Widerstand des Anderen*).

²⁸ P. Coulmas, *Weltbürger*, Reinbek 1990.

Zu beweisen ist das freilich nicht, nur zu bezeugen. Was den Anderen als solchen ausmacht, kann für jene Sozialphilosophie nicht in erster Linie eine epistemische Angelegenheit des Wissens, der Gnosis, der Erkenntnis sein. Sie setzt vielmehr vom Widerfahrnis des bezeugten Anspruchs des Anderen her, also *pathisch* ein. Nicht einmal ein rigoroser Versuch, sich in einem »Bau« (Kafka²⁹) zu verschanzen, bewahrt davor, sich bereits im Verhältnis zum Anderen zu befinden, das man nur nachträglich zu bestimmen und zu bearbeiten versuchen kann.³⁰ Am vorläufigen Endpunkt jener Desubstanzialisierung entdeckt die Sozialphilosophie in diesem Sinne den radikal Anderen, der jeglichem praktischen wie auch theoretischen Zugriff entzogen sein soll und nur unter dieser Voraussetzung dann auch in soziale Verhältnisse, Beziehungen, Gruppierungen, Verbände, Parteien und grenzüberschreitende Bewegungen eingehen kann.

Dabei fungiert die radikale Alterität des Anderen gewissermaßen wie ein ethisches Vorzeichen, unter dem er konkret als »Du«, als zweite Person, als Dritte(r), als Freundin oder Feind, Nachbarin oder anonymer Zeitgenosse auftritt, wovon sie aber niemals einfach abzulösen ist. Sozialphilosophisch verbietet sich eine Hypostasierung dieser Alterität ebenso wie deren Verabsolutierung. Von einem »ganz« oder »absolut« Anderen, der dann auch vergöttlicht werden könnte³¹, ist nicht die Rede, wohl aber von einer radikalen Anderheit, die in jeder Beziehung zu gleich welchem Anderen auftritt, um sich ihr zu entziehen. Genau nach Maßgabe dieses »Entzugs« soll der Andere als Anderer erfahrbar sein.³²

Bestimmt uns das jedoch zunächst »nur« zu einem ihm gegenüber responsiven oder darüber hinaus auch sogleich verantwortlichen Verhalten? Und muss die Verantwortung in sozialen Verhältnissen nicht von Anfang an vielgestaltig auftreten, wenn angesichts jedes Anderen bereits der Dritte mit im Spiel ist³³, der wiederum eigenen oder fremden Lebensformen angehören kann – bis hin zur Mitverantwortung für eine in sich plurale politisch-demokratische Lebensform, die wir mit anonymen Anderen doppelsinnig teilen?

Dabei kommen sich auch verschiedene Verantwortlichkeiten gegenseitig ins Gehege, widerstreiten einander und lassen keine Synthese zu. Die Verantwortung für einen Anderen läuft schon wegen der Zeit, die sie erfordert, der Verantwortung für andere Andere zuwider. Unbegrenzte Verantwortung ist überhaupt nicht zu »übernehmen«. Und nur wirklich

²⁹ F. Kafka, *Der Bau*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 5. *Beschreibung eines Kampfes*. Novellen, Skizzen. Aphorismen aus dem Nachlaß, Frankfurt/M. 1976, 132–165.

³⁰ Vf., *Politische Nachbarschaftlichkeit – zerstört und wiederherzustellen? Mit Blick auf Martin Buber*, in: *Velbrück Magazin* (2026); velbrueck-magazin.de/2026/07/10/politische-nachbarschaftlichkeit-zerstort-und-wiederherzustellen/

³¹ Vgl. S. Moyn, *Origins of the Other. Emmanuel Levinas between Revelation and Ethics*, Ithaca, London 2005, wo vom *totaliter aliter* oder »wholly wholly other« die Rede ist.

³² Zur Phänomenologie des fraglichen »Entzugs« vgl. B. Waldenfels, *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Berlin 2015, sowie dazu das Kap. VI (*Entzugsverlust. Zu einem kritischen Grundgedanken einer Phänomenologie des radikal Fremden*), in: Vf., *Umsonst »gegeben«? Phänomenologie und Hermeneutik im sozialphilosophischen Rückblick*, Baden-Baden 2024; www.nomos-elibrary.de/10.5771/9783495992180/umsonst-gegeben?page=1; doi.org/10.5771/9783495992180

³³ Wie besonders seit Levinas' erstem Hauptwerk oft betont wird (*Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität* [1961], Freiburg, München 1987, 308).

›übernommene‹, d. h. gelebte und dabei begrenzte Verantwortung verdient diesen Namen.³⁴ Weder die Verantwortung noch auch andere Formen der Rücksichtnahme auf Andere oder ihrer Einbeziehung lassen sich ohne weiteres als ›inklusive‹ so auffassen, dass sie *nicht* mit der Hypothek einer selektiv-exklusiven Berücksichtigung Anderer belastet sein müssten.

Dieses Problem zeigt sich schon auf der elementarsten Ebene, auf der sich die Frage stellt, ob ein Anderer unter mehr oder weniger vielen anderen Anderen überhaupt ›gesehen‹ bzw. ›gehört‹ wird. Wer gar nicht gesehen und gehört wird, existiert sozial nicht, welche abstrakten Rechte ihm auch immer (als Mensch, als Bürgerin etc.) zustehen mögen.³⁵ Sehen und hören, hinsehen und zuhören etc. kann man nur nach Maßgabe einer ›Ökonomie der Aufmerksamkeit‹³⁶, die lediglich Bestimmtem gelten kann, anderes aber unbeachtet lassen muss, auch wenn sie sehr flexibel vorgeht und es vermeidet, in der einen oder anderen Hinsicht ständig defizitär zu bleiben. Das gilt auch für die ›bloße Existenz‹ Anderer. Es gibt sie so oder so nur als wirklich wahrgenommene, beachtete und eigens mit Aufmerksamkeit bedachte, was dann dazu führen kann, dass man ihnen auf verantwortliche oder andere Art und Weise gerecht zu werden versucht.

Zuvor müssen die Betroffenen die Gelegenheit gehabt haben, in Erscheinung zu treten, und zwar dank Anderer, die ihnen überhaupt erst einen ›Erscheinungsraum‹³⁷ eröffnen können, für einen Moment, vorübergehend oder auf Dauer und immer wieder. Wo das nicht gelingt oder gar nicht erst versucht wird, läuft die soziale Existenz der Betroffenen ins Leere und droht sich geradezu aufzulösen, so dass sie sich ›wie tot‹ empfinden mögen. Um wirklich existieren zu können, muss man Andere ansprechen und in Anspruch nehmen können; und zwar nicht nur einmal (und womöglich vergeblich), sondern wiederholt und mit gewissem Erfolg, so dass sich die Erfahrung einstellt, Andere nicht nur auf Erwiderung hin ansprechen, sondern bei ihnen auch wirklich etwas ausrichten zu können.

Außerordentliche Ansprechbarkeit unter normalisierten Bedingungen

Dafür gibt es über mehr oder weniger zufällige Gelegenheiten hinaus vielfältige Foren, Adressaten, mehr oder weniger *responsive communities*, Institutionen usw., die für eine gewisse Normalisierung sozialer Ansprechbarkeit sorgen. Unter dieser Voraussetzung werden die meisten wissen, wohin sie sich oder Andere an ihrer Stelle mit einem Anliegen wenden sollen, um Gehör zu finden. Dabei läuft jede prozedurale Normalisierung Gefahr,

³⁴ Wenn man einmal von nachträglicher Rechenschaftsverantwortung (vor jemandem, vor einer juristischen Instanz usw.) absieht, die sich allerdings auch, meist kritisch, auf die Wirklichkeit zuvor eventuell mangelhaft ›getragener‹ Verantwortung bezieht.

³⁵ Ein besonders bei Rancière stark betonter Zusammenhang. Zum entsprechenden Kontext politischer Theorie vgl. Vf., *Unaufhebbare Gewalt. Umrisse einer Anti-Geschichte des Politischen. Leipziger Vorlesungen zur Politischen Theorie und Sozialphilosophie*, Weilerswist 2015.

³⁶ G. Franck, *Ökonomie der Aufmerksamkeit*, München, Wien 1998.

³⁷ H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, München, Zürich 1985, 164 f.

außerordentlichen Ansprüchen³⁸ gegenüber blind zu werden und sich gegebenenfalls nur noch gewaltsam durch Ereignisse unterbrechen zu lassen, für die sie normalerweise kein Ohr, keine Augen und keinen Sinn hat. Grundsätzlich ist aber keine wie auch immer normalisierte Ordnung gegen das Potenzial außerordentlicher Ansprüche gefeit, die von innen und von außen in sie hinwirken können, sei es in zornigem Protest, aber mit konstruktivem Impuls, sei es nur mit destruktiver Absicht, in blinder, antipolitischer Wut, die an gar keiner Erwiderung seitens verhasster Adressaten mehr interessiert ist, der es vielmehr genügt, sie bloßzustellen, zu denunzieren und zu brandmarken, um sie bei passender Gelegenheit womöglich »zum Abschuss« freizugeben.

So liegt in der Normalisierung jener stets selektiv-exklusiven Aufmerksamkeitsökonomie eine tiefe Zwiespältigkeit: Sie verspricht bestimmten Anliegen – sei es zwischen zweien, im Rahmen einer familialen Lebensform oder einer örtlichen Nachbarschaft, sei es in landesweiter Mitbürgerlichkeit oder in grenzüberschreitendem Kosmopolitismus – Rechnung zu tragen, kann dies aber unvermeidlich nur in verkürzender Art und Weise und niemals wirklich so, dass sich alle jeweils Beteiligten genau gleich und fair berücksichtigt sehen können. Das gibt immer wieder zu mehr oder weniger rigoroser Kritik von innen und außen Anlass, manchmal mit gutem Ausgang, indem die zuvor normalisierten Prozeduren gewissermaßen neu justiert werden, manchmal mit schlechtem Ergebnis, wenn sie nur zerstört werden, ohne dass Besseres an ihre Stelle treten könnte.

So kann sich das vielfach als vorrangig beschriebene negativistische Potenzial erlebter Ungerechtigkeit umwillen verbesserter Gerechtigkeit gegen eine mangelhaft gewährleistete, aber wenigstens zu verringernde Ungerechtigkeit wenden³⁹ oder an jedem melioristischen Anspruch verzweifeln, um schließlich die Gerechtigkeit selbst, als nie wirklich realisierbare, defaitistisch ganz zu verwerfen. Das liegt umso näher, wie man die Gerechtigkeit in eine Vielzahl von teils miteinander konfligierenden Gerechtigkeiten zerfallen sieht⁴⁰, die allesamt bis auf weiteres mangelhaft bleiben werden, ohne dass deren Realisierung über einen anscheinend unaufhörlichen Aufschub wesentlich hinauszugelangen verspricht⁴¹; und wenn, dann allenfalls in einer Zukunft, die niemand mehr erleben kann, der unter eklatanter Ungerechtigkeit gelitten hat. Die darin liegende Gewaltsamkeit wird nicht etwa gemindert, sondern noch überboten von jeder ultimativen, jedermann geltenden Gerechtigkeitsforderung, die *gar keinen* Aufschub und kein Warten auf eine bessere Zukunft zu akzeptieren bereit ist. Dass moralischer Rigorismus und politischer Terror nicht sehr weit voneinander entfernt

³⁸ Zu diesem Begriff vgl. B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielicht*, München 1987, Kap. F.

³⁹ Vgl. J. N. Shklar, *Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl*, Frankfurt/M. 1997; I. Kappeler, C. Lienkamp (Hg.), *Sinn für Ungerechtigkeit. Ethische Argumentationen im globalen Kontext. Interdisziplinäre Studien zu Recht und Staat*, Bd. 38, Baden-Baden 2005; G. Hartung, S. Schaede (Hg.), *Internationale Gerechtigkeit: Theorie und Praxis*, Darmstadt 2009.

⁴⁰ G. Kruip, M. Fischer (Hg.), *Gerechtigkeiten. Hannoversche Zwischenrufe*, Münster 2006.

⁴¹ J. Derrida, *Gesetzkraft. Der »mystische Grund der Autorität«*, Frankfurt/M. 1991; ders., *Das andere Kap. Zwei Essays zu Europa*, Frankfurt/M. 1992.

sind, ist schon des Öfteren festgestellt worden.⁴² Gegen diese gefährliche Nachbarschaft bietet aber konsequentes Beharren auf einer prozeduralen Normalität der sozialen Verhältnisse kein ganz verlässliches Patentrezept, zumal wenn diese dahin tendiert, in eine selbstgefällige Mediokrität und gewohnheitsmäßige Selbstgerechtigkeit zu münden, die jeden außerordentlichen Anspruch abwehrt, der sie zu überfordern droht.

Nicht wenige Kritiker haben ›das Soziale‹ mit derartiger Mediokrität und selbstgerechter Normalität geradezu identifiziert⁴³ – so als könne es nur eine Angelegenheit jener beschränkten, besonders von Nietzsche verspotteten, »blinzelnden« Wesen sein⁴⁴, die sich um ihr privates Glück sorgen und für die das (eigene) Leben »der Güter höchstes«⁴⁵ zu sein scheint, abgedeckt durch Konsum und Komfort, auf den sie in ihrer historischen Ignoranz sogar ein Recht zu haben glauben, ganz gleich, wie teuer ihn der viel zitierte »Rest der Welt« bezahlen muss. Wird das Soziale nicht (wie im Folgenden vorgeschlagen) als *Dimension* unserer Verhältnisse zu Anderen und Dritten begriffen, sondern schließlich auf einen derart vorgestellten *Bereich* menschlichen Zusammenlebens beschränkt, der anscheinend nur mittelmäßigem, durch fortgesetztes Kaufverhalten leicht zu befriedigendem Glück verpflichtet ist, muss man dementsprechend alles, was ›außerordentliches‹ Leben verspricht (ob in ästhetischer, ethischer oder politischer Hinsicht), außerhalb von ihm suchen.

Genau so ist zuletzt auch François Jullien vorgegangen, um das Soziale, das, wie er meinte, keinerlei Begegnung mit Anderen zulässt, die ihren Namen verdienen würde, in der Richtung einer nur zwischen Zweien realisierbaren, ›unerhörten‹ (*inouï*) Intensität hinter sich zu lassen, wohl wissend, dass man dem Sozialen in einer weitgehend normalisierten Koexistenz mit Anderen nicht entkommen kann.⁴⁶ Das ›wahre Leben‹, eines, in dem wir wirklich ›existieren‹ könnten, wäre demnach nur diesseits oder jenseits des Sozialen zu finden, wenn überhaupt irgendwo. Darauf kommt Jullien zufolge alles an: existierend leben, *vivre en existant*, wie auch sein wohl wichtigster Buchtitel lautet.

Sozialität und Alterität im Verhältnis zum Anderen und Dritten

– dimensional vorgestellt und weltweit

Tatsächlich kann ein weitgehend normalisiertes Soziales, so unentbehrlich es für eine nach akzeptierten Regeln verfahrenende Gesellschaft (auch in transnationaler Hinsicht) sein mag, zur geradezu tödlichen Gefahr für ein Leben werden, dem es darum geht, nicht bloß ›am Leben zu sein‹, sondern es in der Suche nach ›unerhörter‹ Begegnung, Intensität, Sensibilität

⁴² S. Pfürtnner, *Fundamentalismus. Die Flucht ins Radikale*, Freiburg, Basel, Wien 1991.

⁴³ Zum Kontext vgl. Vf., *Sozialphilosophie*, Kap. I/II.

⁴⁴ F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra I*, in: *Sämtliche Werke. Bd. 4. Kritische Studienausgabe* (Hg. G. Colli, M. Montinari), München 1980, 9–102, hier: 19.

⁴⁵ »Das Leben ist der Güter höchstes nicht«, heißt es bei Friedrich Schiller (*Die Braut von Messina*).

⁴⁶ Vgl. F. Jullien, *Existierend leben. Eine neue Ethik*, Berlin 2022, 183, 186 ff., 206.

oder Expressivität wirklich zu leben.⁴⁷ Sollte das wenigstens in der Begegnung mit dem Anderen möglich sein, wie Jullien selbst annimmt, so muss man allerdings zugeben, dass sie sich nicht ohne weiteres und exklusiv auf einen Anderen beschränken lässt, ist in ihr doch von Anfang an ›der Dritte‹ mit gegenwärtig, so dass sie eine *Dimension der Tertiärität* aufweist, die auch die exklusivste Dyade wenigstens virtuell auf ein mit vielen Anderen und letztlich weltweit doppelsinnig geteiltes, wenn auch temporär außen vor gehaltenes Zusammenleben hin öffnet. Daraus kann grundsätzlich jederzeit jemand als ›Anderer‹ im radikalen Sinne des Wortes hervortreten, um eine vermeintlich durchgängige Normalisierung der Lebensverhältnisse zu durchkreuzen.⁴⁸

Wie Levinas und andere glaubt Jullien, dass sich Begegnung *par excellence* im *Vis-à-vis* mit dem Anderen ereignen kann. Doch warum sollte man dies nicht ›sozial‹ verstehen, wie es ersterer tut, wenn er schreibt, »[que] l'existence d'autrui [est] le fait premier de la socialité«?⁴⁹ Damit soll gerade keine Exklusivität nahegelegt, vielmehr jedes dyadische Verhältnis von vornherein als auf Dritte geöffnet begriffen werden, mit denen das Zusammenleben nur vermittelt mehr oder weniger stabiler, verlässlicher und legitimer politischer Institutionen zu regeln ist. So kommen die bereits gestreiften Probleme potenzieller Überregulierung und zu weit gehender Normalisierung unvermeidlich ins Spiel; doch nicht so, dass von ihnen nur ein herablassend zu behandelndes Soziales betroffen sein könnte, in dem es angeblich in keiner Weise mehr möglich sein soll, wirklich ›existierend‹ zu leben. Zu weit gehende Normalisierung kann jeder Beziehung drohen. Umgekehrt kann es an ihr fehlen, wo es um ein verlässliches, ziviles Zusammenleben mit vielen Anderen, meist gänzlich Unbekannten geht, wie es die moderne Stadt möglich gemacht hat.⁵⁰

Das Soziale kommt gemäß dieser Perspektive immer schon ins Spiel, *sobald wir es mit (wenigstens einem) Anderen zu tun haben*, sei es *a tergo* kraft einer Alterität, die bereits den ontogenetisch elementarsten Beziehungen zu Anderen innewohnt, lange bevor wir sie eigens als solche realisieren können⁵¹, sei es *frontal*, von Angesicht-zu-Angesicht, sei es *lateral*, vielfach *transversal*, vermittelt und virtuell in einem weltweiten Horizont. Unabhängig davon prägt es sich in verschiedensten *Beziehungen* aus, auch in solchen, die in institutionalisierter Gestalt eine Art *Bereich* ausmachen, wie ihn Kritiker dieses Begriffs vor allem im

⁴⁷ F. Jullien, *Ressources du christianisme. Mais sans y entrer par la foi*, Paris 2018, 51 ff.; ders., *L'inouï. Ou l'autre nom de ce si lassant réel*, Paris 2019; dt.: *Das Unerhörte. Oder die andere Bezeichnung für das so anödenende Wirkliche*, Wien 2022.

⁴⁸ Genau das geschieht durch die Arbeit von NGOs wie *Ärzte ohne Grenzen* bspw., aber auch durch einen politischen Journalismus, der die Gewalt vor Augen führt, der vielfach Fremde ausgesetzt waren, und in Folge dessen eine weltweite Anteilnahme aktiviert – bis hin zur Trauer über das, was ihnen widerfahren ist. Man denke nur an Berichte über die Folgen des Hamas-Terroranschlags gegen Israel, aber auch an Dokumentationen wie Hélène Lam Trongs *Inside Gaza*, gesendet auf ARTE (www.arte.tv/de/videos/122719-000-A/inside-gaza/).

⁴⁹ E. Levinas, *Œuvres*, T. 3. *Eros, littérature et philosophie. Inédits*, Paris 2013, 181.

⁵⁰ R. Sennett, *Civitas. Die Großstadt und die Kultur des Unterschieds*, Frankfurt/M. 1994.

⁵¹ P. Ricœur, *Die Interpretation. Ein Versuch über Freud* [1965], Frankfurt/M. 1974, 440, 490 ff.; ders., *Das Selbst als ein Anderer* [1990], München 1996, 395 ff., 418; ders., *L'Homme comme sujet de la philosophie*, in: *Anzeiger* 126, Jg. 1989 [d. Österr. Akademie der Wissenschaften. Phil.-histor. Klasse], Wien 1990, 73–86, hier: 86.

Sinn haben, häufig mit dem Effekt, das Soziale auf eine Region neben anderen wie das Un-erhörte und Intime (bei Jullien), das Politische (wie bei Rancière) oder das Ökonomische (wie bei gewissen Neo-Liberalen) zu reduzieren. Als Nebeneffekt dieser Strategie ergibt sich, dass *diese* Regionen als *nicht »sozial«* gelten dürften, obgleich in ihnen zweifellos doch zwischenmenschliche »Beziehungen« Gestalt annehmen, sei es als privatisierte, sei es als politisierte und/oder ökonomisierte usw.

Demgegenüber erscheint es sinnvoller, Sozialität und Alterität primär als miteinander verknüpfte Dimensionen menschlicher Koexistenz zu denken, die in verschiedenen Beziehungen und Verhältnissen zu Anderen und Dritten sehr unterschiedlich ausgeprägt sein können, aber nie gänzlich fehlen dürfen, wenn sekundäre Prozesse der Vergesellschaftung, der Institutionalisierung, der Politisierung und der Ökonomisierung zum Zuge kommen. Derartige Prozesse werden stets mit gewissen Regeln und Normen einhergehen, dürfen dabei aber nicht vergessen lassen, dass sie *normalisieren*, was nicht »immer schon« oder »für immer« ganz normal gewesen sein oder bleiben kann. Anders ergibt ein *transitiver Begriff* von Normalisierung keinen rechten Sinn. Nur Nicht-Normales kann überhaupt normalisiert werden und sich infolgedessen in einer Art Zwischenlage halten: zwischen noch nicht Normalisiertem einerseits und nicht mehr Normalisierbarem andererseits. Nicht-Normales unterläuft und übersteigt jede Normalität, die immer neu gelingen muss, wenn sie nicht in Anormales zerfallen soll.⁵²

An-archisches und verrechtlichtes Zusammenleben: sozialstaatliche Solidarität

Diejenigen Kritiker des Sozialen, welche es einfach auf eine ziemlich langweilige Zwischenzone für mehr oder weniger komfortabel Lebende und weitgehend Versicherte in sogenannten Wohlstandsgesellschaften reduzieren, die ihren historischen Zenit möglicherweise längst überschritten haben und ihrem Ende entgegengehen, neigen zu vergessen, dass deren normalisierte Form auf den zerbrechlichen Voraussetzungen einer Solidarität beruht⁵³, die *als sozialstaatliche* nicht etwa einer sogenannten »Anspruchsmentalität« ohnehin im Wohlstand Lebender, sondern vor allem dem Schutz der Schwächsten verpflichtet ist, ohne den kein Staat der Welt seinen Namen wirklich verdienen kann. Für Staaten, die *nicht* als Sozialstaaten zu verstehen sind, zählt politische Rücksicht auf Kinder, Kranke, Hilfsbedürftige, Alte usw. wenig oder gar nicht. Genau das wurde im Zeichen des Aufkommens der sogenannten Sozialen Frage mit Blick auf massenhafte Ausbeutung und Unterdrückung skandalisiert und in einen

⁵² B. Waldenfels, *Grenzen der Normalisierung. Studien zur Phänomenologie des Fremden 2*, Frankfurt/M. 1998.

⁵³ Vgl. H. Brunkhorst, *Solidarität unter Fremden*, Frankfurt/M. 1997; G. Frankenberg, *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Frankfurt/M. 1997; K. Bayertz (Hg.), *Solidarität. Begriff und Problem*, Frankfurt/M. 1998; R. Zoll, *Was ist Solidarität heute?*, Frankfurt/M. 2000.

normativen Anspruch gegen jeden Staat umgemünzt, der Anspruch auf Legitimität haben soll.⁵⁴ Ein Sozialstaat, der diesem Anspruch gerecht zu werden verspricht, ist so gesehen die politisch-rechtlich institutionalisierte Form einer Solidarität, die nur aus ständig zu erneuern- den Solidarisierungspotenzialen hervorgehen kann und ohne diese sogleich zu zerfallen droht⁵⁵, wie man es im Scheitern der Weimarer Republik erlebt hat. So wurde unter massivem ökonomischem Druck nach der Einführung der ersten Sozialgesetze in der Bismarckzeit⁵⁶ und nach der ersten konsequent betriebenen Sozialpolitik der Weimarer Republik ein Nationalsozialismus Wirklichkeit, der Solidarität rigoros auf sogenannte Volksgenossen beschränken sollte, um den Preis radikaler Exklusion derer, die er erst durch systematische Diskriminierung, dann durch immer weiter gehende Entrechtung und schließlich durch willkürliche Internierung und Vernichtung zu den denkbar Schwächsten überhaupt gemacht hat, deren Schicksal niemanden mehr hatte etwas angehen sollen, so dass man sie spurlos meinte ›liquidieren‹ zu können.

Vor allem dieser historischen Erfahrung ist es zu verdanken, dass klar geworden ist, wie fremd Menschen, die zuvor Nachbarn und Mitbürgerinnen gewesen zu sein glaubten, einander werden und welche Gefahr sie für Andere bedeuten können.⁵⁷ Diese beiden Einsichten stehen gewissermaßen am Eingang einer geschichtlich sensibilisierten Sozialphilosophie, die keinerlei Vertrautheit miteinander, keine gemeinsame Herkunft, keinen unverbrüchlichen Ursprung und keine ganz zuverlässigen Institutionen mehr *voraussetzen* kann, die als Surrogate einer nur noch nostalgisch zu beschwörenden Substantialität dauerhaften Schutz gegen diejenigen Gewaltpotenziale versprechen könnten, welche die Menschen in den diversen, letztlich *an-archischen*, d. h. hier: keinerlei Beherrschung zu unterwerfenden Formen ihres Zusammenlebens heraufbeschwören.

Nach ›1945‹, dem Ende des Zweiten Weltkriegs, suchten diejenigen, die im Rückgriff auf eine angeblich unbeschädigte »substanzielle Sittlichkeit« einer »bürgerlichen Gesellschaft«⁵⁸ zu Recht keine überzeugende Lösung mehr sehen konnten, Zuflucht in einer politischen Philosophie des demokratischen Rechtsstaats, wie sie vor allem Habermas verteidigt hat. Zwar erkannte auch er, dass die einen solchen Staat tragenden Lebensformen einen »anarchischen Kern« (wie er das selbst ausdrückte⁵⁹) haben müssen, da sich die kommunikative Sozialität der Lebensverhältnisse überhaupt nicht ›beherrschen‹ lässt. Dessen ungeachtet setzte er aber weitgehend auf deren Verrechtlichung und auf eine durch sie angeblich mögliche Befriedung, ohne weiter zu bedenken, wie sehr gerade eine Berufung aufs Recht

⁵⁴ Vgl. E. Pankoke, *Soziale Bewegung – Soziale Frage – Soziale Politik*, Stuttgart 1970.

⁵⁵ Siehe dazu Teil D (*Generativität, Solidarität, Gemeinschaft*) in: Vf., *Einander ausgesetzt, Bd. II*.

⁵⁶ G. A. Ritter, *Der Sozialstaat. Entstehung und Entwicklung im internationalen Vergleich*, München ²1989; F.-X. Kaufmann, *Sozialpolitisches Denken*, Frankfurt/M. 2003.

⁵⁷ S. o., Anm. 30.

⁵⁸ Vgl. J. Ritter, *Metaphysik und Politik*, Frankfurt/M. 2003.

⁵⁹ J. Habermas, *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Frankfurt/M. 1998, 10.

sozial dissoziativ wirken kann, die ohnehin allenfalls eine Art »Ausfallbürgschaft«⁶⁰ in Situationen abgeben kann, in denen sich Konflikte nicht mehr ohne die Hilfe einer juristischen dritten Instanz begrenzen oder lösen lassen. Habermas weitgehend folgend, haben viele als seine Schüler einen Normativismus kultiviert, der nach ›1945‹ verständlich sein mag, insofern er auf einem menschenrechtlichen Legitimationsanspruch gegen den Staat als solchen insistieren musste, nachdem man die Menschenrechte gerade erst in radikalster Weise verletzt gesehen hatte. In der Sache hat dieser Normativismus aber die irreführende Vorstellung verstärkt, soziale Beziehungen ließen sich durchgängig durch deren konsequente Ausrichtung an Regeln, Normen, Rechten und Gesetzen befrieden, noch dazu am besten durch deren deontologische Interpretation⁶¹, nicht durch weniger strenge, nicht verallgemeinerungsfähige Orientierung an evaluativen Fragen guten Lebens oder an ›Werten‹.

Sozial leben bzw. ›existieren‹

– responsiv, verantwortlich, mit Rücksicht

Ohne beides einfach gering zu schätzen oder gar zu verwerfen, hat eine phänomenologisch fundierte Sozialphilosophie dagegen auf nicht ohne weiteres zu verrechtlichende und Normen zu unterwerfende Grundlagen des Sozialen hingewiesen, angefangen bei der Frage, wie es überhaupt zu einer Begegnung mit Anderen als solchen kommt, was sie als Andere ausmacht, ob und wie gegebenenfalls ihre Alterität in Begegnungen, Beziehungen, Lebensformen und systemische Verhältnisse eingehen kann oder ob sich ihre Spur in all dem verlieren muss, wie es Kritiker des Sozialen (wie zuletzt Jullien) behaupten, die es sich nur als durchgängig normalisiertes vorstellen können.

Im Rekurs auf die erste Frage entdeckte man grundlegend Nicht-Normatives und Prä-Normatives, durch das so etwas wie eine Begegnung oder Beziehung überhaupt erst zu eröffnen ist, angefangen beim mehr oder weniger aufmerksamen Einanderwahrnehmen, -anblicken, -ansprechen und Inanspruchnehmen, zuerst einseitig bzw. asymmetrisch, dann auch wechselseitig und reziprok. Dabei kommen die Beteiligten nicht primär als Subjekte von Ansprüchen, die sie sogleich *gegeneinander* geltend machen, um gegebenenfalls *Anrechte* auf sie zu gründen, sondern zunächst als passive Adressaten in Betracht, denen etwas *gegeben* wird und die insofern etwas zu *verdanken* haben. In ontogenetischer Hinsicht angefangen bei der Gabe der Verantwortung, die man gerade durch die Schwächsten, die Neugeborenen empfängt, die von sich aus als vollkommen Hilf- und Wehrlose gar nichts tun können, so dass jede(r) auf diese Weise geradezu *ethisch instituiert* wird. Ohne den Anspruch des Anderen, der uns auf diese Weise zu einem responsiven, antwortenden und dafür

⁶⁰ Ebd., 662.

⁶¹ An sie hatte Habermas weitgehend die von ihm verfochtene »Wahrheitsfähigkeit praktischer Fragen« gekoppelt.

verantwortlichen Leben bestimmt, würden wir uns demnach überhaupt keines ethischen Lebens versichern können. Ein sozialphilosophischer Normativismus, der alle sozialen Verhältnisse von einem von Anfang an einsetzenden Kampf (gegeneinander) um Anerkennung etwa gezeichnet sieht, läuft Gefahr, die nicht- und prä-normative Vorgabe einer Passivität zu verkennen, durch die uns auf pathischem Wege überhaupt erst die Möglichkeit gegeben wird, eine Beziehung zum Anderen aufzunehmen, die wir niemals einfach ›herstellen‹ könnten, wie es eine geläufige Redeweise suggeriert. Wenn etwas *nicht* ›herzustellen‹ ist, dann der Bezug zum Anderen in Anbetracht seiner unverfügbaren Alterität, die sich gerade im Modus eines radikalen, unaufholbaren Entzugs Geltung verschafft.

Dabei geht es nicht um die Geltungsansprüche einer diskursiven Vernunft, die sich nur noch um Ja-Nein-Stellungnahmen⁶² zu bereits reklamierten Ansprüchen auf etwas verhält, den stets voraussetzenden Anspruch an Andere und das Inanspruchgenommenwerden von ihnen aber zu übersehen neigt. Diese Vernunft ist am Ende nur noch eine Angelegenheit propositional strukturierter Rede in der Form von Argumenten, bei denen es immerzu darum geht, ›Recht zu behalten‹, auch wenn man sich zwischenzeitlich durch die angeblich unnach-sichtig überzeugende Kraft des besseren Arguments von eigenen Meinungen und Überzeu-gungen abbringen lassen muss, um sich anschließend gleich wieder eine ›eigene‹ zu bilden. Es geht vielmehr um den vom Anderen ausgehenden und wiederum zu ihm zurückkehrenden *Erfahrungsanspruch*, der schon aus einer einfachen Geste oder aus einem Blick hervorgehen kann.

Sollte eine diskursive Rationalität, die sich nur zu strittigen Geltungsansprüchen verhält, keinen Sinn haben für eine bittende Geste oder einen flehentlichen Blick, wie er in ausweg-losen Situationen äußerster Gewalt zur letzten Zuflucht eines sozialen Verhaltens werden konnte, das bis zuletzt den Anderen zu erreichen versuchte, wenn auch vielfach vergeblich? Sollte sie buchstäblich übersehen, wo man es mit Anderen zu tun hat, die sich gar nicht, noch nicht oder nicht mehr aus eigener Kraft äußern können? Hat sie am Ende sowohl vom Kind, das *noch nicht* sprechen kann (*infans*), wie auch vom Kranken oder vom dementen Greis, der es *nicht mehr* kann, wie auch vom Fremden oder Flüchtling, der der Sprache der anderen *nicht mächtig* ist, *nur einen privativen Begriff*, insofern es allen auf die eine oder andere Weise an kommunikativer Kompetenz gebricht, die erforderlich ist, um als voll berechtigtes Mitsubjekt einer universalen, diskursiven Rationalität gelten zu dürfen?

Eine phänomenologisch fundierte Sozialphilosophie beginnt nicht mit dem ganz auf eine derartige Rationalität zugeschnittenen Selbstbewusstsein argumentierender Subjekte, deren *Existenz* man vielfach leichtfertig voraussetzt, ohne sie als solche weiter zu befragen⁶³;

⁶² J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M. 1984.

⁶³ Gegenwärtig zeichnet sich allerdings eine gewisse Renaissance existenzphilosophischen Denkens ab, ohne dabei einfach zu dessen früheren Protagonisten wie Sartre, Camus oder de Beauvoir zurückzukehren. Vgl. Vf., *Fragen zur Wiederbelebung des Existenzbegriffs bei François Jullien*, in: *Spal/tung* (2026), i. E.

vielmehr geht sie zurück auf deren *originäre Subjektivierung* dank Anderer, die gerade durch ihre Schwäche, durch ihr Angewiesensein auf Andere und durch ihre Wehrlosigkeit ein »fragendes Denken«⁶⁴ herausfordern, indem sie ihm »zu denken geben«, was ursprünglich dem Anderen als solchem zu verdanken ist.

»Gar nichts« – das scheint die Antwort einer radikalen Gewalt auf diese Frage gewesen zu sein, die man auch so verstehen kann, dass sie förmlich bewiesen zu haben meint, dass mit beliebig »definierten« Anderen ganz nach eigenem Gutdünken *vollkommen rücksichtslos* verfahren werden kann. Verlangt oder gebietet dagegen in Wahrheit jeder Andere als solcher Rücksicht auf ihn? Wenn ja, wie? Auch das ist nicht zu beweisen, allenfalls zu bezeugen und auf dieser Grundlage in der Form berechtigter Ansprüche auf Rücksicht zu positivieren, wie es *par excellence* bei den Menschenrechten der Fall ist. Auch sie sind allerdings auf eine Praxis der Rücksicht angewiesen, die sich *in der Anarchie des Sozialen bewähren* muss, ohne ihrerseits weitgehend normativ regelbar zu sein.

Mit Recht stellte Roland Barthes fest, dass kein Gesetz der Welt unser Zuhören erzwingen kann.⁶⁵ Das Gleiche gilt für die Aufmerksamkeit für Andere, für jede Form der Rücksicht, der Berücksichtigung und der Einbeziehung. Wie all das praktisch zum Tragen kommt, ist eine Frage der *sozialen und politischen Kultur der betreffenden Lebensformen* und in dieser Hinsicht eine Frage ihrer *gelebten*, nicht der schriftlich fixierten *Verfassung*, deren »Geist« sie nur praktisch auch »mit Leben erfüllen« können. Was auf den ersten Blick wie eine präsidiale, bloß für Festreden geeignete Phrase anmuten mag, birgt, so gesehen, einen radikalen anarchischen Kern, der darauf aufmerksam macht, wie prekär das Soziale in der gelebten Verfassung menschlicher Lebensformen »funktionieren« muss, weshalb viele annehmen mögen, dass es nur wenig verlässlich sein kann, nicht auf Dauer zu stellen ist und am besten durch Surrogate wie deontologische Normen und konsequente Orientierung am Recht ersetzt werden sollte. In phänomenologischer Perspektive sind das freilich genauso weltfremde Aussichten wie eine Reduktion von kritisch zu beurteilenden Geltungsansprüchen auf vorgängige Erfahrungsansprüche.

Aus keiner Inanspruchnahme durch Andere kann ohne weiteres hervorgehen, welcher normative Anspruch bzw. welches Anrecht u. U. auf sie zu gründen wäre. Der Rekurs auf soziale Erfahrung und auf das, was sie überhaupt im Verhältnis zur unverfügbaren Alterität Anderer besagt, kann bzw. darf nicht dazu herhalten, selbstgerechter Berufung auf sie Vorschub zu leisten. In diesem Falle wäre ein solcher Rekurs nur eine Art Vorwand, der lediglich dazu dienen würde, »bei sich« zu bleiben oder »zu sich selbst« zurückzukommen, um sich wieder selbst zu genügen. So gesehen ist in selbstgerechter Berufung auf eigene Erfahrung ein geradezu anti-sozialer Impuls zu vermuten, der darauf hinauslaufen könnte, sich einer

⁶⁴ *Pensée interrogative*, wie es bei Merleau-Ponty heißt.

⁶⁵ R. Barthes, *Der entgegenkommende und der stumpfe Sinn. Kritische Essays III*, Frankfurt/M. 1990, 263.

originären Sozialität wieder zu entziehen, die in der Rücksicht auf den Anderen als solchen ihren Ursprung hat. Auch eine phänomenologische Sozialphilosophie, die das im Rekurs auf ein zunächst prä-normatives und vor-diskursives Verhältnis zum Anderen einsichtig zu machen versucht, sollte sich auf diesem Weg nicht der Kritik zu entziehen versuchen, sondern sich rückhaltlos diskursiver Anfechtbarkeit aussetzen. So zeichnet sich ein Chiasma von Erfahrung und Kritik sowie von denjenigen Theorien ab, die für beide Begriffe eintreten. Menschliche Erfahrung verlangt nach Kritik und diese nach Erfahrung, ohne dass diese in jener oder jene in dieser jemals aufgehen dürfte.