

Einführung: Andere? Welche Anderen?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

15 | Ebd., 162.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

