

## II. Geschichte

### Die erwachte Reflexion auf die Triade

# 1. Der lachende Dritte. Schlüsselfigur der Theorien Simmels und Freuds

## 1.1 Der »Tertius gaudens« in Simmels Soziologie

Es ist Georg Simmel gewesen, der die sprichwörtlich vertraute Figur des »Tertius gaudens« (Simmel 1992, 121–150, 134) ins Zentrum der Theoriebildung, ja einer Disziplin-Stiftung geholt hat – der Soziologie. »Wenn zwei sich streiten, freut sich der Dritte« oder: Aus der Differenz, dem Distinktionsstreben von zweien zieht der Dritte einen Lustgewinn. In dem inzwischen berühmten Kapitel seiner »großen Soziologie« von 1908, in dem er überhaupt den »Dritten« als eine »formal soziologische Bereicherung« der »Wechselwirkungen« einführt, lässt er innerhalb seiner Typologie die konkrete Figur des »lachenden Dritten« auftreten – neben dem Typus des »Vermittlers und Schiedsrichters« und dem Typus des »Divide et impera«. (Simmel 1992).<sup>1</sup> In einer Soziologie, der es um die »Formen der Vergesellschaftung« geht, muss die Emergenz der dritten Figur Epoche machen, weil sie es ist, die über die dyadischen Figuren hinaus – *neue* »Formen« der Wechselwirkung generiert. Der Dritte generiert ein Novum an »Beziehungsformen«, (Simmel 1992, 291) die nicht auf zwei Akteure zurückgeführt werden können und die durch das Auftreten noch einer weiteren Figur – des Vierten – nicht mehr überboten werden, weil ab hier sich Zweier- und Dreierfigurationen als Quellgrund komplexer Vergesellschaftung wiederholen. Auch bei der Figur des *lachenden Dritten* ist vorauszuschicken, »dass die Dreizahl der Elemente natürlich nur die Mindestzahl der bei dieser Formung erforderlichen Elemente bedeutet und deshalb als einfachstes Schema dienen mag.« (Simmel 1992, 194)<sup>2</sup> Worauf es ankommt, ist die »formal soziologische Bereicherung« durch den *Tertius gaudens*, der wie die anderen Drittenfiguren eine neue Konstellation erzeugt: »Außer durch die gerade und kürzeste Linie werden hier je zwei Elemente auch noch durch eine gebrochene verbunden. Punkte, an denen jene keine unmittelbare Berührung finden, werden durch das dritte Element, das jedem seine Seite zukehrt [...], in

1 Vgl. zum »Dritten« bei Simmel erhellend: Julien Freund (1976); Bedorf 2003, 101–154; Jung:2002, S. 115–137.

2 Vgl. zur sozialphilosophischen Erörterung von »Dyas und Trias« Kondylis 1999, 480–489.

Wechselwirkung gesetzt.« (Simmel 1992, 114) In der speziellen Kombination des *Tertius gaudens* handelt es sich »um einen bestehenden oder entstehenden Zwist zweier Elemente, aus dem der Dritte Vorteile« zieht (ebd., 139). Die relative »Unparteilichkeit des dritten Elementes« bildet wie beim Vermittler oder Schiedsrichter eine weitere Voraussetzung. Aber während diese Drittenfigur »sich [...] als Mittel zu dem Zwecke der Gruppe benahm« – die »Gefahr der Sprengung«, der Eskalation durch den Konflikt zwischen zweien verhindernd oder überbrückend – macht der *lachende Dritte* »umgekehrt das wechselwirkende Geschehen zwischen den Parteien und zwischen sich und den Parteien zu einem Mittel für seine Zwecke« (ebd., 134). Folgen- und aufschlussreich für alles Weitere ist, dass Simmel die Form der »*Tertius gaudens*-Figuration« sehr formal, sehr weit bestimmt: Zum »Vorteil, der dem Dritten daraus erwächst, dass er zu zweien ein a priori gleiches, gleich unabhängiges und eben dadurch bestimmendes Verhältnis hat, [...] genügt [...], dass sie überhaupt nur eine gewisse Unterschiedenheit, Fremdheit, qualitativen Dualismus gegeneinander haben« (ebd., 140). Auf die Differenz, die Distinktion kommt es als Voraussetzung des Gewinns an Freude an: davon »bildet die Feindseligkeit der Elemente nur einen besonderen, wenn auch den häufigsten Fall« (ebd.). Dass Simmel überhaupt den »Streit«, den Konflikt in seiner genuin vergesellschaftenden Funktion ins Beobachtungszentrum der Soziologie geholt hat (ebd., 284–382), schärft natürlich die Aufmerksamkeit für den »*Tertius gaudens*«.

Die relative Unparteilichkeit des Dritten, die bemerkbare Differenz zwischen dem Einen und dem Anderen und die Freude am (intellektuellen, wirtschaftlichen, politischen, geselligen) Gewinn aus dieser Differenz bilden also Voraussetzungen des *Tertius gaudens*. Wie immer in seiner *Soziologie* lässt Simmel auch den Formtypus des *lachenden Dritten* sowohl durch die ephemeren Alltagskonstellationen als auch durch »konsolidierte Gebilde« wandern – durch die »unzähligen Kombinationen des Familienlebens wie der Erotik, der gesellschaftlichen Plauderei wie der auf Überzeugung gerichteten Disputation, der Freundschaft wie der Eitelkeitsbefriedigung« (ebd., 329). Genauer gesagt: Simmel lässt einerseits den Typus vom – wie man später sagen wird – Mikro- bis zum Makrobereich gleiten, also von alltäglichen »labilen Wechselwirkungen«, in denen die *lachenden Dritten* »oft freilich nur in Andeutungen, gleich fallen gelassenen Ansätzen, als Seiten- oder Teilerscheinungen eines Totalvorganges« auftauchen und wieder verschwinden, bis hin zu »konsolidierten Gebilden«, in denen die Figur des *Tertius gaudens* erwartbar wird, institutionalisiert dauerpräsent wird. Und andererseits – ganz in Deckung mit einer Soziologie, die »Formtypen« der Wechselwirkung abgelöst von ihren variablen »Inhalten« (den je konkreten Interessen, Motiven, Sachgesichtspunkten) beobachtet – identifiziert er den Formtypus des lachenden Dritten in inhaltlich unterschiedlichsten Sphären

und ausdifferenzierten Zonen der Vergesellschaftung – eben in Erotik, in Ökonomie, in Politik, in der Intellektualität. Der *Tertius gaudens* ist virulent im »Fall der Frau zwischen zwei Bewerbern« wie im Fall »des Käufers zwischen konkurrierenden Angeboten oder eines Gnade verteilenden Fürsten zwischen verschiedenen Bittstellern« (ebd. 142), als das politische Zünglein an der Waage zwischen sich gegenseitig paralyisierenden großen Parteien, in der »leise ironische[n] Überlegenheit« der »Intellektualität« mit ihren geistig »disponiblen Kräften« gegenüber den in ihrem Willen und Gefühl standortgebundenen Parteien (ebd., 143). Aber Simmel wäre nicht der Soziologe, der die ›Soziologie‹ als Selbstbeobachtungswissenschaft moderner Vergesellschaftung einführt, wenn er nicht die systembildende Kraft des *lachenden Dritten* bemerken würde – vor allem in der Ökonomie und der Politik; ganze soziale Teilsysteme etablieren sich um diese Figuration:

»Das umfassendste Beispiel des *Tertius gaudens* ist das kaufende Publikum einer Wirtschaft mit freier Konkurrenz. Der Kampf der Produzenten um den Abnehmer gibt diesem fast eine völlige Unabhängigkeit von dem einzelnen Lieferanten [...] und gestattet ihm, seinen Kauf an die Erfüllung seiner Ansprüche hinsichtlich Qualität und Preis der Ware zu knüpfen« (ebd., 137)

Dass diese *Tertius gaudens*-Konstellation keine natürliche Entwicklung der Ökonomie ist, sondern eine soziale Erfindung, die nur über eine Institutionalisierung läuft, ist klar, wenn Simmel hinsichtlich der Figuration zwischen dem Konsumenten und der Differenz der Produzenten anmerkt: »wenngleich er von der Gesamtheit derselben [der Produzenten] völlig abhängig ist, eine Koalition von ihnen also das Verhältnis sogleich umdrehen würde« (ebd., 137). Ist die »Beziehungsform« des *Tertius gaudens* als Markt-Ökonomie aber einmal etabliert, dann hat seine Stellung »hierbei noch den besonderen Vorteil, dass die Produzenten diesen Bedingungen sogar noch zuvorzukommen versuchen müssen, die unausgesprochenen oder unbewussten Wünsche zu erraten, überhaupt nicht vorhandene ihm zu suggerieren oder anzugleichen« (ebd.). Entscheidend ist für Simmel bei dieser Figuration nicht die »inhaltliche Förderung« der Ökonomie, also ihre materielle Steigerung an Waren und Dienstleistungen, sondern die »unmittelbar soziologische«. Diese besteht darin, dass in die Erwartungserwartungen der Produzenten untereinander Miterwartungen hinsichtlich einer dritten Person fortlaufend eingebaut sind:

Indem der Zielpunkt, um den innerhalb einer Gesellschaft die Konkurrenz von Parteien stattfindet, doch wohl durchgängig die Gunst einer oder vieler dritter Personen ist – drängt sie jede der beiden Parteien, zwischen denen sie stattfindet, mit außerordentlicher Energie an jene Dritten heran. [...] Die antagonistische Spannung gegen den Konkurrenten schärft bei dem Kaufmann die Feinfühligkeit für die Neigungen

im Publikum bis zu einem fast hellseherischen Instinkt für die bevorstehenden Wandlungen seines Geschmacks, seiner Moden, seiner Interessen (ebd., 327).

Die Markt-Ökonomie, die um den *Tertius gaudens* kreist, ist nur eine institutionelle Ausprägung seines Potentials. Simmel will mit seiner Soziologie der Wechselwirkungsformen nicht etwa auf eine Präponderanz der Ökonomie in der Gesellschaft, auf eine ökonomische Theorie der Gesellschaft hinaus – er ist ja Soziologe. So identifiziert er ebenso eine »andere Formung« des *lachenden Dritten*, eine weitere Ausformung seiner Konstellation – nun im Feld des Politischen, in dem es um die Machtverhältnisse zwischen Lagern und Parteien und darin um »Bundesgenossenschaft« geht – »von der zwischen Staaten bis zu der zwischen Familienangehörigen« (ebd., 137). Simmel spielt diese institutionelle Figuration innenpolitisch, außenpolitisch, kirchenpolitisch durch, am Fall kleiner parlamentarischer Parteien im Deutschen Reich (das »Zentrum«), der Stellung Englands gegenüber den kontinentalen Mächten, der ursprünglichen Position des römischen Bischofs gegenüber den anderen sich paralyisierenden Bistümern:

»Um dem Dritten jene vorteilhafte Lage zu verschaffen, braucht die von ihm einzusetzende Macht durchaus kein erhebliches Quantum im Verhältnis zu der Machtgröße jeder Partei zu besitzen. Vielmehr, wie groß seine Macht dazu sein muß, bestimmt sich ausschließlich durch das Verhältnis, das die Kräfte der Parteien untereinander aufweisen. [...] So genügt oft ein Minimum an Zuwachs, um den definitiven Ausschlag nach der einen Seite zu geben.« (Simmel 1968)

Alles kommt also nur darauf an, »dass sein Hinzutritt der einen dieser das Übergewicht verschafft« (ebd.). Der *lachende Dritte* ist insofern konstitutiv für die Institutionalisierung politischer, vor allem parlamentarischer Demokratie:

»Überall, wo Majoritäten entscheiden, also oft alles von einer einzigen Stimme abhängt, liegt die Möglichkeit vor, dass ganz unbedeutende Parteien die krassesten Bedingungen für ihre Unterstützung stellen. [...] Daher der häufige Einfluss kleiner parlamentarischer Parteien, den sie nicht durch ihre eigene Bedeutung, sondern nur dadurch gewinnen können, dass die großen Parteien sich ungefähr die Waage halten« (ebd., 138)

Entscheidende Voraussetzung des *Tertius gaudens* im politischen System ist die schwer überwindbare Festlegung der Lager *und* seine gewisse Disponibilität, die sichtbar gemachte relative Unabhängigkeit, die Möglichkeit, so oder so optieren zu können; und bedeutsam auch hier die »soziologische« Förderung durch die Figur des Dritten, die über Eck verlaufenden Miterwartungen, die die Erwartungserwartungen der beiden großen Lager durchziehen: »Die Vorteile des *Tertius gaudens* werden ihm [...] schon aus einem Spannungsverhältnis und latenten Antagonismus der beiden anderen zufließen; er wirkt durch die bloße Möglichkeit,

sich für den einen oder den anderen zu entscheiden, auch wenn es zu dem Ernstfall gar nicht kommt« (ebd. 141). Selbstverständlich ist die begünstigte Position des Dritten eine wiederum umstrittene, oft selbst bekämpfte Figuration: »Die begünstigte Stellung des Dritten verschwindet aber überhaupt in dem Augenblick, in dem die beiden anderen zu einer Einheit zusammengehen, d.h. die Gruppierung sich in der gerade fraglichen Beziehung aus der Dreier- in die Zweierkombination zurückbildet.« (ebd. 142). Das ändert aber nichts an dem grundsätzlichen ›soziologischen‹ Potential des *Tertius gaudens*.

Es bleibt denkwürdig, dass der große Niklas Luhmann in *seiner* Soziologie, in seiner Theorie ›sozialer Systeme‹ die Beobachtung nicht gesehen hat, die Simmel bereits für die Disziplin vollzogen hatte: »diese ungeheure vergesellschaftende Wirkung«, die von dem »lachenden Dritten«, dem »Umworbenen« ausgeht und ganze soziale Teilsystembildungen ermöglicht (ebd., 327):

»[S]ie zwingt den Bewerber, der einen Mitbewerber neben sich hat und häufig erst dadurch eigentlicher Bewerber wird, dem Umworbenen entgegen und nahe zu kommen, sich ihm zu verbinden, seine Schwächen und Stärken zu erkunden und sich ihnen anzupassen, alle Brücken aufzusuchen oder zu schlagen, die das eigene Sein und Leisten mit jenem verbinden können« (ebd.)

Luhmann hingegen lässt alle soziale Systembildung – wie zuvor schon Talcott Parsons – allein über die »doppelte Kontingenz« zwischen Ego und Alter Ego laufen und verfolgt die Ausdifferenzierung spezifischer sozialer Teilsysteme wie Wirtschaft, Politik, Erziehung, Intimsystem, Wissenschaft über symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien, die je »Erwartungserwartungen« zwischen Ego und Alter Ego steuern (seien damit nun psychische Systeme oder selbst soziale Einheiten wie Organisationen gemeint). (Luhmann 1984)<sup>3</sup> Er bleibt dem letztlich dyadischen Schema von Ego und Alter Ego, von Identität und Alterität, zwischen denen sich das System als *das* Dritte bildet, verhaftet. Simmel hingegen hat – bereits am Startpunkt der Soziologie – die Vergesellschaftung im Blick des Dritten gesehen, hat beobachtet und markiert, dass die Vergesellschaftung selbst »Tertiärität« (Fischer 2006, 146–163) entdeckt und mit dieser dreifachen Kontingenz operiert. Der Dritte hat eine Funktion für die »Emergenz des Sozialen« und eine »konstitutive Funktion« für das, was als das Soziale gilt (Lindemann 2006, 82–101), und in der Polyfunktionalität seiner Figuren setzt ihn die Gesellschaft für ihre institutionelle Ausdifferenzierung ein. Das Miterwarten von Erwartungen des

- 3 Nur in seiner Rechtssoziologie hat Luhmann die unhintergehbare Funktion des Dritten gesehen – des »Gerichts«, also des (Schieds-)Richters im Simmel'schen Sinn –, aber diese Mitberücksichtigung ist nicht konstitutiv geworden für seine Soziologie insgesamt, vgl. Luhmann 1972.

Dritten in den Erwartungserwartungen zwischen Ego und Alter Ego ist eine prekäre, fragile Angelegenheit, aber die Institutionalisierung dieser Drittenfiguren – als Vermittler oder Schiedsrichter, als *Tertius gaudens*, als Hierarch – steigert die Komplexität von Vergesellschaftung. Der *lachende Dritte* ist hier ein Prototyp: Den eigenen Vorteil, den Gewinn, den er aus der Differenz der beiden Anderen zieht, speist die Vergesellschaftung als allgemeine soziologische Förderung wieder in die Gesellschaft ein.

## 1.2 Soziologie aus dem Geist des »lachenden Dritten«

Hat die Figur des *lachenden Dritten* sogar eine Schlüsselstellung in den Formen der Vergesellschaftung – und in Simmels *Soziologie* insgesamt? Und wenn, inwiefern? Ein Indiz ist, dass Simmel in der Darstellung seiner Typologie der Figuren des Dritten den *Tertius gaudens* zwischen die beiden anderen Formtypen platziert, also zwischen der Figur des *Vermittlers und Schiedsrichters* und der Figur des *Divide et impera*. Der *lachende Dritte* steht gleichsam zwischen den beiden ernstesten Figuren des Dritten. Von der Mitte der relativen Unparteilichkeit, in der ihn die Differenz von zweien begünstigt, hat der lachende Dritte die zwei Optionen: zur Seite der Vermittlung und des Richters, der seine Unparteilichkeit und Neutralität in den Dienst der Überbrückung der Differenz stellt, oder zur Seite der *Divide-et-impera*-Figur, die im Eigeninteresse die Differenz zur Distanz, zum Zwist schürt und vertieft, um durch Auseinanderhalten der Parteien eine Hierarchie, eine Herrschaft zu begründen.

Um den Schlüsselstellenwert des lachenden Dritten für die Vergesellschaftung überhaupt, für die Soziologie als ihre Beobachtungsdisziplin zu ermitteln, lohnt ein Rückgang zum Anschauungskern der Figur des *Tertius gaudens*, des Dritten, der lacht, der ins Lachen ausbricht oder den das Lachen überkommt. Anthropologisch gesehen sind Lachen – und sein Pendant, das Weinen – als Monopole des menschlichen Lebewesens aufgefasst worden. Sie sind nur einem Lebewesen möglich, das von Natur aus exzentrisch positioniert und darum in einer künstlich geschaffenen, übersichtlichen Sinnordnung sein Leben führen muss. Nur deshalb kann es in eigentümliche Krisen dieser Sinnordnung geraten – die wiederum der im Lachen oder Weinen vorübergehend verselbständigte Körper abfängt, bis eine Anknüpfung an die Ordnung wieder möglich ist.

»Gemeinsam ist Lachen und Weinen, dass sie Antworten auf eine Grenzlage sind – Krisenreaktion mit Antwortcharakter [...]. Lachen beantwortet die Unterbindung des Verhaltens durch unausgleichbare Mehrsinnigkeit der Anknüpfungspunkte, Weinen die Unterbindung des Verhaltens

durch Aufhebung der Verhältnismäßigkeit des Dasein« (Plessner 1982 [1941], 201–387; Fischer 2009, 363–367)

Fasst man jetzt Lachen und Weinen sozialtheoretisch, d.h. sieht auf die spezifisch sozialen Konstellationen, in denen diese spezifisch menschlichen Grenzreaktionen auftauchen, dann führt eine Linie von der plötzlichen Exklusionserfahrung des Dritten, der Erfahrung des Ausgeschlossenenseins aus dem Verhältnis der beiden Anderen zum Weinen: Es ist die Figur des »*Tertius miserabilis*« (Scharmann 1959), der aus dem Kokon des sozialen Netzes herausgefallen ist, um den sich niemand kümmert; nicht dass der eine Andere, das Du, sich nicht um mich kümmert, sondern dass die zwei einander Zugewandten ihn – den Dritten – nicht beachten, ihn vergessen haben, ist dann das auslösende Moment des Tränenstromes. Simmel hat übrigens diese Figur des Dritten – den *Tertius miserabilis*, den Exkludierten – nicht in sein Spektrum der Drittenfiguren aufgenommen – vielleicht ein Wink auf den Tenor seiner Soziologie insgesamt. Sieht man nun sozialtheoretisch auf das Lachen, dann ist es die überraschende indirekte Inklusionserfahrung des Dritten, die Erfahrung, trotz Unbeteiligtsein und Unparteilichkeit plötzlich wichtig für das antagonistische Verhältnis der beiden Anderen zu sein, trotz leichtem Gewicht bedeutend, umgünstigt zu werden, die den Betroffenen ins Lächeln, ins Lachen fallen lässt. Wenn Freud »den Witz als sozialen Vorgang« aufklärt, gerät dieser anschaulich *lachende Dritte* geradezu als Bedingung des Witzes in den Blick, des »tendenziösen Witzes«, wie Freud sagt, also des um spannungsreiche Verführung oder Feindseligkeit kreisenden Witzes: »Der tendenziöse Witz braucht im allgemeinen drei Personen, außer der, die den Witz macht, eine zweite, die zum Objekt der feindseligen oder sexuellen Aggression gemacht wird, und eine dritte, an der sich die Absicht des Witzes, Lust zu erzeugen, erfüllt.« (Freud, 1970 [1905], 9–219; Kofman 1990). Nicht der Witzmacher lacht, auch nicht der, auf dessen Kosten der Witz geht, sondern eben der lachende Dritte, um dessen Gunst der Witzmacher in seinem Zwist mit dem Subjektobjekt seines Begehrens bzw. seiner Aggression wirbt – mittels der Pointe, deren Lustgewinn dem unbeteiligten Dritten zufällt: »Die Lust des Witzes wird mit sehr geringem eigenen Aufwand erkaufte. Sie wird ihm sozusagen geschenkt« (Freud, 1970, 140). Theoriegeschichtlich ist es übrigens nicht überraschend, dass hier Freud auftaucht, ist er doch zeitgleich mit Simmel, parallel zu ihm mit seiner Aufdeckung der ödipalen Triangulierung als Bedingung der Menschwerdung der andere große Stichwortgeber einer Sozialtheorie des Dritten. (Fischer 2000, 103–136).

Hat man diesen Anschauungskern der Figur des *Tertius gaudens* freigelegt, eröffnen sich noch einmal neue Zugänge zu Simmels Auffassung der »Vergesellschaftung« – zu seiner Konzeption der Soziologie. In dieser »eigentümlich vermittelten Wechselwirkungsform« (Simmel 1992, 217)

geht es offensichtlich um den zum Lachen, zur unerwarteten Freude zu bringenden Dritten: »[I]hr gelingt es unzählige Male, was sonst nur der Liebe gelingt: das Ausspähen der innersten Wünsche eines anderen [des Dritten], bevor sie ihm noch selbst bewusst geworden sind.« Diese Erwartung der »unausgesprochenen oder unbewussten Wünsche« konkurriert im Modus »des gleichzeitigen Kampfes gegen einen Nebenmann um einen dritten – gegen welch' letzteren man übrigens vielleicht in irgendeiner anderen Beziehung um jenen konkurriert« (ebd.).

Hier ist man bereits in der von Simmel als Ursprung aller »Gesellschaft« veranschlagten Zone – der »Geselligkeit«. <sup>4</sup> Es ist für die späteren – technologischen oder kritischen – Soziologen nie ganz verständlich geworden, dass Simmel die Vergesellschaftung nicht primär von der Ordnung des ökonomischen Tausches, der sozialen Arbeitsteilung, des argumentativen Diskurses, also des Ernstes der öffentlichen Berufssphäre, aber auch nicht umgekehrt von den ernstesten Ordnungen der Familie oder der Liebe begriffen hat, sondern die »Geselligkeit«, die allen als Nebensache erscheint, als Hauptsache der Gesellschaft ansieht. Für den Ansatz einer »formalen Soziologie« ist das konsequent, denn die Geselligkeit ist die Zone, in der zwischen der Sphäre des Berufes und des Privaten alle Formen der Wechselwirkungen angespielt, aber nicht ausgespielt werden. »Wechselwirkung« ist ein Begriff, den Simmel vermutlich aus der Berliner Schrift Schleiermachers zur »Theorie des geselligen Betragens« (Schleiermacher 1984, 165–184) kannte, wo er erstmals statt in seiner erkenntnistheoretischen Bedeutung dezidiert sozialtheoretisch verwendet worden war. Die soziale Intelligenz zwischen den in einer »Geselligkeit« auftauchenden, oft einander Unbekannten lebt dabei nicht vom intimen Zwiegespräch oder beruflichen Erfahrungsaustausch oder der argumentativen Disputation, sondern von der Kunst der passageren Einbeziehung des Dritten, der – begünstigt vom Wechsel der Themen, im Hin- und Herfliegen der Bemerkungen, von der Differenz der gerade Involvierten – ins Gespräch einsteigen kann. Die unwiderstehliche Einstiegsstelle ist, ihn in einen *lachenden* Dritten zu verwandeln – deshalb gehören Scherz, Anekdoten, Situationskomik zu den klassischen Ingredienzien der Geselligkeit. Nicht dass in der Geselligkeit ununterbrochen gelacht würde, aber die rotierende Einbeziehung der *lachenden Dritten* ist der eigendynamische Faktor der Geselligkeit. Sie zieht die *lachenden Dritten* in den Kreislauf ihres Tanzes und treibt sich mit ihnen fort,

4 Georg Simmel, »Soziologie der Geselligkeit« (1999). Simmel hat diesen Vortrag am Begrüßungsabend der Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie im Januar 1909 gehalten – in gewisser Weise ist es sein Initialbeitrag zur offiziellen Konstituierung der deutschen Soziologie. Systematisch integriert ist er in seinem Buch *Grundfragen der Soziologie* unter dem Titel »Die Geselligkeit (Beispiel der Reinen oder Formalen Soziologie)« (Simmel 1999, 103–121).

bis sie, die Partizipanten – erschöpft, aber durch das Spiel der Wechselwirkungsformen spielerisch durchsozialisiert – voneinander lassen. Dass Simmel die Geselligkeit zwischen einander tendenziell Unvertrauten als Quellgrund aller Vergesellschaftung ansetzt, verdankt sich sicher der Berliner Metropolenenerfahrung: In die Zeit der enormen Stadtimmigration, die Verdichtung der einander Unvertrauten fällt seine Lebenszeit und die Ausbildung seiner *Soziologie*.

Inwiefern ist die *Soziologie* selbst als Beobachtung dieser Geselligkeitsgesellschaft – der Geselligkeit als Ursprung aller Vergesellschaftung – von der Figur des *Tertius gaudens* inspiriert? Es gibt eine Bemerkung, in der Simmel diese Figur in die Nähe der Intellektualität, des spezifischen »Gefühls« der Intellektualität rückt:

»Es ist für die allgemeine, alle seine Ausgestaltungen betreffende Charakterisierung des *Tertius gaudens* noch anzuführen, dass zu den Ursachen seiner Prärogative schon der bloße Unterschied der seelischen Energien gehört, die er und die die anderen in das Verhältnis einsetzen. Was ich vorhin von dem Unparteiischen überhaupt erwähnte: dass er mehr die Intellektualität, die Streitenden aber mehr das Gefühl und den Willen vertreten – dies gibt ihm, wo er die Situation egoistisch ausnutzen will, eine beherrschende, sozusagen auf einer idealen Höhe thronende Stellung und jenen äußeren Vorteil, den in jeder Komplikation der nicht Gefühlsmäßige besitzt.« (Simmel 1992, 143).

So weit, so gut, so weit die bereits erörterte Ausgangslage – jetzt die Verschiebung des *Tertius gaudens* in die Ebene des Diskurses, des intellektuellen Habitus: »Und selbst wo er die praktische Ausnutzung seines unbefangenen Blicks und seiner nicht von vornherein engagierten, sondern stets disponiblen Kräfte verschmäht, trägt ihm seine Situation mindestens das Gefühl einer leisen ironischen Überlegenheit über die Parteien ein, die um einen ihm so gleichgültigen Preis so vieles aufs Spiel setzen« (ebd.). Es ist die gewisse »Eigenschaftslosigkeit«, die gewisse Exzentrik gegenüber der vitalen Positionalität, ja ein Vorgriff auf den etwas später prominent gewordenen »sozial relativ freischwebenden Intellektuellen« zu hören, wenn Simmel die Figur des *Tertius gaudens* systematisch so in die Höhe der Theorie- und Disziplinbildung treibt. In seinem etwas schwebenden Charakter hat der *Tertius gaudens* eine Strukturaffinität zu diesen narrativen, anthropologischen und soziologischen »Luftformeln« der Epoche – wobei das Schwebende der Eigenschaftslosigkeit, der Exzentrität oder der Intellektualität immer notwendig rückverwiesen bleibt an das positionale Realitätsmoment. (Fischer 2004, 291–303).

Man hat Simmels *Soziologie* später oft von anderen Theoremen Simmelscher Provenienz her aufgeschlossen, vom Exkurs über die Figur des »Fremden«, natürlich von der *Philosophie des Geldes*, auch von der Blasiertheitserfahrung des Großstädtlers (»Die Großstädte und das

Geistesleben«) her gelesen. Kommt man aber von Simmels Sozialtheorie des Dritten her als Zentrum seiner Soziologie und darin der Prominenz des *Tertius gaudens*, dann sieht man: Der Geist des *Tertius gaudens* durchzieht die Konstitution der ganzen Disziplin ›Soziologie‹ selbst – jedenfalls bei Simmel. Es ist die »Soziologie als fröhliche Wissenschaft« – so wie Peter L. Berger, durchaus im Simmelschen Gestus, Anfang der 1960er Jahre, in seiner *Einladung zur Soziologie* noch fassen konnte – in einem Moment, in dem das Selbstverständnis der Disziplin noch nicht von den sozialtechnologischen oder kritisch-emanzipatorischen Selbstdefinitionen aufgezehrt ist. Unter Einbeziehung des Dritten ist die methodische Schlüsselbasis der Kultur- und Sozialwissenschaften für Berger zu ihrem Gegenstandsfeld die »Beobachtung«, und zwar die Beobachtung nicht der eines Objekts (wie in den Naturwissenschaften), sondern die Beobachtung der Ausdrucks- und Verstehensrelation zwischen Ego und Alter Ego. Wenn man in der Soziologie von der Operation der ›Beobachtung‹ spricht, dann ist das Leitmodell nicht das des Naturwissenschaftlers, der als Erkenntnissubjekt seinen Naturgegenstand als Objekt (oder in diesem das Verhältnis von Objekten) ›beobachtet‹, sondern die Leitrelation ist eher die des Spions, des Voyeurs, der die Wechselwirkung, die Kontakte zwischen zwei Subjekten beobachtet und berichtet, weil er von ihnen einen Lustgewinn erfährt, kognitiv von ihnen begünstigt wird. Es geht ihm um die Beobachtung und Beschreibung der Interaktion und Kommunikation zwischen Subjekten. Berger hat diesen Typus des Beobachters als Leitmodell des Soziologen plastisch umrissen: Beobachter sind Leute,

»die ein unstillbares, grenzenloses, schamloses Interesse für alles haben, was Menschen tun. Ihr Ort sind alle Plätze der Welt, wo Menschen mit Menschen zusammentreffen. [...] Das Interesse gilt der Menschenwelt, ihren Einrichtungen, ihrer Geschichte, ihren Leidenschaften. [...] Ohne Rücksicht auf die gängigen Wertmaßstäbe bewegt der Soziologe sich unter den Menschen auf der Suche nach ihnen. Vornehm und gering, Macht und Ohnmacht, Geist und Narrheit – alles ist gleich wichtig für den Soziologen in ihm, einerlei, ob er es als Person ablehnt oder leiden mag. Seine Fragen führen ihn in alle Schichten und auf alle Ebenen der Gesellschaft, an begehrte und gemiedene, gepriesene und geächtete Orte« (Berger 1977 [1963], 27).

Und um den besonderen Beobachertypus, auf den die Soziologen in ihrer Epistemologie rekurren, noch schärfer zu profilieren, verknüpft Berger den Agenten oder Späher mit der Figur des »Voyeurs«: Der Soziologe

»ist nicht abgeneigt, durch Schlüssellöcher zu gucken, anderer Leute Post zu lesen und verschlossene Zimmer und Schränke zu öffnen. Es geht [...] um die verzehrende Neugier, die jeden Soziologen vor einer

verschlossenen Tür packt, hinter der menschliche Stimmen ertönen. Ein richtiger Soziologe will sie öffnen, die Stimmen verstehen. [...] Ihn interessiert menschliches Zusammen- und Gegeneinanderwirken im Krieg, bei den Entdeckungszügen im Urwald oder im Laboratorium, aber auch unter Kellnern, Gästen und kleinen Mädchen, die mit Puppen spielen« (ebd., 28)

Dabei »fragt er im Grunde immer dasselbe: Was treiben die Menschen hier miteinander? In welcher Beziehung stehen sie zueinander? Wie sind diese Beziehungen institutionell festgelegt? Und welche Kollektivvorstellungen beherrschen Menschen und Einrichtungen?« (ebd., 29).

Dass der Soziologe dann auch als Dolmetscher und Zeuge, vielleicht auch als Vermittler agieren kann, also in weiteren Drittenfunktion, ist klar; aber erst in dieser Refiguration des Soziologen als Voyeur, als *lachenden Dritten* wird verständlich, was in der Rede von der »Selbstbeobachtung und Selbstbeschreibung« der Gesellschaft (Luhmann 1997, 879–892) gemeint sein könnte: der Prozess der Vergesellschaftung beobachtet sich immer schon in seiner Konstitution in der Figur des relativ situativ neutralen Dritten, der von der Differenz des Beobachteten eventuell praktisch begünstigt wird; die Soziologie ist dann die Beobachtung zweiter – oder vielleicht dritter – Ordnung, der in jedem Fall ein kognitiver Lustgewinn zufällt, den sie wiederum in die Gesellschaft zurückspeist. Um noch einmal auf Luhmann zurückzukommen: Auch hier hilft – mit der Schlüsselfigur des *lachenden Dritten* – nachträglich Simmels *Soziologie*, um die Beobachtermetapher der späteren Theorie sozialer Systeme, die doch in der klassischen Subjekt-Objekt-Relation hängen bleibt, in eine Subjekt-Subjekt-Relation, genauer in eine Subjekt-Subjekt-Subjekt-Relation, eine Konstellation dreifacher Kontingenz zu überführen und soziologisch zu begreifen.

## Literatur

- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München.
- Berger, Peter L. (1977 [1963]): *Einladung zur Soziologie*, München.
- Fischer, Joachim (2000): »Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität«, in: Wolfgang Eßbach (Hg.), *wir/ibr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode*, Würzburg, 103–136.
- Fischer, Joachim (2004): »Mann ohne Eigenschaften«, »sozial relativ freischwebender Intellektueller«, »exzentrische Positionalität«. Musil, Mannheim, Plessner«, in: Ulrich Bröckling/Axel T. Paul/Stefan Kaufmann (Hg.), *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne, Festschrift für Wolfgang Eßbach*, München, 291–303.
- Fischer, Joachim (2006): »Der Dritte/Tertiarität. Zu einer Theorieinnovation

- in den Kultur- und Sozialwissenschaften«, in: Hans-Peter Krüger/Gesa Lindemann (Hg.), *Philosophische Anthropologie im 21. Jahrhundert*, Berlin, 146–163.
- Fischer, Joachim (2009): »Lachen und Weinen«, in: *Handbuch Anthropologie. Der Mensch zwischen Natur, Kultur und Technik*, (Hg.) Eike Bohlen/Christian Thies, Stuttgart/Weimar, 363–367.
- Freud, Sigmund (1970 [1905]): »Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten«, in Ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. VI, Frankfurt a.M., 9–219.
- Freund, Julien. (1976): »Der Dritte in Simmels Soziologie«, in: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a.M., 90–101.
- Jung, Thomas (2002): »Georg Simmel. Das numinose Dritte«, in: Institut für Soziologie und Sozialforschung (Hg.), *Der soziale Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen, 115–137.
- Kofman, Sarah (1990): *Die lachenden Dritten: Freud und der Witz*, München.
- Kondylis, Panajotis (1999): *Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie, Bd. I: Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität*, aus dem Nachlaß hg. v. Falk Horst, Berlin, 480–489.
- Lindemann, Gesa (2006): »Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten. Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung«, in: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 35, 82–101.
- Luhmann, Niklas (1972): *Rechtssoziologie*. 2 Bde., Reinbek.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. 2. Bd., Frankfurt a.M., 879–892.
- Plessner, Helmuth (1982 [1941]): »Lachen und Weinen. Untersuchungen nach den Grenzen menschlichen Verhaltens«, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. VII, Frankfurt a.M., 201–387.
- Scharmann, Theodor (1959): »Tertius Miserabilis«. *Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften*, H. 12, Berlin.
- Schleiermacher, Friedrich (1984): »Versuch einer Theorie des geselligen Betragens«, in: Ders., *Kritische Gesamtausgabe*. Bd.2, *Schriften aus der Berliner Zeit 1796–1799*, (Hg.) Günther Meckenstock, Berlin/New York, 165–184.
- Simmel, Georg (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Bd. 11, Frankfurt a.M., 121–150.
- Simmel, Georg (1999): »Soziologie der Geselligkeit«, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, (Hg.) Ottheim Rammstedt, Frankfurt a.M., 177–193.
- Simmel, Georg (1999): »Die Grundfragen der Soziologie«, in: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 16, (Hg.) Ottheim Rammstedt/Gregor Fitz, Frankfurt a.M., 103–121.

## 2. Die Triade. Gründungsszene der Simmelschen Soziologie

Georg Simmels Kapitel über den »Dritten«, das er gezielt nach dem Eröffnungskapitel über das »Problem der Soziologie« am Anfang seiner großen Berliner Soziologie gesetzt hat, hat das Zeug zur Gründungsszene seiner ganzen Soziologie. Obwohl gleichsam verborgen unter dem (Kantischen) Titel die »Quantitative Bestimmtheit der Gruppe« (Simmel 1968b: 32–100), wo die Einzahl, die Zweizahl, die Dreizahl und große Zahlen als Kategorien für die Vergesellschaftung behandelt werden (Ziemann 2011), ist die Schlüsselfunktion der in sich geschlossenen Passage über den »Dritten« (Simmel 1968b: 68–94) von vielen Sozialphilosophen und Soziologen gesehen worden – unter anderem von Julien Freund (1976), Panyotis Kondylis (1999), Thomas Bedorf (2003), Sighart Neckel (2011), Gesa Lindemann (2006 und 2010) und dem Verfasser (Fischer 2000 und 2010).<sup>1</sup> Insofern überrascht es nicht, dass Simmels einschlägiger 25seitiger Text zur Triade inzwischen zu den »Sternstunden der Soziologie« zählt. In der von Neckel organisierten Kostbarkeiten-Kollektion »Wegweisende Theoriemodelle des soziologischen Denkens« figuriert sie – nach dem Thomas-Theorem – prominent an zweiter Stelle (Neckel et al. 2011: 29–53), gefolgt vom »Exkurs über den Fremden«, der – genau genommen – auch ein Dritten-Text ist. Hat man einmal die Grundlegungsfunktion dieses Textes für die Simmelsche Soziologie erkannt, ordnen sich andere bekannte Texte Simmels (wie eben Über den Fremden, Der Streit etc.) wie Späne um diesen Magneten. Bei der »Triade« handelt es sich offensichtlich um die unverwechselbare Gründungsszene der Simmelschen Soziologie – und zwar auf mehreren Ebenen: auf der Ebene seiner zeitgenössischen Gesellschaftsanalytik, auf der Ebene der soziologischen Theorie und auf der Ebene der Epistemologie der Soziologie.

### 2.1 Simmels historisch-analytische Entdeckung der Gründungsszene: Die Figur des Dritten in der modernen bürgerlichen Gesellschaft

Simmels gesamte Soziologie ist eine Berliner Soziologie, und als Berliner Soziologie ist sie ein Resonanzraum des Durchbruchs und Aufstiegs der modernen bürgerlichen Gesellschaft in Deutschland, der sich in der

1 Zu triadischen Strukturen bei Simmel vgl. auch Nedelmann (1980), Jung (2002), Werron (2011).

Berliner Gesellschaftserfahrung während Simmels Lebenszeit von etwa 1850 bis 1920 fokussiert. Und Simmels Durchbruch zur »Soziologie« als eigener Disziplin durchwandert gleichsam immer erneut die Schlüsselzonen dieser modernen bürgerlichen Gesellschaft – Familie, Marktökonomie, Politik, Recht, Einwanderung, Geselligkeit. Und im Durchmustern der material heterogenen Sphären die innere Form zu entdecken, achtet sein Blick auf wiederkehrende Muster, Figurationen – auf »Formen der Wechselwirkung«. Simmel stößt auf verschiedene »Formen«, aber in den verschiedenen sozialen Sphären, deren Ausdifferenzierung die Moderne ausmachen, stößt er vor allem immer wieder auf die ungemein formproduktive, schillernde Figur des Dritten. Man kann hier nur cursorisch einige Felder nennen und akkumulieren:

Da ist zunächst die *Familie* als autonome soziale Sphäre, die Simmels Daueraufmerksamkeit auf sich zieht – die Familiarität mit ihren erotischen Dreiecken, den Rivalitäten, Nebenbuhlern, Koketterien und Kindern, diesen dritten Neuankömmlingen in der Dyade. »Dass Verhältnisse zu zweien überhaupt als solche spezifische Züge haben, zeigt nicht nur die Tatsache, dass der Zutritt eines dritten sie ganz abändert, sondern mehr noch die vielfach beobachtete: dass die weitere Ausdehnung auf vier oder mehrere das Wesen der Vereinigung keineswegs noch entsprechend modifiziert. So hat z.B. die Ehe mit einem Kind einen völlig anderen Charakter als eine kinderlose, während sie sich gegen die Ehe mit zwei oder mehr Kindern lange nicht mehr so bedeutsam unterscheidet.« (Simmel 1968b, 70). Denkt man an den anderen Theoriemeister von Dreieckskonstellationen jener Epoche, also an Freuds Wiener Parallelaktion des postulierten ödipalen Dreiecks und der »Urszene« familialer Triangulierung, dann ist für Simmels Entdeckung der Triade als analytischer Gründungsszene in jedem Fall die Entdeckung des heißen, überhitzten Raumes bürgerlicher Familienerotik in der Berliner und Wiener Society als ein Dauerhintergrund des lesenden Publikums zu veranschlagen – die Perspektive des inkludierten und auch wieder exkludierten, kognitiv-afektiv in der Triangulierung hin und her geschüttelten Kindes. Die Familie ist gleichsam der Quellgrund aller Dyaden und Triaden (Freud 1930).

Ein ganz anderes Feld, in dem Simmel auf die sozialkonstitutive Funktion des Dritten stößt, ist die Ökonomie, genauer die *Marktökonomie*. Nicht das Geld als drittes Medium, das verschiedenste Dinge in ihrem Wert vergleichbar und füreinander in Tausch anschlussfähig macht (Simmel 1987), ist der Clou von Simmels Soziologie der Wirtschaft, sondern das kaufende Publikum als begünstigter Dritter in einer Konkurrenz der Anbieter. Über kaum etwas hat Simmel soziologisch so gestaunt wie über die triadische Figuration des *Marktes*: »Das umfassendste Beispiel des Tertius gaudens ist das kaufende Publikum in einer Wirtschaft mit freier Konkurrenz. Der Kampf der Produzenten um den Abnehmer gibt diesem eine fast völlige Unabhängigkeit von dem einzelnen Lieferanten

[...] und gestattet ihm, seinen Kauf an die Erfüllung seiner Ansprüche hinsichtlich Qualität und Preis der Ware zu knüpfen.« Und die Werbewelt der aufsteigenden Berliner Metropole vor Augen: »Seine Stellung hat hierbei noch den besonderen Vorteil, dass die Produzenten diesen Bedingungen sogar noch zuvorzukommen versuchen müssen, die unausgesprochenen oder unbewussten Wünsche des Konsumenten zu erraten, überhaupt nicht vorhandene ihm zu suggerieren oder anzugewöhnen.« (Simmel 1968b: 84).

Ein noch einmal anderes Kernfeld der modernen bürgerlichen Gesellschaft ist für Simmel das *Recht* – in seiner rechtsstaatlichen Verkörperung: *Rechtstaatlichkeit* als institutionalisierte Deeskalation von Konflikten, die die bürgerliche Moderne systemisch vervielfältigt und zulässt, basiert auf einer triadischen Konstellation – der Autonomie des »staatlichen Gerichts«, das die unaufhörlichen Konflikte zwischen den Interessenparteien rationalisiert und pazifiziert. Simmel entdeckt in diesem Feld den Dritten als »Unparteiischen« – zur Lösung des Streitfalles durch den »Schiedsrichter«: »Solange der Dritte als eigentlicher Vermittler wirkt, liegt die Beendigung des Konfliktes doch ausschließlich in den Händen der Parteien selbst; durch die Wahl des Schiedsrichters aber haben sie diese abschließende Entscheidung aus den Händen gegeben, sie haben ihren Versöhnungswillen aus sich herausprojiziert, er ist in dem Schiedsrichter Person geworden.« Ob durch Schlichter- oder Richterspruch – in den Institutionen des vermittelnden und schiedsrichternden Dritten löst die komplexe Gesellschaft ihre Blockaden: »Im Ganzen dient [...] die Existenz des Unparteiischen dem Bestande der Gruppe; als jeweiliger Repräsentant der intellektuellen Energie gegenüber den momentan mehr durch Willen und Gefühl beherrschten Parteien; [...] Er ist einerseits das retardierende Moment gegenüber der Leidenschaft der anderen, andererseits kann er gerade die Bewegung der Gesamtgruppe tragen und leiten, wenn der Antagonismus der beiden anderen Elemente ihre Kräfte paralisieren will.« (Simmel 1968b: 81).

Schließlich das Feld des *Politischen*, das seit Hobbes für die bürgerliche Gesellschaft um die Funktion des Dritten kreist. Das ist für Simmel die soziale Frage als zugespitzter Klassendualismus, als radikaler Antagonismus von Großgruppen in den Massenbewegungen, der durch die bürgerliche Dauersuche nach einer Mitte der Vergesellschaftung, nach dritten Vermittlungs-, Puffer- und Ausgleichsschichten im Parlamentarismus oder in institutionellen Schlichtungsverfahren kompensiert wird: »Dass Epochen, wo die großen Massen in Bewegung gesetzt sind, den Dualismus der Parteien nahe legen, den Indifferentismus ausschließen und den Einfluss der Mittelparteien herabsetzen, wird aus dem Radikalismus verständlich. [...] Die Einfachheit der Ideen drängt [...] auf ein entschiedenes Ja oder Nein.« Simmel beschwört ausdrücklich die Vermittlungskultur der englischen bürgerlichen Gesellschaft: »Bei

Streitigkeiten zwischen englischen Arbeitern und Unternehmern z.B. ist oft ein Unparteiischer berufen worden, der weder Arbeiter noch Unternehmer sein durfte.« (Simmel 1968b, 79).

Und die moderne bürgerliche Gesellschaft Deutschlands zu Zeiten von Simmel ist eine *Einwanderungsgesellschaft*. Allen Stadtbewohnern stehen die enormen Einwanderungsschübe in den Metropolen vor Augen mit ihrer Inklusion-/Exklusionsproblematik. Simmel thematisiert auch diese Konstellation der bürgerlichen Moderne minimalistisch als eine triadische Konstellation – nämlich in der Figur des »Fremden« (Simmel 1968b 509–512), der als ferner Dritter zur Gemeinschaft der bereits miteinander Vertrauten stößt und dort bleibt: »Der Fremde, der heute kommt und morgen bleibt. [...] Das Fremdsein [...] ist eine besondere Wechselwirkungsform« – er erlebt und behandelt auch das Nahverhältnis »wie aus der Vogelperspektive«. »Das klassische Beispiel gibt die Geschichte der europäischen Juden.« (Simmel 1968b, 510).

Und schließlich lebt der Quellcode der bürgerlichen Moderne, die »*Geselligkeit*« (Simmels soziologischer Joker: Simmel 1999), nicht etwa von der Einbeziehung des Anderen im Dialog, sondern von der Einbeziehung des Dritten in die Höflichkeits-Zirkulation: der Eine stellt dem Anderen den Dritten vor, heißt ihn vor dem Anderen willkommen, und immer muss die gesellige Gesprächskultur hinsichtlich ihrer Themen und Inhalte anschlussfähig gehalten werden, so dass auch der später Hinzukommende noch eingebunden werden kann.

Nimmt man alles in allem, dann wäre die Prominenz der dritten Figur bei Simmel Resultat einer von mehreren gesellschaftlichen Erfahrungsfeldern inspirierten, überdeterminierten Koinzidenz.

## 2.2 Simmels Generalisierung der Gründungsszene: Die Figur des Dritten als ontologische Basis soziologischer Theorie

Simmel hat diese gesellschaftsanalytische Grunderfahrung der Berliner Moderne in der Theorie generalisiert – indem er nicht die Figur des »Anderen« (Theunissen 1965) prominent gemacht hat, sondern die Figur des Dritten als Ausgangspunkt einer sozialontologischen Begründung der neuen Soziologie gesetzt hat. Nimmt man »Gründungsszene« im Sinne der Konstruktion eines analytischen Ausgangspunktes der Theorie, dann hat Simmel selbstverständlich auch die Figur des Anderen berücksichtigt: Er beginnt zweifellos in seiner an Kant angelehnten und ihn zugleich distanzierenden Suche nach »soziologischen Aprioritäten« mit der »Wechselwirkung« zwischen *zwei* Entitäten, dem Ich und der »Tatsache des

Du«, die aus sich heraus (anders als die Elemente der Natur, die kantisch das synthetisierende Verstandessubjekt brauchen) eine Einheit erzeugen – die Gesellschaft. »Die Gesellschaft [...] ist die objektive, des in ihr nicht mitbegriffenen Beschauers unbedürftige Einheit.« (Simmel 1968a: 22f.). Simmel selbst hat diese einzigartig synthetisierende Leistung des Verhältnisses zwischen zwei Subjekten am nichtsprachlichen Fall des Blickes erläutert – dass nämlich »das Auge auf eine völlig einzigartige soziologische Leistung angelegt« ist, da es »die unmittelbarste und reinste Wechselwirkung, die überhaupt besteht« ermöglicht. Was daran liegt, dass »der auf den Anderen gerichtete, ihn wahrnehmende Blick selbst ausdrucksvoll ist, und zwar gerade durch die Art, wie man den anderen ansieht. In dem Blick, der den anderen aufnimmt, offenbart man sich selbst; mit demselben Akt, in dem das Subjekt sich dem Objekt zu erkennen sucht, gibt es sich hier dem Objekte preis.« (Simmel 1968b: 104) Die Soziologie Simmels geht nun – wieder angelehnt an Kants Form/Inhalt-Unterscheidung – auf die verschiedenen »Formen« der Wechselwirkungen ein, die sich notwendig aus der »Tatsache des Du«, also aus der Dyade, ergeben – also »Arbeitsteilung« (oder erste Differenzierung), »Treue«, »Dankbarkeit«, das »Schenken« (oder die Gabe), die »Nachahmung«, den »Streit«, die »Über- und Unterordnung« (oder die Macht). Die systematische Kantische Unterscheidung zwischen Form und Inhalt ermöglicht es der »formalen Soziologie«, in den Wechselwirkungen die von den Inhalten ablösbaren Formen zu beobachten. Anders gesagt: Diese Formen der Wechselwirkungen haben eine Eigenlogik und Eigendynamik, die sich unabhängig von den ökonomischen, erotischen, politischen, ästhetischen etc. Lebens- und Geschehensinhalten, mit denen sie sich je zu konkreter »Vergesellschaftung« verbinden, beschreiben lassen.

Aber Simmel transzendiert in seiner Gründungsszene der Soziologie in einem entscheidenden Schritt die Figur des Anderen hin zur Figur des Dritten – darin ist er original. Die Ausgangskonstellation dyadischer Wechselwirkung schließt nämlich nicht aus – so Simmel bereits im »Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?« –, dass (und Simmel nimmt hier entlang des »Blickes« das sinnliche Bildfeld des Visuellen auf) – »ein beobachtender Dritter außerdem auch noch zwischen den [zwei] Personen eine nur in ihm begründete Synthese [...] vollzieht.« (Simmel 1968a: 22). Und so vorbereitet, kann Simmel im erwähnten, in der Grundlegung der großen Soziologie folgenden, theoriestrategisch bedeutsamen Kapitel über die »quantitative Bestimmtheit der Gruppe«, also über die Relevanz der Anzahl der beteiligten Entitäten für die Genese der Formen der Wechselwirkung, nun die konstitutive Funktion der Figur des »Dritten« als Teil der Vergesellschaftung entfalten. Und das ist in seinen Augen eine Funktion, die systematisch von keiner vierten oder fünften Figur überboten wird: »In jedem Fall hebt sich die Verbindung zu dreien von der zu zweien als ein völlig neues Gebilde ab, die letztere

[die Dyade] dadurch charakterisierend, dass die erstere [die Dreierverbindung] sich nur rückwärts geben sie, nicht aber vorwärts gegen die auf vier oder mehr Elemente gesteigerten Verbindungen spezifisch unterscheidet.« (Simmel 1968b, 73).

Simmels Grundgedanke dabei ist, dass die dyadischen »Wechselwirkungen« sich immer bereits über die Figur des Dritten, gleichsam über Eck, beobachten und auf vielfältigste Weise steuern. Die »formale Soziologie« erkennt, dass die »Dreierverbindung«, der Hinzutritt des Dritten, eine »formal soziologische Bereicherung« bedeutet, also ein folgenreiches Novum an »Formtypen«, die *nicht* aus Formen der Zweierverbindungen abgeleitet werden können. Allgemein bestimmt Simmel dieses soziologisch formale Novum so: Bei »Verbindungen zu dreien [...] wirkt nämlich jedes einzelne Element als Zwischeninstanz der beiden anderen und zeigt die Doppelfunktion einer solchen: sowohl zu verbinden wie zu trennen. Wo drei Elemente A, B, C eine Gemeinschaft bilden, kommt zu der unmittelbaren Beziehung, die z.B. zwischen A und B besteht, die mittelbare hinzu, die sie durch ihr gemeinsames Verhältnis zu C gewinnen.« (Simmel 1968b: 68). Er unterscheidet nun angesichts dieses – gegenüber der Wechselwirkung von Ego und Alter Ego – *formalen* Novums an Wechselwirkungen durch die Figur des Dritten *verschiedene* Formen triadischer Figuren mit gesellschaftsrelevanter Funktion: den Vermittler/Schiedsrichter, den lachenden bzw. begünstigten Dritten und den (intrigierenden und) herrschenden Dritten des »Divide et impera« als Drittenfiguren, die je eigenes triadisches Formenpotential der Vergesellschaftung generieren: Die »Vermittlung«, die Konflikte zwischen zwei Entitäten schlichtet, das »Gericht«, an das die Entscheidung im Konfliktfall abgegeben wird, die »Konkurrenz«, in der ein unbeteiligter (»lachender«) Dritter vom Wettstreit zwischen zweien begünstigt wird, die Herrschaftsfiguration von »divide et impera«, in der die dritte Position die beiden anderen Positionen auseinanderhält bzw. gegeneinander ausspielt und damit einen Vorrang gewinnt. Diese Drittenfiguren sind eine »formal soziologische Bereicherung« der Gesellschaft – hinsichtlich ihrer Effekte und Funktionen nicht auf dyadische Formen der Wechselwirkungen (mit dem Anderen) zurückzubringen; im Hinzutritt eines Vierten oder Fünften wiederholen sich dyadische und triadische Wechselwirkungsformen.<sup>2</sup> Leitend bleibt auch hier der Grundgedanke der »formalen Soziologie«, »Formen der Vergesellschaftung« zu ermitteln, durch deren Variabilität oder Verschiebbarkeit gegenüber bestimmten (ökonomischen, erotischen, religiösen, politischen) Inhalten sich die

2 Für den Übergang von Interaktionen zu Institutionen haben in direktem Rückbezug auf Simmels Drittentheorie Berger/Luckmann eine Sozialtheorie der Institutionalisierung bzw. Systembildung entwickelt (Berger/Luckmann 1969: 62).

Vergesellschaftung zu komplexeren Gebilden formt, in denen sie den inhaltlichen Motiven und Interessen Geltung verschafft.

Man kann so weit gehen, dass Simmel von dieser theorieanalytischen Gründungsszene der Triade die Verknüpfung von *differenten* Drittenfigurationen mit dem klassischen Thema der *Ausdifferenzierung* funktional verschiedener sozialer Systeme gesehen hat. Denn er hat – neben der grundsätzlichen Argumentation für die gesellschaftsstiftende Drittenfunktion – die »*Polymorphie* der Drittenfigurationen« (Fischer 2008) entdeckt und eine erste Phänomenologie verschiedener Konstellationen rekonstruiert (»Vermittler«, »Schiedsrichter«; der »lachende Dritte«; »divide et impera«). Simmel hat auch bereits Hinweise gegeben, wie bestimmte gesellschaftliche Sphären sich bevorzugt um spezifische Drittenfigurationen drehen (Recht und Schiedsrichter; Marktökonomie und der tertius gaudens des kaufenden Publikums; Politik und potentielle bzw. blockierte Koalitionen). Das Polymorphieargument des Dritten ist also eine interessante Herausforderung für die systemtheoretische Rekonstruktion verschiedener sozialer Systeme entlang der »Ego«-»Alter-Ego«-Dyade »doppelter Kontingenz« (Luhmann).<sup>3</sup> Unter Erweiterung des (Simmelschen) Spektrums nicht aufeinander rückführbarer Drittenfigurationen (Beobachter/Publikum; Bote; Übersetzer; Stellvertreter; Koalition; Mehrheit/Minderheit; Sündenbock; Vermittler; Richter; divide et impera; tertius gaudens) kann diese Herausforderung weiter verfolgt werden (Fischer 2000; Lindemann 2010; Göbel 2011). Die These ist, dass Gesellschaften im Verlauf der soziokulturellen Evolution a) in sich das (brisante) Potential verschiedenster »Übereckerwartungen« der Triaden entdecken, und b) bestimmte Drittenfigurationen selektiv für spezifische Funktionen auf Dauer stellen, um erwartbare Effekte wahrscheinlich zu machen. Diese spezifischen Figuren »dreifacher Kontingenz« (Fischer 2013) können für verschiedene soziale Teilsysteme des Rechts, der Ökonomie, der Politik, der Medien und des Intimsystems skizziert werden – und zwar mit Rückgriff auf Simmel. Hat man verstanden, dass Simmel *sozialtheoretisch* eine Schlüsselfunktion der Figur des Dritten beim Aufbau komplexer Vergesellschaftung einräumt, dann kann man nachvollziehen, wie er aus dieser triadischen Grundfiguration der Vergesellschaftung *gesellschaftstheoretisch* – also in seiner oben skizzierten Diagnostik der bürgerlichen Moderne – das zeitgenössische Konflikt- und Integrationspotential der modernen Gesellschaft ableitet. Oder vorsichtiger gesagt: dieses sozialtheoretische Instrumentarium der komplexen Figur des Dritten bei der Aufschlüsselung moderner Entwicklungen einsetzt: die *Logik der Familiarität* durch Hinzutritt des Kindes, die *Logik der Zuwanderung* im Phänomen des »Fremden« (der Fremde als hinzutretender Dritter in eine bereits bestehende

3 Luhmann hat den Stellenwert des Dritten nur für das Rechtssystem gesehen, nicht für die anderen sozialen Teilsystembildungen (Luhmann 1972; 1984).

Vertrautheitsfiguration), die *Logik des Marktes* (der Konsument als begünstigter Dritter in der Konkurrenz der Produzenten), die *Logik des Rechtsstaates* (der Vermittler bzw. die Autonomie des Schiedsrichters), die *Logik demokratischer Herrschaft* (Koalitionen und Parteibildungen und deren Verhinderung), die *Logik der sozialen Differenzierung* (die Bildung von Schichtung (Mittelschichten zwischen Adel und Arbeiter oder Bauern)), die *Logik der Geselligkeit* als spielerischer Kernzone bürgerlicher Einbeziehung des Dritten.

### 2.3 Simmels Epistemologisierung der Gründungsszene: Die Soziologie als »beobachtender Dritter«

Ist man soweit gefolgt, dann kann man vermuten, dass Simmel die wissenschaftsgeschichtlich neue Figur des Soziologen selbst als Voyeur oder Beobachter zweiter Ordnung der »Wechselwirkungen« konstruiert – den Soziologen als eine sozialdramatische Dritten-Figur platziert (die in Luhmanns »Beobachtergott« wieder auftaucht). Über die Figur des Dritten lässt sich nämlich die epistemologische Figuration der soziologischen Beobachtung präziser fassen – eine sozialepistemologische Generalisierung aus Simmels Gründungsszene: Nicht um die Beobachtung von Sachen (der Natur), die die Naturwissenschaften entlang der Subjekt-Objekt-Relation begründet, geht es, sondern um die Beobachtung von Beziehungen zwischen Subjekten (also entlang der Subjekt-Subjekt-Relation, der Intersubjektivität) – das ist die Gründungsszene, aus der die Soziologie (wie die ganze eigene Wissenschaftsgruppe der Sozialwissenschaften) entspringt. In Simmels Soziologie, in seinem eigenen Duktus, verkörpert sich die Lust des Beobachters, des »lachenden Dritten«, der aus der Schau der lebendigen »Wechselwirkungen«, der Ausdrucks- und Verstehensrelation zwischen dem Einen und dem Anderen seinen kognitiven Lustgewinn zieht (Fischer 2010). Peter L. Berger hat in seiner – aus Simmelschen Geist heraus geschriebenen – »Einladung zur Soziologie« von 1963 diesen Typus des Beobachters als Leitmodell des Soziologen plastisch umrissen, das man für die Sozialwissenschaftler insgesamt nehmen kann. Sozialwissenschaftler sind demnach Leute, »die ein unstillbares, grenzenloses, schamloses Interesse für alles haben, was Menschen tun. Ihr Ort sind alle Plätze der Welt, wo Menschen mit Menschen zusammentreffen. [...] Das Interesse gilt der Menschenwelt, ihren Einrichtungen, ihrer Geschichte, ihren Leidenschaften. [...] Ohne Rücksicht auf die gängigen Wertmaßstäbe bewegt [der Kultur- und Sozialwissenschaftler] sich unter den Menschen auf der Suche nach ihnen. Vornehm und gering, Macht und Ohnmacht, Geist und Narrheit – alles ist gleich wichtig für den Soziologen in ihm, einerlei, ob er es als Person ablehnt oder

leiden mag. Seine Fragen führen ihn in alle Schichten und auf alle Ebenen der Gesellschaft, an begehrte und gemiedene, gepriesene und geächtete Orte.« Und um den besonderen Beobachtertypus, auf den die Sozialwissenschaftler in ihrer Epistemologie rekurren, noch schärfer zu profilieren, verknüpft Berger den Agenten oder Späher mit der Figur des »Voyeurs«: Der Sozialwissenschaftler »ist nicht abgeneigt, durch Schlüssellöcher zu gucken, anderer Leute Post zu lesen und verschlossene Zimmer und Schränke zu öffnen. Es geht [...] um die verzehrende Neugier, die jeden Soziologen vor einer verschlossenen Tür packt, hinter der menschliche Stimmen ertönen. Ein richtiger Soziologe will sie öffnen, die Stimmen verstehen. [...] Ihn interessiert menschliches Zusammen- und Gegeneinanderwirken im Krieg, bei den Entdeckungszügen im Urwald oder im Laboratorium, aber auch unter Kellnern, Gästen und kleinen Mädchen, die mit Puppen spielen.« Dabei »fragt er im Grunde immer dasselbe: Was treiben die Menschen hier miteinander? In welcher Beziehung stehen sie zueinander? Wie sind diese Beziehungen institutionell festgelegt? Und welche Kollektivvorstellungen beherrschen Menschen und Einrichtungen?« (Berger 1977: 27–29).

Entscheidend für die sozialepistemologische Selbstentfaltung der Sozialwissenschaften ist, dass diese Beobachterperspektive nicht in die Relation Subjekt-Objekt aufgelöst (und damit den Naturwissenschaften angenähert) werden kann, sondern aus der triadischen Intersubjektivität erläutert werden muss. Das Abgehörtwerden, das Belauschen ist innerhalb von dyadischen Erwartungserwartungen immer bereits erwartbar. »Tertiärität« ist im Verhältnis von Identität und Alterität immer bereits vorausgesetzt. Die Entdeckung in der Kategorie des Dritten ist, dass jede Relation der Intersubjektivität bereits observiert ist, dass sie nur arbeitet und funktioniert als eine weltimmanent observierte Beziehung, durch die Beobachtung von einer immanenten dritten Position aus – die nicht die eines transzendenten Gottes ist (wie in der Theologie). Auf der Ebene religiöser Orientierung ist auch an die permanente Detheologisierung der Gesellschaft zu denken (›Gott ist tot‹) – so dass es sich bei der Berliner und Wiener (Simmel und Freud) Doppelentdeckung der Relevanz und Potenz der dritten Figur um eine Wiederkehr der verblassenden transzendenten Figur des allumfassenden Dritten (›Gott‹) in der Weltimmanenz handeln könnte. Die Soziologie selbst ist die Wissenschaft, in der sich die ›Gesellschaft‹ als Letztinstanz an die Stelle von »Gott« setzt, Soziologie tritt die Erbschaft der Theologie an (Luhmann 1997), und die Simmelsche weltimmanente Drittenfigur ist ihr Emblem.

## 2.4 Simmels triadische Gründungsszene – Kontrast zu anderen Theoriemodellen

Bei Simmels triadischer Soziologie handelt es sich um eine *spezifische* Gründungsszene der Soziologie – alternativ zu allen Soziologien im 20. Jahrhundert, die die dyadische Gründungsszene von Ego und Alter Ego operativ evozieren und präferieren (Husserl, Schütz, Buber, Löwith, Sartre: vgl. Theunissen 1965) *oder* den Soziologien, für die das Soziale immer schon in einem anonymen Dritten (*das Dritte*) als transsubjektiver Größe (Medium, Struktur, System, Sprache) gründet (Lévi-Strauss, Foucault, Bourdieu: vgl. Reckwitz 2000). Simmels Figurationstheorie des (personalen, als Figur gemeinten) Dritten ist insofern kontrastreich nicht nur gegenüber sowohl der dyadischen Intersubjektivitätstheorie der Anerkennung (in der Linie Hegel – Habermas – Honneth) und der Sozialtheorie der doppelten Kontingenz (in der Linie Parsons – Luhmann), sondern auch gegenüber allen Transsubjektivitätstheorien kollektiver Größen – vom ›objektiven Geist‹ bis hin zu ›Diskursformationen‹. Von Simmel aus gesehen sind in gewisser Weise diese beiden Theoriemodelle gegenüber der gesellschaftlichen Realität unterkomplex, weil sie bereits im sozialtheoretischen Ansatz, in der Gründungsszene nicht komplex genug operieren. Die Soziologie gewinnt analytisch einen anderen Dreh, wenn man Meads ›generalisierten Anderen‹ als »generalisierten Dritten« – mit Rückbezug auf die Figur und Funktion des Dritten – refiguriert (Fischer 2010). Die immer neu anziehende Simmelrezeption – auch zu Beginn des 21. Jahrhunderts – könnte ein Indiz für die Kompensation von Theorieverlusten, von soziologischen Beschreibungsverlusten sein – und Simmels komplex angelegte, weil bereits in der ontologischen und epistemologischen Basis um die Figur des Dritten kreisende Theoriegründung könnte die Golddeckung einer komplexen Soziologie sein.

### Literatur

- Bedorf, Thomas (2003): *Dimensionen des Dritten. Sozialphilosophische Modelle zwischen Ethischem und Politischem*, München.
- Bedorf, Thomas/Fischer, Joachim/Lindemann, Gesa (Hg.) (2010): *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München.
- Berger, Peter L. (1977): *Einladung zur Soziologie [1963]*, München.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt a.M.
- Fischer, Joachim (2000): »Der Dritte. Zur Anthropologie der Intersubjektivität«. In: Wolfgang Eßbach (Hg.), *Identität und Alterität In Theorie und Methode*, Würzburg, 103–136.

- Fischer, Joachim (2008), »Tertiarität. Die Sozialtheorie des ›Dritten‹ als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften«, in: Jürgen Raab/Michaela Pfadenhauer/Peter Stegmaier/Jochen Dreher/Bernt Schnettler (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden 121–130.
- Fischer, Joachim (2010): »Der lachende Dritte. Schlüsselfigur der Soziologie Simmels«. In: Eva Esslinger et al. (Hg.): *Die Figur des Dritten. Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Berlin, 193–207.
- Fischer, Joachim (2013): »Turn to the Third. A Systematic Consideration of an Innovation in Social Theory«, in: Bernhard Malkmus/Ian Cooper (Eds), *Dialectic and Paradox: Configurations of the Third in Modernity*, Oxford, 81–102.
- Fischer, Joachim (2013): »Dritte oder Tertiarität in Liebesdyaden. Zur Sozialtheorie dreifacher Kontingenz«, in: Takemitsu Morikawa (Hg.): *Die Welt der Liebe. Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität*, Bielefeld 2013, 159–176.
- Freud, Sigmund (1930): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Wien.
- Freund, Julien (1976): »Der Dritte in Simmels Soziologie«. In: Hannes Böhringer/Karlfried Gründer (Hg.), *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, Frankfurt a.M., 90–101.
- Göbel, Andreas (2011): »Dritter Sein: Einige Überlegungen im Anschluss an Gesa Lindemanns ›Emergenzfunktion des Dritten‹«. In: *Zeitschrift für Soziologie*, Jg. 40, H. 2, 142–155.
- Jung, Thomas (2002): »Georg Simmel. Das numinose Dritte«. In: Institut für Soziologie und Sozialforschung (Hg.): *Der soziologische Blick. Vergangene Positionen und gegenwärtige Perspektiven*, Opladen, 115–137.
- Kondylis, Panyotis (1999): »Das Politische und der Mensch. Grundzüge der Sozialontologie«. Bd. I: *Soziale Beziehung, Verstehen, Rationalität, aus dem Nachlass* hg. v. Falk Horst, Berlin, 480–489.
- Lindemann, Gesa (2006): »Die Emergenzfunktion und die konstitutive Funktion des Dritten. Perspektiven einer kritisch-systematischen Theorieentwicklung«. In: *Zeitschrift für Soziologie* 35, 82–101.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Luhmann, Niklas (1972): *Rechtssoziologie*, 2 Bde., Reinbek.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Bd. 2, Frankfurt a.M., 879–892.
- Neckel, Sighard et al. (Hg.) (2010): *Sternstunden der Soziologie. Wegweisende Theoriemodelle des soziologischen Denkens*, Frankfurt a.M./New York, 29–53.
- Nedelmann, Birgitta (1980): »Strukturprinzipien der soziologischen Denkweise Georg Simmels«. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32, 3. 559–573.
- Reckwitz, Andreas (2000): *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms*, Weilerswist.

- Simmel, Georg (1987): *Philosophie des Geldes*, Berlin.
- Simmel, Georg (1968a): »Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?« In: Ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908]. Berlin, 21–30.
- Simmel, Georg (1968b): »Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe«. In: Ders., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908). Berlin, 68–94.
- Simmel, Georg (1968c): »Exkurs über die Sinne«. In: Ders. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908]. Berlin, 483–493.
- Simmel, Georg (1968d). »Der Streit«. In: Ders. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908], Berlin, 284–382.
- Simmel, Georg (1968e). »Exkurs über den Fremden«. In: Ders. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* [1908], Berlin, 509–512.
- Simmel, Georg (1999): »Soziologie der Geselligkeit«. In: Ders., *Gesamtausgabe*, Bd. 12, hg. v. Otthein Rammstedt, Frankfurt a.M., 177–193.
- Theunissen, Michael (1965): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie*, Berlin.
- Werron, Tobias (2011): »Zur sozialen Konstruktion moderner Konkurrenzen. Das Publikum in der ›Soziologie der Konkurrenz‹«. In: Hartmann Tyrell/Otthein Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.): *Georg Simmels ›Große Soziologie‹. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*. Bielefeld, 227–258.
- Ziemann, Andreas (2011): »Die Zahl als soziologische Kategorie und die Quantität sozialer Verhältnisse«, in: Hartmann Tyrell/Otthein Rammstedt/Ingo Meyer (Hg.): *Georg Simmels ›Große Soziologie‹. Eine kritische Sichtung nach hundert Jahren*, Bielefeld, 207–226.

### 3. Der Dritte.

## Zur Anthropologie der Intersubjektivität

Der Streit um Identität und Alterität ist nicht neu.<sup>1</sup> Bereits Mitte der 1960er Jahre arbeitete Michael Theunissen in seiner Grundschrift ›Der Andere‹ entlang einer polaren Gegenüberstellung der Philosophie der Intersubjektivität und der Dialogphilosophie scharf die Problematik heraus, inwiefern Identität unhintergehbare Voraussetzung der Konstitution des Anderen oder umgekehrt originäre Andersheit vorgängige Bedingung von Selbigkeit ist (Theunissen 1965). Hat das Ich Vorrang vor der Erschließung des Alter Ego, oder gibt es umgekehrt den Vorrang des Du, der zweiten Person, vor dem Ich, und damit auch meiner selbst als Du vor mir als Ich? Indem Theunissen in seinen skrupulösen ›Studien zur Sozialontologie‹ des Anderen um die polaren Ansätze von Edmund Husserl und Martin Buber herum einen europäischen Textkorpus der Unternehmungen des 20. Jahrhunderts versammelte, die wie J. P. Sartre und G. Marcel, wie L. Binswanger und A. Schütz, wie K. Löwith und K. Jaspers das Sein des Anderen von innen her aufzuleuchten und in seinen Konsequenzen für das menschliche Selbstverhältnis, Weltverhältnis und komplexe Formen der Sozialität auszuleuchten versuchen, hat er in der Herausbildung einer disziplinären Lichtung einen Reflexionsort kenntlich gemacht, der in den Leitbegriffen »Ich-Du-Verhältnis«, »Begegnung«, »Dialog«, »Kommunikation«, »Interaktion« gleichsam fundamental das vorsozial Soziale denkt, die Brisanz elementarer Intersubjektivität zum Thema hat.

Eine derartige Ontologie oder Anthropologie der Intersubjektivität wird durch die nachfolgend vielfältige Hineinnahme der systematischen Theoreme G. H. Meads zum »generalized other«, J. Lacans Unterscheidung von »Spiegelung« und »symbolischem Anderen«, von J. Habermas zum »kommunikativen Handeln«, N. Luhmanns »doppelter Kontingenz« und E. Levinas' zur Obligation durch das »Antlitz des Anderen« bereichert sowie vertieft durch die parallel heraufgeführte Erinnerung an die wegbahnenden Theoreme zum Anderen bei Fichte, Hegel und Feuerbach. Diese differenzierte sozialontologische Theoriebildung zum Sein

- 1 Diese Textfassung beruht auf dem ersten Text des Verfassers zur Thematik der Tertiärität, der 2000 im Band »Identität und Alterität« (Eßbach 2000) erschien. Der Text wurde inhaltlich und bibliografisch nicht aktualisiert, sondern nur sprachlich an einigen Stellen verbessert. Außerdem wurde der Abschnitt 3.3.3 »Semantik dritter Figuren« eingefügt, weil er aus Gründen des Umfanges damals nicht mit aufgenommen werden konnte, sachlich aber bereits zur erreichten Linienführung gehörte.

des Anderen – und wie sie dieses Sein erschloss – erzielte im 20. Jahrhundert in den Sozialwissenschaften und den Kulturwissenschaften, in der Psychologie, Psychiatrie und der Pädagogik epistemologische Relevanz. Somit ist die »Sozialontologie« oder die Anthropologie der Intersubjektivität, insofern sie in einer Denkökonomie die elementare Beziehungskomplexität der menschlichen Sphäre folgenreich bestimmt, gleichsam Grundlagenwissenschaft aller Kultur- und Sozialwissenschaften geworden, auch dort, wo sie soziale Räume von Großgesellschaften oder sogar globaler Interdependenz rekonstruiert, und allein durch ihren »relationalen« Impetus dringen diese Wissenschaften auch darüber hinaus in die Zonen der anscheinend verkapselten Psyche und der anscheinend in sich ruhenden Natur vor.

Innerhalb dieser Anthropologie bzw. Ontologie der Intersubjektivität steuern nun die folgenden Überlegungen gezielt den Punkt des Dritten zwischen Ich und dem Anderen an, da nur durch ihn – so die These – die volle basale Beziehungskomplexität erreicht wird. »Der oder die Dritte« – diese systematische Figur oder Funktion über den Anderen hinaus meint nicht *das* Dritte, d.h. das Objekt, über das ich – das Ego – mich mit dir – dem Alter Ego – verständige. Gemeint ist auch nicht *das* Dritte als das Medium, in dem wir uns vermittelt treffen – die »Sprache«, der »code« oder das »System«, sondern der/die personale Dritte. Zwischen Identität und Alterität, aber auch zwischen Alterität und Pluralität schiebt sich die dritte Figur, durchaus mit eklatantem Bezug auf die Objekte und die Medien. Den Dritten oder *Tertiarität* zu thematisieren, bedeutet einen Schritt über Identität und Alterität hinaus und zugleich einen Schritt aus der Pluralität, dem Ich und den Vielen, zurück, zu der die dyadische Intersubjektivitätstheorie zu rasch in Gestalt der Multisozialität oder -kulturalität oder gar der Systeme übergeht. Insofern ist die irreduzible Figur des Dritten eine Schlüsselfigur und eine Abschlussfigur der Intersubjektivität; jedenfalls erreicht keine weitere Figur eines Vierten oder Fünften die Brisanz seiner Funktionen. Anders als »der Selbe« (Identität) und »der Andere« (Alterität) hat es »der/die Dritte« aber im Diskurs des 20. Jahrhunderts sozialphilosophisch noch nicht zu kategorialem Rang gebracht. Winke zur theoretischen Zusammenführung der Theoreme zum Dritten gibt es innerhalb der Sozialphilosophie bei J. Freund mit Bezug auf Georg Simmel, bei M. Theunissen mit Bezug auf Simmel und Sartre, bei K. Hartmann mit Bezug auf Sartre, Simmel und Litt, bei L. Siep mit Bezug auf die Genannten und Lacan, bei B. Waldenfels unter Einbeziehung von Levinas.

Offensichtlich ist eine Reflexion auf die fundamentale Stellung des Dritten ausgelöst von den Bewegungen verschiedenster Einzelwissenschaften, die unabhängig voneinander in ihren sachspezifischen Forschungsfeldern auf die originäre Funktionalität der dritten Figur stoßen und sich damit implizit zur Weiterung ihres dyadischen Leitmodells

genötigt sehen. Die Ethnologie, die methodisch mit der Figur des »Anderen« operieren muss (Tylor 1998), fächert ihren bekannten Forschungsfund, die Figur des »Tricksters«, dieses Grenzgängers, der halb drinnen, halb draußen, Frieden *und* Streit zwischen den Menschen stiftet, in die Varietäten des »Überläufers«, des »Narren«, des »Spitzels«, des »Außenseiters« auf und markiert damit den Dritten als eine zentrale Figur an den scheinbar peripheren Bruch- und Nahtstellen der Zwischenmenschlichkeit. (Breger/Döring 1998) Die Interkulturelle Literaturwissenschaft kommt, da wo sie Grundbegriffe des »Übersetzers« klärt, in der Differenzierung zwischen »Alterität« und »Alienität« (Turk 1990), dem Anderen (der zugehörigen Varietät des Ego) und dem Fremden (dem Nicht-Zugehörigen), implizit auf die dritte Figur und im »Hybriden« (Bhabha 1990) explizit zur Thematisierung des post-kolonialen »Third Space« (Bachmann-Medick 1998). Basal sieht sich die sprachpragmatische Kommunikationsforschung gerade in ihrem Fokus, der »face-to-face-Interaktion«, genötigt, das dyadische Dialogmodell, in dem zwei (und nur zwei) einbezogen sind, zu überschreiten und systematisch neben den Gesprächsteilnehmern auf der Rezipientenseite Figuren des »offiziellen Zuhörers« oder des »Publikums«, aber auch des »Lauschers« oder des »Statisten«, von der Produktion her aber den »Sprecher« und den »Urheber«, in dessen Namen er spricht und den er zitiert, zu unterscheiden (Goffman 1981); schließlich kommt gesprächsanalytisch der Vermittler oder »Schlichter« in den Blick (Deppermann 1997). Indem die sozialkognitive Entwicklungspsychologie, die das ontogenetische Wachstum interpersonalen Verstehens rekonstruiert, Stufen der »Perspektivenübernahme« von einander abhebt, stößt sie ebenfalls auf die dritte Figur (Selman 1983): von der ersten Stufe, in der das Kind zwar von der eigenen eine andere Perspektive unterscheidet, aber die eigene nicht von dieser her beurteilt, verschieden ist die Stufe von »Second-Person and Reciprocal Perspective Taking«, in der eben das gelingt, um schließlich in die Ebene von »Third Person and Mutual Perspective Taking« zu münden, wo gleichzeitig interne Verschränkung der Perspektiven wie Beurteilung aus einer »Beobachterperspektive« von außerhalb möglich werden. Für die Soziologie, zu deren Axiomatik die Ego-Alter-Ego-Dyade gehört, ist nicht nur Familie als elementarer Hort von dyadischen *und* triadischen Beziehungen eine ständige Herausforderung (Allert 1997), sondern sie entdeckt, dass vor allem Machtprozesse nicht ohne Drittenfiguren auskommen: der des »Intriganten« (Utz 1997), aber auch der der »Autorität«, der »Stellvertretung« oder der »Koalition« zweier gegen mindestens einen weiteren (Sofsky/Paris 1994). In der Psychiatrie wiederum, seit sie individuelle Pathologie aus dem Beziehungsgeschehen generiert denkt (Watzlawick 1969), ist innerhalb der strukturalen oder systemischen Familientherapie der »intervenierende Therapeut« zu einer Schlüsselfigur aufgestiegen, der – ko-variant zur »triangulären« Struktur der Familie

(Bürgin 1998) – im Veränderungsauftrag von mindestens Ego und Alter Ego vielschichtigste Drittenfunktionen auf die interpersonale Beziehung ausübt (v. Schlippe/Schweitzer 1998); und die Rechtswissenschaften, die seit je um das »Gericht«, das den Konflikt zweier entscheidet, zentriert sind, entwickeln parallel und entlastend in ihrer Streitbehandlungslehre neben der »Arbitration« die Figur der »Mediation«, die im Auftrag der Streitenden die Streitsache moderierend in ihre Hände zurücklegt (Breidenbach 1995); die intensive amerikanische interdisziplinäre Forschung zur »Third Party Role« (Caplow 1956) in der Konfliktbewältigung kommt hier ins Spiel (Walton 1987). Die Sozialpsychologie, soweit sie die »computer-mediated-communication« als neues Feld der face-to-face-interaction untersucht, rechnet tendenziell mit der kommunikablen Denkmaschine als einem quasi-autonomen Mitspieler der Interaktion, während die gender studies im Phänomen des »Transgender« systematisch auf das »dritte Geschlecht« stoßen, dessen Status zwischen »der« oder »die Dritte« changiert.

Dennoch muss sich gerade die Anthropologie der Intersubjektivität vor jeder material oder disziplinär lancierten Einseitigkeit im Ansatz hüten, will sie die Funktionen des Dritten neben denen des Anderen *systematisch* ins Spiel setzen.

Die folgenden Überlegungen bieten zunächst eine These zur Geschichte des Denkens der Intersubjektivität, versammeln dann die zentralen Theoreme zum Anderen *und* die Fragmente zum Dritten und schließen mit einer um den Dritten revidierten Systematik der Anthropologie bzw. Ontologie der Intersubjektivität im Hinblick auf ihre Konstitutionsfunktion für das Subjektverhältnis, das Weltverhältnis und das Sozialverhältnis.

### 3.1 Zur Denkgeschichte der Intersubjektivität

Die Denkbewegung, die die Emergenz des Mitmenschen re-dramatisiert und das Erscheinen des Anderen oder gar eines weiteren Anderen, des Dritten, ernst nimmt, indem sie deren Auftritte in den Konsequenzen für das Selbstverhältnis des Menschen, für seine Beziehung zur Welt und für die komplexe Sozialität in der Theorie als Intersubjektivität verfolgt, versteht sich nicht von selbst. Den Anderen gleichsam urszenisch von woanders herkommen zu lassen, ist nicht selbstverständlich, denn das antike Bewusstsein ist – mit aller erlaubten Schlichtheit gesagt – philosophisch zufrieden mit dem bloßen Vorfinden der Anderen im Sein. In ungebrochener Hingabe findet sich dort der erkennende Mensch im vorgeordneten Kosmos immer schon vergemeinschaftet vor, sei es in der intim-vertraulichen Begegnung der philia als Freund oder in der öffentlichen Begegnung

der polis als Bürger. Indem das reflektierende Bewusstsein vom Kosmos her ansetzt, in dem es sich eingebettet begreift, entfaltet es die Sinnlinie der Explikation entlang von ›Es-Wir-Ich-Du‹. Vom Es oder vom Sein her denken, heißt bei Platon und Aristoteles vom impersonalen Dritten her denken, in dem ich und du und wir getragen sind. Der Mitmensch ist durchaus in seinem Verhalten – sozialetisch – problematisch, nicht aber in seinem Seinsinn – sozialontologisch – für die Bildung des Selbst- und Weltverhältnisses dramatisch. Wenn auch das christliche Bewusstsein gegenüber dem antiken den Bezugspunkt des Denkens vom impersonalen ›Es‹ auf einen personal vorgestellten transzendenten Dritten – ›Er‹ – verschiebt, ist dies zwar entscheidend, weil es damit die trinitäre Relationalität eröffnet, findet es sich aber doch immer noch hingegeben – teneo quia teneor/ich halte, weil ich gehalten werden – als Geschöpf und den oder die Anderen als Mitgeschöpfe in Gottes Schöpfung und Gnade selbstverständlich in amicitia und civitas vor. Ist Gott der transzendente Dritte, unser Schöpfer, Zuschauer und Erlöser, so sind wir selbstverständlich Brüder der *communio sanctorum* auf Grund der gemeinsamen Gotteskindschaft; in dieser Linie ›Er-Es-Ich-Du-Wir‹ ist mein Selbstverhältnis, unser Weltzugang und unsere soziale Ordnung garantiert.

Die unerhört neue Drehung des Denkens seit dem 17. Jahrhundert von der kosmischen Ordnung des ›Es‹ oder der Schöpfungsordnung des ›Er/Sie‹ zum vorgelagerten Subjekt des ›Ich‹, das kraft seiner Immanenz die Welt in ihrer Objektivität konstituiert, bedeutet noch nicht den dramatischen Auftritt des Anderen, präludiert ihm aber. Wenn sich der Mensch – das Denksubjekt in jedem Einzelnen – in der neuzeitlichen Linie ›Ich-Es-Du-Wir‹ bei Descartes und Kant als Kreationsspunkt der Welt entdeckt, dann taucht in dieser erkämpften »Identität« der Selbstbehauptung des ›Ichs‹ gegenüber der Welt des ›Es‹ am Horizont der Andere – die ›Alterität‹ – als eigenständiges und somit problematisches Konstitutionssubjekt auf.

In der Schottischen Moralphilosophie und im Deutschen Idealismus wird die Frage nach dem ›anderen Ich‹ thematisch, verschiebt sich die Frage der philosophischen Vergewisserung zur Frage nach der Erreichbarkeit des Anderen, des ›Du‹, in der Ordnung des Wissens. Bei A. Smith entdeckt der Mensch in der kognitiven Kraft des »Mitgefühls«, als Zuschauer in der Vorstellung den Platz mit dem Handelnden wechseln zu können, um dessen Handlung als angemessen zu beurteilen, den Anderen umgekehrt als Instanz der Scham, als verinnerlichten »unparteiischen Zuschauer«, in dessen distanzierendem Blick ich selbst die Angemessenheit meiner Handlung prüfe; dieser »Wechsel der Situation« in den Vorstellungen ist Basis der Verbindlichkeit von Normen (Smith 1977). Der Mensch entdeckt weiter in den Überlegungen von Fichte und Hegel, dass er sich aus seiner transzendentalen Subjektivität heraus in der Entdeckung des anderen Selbstbewusstseins in einem Prozess des Aufgefordertseins (Fichte) durch den Anderen oder der Anerkennung des

Anderen (Hegel) modifiziert und »verändert« durch die Hervorbringung eines gemeinsamen Dritten, eines Mediums des »Geistes«, in dem die eigene und die fremde Subjektivität ›aufgehoben‹ sind. Was im antiken und christlichen Bewusstsein hinsichtlich von Ordnung als Vorgegebenheit hingenommen wurde, gilt jetzt als Eigenleistung der Subjekte. Allerdings wird in dieser idealistischen Rekonstruktion der »Intersubjektivität« noch nicht die Zuspitzung des Anderen in seiner Andersartigkeit erfahren, weil auf der Ebene der Begegnung der ›Denksubjekte‹ die Dezentrierung und die gemeinsame Hervorbringung eines gemeinsamen Mediums des Geistes als Leistung bei aller Problematik eines Kampfes um Anerkennung noch relativ unproblematisch erscheint.

Erst die konsequente »Konkretisierung des transzendentalen Subjekts«, angebahnt im späten europäischen 19. Jahrhundert, seine Situierung in der Zeitlichkeit, Affektivität und Leiblichkeit, bei parallel fortwirkender Erwartung der Transzendenz des Göttlichen, erbringt den Durchbruch zum Anderen als theoretischer Sensation. Erst indem sich der aus der Subjektivität her denkende Mensch in seiner sinnlichen und existentiellen Blöße entdeckt, ohne das Wissen um Transzendenz verloren zu haben, ist er wirklich frappiert und fasziniert von der Alterität des Anderen, unter anderem in der Geschlechterdifferenz. Die Philosophie bildet nun in Absetzung sowohl vom ontotheologischen wie vom transzendentalen Prinzip das »dialogische Prinzip« entlang der interexistentialen Sinnlinie ›Du-Ich-Wir-Es‹ aus. Bei Feuerbach, und dann, vermittelt über Kierkegaards Existenzialisierung des Gottesbezugs, bei Buber, rückt in religionsphilosophischen Denkfiguren das »Du« in seiner materiellen, sinnlichen, befristeten, endlichen Existenz in den Vergewisserungspunkt der philosophischen Subjektivität. Die philosophische Wendung zum konkreten Mitmenschen, seine dramatische Emergenz, ist Resultat der doppelten Abwendung von antik-christlicher Transzendenz und neuzeitlicher Transzendentalität und zugleich – um den Mitmenschen vom Prädikat des Objekts freizuhalten, ihn nicht in der Verlängerung des Objekts zu sehen – wird das »Du« in Prädikaten der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion evoziert. Der Andere wird zu einer meiner Subjektivität transzendenten Größe in der Immanenz.

Die Reflexionsbedeutsamkeit dieses intersubjektiven Diskurses wird entscheidend forciert aus drei Wissenschaften: der Kulturwissenschaft, der Soziologie und der Psychologie. Die Kulturwissenschaften des 19. Jahrhunderts stehen systematisch vor dem Problem des Verstehens fremder Subjektivität. Hermeneutik bildet sich methodisch in den Geschichtswissenschaften im Umgang mit den (Zeugnissen der) Anderen fremder Epochen, in der Ethnologie im Umgang mit den Anderen gegenwärtig fremder Ethnien. Die Soziologie als Wissenschaft modernisierender Gesellschaften am Ende des 19. Jahrhunderts sucht ihrerseits den Ausgleich in der Alternative zwischen dem kontraktuellen Individualismus

neuzeitlicher Freiheit und dem Ursprung soziologischen Denkens im 19. Jahrhundert, das Individuum vermittelt zu denken als Teil eines vorgängigen kollektiven Ganzen. Alle ihre maßgeblichen Gründerfiguren setzen deshalb methodisch individualistisch dazwischen beim Zwischenreich der »Verhältnisse«, der »sozialen Beziehung« (Weber), der »sozialen Wechselwirkung« (Simmel) an, in und an denen individuelle Subjekte vorkontraktuell »typisch« oder »typisierend« werden und mit Bezug auf einander sinnhaft handeln und damit sozialkonstitutiv werden, ohne dass die soziale Gebilde ohne die Individualperspektiven gedacht werden können. In dem Moment, wo die Psychologie hinwiederum in Gestalt einer neuen psychoanalytischen Anthropologisierung (Freud) die Geltungskraft erwachsener Bestände, seien sie normal oder pathologisch, auf die Kindheit, in die frühe Ontogenese rückverlagert, wächst das Theorieinteresse an ersten Bezugspersonen in ihrer vielschichtigen Beziehung zum hilflosen menschlichen Neuankömmling oder der Röntgenblick auf Familiarität als basaler Intersubjektivität.

In der Überlagerung von idealistischer Intersubjektivität und dialogischer Interexistentialität wird das Denken vom Anderen her im 20. Jahrhundert ein epistemologisch und normativ machtvoller Diskurs und zum Thema der Ersten Philosophie. Entlang der Linie ›Wir-Du-Ich-Es‹ entwickelt sich eine forschungs- und orientierungsinspirierende Kategorialität der »Beziehung«, des »Verhältnisses«, der »Kommunikation«, des »dialogischen Denkens« (Schrey 1991), die ein Sensorium für die selbst- und fremdvermittelte »Medialität« aller menschlichen Bezüge ausbildet. In Gestalt einer säkularisierten christlichen Figur, die die Transzendenzkraft Gottes in die komunitäre Immanenz zieht, erscheint die ›Sprache‹ oder der ›Code‹ oder das ›System‹ als das hinterrücks gemeinsame konstituierte Begegnungsdritte, in dem die Bewusstseinssubjekte sich zugleich als konstituiert begreifen.

Aber der Anthropologisierungsimpuls, d.h. die Verwandlung der Kosmologie und Theologie in Subjektphilosophie und der Subjektphilosophie in Existenzphilosophie macht vor dem Intersubjektivitätsdiskurs nicht halt. Die Konkretisierung des transzendentalen Subjekts, seine Verendlichung oder Existentialisierung, der Übergang von der Intersubjektivität des allgemeinen Denksubjekts zur Begegnung leiblich positionierter, affektiv geladener, zeitlich befristeter Existenzen schafft erst die Bedingung der Möglichkeit dafür, hinter bzw. in dem systemischen Dritten den Dritten in seiner personalen Figur und Funktion theoretisch ein Thema werden zu lassen. Der denkende Mensch entdeckt sich und den Anderen, den er bereits als den ihn Entdeckenden entdeckt hat, im Medium der Sprache, des Systems – *das Dritte* – wiederum als prekär vermittelt durch *den* konkreten Dritten. In dem Maße, wie ein Gott – die transzendent Autorität aller Welt- und Sozialverhältnisse – kraft der Aufklärung nur eingeehgt geglaubt wird, in dem Maße tritt der/die personale

Dritte – in Fragmenten – als prekäre immanente Größe selbst der medialen Größen zwischen Ich und Anderem hervor. In Fragmenten tritt während des 20. Jahrhunderts das anthropologische Bewusstsein hervor, alle menschlichen Verhältnisse entlang der Sinnlinie ›Er/Sie-Du-Ich-Wir-Es‹ zu rekonstruieren.

Es zeigt sich eine Denkdrehung von der Kosmologie/Theologie über die Subjekttheorie zur Anthropologie, von der Transzendenz zur Immanenz, die das Transzendierungsmoment der Transzendenz in die Immanenz einholt. Anthropologie der Intersubjektivität ist somit geschichtlich identifizierbar als die disziplinierte Denkleistung, die das Verhältnis zum Kosmos, das Selbstverhältnis und die komplexen Sozialverhältnisse in ein fundierendes Beziehungsgeschehen zwischen Menschen zurückübersetzt bzw. aus diesem qualifizierten Beziehungsgeschehen zwischen dem Einen und dem Anderen, dem Anderen und dem Dritten die Konstitution des Subjekts, des Objektbezuges und der Sozialität hervorgehen lässt.

Alles elementare Beziehungsgeschehen enthält in nuce komplexe Strukturen. Von dieser Elementarität her wohnt der Anthropologie der intersubjektiven Theoreme eine denkökonomische Brisanz inne. Wenn hier in der Fundierung die Basis zu schmal gelegt wird, hat das Folgen für die innere Erreichbarkeit menschlicher Phänomene der Objektivität, Identität und Sozialität.

### 3.2 Theoreme zum Anderen und zum Dritten

Die Schwierigkeit, in Kürze das Tableau wesentlicher Theoreme der Anthropologie der Intersubjektivität wach zu rufen, wird hier verknüpft mit dem Versuch, diese Theoriegeschichte entlang eines Hauptstromes, dem Diskurs über das Sein des Anderen, und eines Nebenstromes, den Fragmenten zum Sein des Dritten, zu ordnen.

#### 3.2.1 *Theoreme zum Anderen*

Die Theorie der Intersubjektivität des 20. Jahrhunderts ist also zentral und offen zutage liegende *Reflexionsgeschichte des »Anderen«*. Das ist nicht verwunderlich, denn, wenn einer überhaupt der Intuition des Anderen nachgeht, nach dem Ersten, der er selbst ist oder den er ins Auge fasst, den Zweiten auftauchen sieht oder hört, den Nächstbesten, ist es eben das »andere Ich«, *Alter Ego*. Im Nachdenken über dieses Phänomen gewann »der Andere« kategorialen Status. Anders gesagt: mit dem Schema der Andere oder das »Du« wurden alle möglichen materialen Fälle – die Mutter, der Spielgefährte, der Tauschpartner, der Kollege, der

Antagonist, der oder die Geliebte – kategorial durchdrungen und in ihren Strukturzügen freigelegt. Dominanz gewann dieser Diskurs über den Anderen aber auch dadurch, dass in dem Moment, in dem Edmund Husserl intersubjektivitätsphilosophisch und Martin Buber interexistentialistisch das Sein des Anderen, Alter Ego oder das Du, fundamental zu nehmen begannen, sie die Erinnerung an zwei philosophiegeschichtliche Theoreme evozierten und sie aus ihren jeweiligen Einbettungen in idealistische bzw. materialistische Gedankengefüge freisetzten. Bereits in Hegels Anerkennungstheorie, innerhalb seines Systems des objektiven Idealismus, und in Feuerbachs Ich und Du Lehre, im Rahmen seiner materialistischen Anthropologie, war der Andere nicht mehr wie in der Überlieferung bloß als Doppel meines Bewusstseins, sondern als die Andersheit meiner Existenz vorgestellt worden, die Komplikationen auslöst.

Hegels Satz »Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein anderes (Selbstbewusstsein) an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes« ist so etwas wie der Eröffnungszug intersubjektivitätstheoretischen Denkens (vorher allerdings bereits Fichte 1960). Hegel hat diese Idee des Anerkennungsgeschehens an verschiedenen Stellen seines Werkes durchgespielt, nicht nur in der ›Phänomenologie des Geistes‹ im berühmten Herr-Knecht-Kapitel. (Hegel 1952; 141–157) Der Kerngedanke ist, dass ein Selbstbewusstsein, so wie es an sich schon da zu sein scheint, nach Bestätigung seiner Selbständigkeit sucht, nach der Bestätigung im Sein, dass es als Bewusstsein vom Sein unabhängig ist. In diesem Begehren bleibt das Bewusstsein im Verhältnis zu den Objekten unbefriedigt, in deren Vernichtung es sich bloß selbstbehauptet, ohne eine Beglaubigung der Unabhängigkeit zu erfahren, weil die Objekte ja nichts sind, wenn sie vernichtet sind. Also begehrt es diese Bestätigung in einem spezifischen Objekt, das selbst Bewusstsein ist. Im anderen Selbstbewusstsein gerät das erste Bewusstsein gleichsam außer sich, um in der Rückkehr zu sich bei gleichzeitiger Freigabe des anderen Selbstbewusstseins sich verwandelt wieder bei sich selbst vorzufinden, insofern es vom anderen Selbstbewusstsein »anerkannt« worden ist. Alles kommt hier auf den Terminus »Anerkennung« an, der nicht meint: das erste Selbstbewusstsein sähe sich bei seiner Rückkehr durch das andere Selbstbewusstsein »erkannt«, identifiziert, sondern An/erkennung meint Beglaubigung aus eigener Freiheit, Anerkennung enthält kategorial den Spielraum der Freiheit als entscheidend für das Geschehen. Nun ist das »Tun des einen Selbstbewusstseins zugleich das Tun des anderen Selbstbewusstseins«, die Such- und Anerkennungsbewegung beider Selbstbewusstseine ist gedoppelt, sie ist reziprok, und als kategoriales Novum ergibt sich daraus das »allgemeine Selbstbewusstsein«: »Ich, das Wir, das Ich ist«, was für Hegel den Kern des Geistes bedeutet. Die Folge des wechselseitigen Anerkennungsgeschehens für die einzelne

Subjektivität ist, dass sie in dem, was ihr wesentlich ist, im »allgemeinen Selbstbewusstsein« aufgehoben ist, als Rechtsperson, während die dergestalt konstituierte Sozietät, die Familie, die Sittlichkeit bzw. die Rechtsgemeinschaft nach Hegel sich in dialektischer Eigenlogik ausdifferenziert. Hegels Theorem bleibt allerdings insgesamt getragen von der Gewissheit eines absoluten Geistes, der sich in seiner monologischen Entfaltungsdialektik der »Identität der Identität und Nichtidentität« durch das Anerkennungsgeschehen zweier Subjekte in der menschlichen Sphäre als eine Stufe seiner Entfaltung bloß durcharbeitet.

Ohne diese idealistische Gewissheit, dass das Selbstverhältnis, die Welt, der Andere und die menschliche Sphäre Ausdifferenzierungen der Eigendynamik eines gleichsam göttlichen Geistes sind, hat Husserl in den ›Cartesianischen Meditationen‹ (Husserl 1950; 121–183), ausgehend vom einzelnen, nur sich selbst vorfindenden Bewusstsein, dem in seiner Eigensphäre intentional die Phänomene der Welt gegeben sind, die besondere Gegebenheit fremden Bewusstseins minutiös nachbuchstabiert. Da Ego einen privilegierten Zugang zu sich selbst hat, zur ursprünglich eigenheitlichen Welt, und Alter nicht in gleicher Weise zugänglich ist, kann Ego nun Alter nur in Analogie zur Selbstausslegung als Alter Ego erreichen. Alles Verstehen des Anderen ist auf Akten der Selbstausslegung des Verstehenden fundiert. Das Ego fasst einen anderen Körper auf Grund seiner Ähnlichkeit mit dem eigenen Leib als anderen Leib auf, legt diesem Fremdleib ein Bewusstsein bei, dessen Immanenz wegen seiner Vermitteltheit unzugänglich bleibt, weil es nicht in den wahrnehmbaren Horizont des Ego fällt. Nun muss ich mit der Vorstellung nicht nur eines anderen Bewusstseins, eines Alter Ego, sondern mit der Vorstellung des Bewusstseins des Anderen von mir in meinem eigenen Bewusstsein fertig werden. Der Andere konstituiert sich in mir als Anderer, ich finde mich mit meinem Körper und Bewusstsein in die Welt eingeordnet. Als transzendente »Intersubjektivität« konstituieren wir gemeinsam die objektive Welt, die unsere Eigensphären überschreitet, und fassen uns gemeinsam als Menschen in dieser einen Welt auf.

Der Kerngedanke der nachidealistischen Intersubjektivitätstheorie ist, dass das Selbstverstehen der Eigensphäre dem Verstehen des Anderen vorausgeht und dass aus dem urszenischen reziproken Abgleich und Ausgleich der Perspektiven, der eigenen und der anderen Perspektive eine gemeinsame Welt hervorgehe, »Intersubjektivität« der Letztgrund einer gemeinsamen Welt sei, nicht nur als erkennbarer, sondern auch als untereinander zu gegenseitiger.

Dieser Kerngedanke ist nicht nur im Theorem von der »Reziprozität der Perspektiven« bei Theodor Litt (Litt 1926) und in Alfred Schütz' »Theorie des Fremdverstehens« weiterverfolgt worden (Schütz 1974; 137–197), sondern auch zeitgleich in einer pragmatischen Variante Hegels von George Herbert Mead ausgearbeitet worden. (Mead 1973) Organismen

sind auf Anpassungsleistung an die Umwelt angewiesen, und nach Mead entwickeln menschliche Organismen aus tierisch aufeinander abgestimmter Kommunikation eine besondere, gleichsam ›geistvolle‹ Anpassungsleistung, weil sie untereinander »signifikante Symbole« zu kommunizieren vermögen, die nicht nur als Reizauslöser an andere gerichtet sind, sondern auch an das eigene Subjekt. Vor allem die »Lautgeste« mit ihrer Doppelrichtung: – ausgestoßener Laut richtet sich zum Ohr des Anderen, erreicht aber im selben Atemzug das eigene Ohr – erlaubt es, als Kommunikator dieselbe Haltung zum Reiz einzunehmen wie der Adressat, und erlaubt damit, am eigenen Gespräch mit anderen teilzunehmen, die Reaktion des Anderen als eigene Haltung vorwegzunehmen. Wenn intersubjektiv gebildete Sprache somit aus jenen vokalen Gesten oder signifikanten Symbolen besteht, die akkumulierten individuellen Anpassungserfolg generalisiert speichern, dann erlaubt sie jedem, die Einstellungen der signifikanten Anderen wie verschiedene Rollen zu übernehmen und schließlich die Haltung aller, des »generalisierten Anderen« in sich zu übernehmen. »Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist die der ganzen Gemeinschaft.« Sprache ist das Dritte zwischen uns. Es ist diese gleichzeitig sprachlich vermittelte und normativ gesteuerte Interaktion, aus deren Zusammenhang Mead den komplementären Aufbau von subjektiver und sozialer Welt verfolgt. Diese praktische Intersubjektivität konstituiert die symbolisch strukturierte Identität des organischen Subjekts, in der die organische Dimension des Ich »I« sich selbst Objekt wird durch die reflexive Instanz des Ich, dem intersubjektiv gestifteten »me«, Die Gesellschaft wiederum ist das progressiv regulative Werk der derart in einer »Kommunikationsgemeinschaft« koordinierten individuellen Identitäten.

Innerhalb der Sozialanthropologie bilden diese Theoreme in der Nachfolge Hegels den Pol der Intersubjektivitätstheorien. Immer geht hier aus dem Aufeinandertreffen der Subjekte als Bewusstseine über die Windungen von Entäußerung und Rückkehr zu sich selbst eine dritte Größe hervor, das Vermittelnde der »Rollen«-verhältnisse (Löwith 1974), des »Geistes«, des »generalisierten Anderen«, der »Sprache« mit ihren eingebauten Geltungsansprüchen, die Ego und Alter Ego als Sprachteilnehmer einander erheben (Habermas 1968)<sup>2</sup>, wobei die intersubjektiv verwandelten Subjekte wie jedermann agieren und sich koordinieren: Jeder könnte innerhalb dieser generalisierten Struktur an ihrer Stelle stehen und ist insofern ersetzbar. Zu dieser Theoriegeschichte »praktischer Intersubjektivität« (Joas 1985) gehört auch die Figur des »Gabentausches« als Totalphänomen der

- 2 Habermas verbindet Hegels »Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie« in der Jenaer Philosophie des Geistes mit Meads Theorie der symbolischen Interaktion zu einer kritischen sprachpragmatischen Intersubjektivitätstheorie (Habermas 1968 und 1981). In dieser Tradition auch Siep 1979 und Honneth 1992.

menschlichen Sphäre bei M. Mauss: Der non-utilitäre Austausch von Gaben – in welcher Dimension auch immer – mit seiner Obligation des Gebens, Nehmens und Erwiderns, nicht der interessengeleitete Tausch von Waren, ist das Medium der Bindung von Ego und Alter Ego. (Mauss 1978)

Den Gegenakzent innerhalb der Intersubjektivitätstheorie zu ihr setzte bereits Hegels Antipode Feuerbach, wenn er das idealistische Bewusstseins-Ich konsequent auf die Erfahrung des Konkreten verwies. Das Konkrete des eigenen Bewusstseins ist einerseits die Sinnlichkeit, der eigene Leib in seiner Endlichkeit, und das Konkrete der eigenen Ichhaftigkeit, andererseits das »Du«, das konkrete, endliche Du dort gegenüber, wie es in der liebenden Begegnung erfahren wird. Feuerbach verwendete als erster das zweite Personalpronomen als Kategorie: »Ich bin nichts ohne die Beziehung auf ein konkretes Wesen außer mir«, das »Du«. Da der Mensch nicht durch Gott mit der Welt verknüpft ist – ist der doch nach Feuerbachs Analyse dessen eigene Projektion –, bleibt nur der endliche Andere in seiner Andersheit, der das Band zwischen mir und mir selbst und der Welt ist. Die leibliche Anwesenheit des Anderen bricht den Bann des Primats der Subjektivität. »Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du« (Feuerbach 1975; 62)

In einem Klima vielfältigster Bestrebungen zur Konkretisierung oder Existentialisierung des transzendentalen Subjekts im Umkreis des Ersten Weltkrieges (Scheler 1948) hat Martin Buber diese Linie der »Interexistentialität« – wie man sie kennzeichnen könnte – in seinem epochemachenden Buch »Ich und Du« ausgezogen. Der Mensch figuriert in zwei Grundhaltungen in der Welt: Geleitet vom Grundwort »Ich-Es« setzt er sich gegenüber dem Gegebenen als Subjekt ins Verhältnis, sucht es zu ordnen und zu kontrollieren; jeder könnte in dieser Position an seiner Stelle stehen. Geleitet hingegen vom Grundwort »Ich-Du« begegnet er Gegebenem als Andersheit, das mit ihm jetzt und hier vorgängig verbunden ist; und in dieser »Begegnung« erfährt er sich als unersetzbar. Das Ich vermag das »Du« nur zu bestimmen, indem es sich von ihm her bestimmen, durch Ansprechen öffnen lässt. Das Verstehen des Anderen im »Zwischen« der gesprochenen Sprache geht dem eigenen, eigentlichen Selbstverstehen voraus. Alle entdeckende, schöpferische Selbstauslegung des verstehenden Ichs gründet in der Begegnung auf dem Verstehen des unausschöpflichen, unverfügbaren Du. Begegnung bedeutet, dass die Erfahrung, dass »Du« mich konstituierst, zu meinem Ich gehört, mich verwandelt, und zugleich liegt darin die Quelle der Gewissheit deiner Andersheit (Buber 1984; 7–136). Mit diesen interexistentialen Grundannahmen wurden »Dialog« und »Kommunikation« (Karl Jaspers) Schlüsselkategorien des Diskurses über den Anderen.

Im Ausgang des Zweiten Weltkrieges hat eine Gruppe von französischen Philosophen – Merleau-Ponty, Levinas, Sartre – diese Radikalität

des Alteritätsdenkens im Rahmen der Husserlschen Phänomenologie zu rekonstruieren versucht. Gegen die autonome Sicherung des cartesianischen Reflexionssubjekts hat M. Merleau-Ponty in einer ›Phänomenologie der Wahrnehmung‹ (1974) die präreflexive Koexistenz des leibsituierten Subjekts mit der Welt und dem Anderen nachzuvollziehen versucht. Im Medium der »Zwischenleiblichkeit« führt eine Dialektik von eigenleiblicher Selbsterfahrung und Fremderfahrung, von Sehen und Gesehenwerden auch des Leibes, wie er von außen im Spiegel des Anderen gesehen wird, zu einem Modus wechselseitigen Wahrnehmens als wechselseitig steigernde Achtsamkeit (Meyer-Drawe 1984). Emmanuel Levinas hat diese interexistenziale Linie noch einmal radikalisiert. In ›Totalität und Unendlichkeit‹ unterscheidet er von dem Ich, das monologisch-subjektzentriert gleichsam Blickherrschaft über das Seiende als identifizierbares Sein gewinnen möchte, jenes Ich, dem es widerfährt, konkret in eine unwiderrufliche Verantwortung, in eine nicht-reziproke Treuhandschaft gerufen zu werden – und zwar durch die Wahrnehmung des »Antlitzes des Anderen«. Ist die für Subjekt- und Sozialitätsbildung folgenreiche Begegnung bei Buber symmetrisch gedacht, so bei Levinas als a-symmetrische Beziehung. Die irreversible Fürsorge, in die mich ein Antlitz des Anderen zwingt, weil es sich der vergleichgültigenden Typisierung nicht fügt, weil es als nacktes, sterbliches Äußerliches auf eine Unendlichkeit verweist, diese irreversible Fürsorge besteht ohne Sorge für das eigene Geliebtwerden (Levinas 1998). Bei Buber wie bei Levinas öffnet sich in dieser Begegnung mit dem spezifisch Anderen, dessen Andersheit nicht generalisierbar ist, im Angesprochensein durch den spezifisch Anderen, für die individuelle Identität die je eigene Frist eigener Konkretheit. Hinsichtlich der komplexen Vergesellschaftung werden diese symmetrischen oder asymmetrischen Begegnungen zwischen spezifischem Ich und spezifischem Du, soweit sie die wesenhafte Andersheit des Anderen, seine Alterität, wahrnehmen und ihr standhalten, als die glühenden Fäden, der innerste Kern aller komplexen Sozialität vorgestellt. Sartre hingegen hat das interexistenziale Aufeinandertreffen leiblich Anwesender als unübersteigbare wechselseitige Entfremdungs- und Vereinnahmungssituation beschrieben: Den konstitutionellen Schock, die »Scham«, die die konkrete Existenz, die sich als Mittelpunkt der Welt wähnt, erfährt, wenn sie den Blick des Anderen entdeckt und sich in ihm als Marginalie am Rande von dessen Welt vorfindet, versucht die so dezentrierte Existenz in endlosen Manövern des Hasses und der Liebe zu kompensieren; der innerste Kern auch der komplexen Sozialität besteht insofern aus den unaufhörlichen und unmöglichen Versuchen, sich der Freiheit des Anderen zu bemächtigen (Sartre 1976; 338–397).

Luhmann hat – in der Tradition der Phänomenologie – dieses von Sartre radikalisierte Problem der Verunsicherung auf Grund wechselseitiger Unzugänglichkeit von Ego und Alter Ego später als »doppelte

Kontingenz« thematisiert, um bei elementarer Alterität dennoch die praktische Möglichkeit abgestimmter Ordnung zwischen ihnen freizulegen (Luhmann 1984; 148–190) Luhmann nimmt damit das Parsonsche Problem auf, wie man Erwartungen des Anderen erwarten kann, wenn eine Teilhabe an Bewusstseinsprozessen des Anderen nicht möglich ist. »Ego« und »Alter Ego«, das können hier psychische Systeme (Personen) oder selbst schon soziale Systeme sein, in jedem Fall selbstreferentielle Einheiten, die »als unendlich offene, in ihrem Grunde dem fremden Zugriff entzogene Möglichkeiten der Sinnbestimmung« (Luhmann 1984; 152) wahrgenommen und behandelt werden. Kontingenz – d.h. etwas kann sein, wie es ist, kann aber auch anders sein – heißt bezogen auf den Anderen, dass er originären Zugang zur Welt hat, alles anders erleben könnte als ich und mich deshalb radikal verunsichern kann. Ich und du können kontingent handeln, wissen das voneinander und wissen sogar, dass jeder das vom anderen weiß – das alles ist der Fall der »doppelten Kontingenz«. Unter der Voraussetzung, dass Ego und Alter Ego undurchsichtig für einander sind und auch bleiben, »black boxes«, zeichnet Luhmann eine so einfache wie folgenreiche Lösung »doppelter Kontingenz« nach: Bildung von »Vertrauen« durch »Kommunikation«. Einer fängt an, bietet ein Verhalten vor und für den Anderen an, eine von sich selbst losgelöste »Selektionsofferte«, in der er sich aber selbst festlegt, ein Lächeln, eine Geste, ein Geschenk, und im Maße, wie der Andere diese Selektionsofferte in sein eigenes Verhalten übernimmt, kommt es zu einem Einspielen wechselseitiger Selektionsübernahmen. »Vor allem hat Vertrauen jenen zirkulären, sich selbst voraussetzenden und bestätigenden Charakter, der allen Strukturen eigen ist, die aus doppelter Kontingenz entstehen. Es macht Systembildungen möglich« (Luhmann 1984; 181). Dieses Synchronisieren der jeweiligen Perspektiven, deren Bewusstseinszentren unzugänglich bleiben, bildet *das* Dritte zwischen ihnen, das Zwischen der »Erwartungserwartungen«, in dem doppelte Kontingenz eingebaut bleibt und immer neue Anschließbarkeiten von sinnhaften Selektionsofferten hervorgetrieben werden. Ego und Alter Ego, jeder in seiner binnenhaften Selbstbezüglichkeit, beobachten sich gleichsam wechselseitig aus der Außenperspektive dieses sozialen Systems, durch dessen Vermittlung sie sich wechselseitig aufeinander abstimmen – anders kennen sie sich nicht. Das System zwischen ihnen regelt selbstbezüglich seine Grenze zur komplexeren Umwelt, zu der die Bewusstseine in ihrer gedanklichen Komplexität allemal gehören. Das soziale System bei Luhmann ist eine Wiederaufnahme von Hegels »Geist« zwischen den Selbstbewusstseinen, allerdings unter strikt anthropologischen Prämissen, ohne jede theologische Anlehnung an einen selbstbestimmenden Gott als transzendenten Dritten, der sich in der Selbstbewegung des Geistes durchsetzt. Mit dem sozialen System, das als Drittes nur im Status des Quasi-Subjekts zwischen Ego und Alter

Ego fungiert, ist die äußerste Grenze dyadischer Anthropologie der Intersubjektivität erreicht.

### 3.2.2 *Fragmente zum Dritten*

Innerhalb der Anthropologie der Intersubjektivität gibt also dominierend das Sein des Anderen in verschiedensten Variationen das Schema, den Keim und das Material für die Rekonstruktion von Identitätskonstitution, Weltverhältnis und vielgliedriger Sozialität. Demgegenüber ist die *Reflexionsgeschichte über den Dritten* ein Nebenstrom, bisher eher verdeckt. Häufig ist *der Dritte* einfach der weitere Andere, der dessen brisante Grundfunktionen bloß wiederholt und vervielfacht, und der weiter nicht thematisch wird, weil man *das Dritte* als Konsequenz des Anderen schon gefunden glaubt: als Sprache, als Medium, als Institution. Dass *der Dritte* kategorialen Rang haben könnte, d.h. dass sich in diesem Begriff verschiedene neuartige Funktionen bündeln, ist verschiedentlich vermutet worden, so von den Sozial- und Politikphilosophen Michael Theunissen (1977; 220f.), Julien Freund (1976), Ludwig Siep (1979; 76–86), Klaus Hartmann (1981; 28), Bernhard Waldenfels (1994; 293–300). Doch hat es *der Dritte* noch nicht zur durchdringenden Kategorie gebracht, mit der die verschiedenen materialen Erscheinungen formal zu systematisieren wären. So muss man zunächst ›dritte‹ Figuren und Positionen versammeln, die unter den Titeln jeweils materialer Verhältnisse laufen und in systematischer Hinsicht veranschlagt werden.

Als Schlüsselbeitrag wird man hier Freuds Überlegungen einordnen, wenn er als Psychiater aus dem psychoanalytischen Zugang zu individuellen Pathologien die Familie sozialpsychisch als eine »ödpale Konstellation« dramatisiert. Es geht dabei um den plötzlichen Stoß, den das sich in der Zweierbeziehung mit der versorgenden mütterlichen Bezugsperson schaukelnde Bewusstsein des werdenden, triebgeladenen und affektphantasierenden Subjekts erfährt, wenn es die dritte Position realisiert, die ›väterliche‹ Figur, die das eigene Begehren durchkreuzt und abdrängt (Freud 1930; 338–360). Da die Familie um die Generationen- und Geschlechtsdifferenz gebaut ist, kommen hier zum erstenmal geschlechtliche Markierungen als konstitutiv in die intersubjektivitätstheoretische Rede: *der* oder *die* Erste, *der* oder *die* Andere, *der* oder *die* Dritte. Die Personalpronomen »Ich« und »Du« fordern keine geschlechtliche Differenz, weil sie denen, die sich als Anwesende dergestalt ansprechen, vor Augen steht; erst bei der dritten Person, die als Abwesende nicht unmittelbar wahrnehmbar sein könnte, kommt es darauf an, dass wir erwähnen, ob es eine »sie« oder ein »er« ist. Freuds psychoanalytische Anthropologie hat nicht nur hinsichtlich der Identitätsbildung die sogenannten Auflösungen der ödpalen Konstellation verfolgt

(Identifizierung mit dem Rivalen etc.), gleichsam die Geburt des personalen Selbst zwischen anderer und dritter Position entdeckt, sondern auch hinsichtlich der Sozialitätskonstitution Hinweise darauf gegeben, wie durch die Verknüpfung der dritten Position als Verbotsinstanz des Inzests das Verbot von Verwandtensexualität bei gleichzeitig verknüpfendem Tausch der Söhne und Töchter zwischen Familien als zentrales Gesetz komplexe Vergesellschaftung generiert. J. Lacan hat dieses von Freud in der Familie entdeckte lebendige Inventar von Dyaden und Triaden, dieses sozialanthropologisch relevante Übungs- und Übergangsfeld für Identitätsfügungen und Sozialaufbau strukturalistisch reformuliert. Dementsprechend ist die dyadische Beziehung imaginären Charakters, in der das hilflose Ich sich spiegelnd verkennt, aber sich stabilisierend als ein Anderer identifiziert und dabei zugleich die Andersheit des Anderen nicht gelten lassen will (Lacan 1975). Nur indem die symbolische Ordnung im »Namen des Vaters«, der dritten Position, dazwischenkommt, gelangt das sich artikulierende Subjekt identitätsmäßig in das Anerkennungsgeschehen, das ihn von der imaginären Spiegelung entlastet. Von der dritten Position aus lässt sich das Füreinander zwischen dem Einen und dem Anderen in Distanz bringen, das in das Fremde verstrickte Eigene wird als das Selbe mit dem Anderen vergleichbar. Andererseits konstatiert Lacan, dass sozialstrukturell das »Gesetz« als Instanz des Dritten, die symbolische Ordnung, von den Wunschträumen geschlossener Dyaden durchzogen bleibt.

In einem nicht-familialen Kontext ist die dritte Position eingeführt bei G. Simmel im »Exkurs über den Fremden«. Der »Fremde« ist der, der aus der Ferne zu einer Gemeinschaft stößt, zu mindestens zwei miteinander Vertrauten. Simmel hat erkannt, dass für die Bestimmung von Eigenheit, Andersheit und Fremdheit das Dreierverhältnis denknotwendig ist. In der Dyade von Ego und Alter Ego ist keiner von beiden der Fremde, weil dann beide Fremde sein müssten. Die Rede vom Fremden macht nur Sinn, wenn zu zweien, Ego und Alter Ego, die sich wechselseitig einem Bezugsrahmen zugehörig zuempfinden, ein Dritter stößt, der zunächst nicht zugehörig ist. Zur Figur des Fremden gehört, dass er aus der Ferne kommt und in der Nähe bleibt. Er ist ein- und zugleich ausgeschlossen. In seiner Figur ist ein Naher doch fern, ein Ferner nah. Wie sich das Potential dieser dritten Figur entfaltet, ob die Dyade ihn als Teil des Heimischen einbezieht, ob er selbst seine Muster auf sie auszudehnen sucht oder ob er zur Intensivierung des Eigenen durch Ausgrenzung dient, ist anthropologisch eine offene Frage. Simmel akzentuiert, dass der Dritte als der Fremde bei den mindestens zweien, die sich nahe stehen, eine Aufgebrochenheit bewirkt, eine Freisetzung aus der Gebundenheit, insofern sie eine Fessel sein kann. Parallel verfolgt Simmel die strukturellen Chancen des Fremden für das kollektive Gebilde überhaupt: Mangels totaler Involvierung in den Bezugsrahmen bietet er Neutralisierungs-

Versachlichungschancen der sozialen Konstitution bei Konflikten (Simmel 1968; 509–512).

Einen wiederum anderen Aspekt dieser Figur des fremden Dritten führt Michel Serres unter dem Titel ›Le parasite‹ ein, was im Französischen mehr Bedeutungen als im Deutschen umfasst: der Parasit ist ein »Nebengeräusch«, dessen Lärm die Übereinstimmung beeinträchtigt, der ungebetene Gast, der Schmarotzer, der etwas aus einer funktionierenden Beziehung abzweigt, sich begünstigen lässt. Die Figur des ›Parasiten‹ schleicht herum, wartet, lauert zwischen Identität und Alterität, stellt sich dazwischen, stört, erhebt Einspruch. Mit dem Parasiten gibt es für den Ersten einen Dritten vor dem Anderen, sagt Serres, der Erste kommt nicht mehr direkt, rein an den Anderen heran; damit – so Serres – verhindert der Parasit sozialstrukturell die tödliche Koinzidenz zwischen Identität und Alterität (Serres 1980). Die Umkipppfigur dieser dritten Position bringt Carl Schmitt ins Spiel durch das »Freund/Feindverhältnis«, das etwas anderes ist als bloße Gegnerschaft und bloßer Kampf in der Dyade. (Balke 1992) Schmitt bestimmt das Politische aus einer triangulären Konstellation, in der im Ernstfall die intensiver Verbundenen von Ego und Alter Ego einen weiteren, der ihnen wesensfremd scheint, ausschließen und bekämpfen (Schmitt 1963). Zugehörig zu diesem Feld lässt René Girard in seiner Sozialtheorie schließlich den »Sündenbock« (Girard 1988) als eine konstitutive Figur auftauchen: Da der Mensch als das nicht festgestellte Tier gar nichts in sich selbst findet, das ihm sagt, was er wünschen könnte, hilft er sich durch Nachahmung des Begehrens des Anderen; beide werden nun Rivalen um dasselbe Ziel, drohen darin, ununterscheidbar zu werden, Gewalt eskaliert, und der gewaltsame Wettlauf schlägt um in die Ausstoßung eines Dritten, eines Sündenbocks, die Tötung eines beliebigen Dritten, der jeder sein könnte. Über den gemeinsamen Opferkult kehrt der ausgestoßene Dritte als das Heilige, das die Ordnung stiftet, wieder zurück (Thomas 1990). Revolutionstheoretisch hat Sartre im Kontrast dazu den sich einbeziehenden fremden Dritten als Inbegriff der »fusionierenden Gruppe« gekennzeichnet, die die Negation der sozialen Ohnmacht bedeutet. Der Dritte dehnt seinen Bezugsrahmen auf die beiden anderen aus, er ist als Vermittler hier die synthetische Macht gegenüber der wechselseitigen Beziehung, aber genuin gibt es hier »noch keine apriorische Hierarchie, weil ja alle drei Glieder der Dreierbeziehung gegenüber den beiden Anderen zum Dritten werden können.« (Sartre 1967; 126). »Der oder die Dritte erblickt den erblickten Blick. In der Dreiersituation wandern die Blicke, und dieser dritte Blick wiederholt sich für alle, die zu der Gruppe stoßen werden. In diesem Sinne ist die soziale Gruppe eine Gruppe von Dritten.« (Eßbach 1996; 140)

Lévinas wiederum hat aus seiner Theorie, die von der asymmetrischen Verpflichtung des Einen gegenüber dem Antlitz des Anderen, also tiefster

Verbundenheit ansetzt, das Auftauchen des Dritten mit Skepsis beschreiben. Der Andere, das ist der Nächste, dem ich verpflichtet bin, dem ich alles schulde. Wenn der Dritte auftaucht, und sein Erscheinen ist unvermeidbar, ist er ein Anderer des Nächsten, auch der Nächste des Anderen, auch mein Nächster. Der Dritte neben dem Anderen fordert Gerechtigkeit, ich sehe mich gezwungen, Unvergleichliches miteinander vergleichen, Gerechtigkeit zu üben – ich muss meine exklusive Beziehung zum spezifischen Anderen einschränken um des Dritten wegen. Wegen seines Zwanges zur Generalisierung stört der Dritte die Dualität vom anderen und Ich (Habel 1994; 104–133).

Will man nun intersubjektivitätstheoretisch einen systematischen Zugriff auf die Polyvalenz der dritten Position bahnen, wird man auf Simmel zurückkommen. Im Zusammenhang mit dem schon erwähnten Exkurs über den Fremden hat er an einer versteckten Stelle innerhalb des Kapitels ›Über die quantitative Bestimmung der Gruppe‹, an einer theoriestrategischen Stelle seiner ›Soziologie‹ die »Dreierverbindung« im Verhältnis zur »Zweierbeziehung« in ihrer Eigenqualität systematisch eingeführt (Simmel 1968: 73–94). Bei der »Verbindung zu dreien«, so sagt er, »wirkt nämlich jedes einzelne Element als Zwischeninstanz der beiden anderen und zeigt die Doppelfunktion einer solchen: sowohl zu verbinden wie zu trennen.« Bei drei Elementen A, B, C kommt zu der unmittelbaren Beziehung, die z.B. zwischen A und B besteht, die mittelbare hinzu, die sie durch ihr gemeinsames Verhältnis zu C gewinnen. Simmel hat die formalen Folgen sowohl für die Sozialitäts- wie Subjektbildung angedeutet, wenn außer durch die gerade und kürzeste Linie je zwei Elemente auch noch durch eine gebrochene verbunden werden: »Punkte, an denen jene keine unmittelbare Berührung finden können, werden durch das dritte Element, das jedem seine Seite zukehrt und diese noch in der Einheit seiner Persönlichkeit zusammenschließt, in Wechselwirkung gesetzt.« Entzweiungen, die die Beteiligten nicht von sich aus allein wieder einrenken können, werden durch den Dritten zurechtgebracht – Simmel definiert hier den vermittelnden bzw. schiedsrichtern den Dritten. Allerdings wird die direkte Verbindung durch die indirekte nicht nur gestärkt, sondern auch gestört. Simmel behandelt deshalb auch den »Tertius gaudens«, den lachenden Dritten, der einen Vorteil aus einem gegebenen Zwist zwischen zweien zieht, und, noch einmal davon verschieden die objektive Möglichkeit des »divide et impera«, in der ein Dritter strategisch die Differenzen zwischen zweien auf- und ausbaut, um zu herrschen. Auch wenn Simmel hier in seinem Fächer die objektive Möglichkeit des ausgeschlossenen Dritten nicht berücksichtigt (Scharmann 1959), so bietet er doch insgesamt eine erste sozialanthropologisch relevante Typologie der Figuren und Funktionen des Dritten. Simmel hat innerhalb der Entdeckungsgeschichte der Anthropologie der Intersubjektivität zum ersten mal gesehen, dass der Dritte der weitere

Andere ist, der neben dem Anderen in einem nicht-trivialen Sinn auftaucht, mit einer nochmaligen Wende im Beziehungsgeschehen, wie sie nun allerdings keine weitere Figur – etwa ein weiterer Dritter, also ein Vierter, Fünfter zustandebringt. Auf das »mehr als zwei« kommt es an. (Litt 1926; 236–241) Das »Grundphänomen des Dritten«, so Theodor Litt in der Ausformulierung von Simmels Entdeckung, impliziert das Potential des bewussten Erfassens des Füreinander zwischen Ich und Du, was in der Umfängenheit des Du durch das Ich oder des Ichs durch das Du nicht möglich ist, weil ich da mich, auch Dich, aber nicht das Verhältnis vor mir habe.

### 3.3 Systematische Intersubjektivitätsanthropologie: der Andere und der Dritte

Abschließend soll skizziert werden, was es systematisch bedeutet, wenn die Theorie der Intersubjektivität um die Figur des Dritten bereichert ist. Ausgangspunkt ist zunächst eine Fundierung der Intersubjektivität aus der Philosophischen Anthropologie, die die gesamte Dimension des Intersubjektiven limitiert und zugleich die Möglichkeit bietet, innerhalb der Intersubjektivität die Differenzierung von Alterität und Tertiartät zu denken. Weiter zeigt sich, dass die Sprache selbst – als *das Dritte* – im System der Personalpronomen einen knappen formalen Leitfaden enthält, an dem sich die Unhintergebarkeit *des* personalen Dritten aufweisen lässt. Ein Überblick über die Fülle der dyadischen und triadischen »Figurationen« dient als Korrektiv jeder Verkürzung im Ansatz. Schließlich soll die Tragweite einer um die Figur und Funktion des Dritten erweiterte Intersubjektivitätsanthropologie demonstriert werden: ihre diagnostische Kraft bezogen auf Selbstverhältnis, Weltverhältnis und komplexe Sozialität.

#### 3.3.1 Philosophische Anthropologie der Intersubjektivität

Die hier vorgestellten Theoreme der Intersubjektivität mit ihrem Anspruch, aus dem intersubjektiven oder interexistentialen Bezug, dem elementaren Auftauchen des Anderen und weiterer Anderer Züge der menschlichen Identitätsbildung, des menschlichen Weltverhältnisses und gleichsam in nuce denkökonomisch Züge komplexer Kollektivitätsbildung zu begreifen, lassen sich von der Philosophischen Anthropologie her fundieren.

Philosophische Anthropologie reflektiert die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Sphäre überhaupt. Ihr wesentliches Resultat ist die

im Wege des kontrastiven Tier/Mensch-Vergleichs gebaute Kennzeichnung des Menschen als »*exzentrische Positionalität*« (Plessner 1975). Alle Lebewesen sind demnach als grenzrealisierende Dinge »positioniert«, ihre »Grenze« in einer entsprechenden Umwelt durchhaltend. Tiere sind »zentrische Positionalität«, d.h. sie leben die Umwelt »wahrnehmend« in die »Mitte« ihrer natürlichen Leibkörperposition hinein, »verhalten« sich aus ihrer »Mitte« in die Umwelt heraus. Menschen sind »exzentrisch« positionierte Lebewesen, d.h. verfassungsmäßig in die Distanz zur natürlichen Position versetzt, ohne den Körper verlassen zu können. Exzentrische Positionalität meint nichts weiter als das unwahrscheinliche Faktum der Naturgeschichte, dass ein Lebewesen kraft Vorstellung, ohne von der Stelle zu weichen, wo es Position bezieht, sich »versetzen« kann, d.h. sich so verhält, als ob es an eine andere Raum-Zeit-Stelle entwichen wäre. Als diese Disposition ist exzentrische Positionalität die Bedingung aller *spezifisch* menschlichen Möglichkeiten und bedeutet den Umbruch tierischer Umwelt zur »Außenwelt«, tierischen Innenerlebens zur »Innenwelt« und tierischer Mitverhältnisse zur »Mitwelt«. Selbst-, Natur- und Sozialverhältnis sind von der exzentrischen Positionalität her gleichursprünglich, d.h. nicht auf einander rückführbar.

Ex-zentrisch gestellt zum inneren Erleben seiner leibkörperlichen Position, ist der Mensch in seiner Vorstellungskraft durchgeöffnet zu einer »unergründlichen« Innenwelt, deren Potential er immer nur vermittelt und niemals abschließend zum Ausdruck bringen kann. Sein Lächeln, dieser »Abstand im Ausdruck zum Ausdruck« (Plessner), und die Selbsttötung, dieser äußerste Abstand zur eigenen Ausdrucksbasis, sind Indizien dieses irreduziblen Selbstverhältnisses. Exzentrische Positionalität als Bedingung des Menschen ist aber auch die Bedingung der Möglichkeit seines originären Naturverhältnisses. Menschen können – ex-zentrisch im Verlassen ihrer Position in der Vorstellung – hinter den Erscheinungen der Umwelt einen die Erscheinungen bündelnden Dingkern erreichen und damit im Wahrnehmungsfeld des Auges den Ansatzpunkt für die Handhabung der Dinge, um in Umarbeitung der Natur durch einen Kranz von Artefakten ihr konstitutionelles Ungleichgewicht der exzentrischen Lage zu balancieren, Außenweltstabilisierung zu gewinnen – sozusagen die Basis der Technikanthropologie.

Mit dieser genuinen Bestimmung des Selbstverhältnisses und Außenweltverhältnisses findet kraft Philosophischer Anthropologie jeder Inter-subjektivismus oder Interexistentialismus hinsichtlich der Konstitution von Identität und Welt seine Limitierung. Philosophische Anthropologie macht nur Sinn als limitierende Fundierung, als Korrektiv von Elargierungen der Außenwelt (in Form der Naturwissenschaften), der Innenwelt (in Form der Psychologie) oder der Mitwelt (in Form der Sozialwissenschaft) auf die ganze menschliche Sphäre. Die Unergründlichkeit

der Innenwelt und die Sachlichkeit stabilisierter Subjekt-Objekt-Relationen sind Reserven gegen die Zumutungen der absoluten Vermitteltheit durch den Anderen, gegen das soziologische Subjekt.

Exzentrische Positionalität expliziert aber umgekehrt eben auch die Voraussetzung der Theoreme der Intersubjektivitätsanthropologie, und zwar in ihrer kompletten Gestalt: des Anderen unter Einschluss des Dritten. Kraft Ansatzes bei der Positionalität ist Philosophische Anthropologie zunächst nach unten hin geöffnet, zu den »Mitverhältnissen« innerhalb der »zentrischen Positionalität«: sie kann vom Ansatz her den tierischen Verhältnissen das Prädikat des »Sozialen« nicht absprechen. Offensichtlich gibt es nicht nur den »Kumpan in der Umwelt des Vogels« (K. Lorenz), sondern auch »Kämpfe«, »Koalitionen«, »Beschwich-tigungen« in den Mitverhältnissen der Primaten (de Wahl 1991). Kraft ihrer Natur sind tierische Lebewesen auf ausdruckshaftes Erscheinen voreinander eingestimmt, in Gruppenverbänden zu einem in Blick und Verlautung gleichsam öffentlichen Raum, der ihre wechselseitigen Taxierungen und Präsentationen bis in nur strategisch zu verstehendes Verhalten orientiert.

Exzentrische Positionalität ist nun *auch* ein sozialer Sachverhalt, sie fundiert den sozialen Sachverhalt in seiner menschlichen Spezifik. Nur weil der Mensch das Zentrum seiner Lebensführung nicht als »Mitte« seiner natürlichen Position hat, ist er zur »Versetzung« seines Zentrums disponiert, muss dieses künstlich außen, ex-zentrisch, finden. Portmanns Prozessformel für die Struktur der ex-zentrischen Positionalität: das »extra-uterine Frühjahr« (Portmann 1956), die strukturelle Frühgeburt des Menschen, hat die radikale Soziabilisierung des menschlichen Lebewesens prägnant gefasst. Exzentrische Position heißt Radikalisierung der Distanz-, aber auch der Resonanzkraft des Organischen. Das menschliche Lebewesen vermag zum Anderen hinüberzugehen, ihn zu hintergehen, sich – ex-zentrisch – in seine Perspektive zu versetzen, sich von dort her zu erblicken und verändert aus ihm zurückzukehren. Exzentrisch positioniert sein heißt umgekehrt auch, kraft »Ex-Zentrierung« eine leere, offene Mitte zu haben, von Natur aus so sperrangeloffen, so ungeschützt zu sein, dass die Ausdrucksbewegung des Anderen, seine Verlautung in mir eine beispiellose Resonanz macht, mich in Mitschwingung versetzt: der Andere vermag sein Ex-Zentrum gleichsam in mich zu setzen, gleichsam in mir spazieren zu gehen – mich zu »verändern«. Dies wechselseitig gewusst, sind zwei exzentrische Positionalitäten in ihrer doppelten Kontingen-z, ihrer Erwartungsfülle, aber auch Erwartungsunsicherheit gerade zu dem Einfall prädestiniert, ein gemeinsames Zentrum, ein Drittes, eine künstliche »Mitte« aus sich herauszusetzen, eine um die Ecke herum gebaute Vermittlung, von der aus sie sich wechselseitig verschonen und ihr Verhalten aneinander koordinieren und in der Welt orientieren können: Geist, Sprache, Systeme.

Weil aber Menschen bei aller Exzentrik »positional«, positionierte Exzentrik bleiben, d.h. einzelne körpergebundene Lebewesen, materiell, vital und existentiell positioniert, können sie wohl *das* künstliche Dritte aus sich hervorbringen, sich zu zweit aber nicht in ein reines Exzentrum: Geist, Sprache oder sonstiges systemhartes Medium überschreiten und in dessen Verselbständigung »aufheben«. Auf Grund der leibkörperlichen Situiertheit, ihrer positionierten Exzentriken, vernehmen und erblicken beide vielmehr den konkreten Dritten, den neutralen Zuschauer oder interessierten Zeugen ihrer exzentrischen Bemühungen. So erstaunt es nicht, dass menschliche Lebewesen damit rechnen müssen, aber auch darauf bauen können, dass *das* Dritte »Positionalität« gewinnt, »Verkörperung« annimmt, dass es als *der* oder *die* Dritte erscheint. Insofern *verkörpert* der Dritte den beiden Anderen gegenüber die »exzentrische Position«.

### 3.3.2 System der Personalpronomen als Minimum

Erst entlang der beiden Achsen Identität/Alterität und Alterität/Tertiariät ist die Anthropologie der »Beziehung« komplett. Die über den Dritten geführte Sozialanthropologie erschöpft sich nicht in der Rede über die Identität, auch nicht in der Rede über die Alterität und ist auch nicht einfach eine Rede über Pluralität, über die Vielen, das Multiversum. Der Dritte ist der Kniff zwischen Identität und Alterität und Alterität und Pluralität.

Ein im strategischen Kern jeder Sprache sitzender Beleg dafür ist das *System der Personalpronomen*, in denen sprechend die elementaren Kommunikationsrollen verteilt werden: Ich, Du, Er bzw. Sie bzw. Es, Wir, Ihr, Sie. (Plessner [1928] 1975; Elias 1978) Das im Unterschied zum individuellen Ich auftretende »allgemeine« Ich tritt »nie in seiner abstrakten Form, sondern mittels der ersten, zweiten, dritten Person konkret auf. Der Mensch sagt zu sich und anderen Du, Er, Wir.« »Jeder Realsetzung eines Ichs, einer Person in einem einzelnen Körper ist die Sphäre des Du, Er, Wir vorgegeben.« (Plessner 1928 1975, 300, 301), Zur Grundausstattung zumindest der indoeuropäischen Sprachen gehört diese Serie kleiner Wörter, die Fürwörterserie, die im kommunikativen Sprachspiel die Situation ordnet. Es sind »hypostasierte Verhältnisbegriffe«, »in welchem alle diese drei Begriffe sich gegenseitig durch einander halten und bestimmen.« (Humboldt 1963; 201ff.). »Ich« markiert die Identitätsposition, »Du« die Alteritätsposition, »Es« die Objektposition. Den Anderen in der zweiten Person als »Du« ansprechen, heißt ihn dezidiert nicht als Objekt »Es« nehmen. Nun wird aber auch der Mensch in der dritten Person – »Er/Sie« – vom Sprecher anders erfasst als das »Du« – nämlich in Abwesenheit –, aber zugleich definitiv anders als eine Sache – »Es«, sonst

bedürfte es der Unterscheidung Es//Er, Sie nicht. Dass die *dritte Person* in Differenz zur Sache – Es – durch die Intelligenz der Sprache noch einmal geschlechtlich in ›Er‹ und ›Sie‹ unterschieden wird, liegt in der situativen Abwesenheit der dritten Person, über die gesprochen wird. Weil in der präsentischen Situation das Geschlecht unmittelbar wahrnehmbar ist, bedarf es der geschlechtlichen Differenzierung im ›Du‹ nicht, wohl aber zeigt sich die anthropologische Aufmerksamkeit auch hinsichtlich des abwesend Besprochenen am Geschlecht interessiert.

Damit ist die eigentliche Schlüsselrolle der ›dritten Person‹ im System der Personalpronomen noch nicht zureichend expliziert. Markiert ›Ich‹ die Identitätsposition, ›Du‹ die Alteritätsposition, so ist hinsichtlich der Pluralität von dort allenfalls das ›Wir‹ erreichbar. Um das System der Personalpronomen mit seinen Stellen »Er, sie, es«, »Ihr«, »Sie«, auszuschnöpfen, ist aber die dritte Positionsfigur notwendig: die Abprache: Wir greifen ›ihn‹ an, oder der Zuruf: ›Ihr‹ greift mich an, oder beiseite gesprochen: jetzt greifen ›sie‹ mich an. Zugleich ist die dritte Position hinreichend: ein Vierter oder Fünfter bringen nur formal Abwandlungen des Bekannten. Ein Denken, das sozialanthropologisch sich allein in den dyadischen Figuren Ich und Anderer, Ich und Du, doppelter Kontingenz, Identität und Alterität bewegt, ist unterkomplex allein schon hinsichtlich des formalen Stellenplans der Personalpronomen als dem strategischen Kern der Sprachen.

### 3.3.3 Zur Semantik dritter Figuren

Jede Vergesellschaftung bringt über das formale System der Personalpronomen hinaus sprachlich eine inhaltliche Semantik des Sozialen hervor, mit der soziale Vorgänge für die Beteiligten benennbar, in ihrer Logik verstehbar und kommunizierbar werden. Dabei ordnet sich die Vergesellschaftung quantitativ elementar entlang einer *Aufzählung* – der Erste, der Zweite, der Dritte etc. – und verknüpft das zugleich qualitativ mit einer *Erzählung*. Von der Aufzählung her folgt der Zweite (der Sozios) dem Ersten nach (sequi=nachfolgen) und dem Zweiten der Dritte – *aber* in der Zahl 3 steckt zugleich eine andere *soziale Erzählung* als in der Zahl 2 oder der Zahl 1. Diese qualitative Narrationsmodifikation, die der Dritte generiert, kann man z.B. so beschreiben: »Sobald Dritte die Bühne betreten, verändert sich der soziale Konflikt grundlegend. Er überspringt die einsame Dyade und wendet sich dem Dritten zu. Jener löst eine Konkurrenz aus, die den direkten Zwist überlagert und verschärft. Damit er sich nicht auf die Gegenseite schlägt, muss man ihn mit Angeboten ködern. wirbt um ihn, sucht nach Gemeinsamkeiten, verhandelt über die Bedingungen einer Koalition. Gleichzeitig setzt man alles daran, den Rivalen auszustechen, man denunziert ihn, bringt ihn in Mißkredit,

sucht ihn in die Isolation abzudrängen. Die Triade fächert die taktischen Aktionen auf. Mit dem Dritten sucht man die Zusammenarbeit, gegen den Zweiten geht der Kampf weiter. « (Sofsky/Paris 1994, 249). Oder ein anderer Fall: Wenn der Erste dem Zweiten etwas über den (anwesenden oder abwesenden) Dritten mitteilt – ihn gut *beleumdet* (einen guten Ruf verschafft) oder *verleumdet* (einen schlechten Ruf in die Welt setzt), dann verwandelt sich die bloße Aufzählung von Eins, Zwei, Drei in eine qualitative brisante Erzählung der Beziehung zwischen den drei Personen.

Eine Semantikforschung kann diese weitreichenden Spuren des Dritten im sozialen Wortschatz sichtbar machen – und sie damit als folgenreiche Hinweise für die Sozialontologie markieren. In der Semantik der Sozialität, in der diese sich selbst beobachtet und ihre Strukturierung beschreibt, finden sich neben den unverzichtbaren dyadischen Termini (*Wechselwirkung, Interaktion, Dialog, Tausch, Paare, Kooperation, Konflikt, Kampf, Fürsorge, Erziehung, Liebe, Freundschaft* etc.) auffällig viele Beziehungstermini, die sprachlich statt einer reinen Dyade minimal eine um eine weitere, dritte Position erweiterte Konstellation bzw. Figuration onto-logisch voraussetzen, damit sie von den Beteiligten und von den Beobachtern in ihrer Sozio-Logik verstanden werden kann und damit sie funktioniert. In all diesen charakteristischen semantischen Termini ist dann die Figur des Dritten mit aufgerufen, während es vergleichbar kaum Termini für Konstellationen gibt, in denen eine vierte, fünfte oder sechste Figur mitgemeint ist.

Für die Sozialtheorie ist es aufschlussreich und eventuell folgenreich, die Präsenz der Figur des Dritten im sozialen Wortschatz exemplarisch durchzumustern.<sup>3</sup> Dabei lassen sich diese triadischen Wortfelder zugleich in verschiedene Sinnbezirke gliedern, in denen spezifische triadische Figurationen und Funktionen semantisch aufgerufen werden.

Relevant zunächst die Semantik der *Observation*, insofern sie sich auf die Beobachtung von Beziehungen durch dritte Figuren bezieht: *Beobachter, Zuschauer*; die als bei einer sozialen Beziehung *Dabeistehende* als *Augenzeuge, Ohrenzeuge, Lauscher, Horcher, Mithörer:in* fungieren; mit rechtlicher Relevanz der *Zeuge* (der eine unerhörte Interaktion mit gesehen und gehört hat und deshalb vor Gericht gezogen werden kann; in erotischer Hinsicht der *Voyeur* (der heimlich die Kohabitation anderer beobachtet); im polizeilich-militärischem Sinn der *Spion, der Späher*. Im medialen Sinn das *Publikum*, also die *Zuschauer*, also

3 Die Semantik einzelner triadisch funktionierender Wörter wird erläutert unter Rückgriff auf zwei Herkunftswörterbücher: Duden: Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, bearb. v. Günther Drosdowski, Paul Grebe u.a., Duden Bd. 7, Mannheim 1963; Friedrich Kluge: Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache, neu bearb. v. Elmar Seebold, Berlin/New York, 22. Aufl. 1989.

schlicht die *Umstehenden* einer Inter-Aktion, insofern auch *publicum vulgus* oder das *gemeine Volk* oder prägnanter die *Öffentlichkeit* (public sphere). Diese tertiäre Semantik der Observation wird konkret im *Theaterpublikum*, das allen Interaktionen auf der Bühne zuhört und zuschaut, während gleichzeitig auf der Bühne selbst – seit dem griechischen Drama – der *Chor* das im Drama mitspielende Publikum meint, das die Inter-Aktionen von Protagonisten und Antagonisten beobachtet und kommentiert.

Eine Übergangsfigur zwischen bloßer Beobachtung einer Beziehung (theoria) und einer praktischen Intervention ist bereits der *Wächter*, der die Beziehung zwischen dem Einen (Ruhenden) und dem potentiellen Angreifer beobachtet und den Schlafenden alarmiert, wenn er das Nehen des Anderen feststellt.

Betrifft die Beobachtersemantik gleichsam die Theoriemöglichkeiten des Dritten, so werden in der praktischen Dimension die Bezeichnungen für die Aktionsmöglichkeiten der dritten Figur aufgerufen. Zwischen konfligierenden Akteuren gibt es einschlägige Worte für den dritten Akteur, der in einen Konflikt *eingreift*, der *interventiert*, der schlicht *dazwischengeht*. Unter dieser elementaren Voraussetzung bildet die Semantik des Sozialen das reiche Wortfeld um die Worte *Unparteiischer* oder *Neutraler*, im Sinne von ‚keiner von beiden‘, keiner Partei angehörend. Für diese Figuration verfügt die Sprache grundsätzlich über die tertiären Termini *Vermittler*, *Mittelsperson*, *Schlichter*, mit kaufmännischer Tönung: *Unterhändler*, *Händler*, *Zwischenhändler*, *Makler*, der Vermittlergeschäfte zwischen ökonomisch Interessierten betreibt. Im eher politischen Feld die *Ombudsfrau* oder der *Ombudsmann*, die als dritte Person Rechte des Bürgers gegenüber den Behörden wahrnimmt; der *Friedensstifter* bzw. der *Schlichter* im rechtlichen und politischen Kontext. Im erotischen Feld: *Kupplerin*, *Heiratsvermittler*, die Figur wechselt die Thematik, aber bleibt als triadische Vermittlungsfikuration auch in der Semantik von *Hebamme* oder *Geburtshelferin* erhalten, die das Neugeborene aus dem Körper seiner Mutter entbindet und es im Hochheben ihr zeigt, Kind und Mutter außerhalb der Mutterkörpers vermittelt.

Von dem Wortfeld der *Mediation* noch einmal unterschieden die Semantik der *Arbitration*: Die bedeutsame Gerichtssemantik kennt den *Unparteiischen* bzw. *Neutralen* im Sinne des *Schiedsrichters*, der *Klagen* und der *Klägerin*, von *Verteidigung* und *Rechtanwältin*. Hier ist in den Termini offensichtlich vorausgesetzt, dass zwei streitende Akteure einen minimalen *Kompromiss* finden, nämlich sich gegenseitig versprechen, sich in der Entscheidung eines Streites einer *Schiedsrichter:in* zu unterwerfen. Ist ein solches triadisches Gericht einmal etabliert, geht es um die *Klage*, das Not- und Hilfesgeschrei eines von einem Verbrechen Betroffenen, um als *Klägerin* den Täter vor Gericht zu bezichtigen und zu beschuldigen. Der Schmerz- und Wehschrei ist etymologisch der affektive

Kern der *Anklage* vor Gericht, um durch die neutrale Instanz ihr Recht zu bekommen. Damit kommen in der Gerichtssemantik weitere dritte Figuren in Spiel: der *Anwalt*, der *Advokat* (advocare=herbeirufen) als Vertreter *einer* Partei, als Rechtsberater vor Gericht, aber auch die *Zeugen* (von ›ziehen‹, die zu Beurkundungen vor Gericht herangezogenen Personen), die *Gutachter:innen* bzw. Sachverständigen. Überhaupt ist die Semantik des erkenntnistheoretischen Schlüsselwortes *Urteil* in der Gerichtssphäre grundiert: Etymologisch ist die früheste Bedeutung von ›Urteil‹ der ›Wahrspruch, den ein Richter erteilt‹ – die richterliche Entscheidung, die einen Rechtsstreit in einer Instanz abschließt. Erst unter dieser eingelebten interaktiven Voraussetzung bildet sich die allgemeine Bedeutung von ›Urteil‹ als prüfende, abwägende Stellungnahme zu etwas bzw. zu jemanden.

Ein distinktes Feld der Drittenfigur steckt weiterhin in der reichen Semantik der Sozialität für die Überbringung von Botschaften zwischen füreinander abwesende, voneinander entfernte Subjekte: *Bote*, *messenger*, *Überbringer*. Die notwendige Bedingung für diese spezielle Art der sozialen Beziehung, dass nämlich Sender-Subjekt und Empfänger-Subjekt räumlich und eventuell zeitlich weit voneinander entfernt sein müssen, spiegelt sich anschaulich in den Termini der *bewegten* oder *geflügelten Botin*: der *Gesandte* (i.S. des gesendeten Boten), der *laufende Bote*, der *Läufer*, der *Eilbote*, der *reitende Bote*, der *Kurier* – alles Figuren, die zwischen zwei Subjekten eine Entfernung überwinden, eine Überbrückung leisten müssen, um ihre Überbringungsleistung zu erbringen. Das gilt gesteigert für die Semantik der *Engel* als Boten Gottes, als Mittelwesen zwischen dem unendlich fernen Gott und den Menschen (Engel=*aggelos*, Bote; Evangelium *eu-aggelos*, der Freudenbote, der Bote der frohen Botschaft). Für die Begegnung verschiedener, füreinander fremder Kulturen zentral ist die Semantik des Übersetzers, des *Dometschers*, der *Interpretin*, der *Hermeneutik*. Gemeint ist in allen diesen Worten, von einer Seite/einer Sprache in die andere Sprache über zu setzen, wie ein Fähmann als Mittler von einem Ufer zum anderen. Das leistet im Terminus des *Dolmetschers* eine Mittelfigur, die mit beiden Sprachen/Kulturen vertraut ist. In weiteren Worten ruft die tertiäre Semantik in dieser kulturellen Überbringerleistung die *Interpretin* auf, den *Hermeneuten*. Der *Interpret* fungiert über die bloß wörtliche Übersetzung hinaus als Ausleger, Erklärer, Deuter von fremden Texten für den eigenen Verständnishorizont der vertrauten Einheimischen. Im Terminus *Hermeneutik* steckt etymologisch *Hermes*, der bewegliche – weil geflügelte – Götterbote der griechischen Mythologie, der die messages der Götter und Göttinnen den Menschen ausrichtet – und zwar so, dass er ihnen nicht bloß die Botschaft mitteilt, sondern so, dass er den Sinnzusammenhang aus der Welt der Götter in die Welt der Menschen überträgt, indem er die Botschaften erklärt und fasslich macht.

Ein weiterer sprachlicher Sinnbezirk sozialer Beziehungen kreist um das Dreieck zwischen minimal zwei Wettbewerbern und dem durch diese Konkurrenz begünstigten Dritten: *Rivale, Konkurrent, Wettbewerber*. Im erotischen Feld der Liebe, des Buhlens ist das die Figur des *Nebenbuhler*; sprachlich ist der Terminus ‚Neid‘, der die Mißgunst eines Akteurs gegen einen anderen im Hinblick auf etwas Drittes, eine begehrte Sache anspricht, unterschieden von der *Eifersucht*, die die Konkurrenz im Hinblick auf eine dritte begehrte Person benennt; deutlicher ist das in dem englischen Terminus *jealousy*, der auf die Licht- und Sichtschutzvorrichtung aus beweglichen Holz- oder Metalllatten an Fenstern anspielt: Man kann durch die *Jalousie* von innen nach außen hindurchsehen, ist aber zugleich vor eifersüchtigen Blicken von außen geschützt. Komplementär gehören zur erotischen Dreieckssituation die Termini: *Begünstigter, Günstling, Favorit, Persona grata*. Relevant wird diese triadische Semantik der *Rivalität* und *Konkurrenz* im ökonomischen und auch im politischen Feld, wo geschäftliche oder politische Gegner gemeint sind, die als *Mitbewerber* oder *Konkurrenten* um die Gunst eines *lachenden Dritten* wetteifern.

Ein weiterer Sinnbezirk mit einer gleichsam vorpolitischen Tendenz wird in den Bündniswörtern aufgerufen, deren Logik zufolge minimal zwei Akteure zusammenwirken, sich zusammenschließen, während eine dritte Figur ausgeschlossen ist: *Koalition, Parteienbündnis, Staatenbündnis*. Kernsemantik ist hier das *Geheimnis*, mit Bezug auf das zwei *Eingeweihte* sind, der Dritte hingegen nicht *Mitwisser* ist. Diese Semantik speist das Wortfeld *Berater, Advokat, Komplize, Helfershelfer* (Mitstreiter im Streit), *Verbündeter, Kampfgenosse, Mittäter, Komplott, Verschwörung, Kollaborateur* (mit dem Feind zusammen arbeiten). Der ausgeschlossene Dritte kann dann mit dem Terminus *Sündenbock* gekennzeichnet werden, also der unschuldige Dritte, der für die Vergehen der anderen büßen muss.

Noch tiefer in die potentielle Politizität sozialer Beziehungen dringt die Semantik von *Divide et impera*, ‚teile und herrsche‘, also die Maxime, Zwietracht zu säen, Ego und Alter Ego *gegeneinander auszuspielen*, also eine Person gegen eine andere zum eigenen Vorteil einzusetzen, Unfrieden unter Gegnern zu stiften durch unterschiedliche Behandlung, um jeden Einzelnen für sich besser beherrschen zu können. Die soziale Semantik der intendierten *Spaltung* kreist darum, potentielle Koalitionen zwischen Ego und Alter Ego zu verhindern. Hierher gehört das Lexem *Intrige* (hinterlistig Verwicklungen stiften), *Ränkeschmied*, aber auch *Anstifter, Hetzer, Denunziant, Whistleblower*, der *Verräter*; der *Hintermann* wird als derjenige verstanden, der eine fragwürdige bzw. verwerfliche Interaktion zwischen Ego und Alter Ego aus dem Hintergrund lenkt. Das tertiäre Schlüsselwort ist in diesem Zusammenhang *diskriminieren*, das semantisch den Akt des Absonderns und Trennens im Sozialen meint, im

Sinne von: Einer sondert jemanden von einem Anderen ab, er behandelt ihn und den Anderen je unterschiedlich und setzt ihn damit in den Augen des Anderen herab, würdigt ihn herab. Diese Diskriminierung des Einen gegen den Anderen ist wiederum die Voraussetzung, *Herrschaft* aufzubauen, indem der Dritte den Einen bevorzugt und ihn gewinnen kann, für ihn – den potentiell Herrschenden – gegen den Anderen vorzugehen, als *Aufsichtsbeamter*, als *Kontrolleur* diesen Anderen innerhalb einer *Hierarchie* in Schach zu halten, als *Stab* einer Verwaltung zu unterwerfen.

Ein abschließend zu erwähnender großer tertiärer Sinnbezirk des Sozialen ist zudem das Feld der *Stellvertretung*, weil in ihm sprachlich der Übergang von den kleinen Beziehungsformen zu den Beziehungsformen zwischen Großgruppen vorgestellt werden kann. Hierher gehört das Lese-*Fürsprecher*, was meint, dass ein Dritter für den Ersten – seine Stelle vertretend – spricht im Verhältnis zum Anderen. Das umfasst im familialen Feld die *Vormundschaft*, im rechtlichen Feld das *Mandat* des Anwaltes, im politischen Feld den Status des *Abgeordneten* oder *Delegierten*, aber auch den *Kommissar* (vom Staat Beauftragter), den *Konsul* (den Handlungsbevollmächtigten einer Nation). Die ganze Situation, dass jemand ein erstes Subjekt vor Anderen vertritt, im Namen des Ersten handelt, berührt schließlich das semantische Feld der *Repräsentation*: Einer ist Repräsentant einer Korporation (eines Unternehmens, eines Staates, einer Partei), insofern er als dritte Figur eine (größere) Gruppe nach außen, vor Anderen, in der Öffentlichkeit vertritt, die Interessen der Korporation zur Darstellung bringt.

Die Durchmusterung des Wortfeldes der Sozialität – und in ihr noch einmal verschiedener Sinnbezirke – verdeutlicht, wie gravierend die/der Dritte in der Semantik eingeschrieben ist. Das indiziert allein sprachlich die Relevanz der Tertiärität in der Sozialität, für das komplexe Arrangement von Sozialität. Zwei oder das Modell der Dyade genügen offensichtlich nicht, um die Sozialität über die Sozialität hinsichtlich ihrer Komplexität zu informieren. Und der Vierte oder Fünfte sind für die sozialen Zahlenkonstellationen in der Semantik des Sozialen wiederum nicht einschlägig. Aber die Semantik des Sozialen begnügt sich auch nicht damit, angesichts der eigentlich unüberschaubaren Vielzähligkeit, semantisch alles auf eine Karte zu setzen – also alles auf *die* Gesellschaft, *das* Kollektiv, *die* kollektive Identität zu setzen, also *das Eine* des Sozialen, das den Ausschlag geben soll. Vielmehr differenziert die Vergesellschaftung im sozialen Wortschatz neben dem Einen der Gesellschaft explizit immer auch dyadisch fundierte Beziehungstermini – und darüber hinaus markante triadische Termini, um die Konstitution und die immer erneuten Bildungsprozesse sozialer Formen beobachten und beschreiben zu können.

Die Semantik des Sozialen, an Hand derer elementare soziale Prozesse und komplexe Gesellschaftsstrukturen begleitet und gebahnt werden,

ist also ein weiterer Beleg für die Relevanz des Dritten für die Sozialtheorie. Und in der Fülle des tertiären Wortfeldes und der verschiedenen Sinnbezirke ist es zugleich ein Verweis auf die Vielgestaltigkeit der Figuren des Dritten, die bereits Georg Simmel in seiner ersten Typoplogie von Vermittler/Schiedsrichter, lachender Dritter und *Divide et Impera* im Blick hatte.

### 3.3.4 Fülle der dyadischen und triadischen Figuren

Erst in der Fülle aber, mit der der Andere und der Dritte im leiblich-seelisch-geistigen Material der menschlichen Sphäre Figuren gewinnen, wird sichtbar, welche rückwirkende Kraft auf Identität und Alterität, vorderstrukturierende Kraft auf Pluralität dem Dritten innewohnt: So gibt es nicht nur den Anderen als Dialogpartner, sondern den abwesenden Dritten als unser beider Thema; nicht nur den Anderen als Mitakteur, sondern den Dritten als Beobachter, als Lauscher, Zeugen; nicht nur den Anderen als Abwesenden, sondern den Dritten als Boten; nicht nur den Anderen als Kooperierenden, sondern auch den Dritten als Intriganten; nicht nur den Anderen als Vertrauten, sondern auch den Dritten als Fremden; nicht nur den Anderen als Verbündeten, sondern auch als Überläufer zum Dritten, als Verräter, als Spitzel; nicht nur den Anderen als Tauschpartner, sondern den Dritten als Händler; nicht nur den Anderen als Vertragspartner, sondern den Dritten als Erfüllungsgehilfen, als Ersatz, für den man haftet; nicht nur den Anderen als Umworbene, sondern den Dritten als Rivalen und Konkurrenten; nicht nur den Anderen als Unzugänglichen, sondern den Dritten als Fürsprecher; nicht nur den Anderen als überlegenen Gegner, sondern den Dritten als rettenden Beistand; nicht nur den Anderen als Antagonisten, sondern den Dritten als Vermittler; nicht nur den Anderen als Opponenten, sondern den Dritten als Begünstigten; nicht nur den Anderen als mir Gleichberechtigten, sondern den Dritten als uns beide Beherrschenden, der nach der *Maxime ›divide et impera‹* uns trennt und zueinander hierarchisiert; nicht nur Ich und Du als Freunde oder sogar Liebende – aber der Dritte gehört nicht dazu, als der Ausgeschlossene, als »*tertius miserabilis*«.

Gegen jede interessierte Verkürzung des Fächers muss die Philosophische Anthropologie der Intersubjektivität aus systematischem Interesse auf das ganze Spektrum innerhalb der Kategorie des Dritten zu achten suchen. So gibt es innerhalb der triadischen Figurationen nicht nur den passiven Zuschauer, Beobachter, Zeugen, sondern auch den aktiven Übersetzer; nicht nur den Dolmetscher, sondern auch den Verräter schon in der Übersetzung; nicht nur den Verbündeten gegen den Dritten, sondern auch den Intriganten; aber auch nicht nur den Intriganten, sondern auch den Fürsprecher, den Vormund, den Stellvertreter meiner selbst vor

dem Anderen; beileibe nicht nur den Vermittler, den Mediator, sondern den ordnenden Schieds-Richter, die Arbitration; aber auch nicht nur den Arbiter, sondern den herrschenden Dritten, der unsere Differenz ausbaut zur Staffelung und deshalb als Ranghöchster, als Hierarch herrscht und uns gegeneinander ausspielt; allerdings nun wieder auch nicht nur den ausgeschlossenen Dritten, den Sündenbock, sondern auch den begünstigten, den lachenden Dritten, ja selbst den Bastard, den Mischling zwischen den zwei ›Reinen‹, den Hybriden.

### 3.4 Funktionen des Anderen und des Dritten für die Konstitution von Subjektivität, Objektivität, Sozialität

Eine um den Dritten komplettierte Anthropologie der Intersubjektivität hat ein gesteigertes Erschließungspotential. Sind Andersheit und Dritttheit, Alterität und Tertiartät gleichursprüngliches Bezugsgeschehen der Menschwerdung, müssen sich Struktureffekte hinsichtlich von Subjekt-, Objektivitäts- und Sozialitätsbildung entsprechend differenzieren lassen.

#### 3.4.1 Konstitution des Subjektverhältnisses

Hinsichtlich der *Subjektbildung* lässt sich vermuten: Der Auftritt des Anderen, die Beobachtung seines Blicks, führt zu einer ersten Verwandlung des Subjekts: zu seiner Depotenzierung, zur Dezentrierung seiner Egologie, seinem eigenen mittelpunkthaften Kreisen um sich; andererseits zur umweghaften Identifizierung; ich bin, aber ich habe mich nicht, darum wird ein Ich erst ›ich‹ selbst im Umweg über den Anderen und anders als Du. Im Ich-Du-Verhältnis habe ich außer und neben mir nur dich vor mir; ich habe dich als das Andere meiner selbst in mir als Wandlung meiner Subjektivität. Das Erscheinen des Anderen bedeutet das Gewährwerden der Freiheit, insofern der Andere mich gelten lässt. Die Veränderung als »Veränderung« des Subjekts durch das Erscheinen des Anderen bedeutet aber auch die Potenzierungserfahrung des Einen durch Kooperation, dem Zusammenlegen von Kräften und Kompetenzen; aber durch den Anderen erscheint auch die Macht, die Möglichkeit der Unterwerfung, der Über- und Unterordnung.

Erst das Erscheinen des Dritten hingegen bedeutet für die Subjektbildung das bewusste Erfassen des Füreinander zweier Wesen, der Beziehung zwischen mir und dir. Ich bin nicht mehr nur Beobachter eines anderen Blickes, sondern Beobachter eines Beobachters, der zwei sich erblickende Blicke vor sich hat. Erst damit habe ich nicht nur dich, sondern das *Verhältnis* zwischen uns vor mir. Die objektive Möglichkeit

des Dritten bedeutet die Entlastung von der Zumutung, von der Abhängigkeit vom Anderen, des Anderen in mir; der Dritte bedeutet Wahlfreiheit zwischen dem Einen oder dem Anderen; er ermöglicht zuerst und für Momente das freie Schweben der Subjektivität. Die triadische Urscene formt das Selbstverhältnis, wenn die spontane Einbildungskraft den Blick des Dritten, der zwei beobachtet, nach innen zieht und den Zuschauer in mir herausdreht, den potentiellen, jeder Szene entzogenen exzentrischen Punkt meiner Position, den »Blick von nirgendwo« (Nagel 1992): Dann heißt Subjektivität selbdritt sein, ›Ich‹ zwischen ›Es‹ und ›Über-Ich‹, ›self‹ zwischen ›I‹ und ›me‹. Neben der gegenwartsbezogenen Ich-Perspektive meines Leibes (»I«; »Es«) und deiner Stimme in mir (»me«; »Über-Ich«) kann ich eine neutrale Sicht in mir auf mich bezüglich meiner selbst einnehmen. Erst jetzt kann ich die Beziehung zwischen meiner natalen, erstgebürtlichen Lebenskraft und zwischen der Aufforderung und Kontrolle, die du darstellst, wägen. Da ich aber positioniert, vereinzelter Körper bleibe, tut sich zugleich im Erscheinen und Blick des Dritten der Abgrund der Isolierung auf, wie sie im Verhältnis zum Anderen nicht möglich ist. Ich sehe im »Blick von nirgendwo« mein leiblich gegenwärtiges Ich als eines neben anderen Ichen, potentiell unter vielen, vielleicht im vergleichenden Blick gewogen und zu leicht, zu fremd befunden: ich könnte überflüssig sein im gemeinsamen Blick der beiden Anderen, marginal, nicht mehr dazugehörig, ich könnte der ausgeschlossene Dritte sein. Im Gegenzug stiftet das Erscheinen des Dritten die Idee des existentiellen Engagements der Subjektivität überhaupt: Ich kann meine »Position« ins Gewicht fallen lassen, ich gebe in der Konstellation den Ausschlag, überschreite die Exklusion zur Inklusion, ich bin das Zünglein an der Waage; wenn ich mich für ein »Antlitz« entscheide, verschiebt sich die Richtung des Geschehens.

### 3.4.2 Konstitution des Weltverhältnisses

Hinsichtlich des *Weltverhältnisses* lässt sich folgender Struktureffekt skizzieren. Die Situierung im eigenen Leib erzwingt den genuin individuellen Aufbau der Wirklichkeit. Welt ist dann das, was sich meiner senso-motorisch-kognitiven Durcharbeitung darbietet. Das Auftreten des Anderen bedeutet mir nun die unhintergehbare Notwendigkeit und Chance eines dialogischen Aufbaues der Wirklichkeit. Die Sicht der Ersten Person und die Sicht der Zweiten Person auf die Welt sind nicht deckungsgleich. Wir beide erkennen die Standpunktabhängigkeiten unserer Weltsichten, ihre jeweilige Perspektivität. Ich und Du liegen im Kampf um die Geltung unserer jeweiligen Teilnehmerperspektiven auf die Wirklichkeit. Erst das Erscheinen *des* Dritten, mit seiner Beobachterperspektive, zwingt uns nun real, die Wirklichkeit als die Sache selbst, *das* Dritte, so in unserer

Perspektive zur Sprache zu bringen, das es gleichsam von selbst zu sprechen scheint, so dass jeder an meiner Stelle dem Urteil zustimmen würde. Jedermann an meiner Stelle würde es so sehen, also muss auch Du dem zustimmen, und als existentieller Beleg dafür gilt mir hier und jetzt, dass ich den konkreten Dritten, den Neutralen, mit meiner Beobachtung und These gewinnen, zu mir hinüberziehen kann, so dass auch Du nicht länger widersprechen solltest. Erst die um die Figur und Funktion des Dritten bereicherte Anthropologie der Intersubjektivität vermag das Phänomen des Objektiven zu rekonstruieren, soweit es intersubjektiv konstituiert ist.

Über die Konstitution der objektiven Wirklichkeit hinaus durch die triadische Intersubjektivität fällt auf, dass Menschen diese objektive Wirklichkeit intern in ihren Operationen des Identifizierens und Unterscheidens, die den Kern ihrer Kultur ausmachen, bevorzugt entlang »trifunktionaler« Ordnungsprinzipien gliedern (Dumézil 1989). Das theologische Trinitätsdenken ist nur ein exemplarischer Fall dafür, wie Menschen in allen Feldern der Wirklichkeitsaneignung entlang des Denkschemas »1, 2, 3/4« operieren (Brandt 1991): Das Denken gliedert die in Frage stehenden Sachverhalte mit einer abgeschlossenen Trias, fügt ihr jedoch ein zugleich integriertes und abgetrenntes viertes Element hinzu. Die Vier ist also aus einer Triade und einer hinzugefügten Einheit aufgebaut, welche damit das Prinzip der Triangulierung durch Wiederholung auf höherer Ebene bestätigt und auf Dauer stellt. Es kann intersubjektivitätstheoretisch nur vermutet werden, dass Menschen sich in ihrer kognitiv-semiotischen Ordnung des Objektiven entlang von Erstheit, Zweitheit und Drittheit (Peirce 1986) an die Schlüsselerfahrung intersubjektiver Veränderung und Triangulation anlehnen, weil diese eine basale und zugleich äußerste Beziehungskomplexität bedeutet und damit das Minimalmodell für jede sinnhafte Reduktion von Komplexität gibt.

### 3.4.3 Konstitution der Sozialität

Die Deduktionskraft der vollen Anthropologie der Intersubjektivität zeigt sich aber auch hinsichtlich der *Sozialitätsbildung*. Komplexe Sozialität ergibt sich, wenn Menschen bestimmte elementare Beziehungsfiguren ausbauen und auf Dauer stellen, um sie herum Lebenssphären organisieren. So lässt sich sagen, dass Menschen dyadisch erfahrene Beziehungspotentiale im Feld des Ökonomischen in Gestalt von Arbeitsteilung und Tausch reziprok typisieren, im Feld der Kommunikation in Gestalt der wechselseitigen Mitteilung, im Feld des Regulativen in Gestalt der Moral, d.h. des konfligierenden Sich-Vertragens entlang von gesetzten Regeln, im Feld machtvoller Bindung in Gestalt der Liebe oder der Freundschaft. Aber erst die systematische Einbeziehung des Dritten in die Anthropologie der Intersubjektivität macht vorfindbare Sphären

menschlicher Verhältnisse als genuin menschliche Möglichkeit bestimmbar, die sich vom Sein des Anderen bzw. der Alterität her nicht auszeichnen lassen. In gewisser Weise spielen die genannten Sozialformen: Tausch, Mitteilung, Moral, Liebe, die vom Sein des Anderen her möglich sind, in der Zone des Privaten, wie die Zweierbeziehung eben Kern der Privatheit ist. Erst im Auftreten des Dritten öffnen sich die menschlichen Verhältnisse irreversibel zum Öffentlichen, gegen das sich nun die Zweierheit als Privatheit bewusst abhebt. Wenn etwas von Einem sichtbar wird vor zweien, die darüber reden und tuscheln, dann hat er seinen Ruf weg, er ist im Ansatz eine öffentliche Figur geworden. Anders gesagt: die familiäre Konstellation, das sog. Private, enthält in nuce die Differenz von Intimität und Öffentlichkeit in der plötzlichen Wendung, die den Dritten entdeckt. Einer kann seine Handlungen habitualisieren, zwei können ihre Interaktion wechselseitig typisieren und damit doppelte Kontingenz auf Dauer aufeinander abstimmen: die typisierte Reziprozität von Sichtweisen und Normen enthält das Begleitbewusstsein: ›Wir machen das so‹, könnten es vielleicht auch unter uns beiden ändern. Aber erst im Auftauchen des Dritten, der diese Regeln übernimmt, an den sie weitergereicht werden, ereignet sich Institutionalisierung bzw. Systembildung: die Regeln der Dyade lösen sich von Ego und Alter ab, treten den zweien im Gebrauch des Dritten gegenüber, gewinnen in dessen Begleitbewusstsein Sachcharakter: ›Sie machen das so oder Man macht das so‹. Die Ausweitung der Dyade zur Triade ermöglicht den Systemcharakter, die Objektivität der sozialen Wirklichkeit. (Berger/Luckmann 1969; 56–65).

Diese öffentliche, objektive Zone differenzieren Menschen nun aus, indem sie etwas aus der Figur des Dritten machen: in bestimmten Feldern transformieren sie konkrete triadische »Figurationen« (Elias 1978) in »Formulare« mit Leerstellen (Frese 1985). Im Feld des Ökonomischen ist der *Markt*, im Unterschied zum reinen Tausch, die Marktförderung nur möglich, wenn die Figur des begünstigten Dritten, der vom Wettbewerb zweier den Vorteil hat, auf Dauer gestellt wird. Im Feld der Kommunikation ist das *Medium*, im Unterschied zur wechselseitigen Mitteilung, nur möglich, wenn die Figur des Boten, des Dolmetschers, kraft dessen Übermittlung Ego und Alter Informationen übereinander erlangen, auf Dauer dazwischen geschoben wird. Im Feld des Regulativen ist das *Recht*, im Unterschied zu reiner Moral, nur möglich, wenn die Figur des scheidrichtenden Dritten, an den zwei im Streitfall ihre Urteilsförmigkeit abgeben, auf Dauer gestellt ist (Luhmann 1981). Und im Feld machtvoller Bindung ist das *Politische*, im Unterschied zur liebenden und freundschaftlichen Verständigung, nur möglich, wenn Koalitionsbildung auf Dauer zugelassen ist: einer, der einen kleinen Vorteil hat, schiebt einen Anderen, der darauf erpicht ist, als Zwischenglied zwischen sich und den Dritten, bindet den Anderen an sich, wodurch nun der Dritte beherrschbar wird, weil er sich nurmehr schwer wehren

kann gegen zwei (Popitz 1992). Selbst das Majoritätsprinzip demokratischer Herrschaft braucht die dritte, ausschlaggebende Stimme: zwischen Ich und Anderem kann es das Prinzip der Mehrheit nicht geben. Anders als die Liebe oder Freundschaft, wo es um die Einbeziehung des Anderen geht, ist das Politische das Feld der Einschließung und Ausschließung des Dritten.

Ist der Andere die Bedingung der Möglichkeit für die Emergenz von sozialer Struktur, so der Dritte die für deren Verselbständigung als System, das als das Soziale den einzelnen Bewusstseinen gegenübertritt. Aber da sich *das* Dritte als *der* oder *die* Dritte leiblich »verkörpert«, ist er oder sie zugleich die Bedingung der Möglichkeit für die Rückverflüssigung des Systems in die Handlungen; die Modifikation des Dritten modifiziert das System. Erst die über den Dritten geführte Anthropologie der Intersubjektivität bietet eine komplette Sozialanthropologie, anthropologisch darin, dass sie den realen Brisanz, aber auch Überbrückungen in der menschlichen Sphäre entspricht. Sie folgt dem originalen Zug der Intersubjektivitätstheorie, wenn sie die radikale Annahme der substantialen, a-parten, geschlossenen Identität durchlöchert, indem sie systematisch den Anderen heraufführt. Aber dyadische Intersubjektivitätstheorien tendieren dazu, da sie die dritte Figur als ein nachgeordnetes Epiphänomen ansetzen, Markt, Medien, Recht und Politik, die den Dritten denotwendig fordern, als sekundäre, eher uneigentliche menschliche Sozialwirklichkeit zu thematisieren. Nur wenn der Dritte gleichursprünglich mit dem Anderen angesetzt wird, gleich konstitutiv für die Menschwerdung, dann sind z.B. Markt, Medien, Recht, Politik keine Entfremdungsphänomene des Menschen, sondern originäre Sphären. Deshalb setzt die komplette Anthropologie der Intersubjektivität gegenüber der Radikalität der Alteritätstheorie, die die menschlichen Verhältnisse in die ursprüngliche Kommunikation, den ursprünglichen Tausch, die ursprüngliche Moral oder die ursprüngliche Liebe oder Freundschaft zurückbindet – als reine Unüberbrückbarkeit mit der oder reine Öffnung für die Andersheit des Anderen – systematisch die Funktionen und Figuren des Dritten, die Tertiartät ins Spiel, die die Menschen immer schon erhoffen, fürchten, kennen, in sich tragen und nutzen.

## Literatur

- Berger, Peter L./Thomas Luckmann (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.
- Allert, Tilman (1997): *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*, Berlin.
- Bachmann-Medick, Doris (1998): »Dritter Raum. Annäherungen an ein

- Medium kultureller Übersetzung und Kartierung«, in: Breger/Döring (1998), 19–38.
- Balke, Friedrich (1992): »Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel«, *Sociologia Internationalis* 30, 35–59.
- Bhabha, Homi K. (1990): »The Third Space. Interview with Homi Bhabha«, in: *Identity: Community, Culture, Difference*, Hg. Jonathan Rutherford, London, 207–222.
- Binswanger, Ludwig (1962 [1942]): *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, 3. Aufl. München/Basel.
- Boeckenhoff, Josef (1969): *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – Ihre Aspekte*, Freiburg/München.
- Brandt, Reinhardt (1991): *D'Artegnan und die Urteilskraft. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte* (1, 2, 3/4), Stuttgart.
- Breger, Claudia/Tobias Döring (1998): *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*, Amsterdam.
- Breidenbach, Stephan (1995): *Mediation. Struktur, Chancen und Risiken von Vermittlung im Konflikt*, Köln.
- Buber, Martin (1984): *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg.
- Bürgin, Dieter (Hg.) (1998): *Triangulierung. Der Übergang zur Elternschaft*. Stuttgart.
- Caplow, Theodor (1956): »A Theory of Coalitions in the Triad«, in: *American Journal of Sociology* 21, 489–493.
- Deppermann, Arnulf (1997): *Glaubwürdigkeit im Konflikt. Rhetorische Techniken in Streitgesprächen. Prozeßanalyse von Schlichtungsgesprächen*, Frankfurt a.M.
- Derrida, Jacques (1972): »Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas«, in: Ders.: *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M., 121–236.
- Dumézil, Georges (1989): *Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker*, Frankfurt a.M.
- Elias, Norbert (1978): »Die Fürwörterserie als Figurationsmodell«, in: Ders.: *Was ist Soziologie?*, München, 132–145.
- Ellrich, Lutz (1992): »Die Konstitution des Sozialen. Phänomenologische Motive in N. Luhmanns Systemtheorie«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46: 24–43.
- Eßbach, Wolfgang (1996): *Studium Soziologie*, München.
- Feuerbach, Ludwig (1975 [1843]): *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, in: Ders., *Kritische Ausgabe*, hg. v. Gerhardt Schmidt, Frankfurt a.M.
- Fichte, Johann Gottlieb (1960 [1796/97]): *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, Hamburg.
- Frese, Jürgen (1985): *Prozesse im Handlungsfeld*, München.
- Freud, Sigmund (1930 [1916]): *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Wien.
- Freund, Julien (1976): »Der Dritte in Simmels Soziologie«, in: *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*, hg. v. Hannes Böhringer und Karlfried Gründer, Frankfurt a.M., 90–101.

- Girard, René (1988): *Der Sündenbock*, Zürich.
- Goffman, Erving (1981): *Forms of Talk*, Oxford.
- Habbel, Thorsten (1994): *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber*, Mainz.
- Habermas, Jürgen (1968): »Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser ›Philosophie des Geistes‹«, in: Ders.: *Technik und Wissenschaft als ›Ideologie‹*, Frankfurt a.M., 9–47.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde, Frankfurt a.M.
- Hartmann, Klaus (1981): *Politische Philosophie*, Freiburg.
- Hegel, Georg W. F. (1952 [1808]): *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg.
- Honneth, Axel 1992: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M.
- Humboldt, Wilhelm v. (1963 [1830–1835]): »Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts«, in: Ders., *Werke in fünf Bänden*, hg. v. Andreas Flitner/Klaus Giel, Bd. III, Darmstadt, 368–756.
- Husserl, Edmund (1950): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1932), hg. u. eingel. v. Stephan Strasser. Husserliana Bd. 1, Haag.
- Joas, Hans Hg. (1985): *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M.
- Lacan, Jacques (1975 [1949]): »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion«, in: Ders., *Schriften I*, hg. Norbert Haas, Frankfurt a.M., 61–70.
- Levinas, Emmanuel (1998 [1963]): »Die Spur des Anderen«, in: Ders.: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, hg. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, 209–235.
- Litt, Theodor (1926): *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*, Leipzig.
- Löwith, Karl (1974 [1928]): *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Darmstadt.
- Luhmann, Niklas (1981): »Konflikt und Recht«, in: Ders.: *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*, Frankfurt a.M., 92–112.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt a.M.
- Makropoulos, Michael (1988): »Der Mann auf der Grenze. R. E. Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft«, *Freibeuter* 15, 8–22.
- Mauss, Marcel (1978 [1923]): »Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften«, in: Ders.: *Soziologie und Anthropologie* Bd. II, hg. von Wolf Lepenies/Henning Ritter, Frankfurt a.M., 11–148.
- Mead, George H. (1973 [1934]): *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviourismus*, Frankfurt a.M.
- Merleau-Ponty, Maurice (1974 [1945]): *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin.

- Meyer-Drawe, Käte (1984): *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Intersubjektivität*, München.
- Nagel, Thomas (1992): *Der Blick von nirgendwo*, Frankfurt a.M.
- Peirce, Charles S. (1986 [1867]): »Eine neue Liste der Kategorien«, in: Ders.: *Semiotische Schriften*, hg. v. Christian Kloesel/Helmut Pape, Bd. 1, Frankfurt a.M.
- Plessner, Helmuth (1975 [1928]): *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin.
- Popitz, Heinrich (1992): »Prozesse der Machtbildung«, in: Ders.: *Phänomene der Macht*, Tübingen, 185–232.
- Portmann, Adolf (1956): *Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Reinbek.
- Rehberg, Karl-Siegbert (1985): »Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen und die deutsche Tradition der ›Philosophischen Anthropologie‹«, in: Joas (1985), 60–92.
- Sartre, Jean-Paul (1976 [1943]): *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburg.
- Sartre, Jean-Paul (1967): *Kritik der dialektischen Vernunft. Bd. I. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, Hamburg.
- Scharmann, Theodor (1959): *Tertius Miserabilis*. Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften H. 12, Berlin.
- Scheler, Max (1948 [1913]): *Wesen und Formen der Sympathie*, Frankfurt a.M.
- Schlippe, Arist v./Jochen Schweitzer (1996): *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung*, Göttingen.
- Schmitt, Carl (1963 [1932]): *Der Begriff des Politischen*, Berlin.
- Schrey, Heinz-Horst (1991): *Dialogisches Denken*, Darmstadt.
- Schütz, Alfred (1974 [1932]): *Der sinnhafte Aufbau der Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.M.
- Selman, Robert L (1983): »Sozial-kognitives Verständnis. Ein Weg zu pädagogischer und klinischer Praxis«, in: *Perspektivenübernahme und soziales Handeln. Texte zur sozial-kognitiven Entwicklung*, hg. von Dieter Geulen, Frankfurt a.M., 223–256.
- Serres, Michel (1980): *Der Parasit*, Frankfurt a.M.
- Siep, Ludwig (1979): *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg.
- Simmel, Georg (1968 [1908]): »Exkurs über den Fremden«, in: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, 509–512.
- Simmel, Georg (1968 [1908]): »Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe«, in: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, 32–100, spez. 73–94.
- Smith, Adam (1977 [1770]): *Theorie der ethischen Gefühle*, hg. von Walter Eckstein, Hamburg.
- Sofsky, Wolfgang/Rainer Paris (1994): *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*, Frankfurt a.M.

- Theunissen, Michael (1977 [1965]): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin.
- Thomas, Konrad (1990): »Wenn kein Verantwortlicher zu finden ist: Der Sündenbock-Mechanismus«, in: *Schuld. Zusammenhänge und Hintergründe*, hg. von Konrad Thomas, Frankfurt a.M., 165–183.
- Turk, Horst (1990): »Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik«, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 22.1, 8–31.
- Tyler, Stephan A. (1998): »Them Others – Voices without Mirrors«, *Paideuma* 44, 31–50.
- Utz, Richard (1997): *Soziologie der Intrige. Der geheime Streit in der Triade, empirisch untersucht an drei historischen Fällen*, Berlin.
- Waal, Frans de (1991): *Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen*, München.
- Waldenfels, Bernhard (1994): *Antwortregister*, Frankfurt a.M.
- Walton, Richard E. (1987): *Managing Conflict. Interpersonal Dialogue and Third Party Roles*. 2<sup>nd</sup> Edition, Harvard.
- Watzlawick, Paul/Janet H. Beavin/Don D. Jackson (1969): *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*, Bern.

# 4. Das Verzeihen. Seine Sozialontologie im Lichte der Theorie »sozialer Akte« (Reinach) oder »Sprechakte« (Searle)

## 4.1 Einleitung

Der Beitrag nimmt eine bescheidene Intervention vor. Es ist der beschränkte Versuch, das Verzeihen innerhalb der *Sozialontologie* aufzuklären. Das heißt, die Überlegungen bewegen sich nicht innerhalb der Ethik bzw. Sozialethik, die natürlich für den Vorgang und die begründete Bewertung des Verzeihens zuständig sind, und bewegen sich auch nicht innerhalb der Soziologie des Verzeihens, die in konkreten geschichtlichen und gegenwärtigen Gesellschaften (mit ihren »schlimmen Vergangenheiten«) die Voraussetzungen, Hindernisse und Wirkungen von Akten des Verzeihens untersucht. Und er bewegt sich auch nicht innerhalb der Theologie, obwohl im christlichen Horizont selbstverständlich die Verschränkung zwischen dem Verzeihen Gottes gegenüber den sündigen Menschen und deren davon inspirierten Akte wiederum zwischenmenschlichen Verzeihens ein bedeutender, historisch unwahrscheinlicher kultureller Kontext bildet (vgl. Gerl-Falkovitz 2007).

Versucht wird vielmehr, das »Verzeihen« (zum begriffsgeschichtlichen Überblick: Bossmeyer/Trappe 2011) einfach als einen grundsätzlichen sozialen Akt bzw. Sprechakt im Spektrum anderer sozialer Akte bzw. Sprechakte zu verstehen und seine grundsätzlichen Bedingungen, seine Struktur und Konsequenzen, seine sozialontologische Pointe aufzuklären – innerhalb dessen, was sich Sozialontologie nennt, also einer Disziplin, die in bedeutenden Denktraditionen des 20. Jahrhunderts Seinsstrukturen des Sozialen, des Intersubjektiven bzw. Transsubjektiven erhellen will vor jeder gesellschaftstheoretischen Analytik und ohne jeden metaphysischen Anspruch.<sup>1</sup>

Es wird in drei Schritten vorgegangen: Begonnen wird (1) mit einem ersten Vorgriff auf das Sozialphänomen des Verzeihens; dann wird im zweiten Teil (2) der sozialontologische Rahmen aufgebaut, der die

1 Zu dieser Disziplin »Sozialontologie« vgl. den übersichtlichen Handbuchar-  
tikel von Oliver R. Scholz (2008), in dem klassische und neuere Denktradi-  
tionen gleichermaßen aufgerufen werden. Die deutschsprachigen Schlüssel-  
werke der Sozialontologie aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts sind  
Theunissen (1965) und Kondylis (1999). Sozialontologisch relevante Refle-  
xionen stecken natürlich in Max Webers »Soziologischen Grundbegriffen«

bekannte Theorie der Sprechakte (Austin, Searle) kreuzt bzw. verschränkt mit der weniger bekannten frühen phänomenologischen Theorie der »sozialen Akte« (vor allem bei Adolf Reinach); abschließend (3) kommt der Beitrag auf den sozialen Akt des Verzeihens zurück, um seine Besonderheit im Repertoire menschlicher Sozialakte charakterisieren zu können.

## 4.2 Verzeihen – ein Vorgriff auf den Sozial- und Sprechakt

Angefangen wird mit etymologischen Überlegungen als Vorgriff auf eine Phänomenologie des Aktes des Verzeihens. Dabei ist klar, dass verschiedene Sprachen in ihren Worten für dieses Phänomen je verschiedene elementare Aspekte ins Spiel bringen – deutlich zum Beispiel bei ›forgive‹ und ›pardonner‹ die Semantik der Gabe bzw. des Tausches.

Die Überlegung beschränkt sich auf die Etymologie des deutschen Wortes »Verzeihen«. Begrifflich ist hier der Anschauungshintergrund der ›Zeihung‹ aufgerufen, die dahinterstehende nichtsprachliche Geste des ›Zeihens‹, also des Zeigens, die wiederum mit dem Sprechakt von dicere, also des Kundtuns und Sagens verbunden ist (›zeihen‹, ›zeigen‹, ›dicere‹ bilden ein etymologisch-semantisches Wortfeld: Kluge 1998, 807). Das ist deshalb so aufschlussreich, weil anthropologisch das menschliche Lebewesen sich in seiner Sonderstellung ja auch dadurch charakterisieren lässt, das es das zeigende Lebewesen ist, das mit dem Zeigefinger auf Sachverhalte zeigt und sich Sachverhalte von einem Artgenossen zeigen lässt. Den jüngeren Tier-/Mensch-Vergleichsforschungen vor allem zur parallelen Ontogenese von jungen Schimpansen und ihren gleichaltrigen Menschenwesen durch Michael Tomasello ist vor allem dieser noch vorsprachliche und nichtsprachliche Grundzug des Zeigens aufgefallen, als ein gleichsam naturgeschichtliches Monopol, so dass man geradezu sagen kann, dass in der Geste des Zeigens sich die evolutionäre Differenzierung innerhalb des Feldes der Primaten abspielt (Tomasello 2006). Tomasello interpretiert das so, dass durch das Zeigen auf Dinge und Vorgänge die Sachdimension in die bereits bei Schimpansen hochentwickelte Sozialdimension hineingeholt wird, womit in der Intersubjektivität sachbezogene Imitation und Lernen möglich wird, damit geordnete Kooperation und damit so etwas wie kulturelle Akkumulation von Erfahrungen über Generationen möglich wird.

Im ›Verzeihen‹ steckt also zunächst und immer das Zeigen – in diesem Fall aber nicht das Zeigen auf Sachen, sondern das Zeigen auf ein

(Weber 1968) und in Georg Simmels »Formen der Wechselwirkungen« (Simmel 1992).

anderes Subjekt. Das menschliche Monopol des Zeigenkönnens ermöglicht also auch das Aufeinanderzeigen, das Zeigen auf den Anderen. Dieses auf ihn zeigen kann sich im Konfliktfall, im Fall eines vom ersten Subjekt erfahrenen Unrechts, einer Kränkung, einer Schädigung durch ein anderes Subjekt zu einem ›Anzeigen‹ verwandeln, zu einem ›Bezichtigten‹ (einem weiteren Wort für Zeigen), zu einem Beschuldigten. Im Gefolge dieses Zeihens und Anzeigens kann es immer zum Akt des Rächens kommen, wenn das erste Subjekt (das ›Opfer‹) dem bezichtigten anderen Subjekt (dem ›Täter‹) direkt einen vergleichbaren Schaden zufügt, *oder* aber – die bedeutende Alternative – zum Akt der Strafe, wenn das erste Subjekt *vor Dritten* auf das beschuldigte, angezeigte Subjekt als ›Täter‹ zeigt und von ihnen, den herbeigerufenen Dritten, indirekt den Akt des Bestrafens des Beschuldigten beansprucht (Fischer 2010).

Jetzt wird eine erste Grundstruktur des Aktes des Verzeihens sichtbar: Er ist offensichtlich eine Negation des mit dem Zeigen und Anzeigen und Bezichtigen verbundenen Anspruches auf Wiedergutmachung – Verzeihen ist dann ein ›Verzichten‹ (ebenfalls im etymologischen Feld von Zeihen und Zeigen), also der Vorgang, in dem der im Anzeigen erhobene Anspruch aufgegeben wird, indem gleichsam der Zeigefinger eingerollt und zurückgenommen wird bzw. in der sprachlichen Erscheinung dieses Anzeige-Aktes die kundgetane und gesagte Klage zurückgezogen wird, dem Anspruch also ›entsagt‹ wird. In der Konsequenz wird durch die Negation des Anzeigens seitens des Geschädigten im ›Verzeihen‹ das Verschuldete dem anderen Subjekt (nicht länger) in der Zukunft angerechnet.

### 4.3 Sozialontologie – Theorie der Sprechakte; Theorie sozialer Akte

In welchem Rahmen lässt sich eine solche Struktur- und Funktionsanalyse des Verzeihens eigentlich adäquat weiter betreiben? Der adäquate disziplinäre Ort ist so etwas wie die »Sozialontologie«, also die Ontologie der prinzipiell zwischen (und eventuell nur zwischen) Menschen möglichen sozialen Beziehungen, Wechselwirkungen, Interaktionen – die Ontologie der Zwischenmenschlichkeit –, die immer (wie Simmel es entfaltet) die *pluralen* Formen nicht nur des Miteinander, sondern auch des Nebeneinander, des Füreinander, des Gegeneinander, des Durcheinander einschließt (Simmel 1992). Die Sozialontologie ist *keine* Wissenschaftstheorie der Sozialwissenschaften, aber auch *keine* Gesellschaftstheorie (oder gar kritische Gesellschaftstheorie). Die typischen Fragen der Sozialontologie sind: Was unterscheidet soziale Tatsachen von Naturtatsachen und von psychischen Tatsachen? Wie konstituiert sich das Soziale,

was ist die Seinsweise sozialer Phänomene? Wie lässt sich der Übergang von Intersubjektivität zur Transsubjektivität, von Ego-Alter-Relationen zu Kollektiven rekonstruieren? Die Sozialontologie ist gleichsam hinsichtlich des Sozialen universal und neutral eingestellt – sie bewertet es nicht, sondern klärt über Bedingungen, Strukturen und Konsequenzen der Formen von Wechselwirkungen auf.

Es gibt theoriegeschichtlich eine frühe sozialontologische Spur (ohne dass daraus insgesamt eine Filiation hervorgeht), auf die die Philosophiehistoriker aufmerksam gemacht haben – und zwar zu dem englischen Common Sense-Philosophen Thomas Reid, der in seinem Essay »On the Intellectual Power of Man« von 1785 eine bemerkenswerte Passage zu dem Thema »Of social operations of the mind« formuliert, in der in nuce die Kategorien der intersubjektiven Bindungskraft von Sprache, des social act, der social operation, der Pluralität der sozialen Akte versammelt sind *und* eine entsprechende Theorieaufklärung als ausstehende Aufgabe postuliert wird: »In every language, a question, a command, a promise, which are social acts, can be expressed as easily and as properly as judgement, which is a solitary act. (...) The expression of a question, of a command, or of a promise, is as capable of being analyzed as a proposition is, but we do not find, that this has been attempted.« (Reid 1969; dazu Schuhmann 1990)

Ein moderner Kandidat für eine solche Sozialontologie, der gleichsam ein solches Theorieprogramm entwickelt, ist nun die in der Sprachphilosophie fast 200 Jahre später entfaltete *Theorie der Sprechakte* – und einer ihrer prominenten Vertreter, John Searle, tritt ja später wiederum dezidiert mit Überlegungen zur »Sozialontologie« (der »Wir-Intentionalität«, der »institutionellen Tatsachen«) auf (Searle 2002). Die in Oxford entwickelte englische Theory of speech acts erscheint erstmals 1960 mit Austin »How to do things with words« (Austin 1972). Innerhalb der zeitgenössischen Sprachphilosophie, besonders in der Variante des Logischen Empirismus, für den Sprache in der Hauptsache als Medium von Behauptungen begriffen wurde, die entweder wahr oder falsch sein können, wird als die Pointe der Theorie der Sprechakte begriffen, dass Sprecher mit Hilfe von sprachlichen Äußerungen *verschiedene* Arten von Handlungen vollziehen, also *neben* Behauptungen die ganz anders garteten Akte des Beeidens, des Versprechens, des Fragens etc. Neben konstativen Äußerungen (man redet über etwas und behauptet etwas) gibt es so gesehen die bedeutenden folgenreichen performativen bzw. praktisch vollzogenen Äußerungen (man tut etwas in und durch Akte des Sprechens). In seiner Ausarbeitung dieser Theorie sprachlicher Handlungen führt Austin berühmte Unterscheidungen im Sprechakt ein, nämlich die zwischen lokutionär, illokutionär und perlokutionär, also zwischen den sprachlichen Äußerungen an sich (lokutionär, etwas wird verlautet), dem mit der sprachlichen Äußerung verbundenen Tun (der illokutionären »Kraft« oder »force«) und die durch die sprachliche

Äußerung vorgezeichnete Wirkung beim Adressaten der sprachlichen Äußerung (perlokutionärer Effekt). Die Theorie der Sprechakte ist vor allem die Theorie der illokutionären Akte, also die Theorie der je spezifischen »Kraft« (illokutionäre Kraft) von lokutionären Verlautungen, entweder als Warnung oder als Frage oder als Bitte oder als Versprechen zu gelten, damit einen Anspruch zu erheben und damit die soziale Wirklichkeit nach Regeln auszurichten, zu strukturieren. Man kann auch von illokutionären Funktionen sprechen, nämlich im jeweiligen Sprechakt entweder als »Rat« oder als »Vorschlag« oder als »Versprechen« oder als bloße »Mitteilung« zu fungieren. Man sieht natürlich sofort, dass innerhalb dieser Theorie der Sprechakte z.B. auch der Sprechakt des ›Verzeihens‹ behandelbar ist. Der Drehpunkt der Sprechakttheorie ist die Unterscheidung zwischen dem konstativen Gebrauch bestimmter Verben (›er versprach, ihm das Buch zurückzugeben‹; ›er erklärte sie zu Mann und Frau‹; ›er verzieh ihr ihre Tat‹) und dem performativen Gebrauch derselben Verben, damit in einer virtuellen Geste je mit einem Ort-Zeit-Zeigefinger verbunden: ›Hiermit verspreche ich Dir, dass ..., ›hiermit erkläre ich Euch zu ...‹; ›hiermit verzeihe ich Dir Deine Tat‹). Zusätzlich zum illokutionären Akt, in dem sich das Subjekt mit einer spezifischen Ausrichtung und Kraft an ein anderes Subjekt wendet, ist noch der perlokutionäre Aspekt nach Austin zu beachten: die tatsächliche Herstellung von tatsächlichen Wirkungen im Hörer und im Sprecher, die Folgewirkung (so zum Beispiel im Sprechakt des Überzeugens und Überredens) – wenn der Adressat die Auffassung des Sprechers in seinen Horizont übernimmt, seine kognitive Orientierung tatsächlich ändert.

Wichtig für das Vorhaben einer Sozialontologie erscheint, dass hier im Gewande einer sprachphilosophischen Handlungstheorie erstmals eine Pluralität, *ein differenziertes Repertoire von Akten* des Sprechens für Sprecher und Hörer, für Ego und Alter Ego aufgewiesen wird, die je nach dem, je nach Sprechakt-Typus die soziale Wirklichkeit verändern und strukturieren. Sozialontologisch gesehen operiert die soziale Wirklichkeit also immer schon im Medium der *verschiedenen* Typen von Sprechakten ihrer Beteiligten.

Wir verlassen für einen Moment die *Sprechakttheorie* und gehen einen Schritt weiter in der Suche nach der adäquaten Ausstattung einer Sozialontologie, innerhalb derer man das Phänomen des Verzeihens als soziales Ereignis angemessen aufklären kann. Es gibt den bereits seit mehr als dreißig Jahren diskutierten theoriegeschichtlichen Befund, dass es seine Wahlverwandtschaft der sprachanalytischen Theorie der Sprechakte mit der bereits zwei Generationen früher formulierten *Theorie »sozialer Akte«* gibt, wie sie im Rahmen der Münchener Phänomenologie zwischen 1905 und 1913 entworfen und zum Teil ausgearbeitet worden ist. Die Hauptfiguren sind hier die Husserl-Schüler Adolf Reinach, Alexander Pfänder, Johannes Daubert, später auch Dietrich

von Hildebrand. Diese *theoriegeschichtliche* These der Philosophen Karl Schuhmann (1988), Kevin Mulligan (1987) und des Linguisten Armin Burckhardt (1986) hinsichtlich einer Wahlverwandtschaft von der Theorie der Sprechakte mit der Theorie der sozialen Akte ist nicht die einer direkten Vorläuferschaft, weil sich Austin, Searle und Co. im Entwurf ihrer Sprechakttheorie *nicht* auf die Phänomenologie sozialer Akte zurückbezogen haben, sondern die These der indirekten Vorläuferschaft – vor allem Reinach sei die Schlüsselfigur. »Reinach sei der eigentliche Pionier auf dem Gebiet der Sprechhandlungstheorie« (Burckhardt 1986, 16).

Dessen phänomenologisch gearbeitete Theorie »sozialer Akte« findet sich nämlich in gewisser Weise versteckt und durch den Titel verdeckt in Reinachs Hauptwerk mit dem Titel »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts«, das 1913 im von Husserl herausgegebenen »Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung« erschien (Reinach 1913). Andererseits liegt diese Theorie der »sozialen Akte« aber im Buch durchaus offen zutage. Reinach zielt nämlich auf eine Phänomenologie des Rechts, der Struktur von Rechtsakten, also eine phänomenologische Aufklärung der im Feld des Rechts konstitutiven Handlungen (des Versprechens, des Vertrags, der Vertretung etc.) und entdeckt gleichsam im Vorübergehen oder besser: als Voraussetzung eines solchen Unternehmens das ganze Feld der von ihm so genannten »sozialen Akte« überhaupt (wie Mitteilung, Fragen, Loben, Tadeln, Ermahnen, Befehl, Bitte etc.). Exemplarisch analysiert er das »Versprechen« als sozialen Akt: »Ein Mensch erteile einem anderen ein Versprechen. Eine eigenartige Wirkung geht von diesem Vorgange aus, eine ganz andere, als wenn etwa ein Mensch dem anderen eine Mitteilung macht oder eine Bitte ausspricht. Das Versprechen schafft eine eigentümliche Verbindung zwischen zwei Personen, kraft deren, um es zunächst ganz roh auszudrücken, die eine etwas verlangen darf und die andere verpflichtet ist, es zu leisten oder zu gewähren. Diese Verbindung erscheint als Folge, als Produkt gleichsam des Versprechens. Sie lässt ihrem Wesen nach eine beliebig lange Dauer zu, andererseits aber scheint ihr die Tendenz immanent zu sein, ein Ende oder eine Auflösung zu erfahren« (Reinach 1913) – z.B. in der Leistung des Versprechensinhalts oder im Widerruf.

Dabei – das ist Reinachs Hauptleistung – entwickelt er Kriterien, um Akte voneinander zu unterscheiden, also von den Akten des Erlebens des Subjekts überhaupt »fremdpersonale« und von diesen wiederum genuin »soziale Akte« abzuheben und letztere wiederum intern zu unterscheiden. Allen Akten des tätigen Subjekts kommen Spontanität (Eigenkausalität) und Intentionalität zu; eine neue Aktqualität tritt auf, wenn sich Akte im Subjekt auf andere Subjekte beziehen (also »Fremdpersonali-tät« aufweisen, wie Reinach sagt), und genuin »soziale Akte« sind solche, wenn »Vernehmungsbedürftigkeit« durch das andere Subjekt gefordert ist, damit der Akt als Akt funktioniert bzw. gelingt. Typisch für

die phänomenologische Forschung wird von Reinachs Theorie der sozialen Akte nicht notwendig hinsichtlich der Kundgabe nach *sprachlicher* Einkleidung verlangt: »Ein Befehl kann in Mienen, Gesten, in Worten in Erscheinung treten.« Reinach spricht hinsichtlich der Dynamik sozialer Akte vom »Herausschleudern des sozialen Aktes« – was in bildlicher Weise das Pendant zur illokutionären »Kraft« der Sprechakttheorie bildet. »Soziale Akte, welche von dem, der sie vollzieht, im Vollzuge einem anderen zugeworfen werden, um sich in seine Seele einzuhacken.« »Wohl kommt es vor, dass [soziale Akte wie] Befehle nicht vernommen werden. Dann haben sie ihre Aufgabe verfehlt, sie sind wie geschleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen.« (Reinach 1913)

In seinem Vorhaben, das »Apriori des sozialen Verkehrs« hinsichtlich der spezifischen Gruppe von Rechtsakten (im positiven Recht) aufzudecken, entwickelt Reinach also den »fundamental neuen Begriff der sozialen Akte« (Schuhmann 1988) und skizziert damit die Möglichkeit einer generellen Theorie der sozialen Akte. Wichtig erscheint unter dem Gesichtspunkt einer Sozialontologie, dass in diesem Theorieprogramm, das auf seine Weise indirekt – wie die spätere Sprechakttheorie – ebenfalls das in eine offene Theoriezukunft geschleuderte Postulat von Theodor Reid – einer Theorie »sozialer Operationen« – aufnimmt, ebenfalls eine Pluralität, ein differenziertes Repertoire von sozialen Akten zwischen Akteur und Adressat, für Ego und Alter Ego aufgewiesen wird, die je nach dem, je nach Typus des sozialen Aktes die soziale Wirklichkeit verändern und strukturieren. Anders als die Sprechakttheorie ist die Phänomenologie dabei habituell gerade nicht an der Eigenwirklichkeit der Sprache interessiert, sondern begreift die Sprache als Einkleidungs- und Erscheinungsform von *zugrundeliegenden* »sozialen Akten« – insofern ist die phänomenologische Theorie »sozialer Akte« gleichsam eine Basistheorie der »Sprechakte«.

#### 4.4 Verzeihen als sozialer Akt / Sprechakt im ontologischen Repertoire sozialer Akte

Mit der Theorie der »Sprechakte«, zurückgebettet in eine Theorie der »sozialen Akte«, hat man also bereits eine reich ausgestattete Sozialontologie, innerhalb derer das ›Verzeihen‹ als sozialer Akt bzw. Sprechakt analysiert werden kann.

Zunächst muss man die bisherigen Versuche resümieren, die verschiedenen »Sprechakte« bzw. »sozialen Akte« zu systematisieren, also zu typischen Gruppen zu klassifizieren. Die Klassifikationen, die innerhalb der sprachanalytischen Sprechakttheorie vor allem von Austin und Searle vorgenommen wurden, beruhen auf den illokutionsbezeichnenden

Ausdrücken, und hier wieder besonders auf den sogenannten performativen Verben, also den Verben, die zur Kennzeichnung der illokutiven Kraft, der illokutiven Qualität einer Äußerung im Vollzug dieser Äußerung selbst verwendet werden. Es soll hier von den Versuchen abgesehen werden, mit lateinischen Kunstwörtern solche Gruppen zu kennzeichnen, also Konstativa von Expressiva, von Kommissiva, von Direktiva etc. Wichtig ist: Alles in allem gibt es offensichtlich sprechakttheoretisch vor allem folgende relevante Gruppen: »Feststellungen« und »Behauptungen«, in denen der Sprecher im Sprechakt (ich stelle fest, ich behaupte) sich auf die Wahrheit/Falschheit der im propositionalen Teil der Äußerung festgelegt hat, also auf behauptete Zustände in der Welt. Davon unterschieden die Sprechakte des Fragens und des Antwortens: Durch die »Frage« eröffnet der Sprecher im propositionalen Teil der Äußerung eine Unbestimmtheit des Thematisierten, und zwar mit der illokutionären Kraft, eine Auskunft, eine Erklärung bzw. eine Entscheidung von einem anderen Subjekt zu fordern, die zu einer Bestimmung des Unbestimmten führt. Scharf davon unterschieden, gleichsam am anderen Ende des Spektrums, die um »Bitte« und »Befehl« gruppierten Sprechakte, in deren Äußerung der Sprecher den Adressaten zu einer bestimmten Handlung bzw. Unterlassung veranlasst, die inhaltlich im propositionalen Teil der Äußerung genannt wird. Zu dieser Gruppe gehören auch die performativen Verben des »Aufforderns«, des »Verbietens«, des »Einladens«, des »Ratens«. Davon wiederum unterschieden die Gruppe der um das Versprechen gruppierten Sprechakte, in denen der Sprecher in der Äußerung eine Verpflichtung gegenüber dem Adressaten übernimmt; er legt sich im Akt des »Versprechens«, aber auch in den Akten des »Angebots«, des »Ankündigens«, des »Drohens« auf eine künftige Handlung/Unterlassung fest, auf die sich inhaltlich der propositionale Teil bezieht. Davon unterschieden die Sprechakte, in denen und durch die in der Äußerung eine neue Wirklichkeit hergestellt wird, die die Welt dem im propositionalen Teil genannten Inhalt angepasst wird: Hiermit taufe ich Dich, hiermit erkläre ich Sie für Mann und Frau, hiermit eröffne ich die Sitzung, hiermit kündige ich. Und davon noch einmal unterschieden die Gruppe von Sprechakten, für die exemplarisch das »Entschuldigen« steht – Sprechakte, für die charakteristisch ist, dass der Sprecher die Bedingung der Aufrichtigkeit des psychischen Zustandes durch die Worte, den Tonfall, die Mimik und Körperhaltung zum Ausdruck bringt; dazu gehören auch Kondolieren, aber auch »Danken« und »Gratulieren«.

Auffällig natürlich, dass innerhalb der phänomenologischen Theorie »sozialer Akte« ähnliche Gruppierungen und Abgrenzungen auftreten; Reinach unterscheidet das Behaupten, das nur Spontaneität und Intentionalität seitens des Subjekts, das die Feststellung für sich ausspricht, erfordert, von der Mitteilung, die zusätzlich Fremdpersonalität und außerdem Vernehmbarkeit durch ein anderes Subjekt verlangt; davon verschieden

das Fragen, das als eigener sozialer Akt bezogen auf den Inhalt Ungewissheit verlangt; Bitte und Befehl verlangen, anders als die Mitteilung, über den Bezug auf ein anderes Subjekt und über die Kundgabepflichtigkeit und Vernehmungsbedürftigkeit hinaus »korrespondierende oder besser respondierende Betätigungen«, »jeder Befehl und jede Bitte zielt ab auf ein in ihnen vorgezeichnetes Verhalten des Adressaten.«

Ganz wichtig für die sozialontologische Relevanz der sozialen Akttheorien ist nun aber, dass Reinach innerhalb seiner am Recht entwickelten Sozialontologie die »*Vertretung*« als eigenen sozialen Akt einführt, er also die sozialen Eigenakte zwischen Ego und Alter Ego von »vertretenden sozialen Akten« unterscheidet, in denen ein Dritter einen Befehl, eine Mitteilung, eine Bitte etc. »im Namen eines anderen« vollzieht. Es ist vollkommen klar, dass Reinach mit der triadischen Figuration auf dieses *Novum* von Figurationen sozialer Akte im Rahmen einer apriorischen Grundlegung von *Rechtsakten* kommen muss, in deren Feld die »Vertretung«, die Stellvertretung, das im Auftrag, im Mandat, in Kommission von jemand anderem handeln eine bedeutende Komplexitätssteigerung von Sozialität erreicht – anders als die Sprechakttheoretiker, die basal von der kommunikativen Sprecher/Hörer-Figuration ausgehen und dort auch weitgehend verbleiben. Die Vertretung, die vertretenden sozialen Akte sind nämlich die entscheidenden Verstärker des Strukturierungspotentials sozialer Akte in der Sozialität überhaupt, sie bilden den Übergang von intersubjektiven sozialen Akten zu transsubjektiven bzw. kollektiven sozialen Akten – und sind insofern auch für das »Verzeihen« in seiner kollektiven Dimension einschlägig.

Wenn man jetzt abschließend den Akt des Verzeihens im differenzierten Feld der Sprechakte bzw. der sozialen Akte expliziert, dann ist zunächst zu beachten, dass Reinach ihn selbst nicht zu den genuinen sozialen Akten zählt. Denn im Unterschied zum Befehlen, das sich erstens notwendig mit einer Kundgabe dem anderen vernehmbar macht und vom anderen Subjekt zweitens ein vorgezeichnetes Verhalten erwartet, hat das Verzeihen zwar zwingend einen Bezug zu einem anderen Subjekt und dessen Tat, ist also notwendig »fremdpersonal« orientiert, aber es muss sich – nach Reinach – nicht notwendig an einen anderen wenden und den Akt vernehmbar machen. »Der Akt, der sich verzeihend auf eine andere Person richtet, kann rein innerlich und ohne Kundgabe nach außen verlaufen.« Eine erste Unterscheidung ist also die zwischen einem stillen fremdpersonalen Akt des Verzeihens und einem kundgegebenen – und damit von Anderen, vor allem vom anderen Subjekt vernommenen sozialen Akt des Verzeihens. Dann ist er insofern auch ein Sprechakt, dessen illokutionäre Kraft bzw. Qualität sich angeben lässt. Offensichtlich lässt er sich nicht einfach den oben genannten Gruppierungsvorschlägen von sozialen Sprechakten zuordnen, denn der Akt des Verzeihens teilt augenscheinlich mit der Akt-Gruppe um die »Entschuldigung« und dem

›Danken‹ die Bedingung, die Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit der Preisgabe von Ansprüchen gegenüber dem Anderen adäquat zum Ausdruck zu bringen, *und* wiederum mit der Akt-Gruppe um das Versprechen den Verpflichtungscharakter, nämlich im Akt des Verzeihens sich auf eine künftige Unterlassung einzulassen, nämlich die des Anzeigens und Anklagens, des mit dem Finger auf den Anderen zeigen, zu unterlassen.

Selbstverständlich ist der Akt des Verzeihens eine *spontane*, also freie und nicht einklagbare Gabe im Sinne des Vergebens – wenn auch ein sichtbarer, kundgegebener Akt der Reue oder Buße auf Seiten des Tat-subjekts Motivationspotential für den Akt des Verzeihens aufbaut. Entscheidend aber für die Sozialontologie des Verzeihens scheint zu sein, dass der Akt des Verzeihens sich immer als freie, unbedingte Negation von mitlaufenden Alternativen vollzieht, als *bestimmte* Negation von anderen möglichen sozialen Akten angesichts einer zugefügten Verletzung, Kränkung, Schädigung, eines Unrechts.

Grundsätzlich bieten sich als Re-Aktion, als Re-Akt auf den sozialen Akt der Schädigung eines Opfer-Subjekts durch ein anderes Täter-Subjekt, also auf die Aktion, die den Konflikt auslöst, immer die reaktiven Akte der *Rache* einerseits, der *Bestrafung* andererseits an. Beides sind mögliche soziale Akte der Konfliktbewältigung im Fall der Verletzung. Der Kampf-Akt der persönlichen Vergeltung am anderen Subjekt für dessen Tat, für das Angetane als *eine* Alternative; der Akt des öffentlichen Anzeigens, der Anklage und der darauf erfolgenden Bestrafung des Tatsubjekts durch Dritte als eine *andere* Alternative. Die Rache ist sozialontologisch ein direkter sozialer Akt zwischen Ego und Alter Ego (Rache-Aufträge an Dritte sind möglich, aber nicht konstitutiv), Anklage und Bestrafung hingegen ein *indirekter* sozialer Akt, indem notwendig eine beide Seiten vertretende – gerechte – schiedsrichternde dritte Instanz zwischen Ego und Alter Ego hinzugerufen wird.

Erst vor diesem immer mitgegebenen Hintergrund »sozialer Operationen« wird deutlich, dass und inwiefern die illokutionäre Kraft des kundgegebenen Verzeihens in einem Verzichten liegt, nämlich im Verzicht auf einen Anspruch, der in der Rache *oder* in der auf Bestrafung zielenden Anklage geltend gemacht werden könnte. Verzeihen als sozialer Akt ist die bestimmte Negation von alternativen sozialen Akten, eine spontane Negation, der eine eigentümlich verwandelnde soziale Kraft innewohnt, die natürlich oft beschrieben wurde (zum Beispiel Spaemann 1996). Denkt man an den perlokutionären Aspekt von Sprechakten, dann sieht man die durch den Äußerungsakt des Verzeihens ausgelösten Folgewirkungen beim Adressaten und beim Akteur: Da zum Sprechakt des Verzeihens die Aufrichtigkeit gehört, ist notwendig für das Durchhalten der zugesagten künftigen Unterlassung des Anzeigens und Vergeltens die subjektive Überwindung aller negativen Gefühle im Verzeihenden selbst, des Übelnehmens und des Ressentiments, der Verachtung

etc. Dietrich von Hildebrand hat diesen Effekt des Verzeihens, wenn der Akt gelingt, für den Akteur so beschrieben: Der soziale Akt löst »die Disharmonie in jenem Menschen auf, dem ein Unrecht zugefügt wurde und es bewirkt die Heilung der Seele des Verzeihenden.« (von Hildebrand 1980, 324) Und für den Adressaten des Verzeihens ist der Akt in der Vergebung des Verschuldeten eine Entschuldung, eine Entlastung und damit die Chance eines Neuanfanges – insofern ist das Verzeihen ein ›Geschenk‹, eine ›Gabe‹, was eben in der etymologischen Semantik von »forgive« bzw. »pardonner« zur Anschauung kommt (die Derrida-Diskussion). Sozialontologisch gesehen ist der Akt des ›Verzeihens‹ auf keinen Fall ein ›außersozialer‹ oder ›außersozio-logischer‹ Akt. Der soziale Akt bzw. Sprechakt des Verzeihens hat – wie andere soziale Akte auch, aber in einem besonderen Maße – eine wirklichkeitsverändernde Kraft –, er verändert die soziale Wirklichkeit, insofern er durch die Kraft der Negation der alternativ mitlaufenden sozialen Aktpotentiale der Rache *oder* der Strafe den Kreislauf immer erneuter antagonistischer Schleifen durchbricht.

Soweit eine erste *Einbettung des sozialen Aktes des Verzeihens in das Feld menschenmöglicher sozialer Akte und Sprechakte*. Ausschlaggebend für die analytischen Möglichkeiten bleibt natürlich, dass über den sozialen Akt der »Vertretung« die (in alltäglichen Ausnahmesituationen möglichen) sozialen Akte der ›Reue‹ oder des ›Verzeihens‹ nun auch stellvertretend im Namen, im Auftrag von einem anderen Subjekt vollzogen werden können – und damit grundsätzlich sozialontologisch auch das Verhältnis von Opfer-Subjekten und Täter-Kollektiven, von Kollektiven bzw. von kollektiven Akteuren zueinander etabliert werden kann (Brandts Kniefall), für die der soziale Akt der Reue als Bedingung der Möglichkeit des Verzeihens stellvertretend, repräsentativ geleistet werden kann.

Wichtig bleibt bei den vorgetragenen Überlegungen die Differenz einer *sozialontologischen* gegenüber einer *sozialethischen* Betrachtung, die am Anfang erwähnt wurde. Insgesamt bleibt sozialontologisch gesehen nämlich das Verzeihen als sozialer Akt bzw. als Sprechakt *eine* Option im anthropologischen Repertoire möglicher »sozialer Operationen«. Vor allem durch ihre eigentümliche Negationsgebundenheit an die Alternativen von Rache *oder* gerechter Bestrafung bleibt das Verzeihen immer nur *eine* Möglichkeit im Feld von Konfliktbewältigungen: Rache, Bestrafung oder Vergebung fungieren gleichsam als *funktionale Äquivalente für Konfliktlösungen* – und jede dieser »sozialen Operationen« (Reid) hat ihre eigenen Effekte: Rache als sozialer Akt des gerichteten Zorns setzt enorme Energien der aktiv-konzentrierten Lebenssubjekte im Sozialen frei – sie ist ein Energieverdichter und -beschleuniger; Anzeige vor Dritten und Bestrafung durch Dritte setzt Gerechtigkeits- und Ausgleichsenergien in Gang, auch die Energie der künftigen Abschreckung für Untaten. Verzeihen und Vergen ermöglichen Aufbruchsenergien blockierter Sozialität.

## Literatur

- Arendt, Hannah (1998): *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München.
- Austin, John (1972): *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart.
- Bossmeyer, Carolin/Tobias Trappe (2011): »Verzeihen«, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hg. v. Joachim Ritter u.a., Bd. 11, Darmstadt, Sp. 1020–1026.
- Burckhardt, Armin (1986): *Soziale Akte, Sprechakte und Textillokutionen. Adolf Reinachs Rechtsphilosophie und die moderne Linguistik* (= Reihe Germanistische Linguistik. Bd. 69), Tübingen.
- Fischer, Joachim (2010): »Tertiartät/Der Dritte. Soziologie als Schlüsseldisziplin«, in: Thomas Bedorf/Joachim Fischer/Gesa Lindemann (Hg.), *Theorien des Dritten. Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München, 131–160.
- Fischer, Joachim (2014): »Dritte oder Tertiartät in Liebesdyaden. Zur Sozialtheorie dreifacher Kontingenz«, in: Takemitsu Morikawa (Hg.): *Die Welt der Liebe. Liebessemantiken zwischen Globalität und Lokalität*, Bielefeld, 59–76.
- Gerl-Falkovitz, Hanna (2007): *Verzeihung des Unverzeihlichen? Ausflüge in Landschaften der Schuld, der Reue und der Vergebung*, Graz.
- Hildebrand, Dietrich von (1980): *Moralia. Gesammelte Werke*, Bd. 9, Regensburg/Stuttgart.
- Kluge, Friedrich (1989): *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, 22. Aufl., völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold, Berlin/New York.
- Kondylis, Panajotis (1999): *Das Politische und der Mensch. Grundzüge einer Sozialontologie*, Bd. 1, Berlin.
- Mulligan, Kevin (1987): »Promisings and other social acts: Their constituents and structure«. In: Ders. (Hg.), *Speech acts and Sachverhalt*, Dordrecht, 29–90.
- Reid, Thomas (1969): *Essays of Intellectual Powers of Man*, Cambridge, Mass. and London.
- Reinach, Adolf (1913): »Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts« (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* 1), Halle.
- Scholz, Oliver R. (2008): »Sozialontologie«, in: Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch, Beate Rössler (Hrsg.): *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin, 1229–1234.
- Schuhmann, Karl (1988): »Die Entwicklung der Sprechakt-Theorie in der Münchener Phänomenologie«, in: *Phänomenologische Forschungen* 21: *Sprache, Wirklichkeit, Bewusstsein*, 133–166.
- Schuhmann, Karl (1990): »Elements of Speech Act Theory in the Work of Thomas Reid«, in: *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 7, 1, 47–66.
- Searle, John R. (2002): *Die Konstruktion der gesellschaftlichen Wirklichkeit*. Reinbek.
- Simmel, Georg (1992): *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Frankfurt a.M.

- Spaemann; Robert (1996), »Versprechen und Verzeihen«, in: Ders., *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen ›etwas‹ und ›jemand‹*. Stuttgart: 235–251.
- Theunissen, Michael (1965): *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin.
- Tomasello, Michael (2006): *Die kulturelle Entwicklung des menschlichen Denkens. Zur Evolution der Kognition*, Frankfurt a.M.
- Weber, Max (1981 [1921]): *Soziologische Grundbegriffe*, Tübingen.