

Im Durcheinander der Begegnung

Reflexionen zu einem Grundvollzug Sozialer Arbeit

Johannes Vorlauffer

Zusammenfassung

Begegnung ist kein dem Menschen zu seinem Menschsein bloß additiv hinzukommendes Tun, sondern ein den Menschen konstituierendes Geschehen, durch das ihm Selber-Sein, personale Identität gewährt wird. Sozialarbeit als gesellschaftlich vermittelte Form von Begegnung partizipiert an diesem Grundvollzug, der im Kontext gegenwärtiger gesellschaftlicher Verhältnisse reflektiert wird.

Abstract

Encounters are more than just simply an activity added to humanity. They are events which shape humans by conveying a sense of self-awareness and personal identity. Social Work presents a framework for socially mediated encounters and thus takes part in this process which is elaborated in the context of current social conditions.

Schlüsselwörter

Soziale Arbeit – Kommunikation – Identität – Individuum – Gesellschaft – Mensch – Begegnung

„Der Mensch ist das einzige Sein, dem ich nicht begegnen kann, ohne ihm gegenüber diese Begegnung auszudrücken.“

Emmanuel Lévinas (1995)

Einleitung

Alle Grundfragen führen zurück auf ihren Grund, das heißt auf die Frage nach dem Menschen¹, seinem Selbst-Verstehen und Selbst-Entwurf. Und da wir Menschen als geschichtliche Wesen diesen Selbstentwurf je neu zu leisten haben, *der* Mensch also gar nicht existiert, das Spezifische der Existenz des Menschen vielmehr darin besteht, dass sein Selbst-Verstehen in sich eine unabschließbare Bewegung ist, so ist die Frage nach dem Menschen also eine, in der wir je selbst als Fraglich-Fragende infrage gestellt sind: Wir können die Frage nach dem Menschen nur stellen als methodisch reflektiertes Fragen nach uns selbst – und das heißt, dass unsere Selbst-Erfahrung die Grundlage unserer Selbst-Reflexion ist beziehungsweise sein muss. Die Frage nach dem Menschen hat also nicht einfachhin ein Objekt seines Forschens, sondern dieses Objekt ist zugleich Subjekt seiner eigenen Verobjektivierung. Eigentümlich: In der Frage nach sich selbst,

seinem Selbst-Sein begegnet der Mensch, je mehr er *sich* begegnet, zugleich *dem Anderen*.

Die Reflexion auf Begegnung als einen Grundvollzug unseres Daseins als eines apriorischen Mitseins mit anderen, auf das „Zwischenreich des Dialogs“, leistet nicht nur das explizit personal-dialogische Denken², sondern gelangt aus unterschiedlichen Frageperspektiven immer wieder, etwa bei *Michael Theunissen* (1977), *Bernhard Waldenfels* (1971), *Paul Ricœur* (1990) oder *Emmanuel Lévinas* (1990), als zu Bedenkendes ins Blickfeld vor allem des philosophisch-ethischen Diskurses und wird zumindest partiell auch im sozialarbeitswissenschaftlichen Denken rezipiert (*Mührel* 1999). In den folgenden Überlegungen wird dem nachgefragt, was als menschliche Begegnung und was in ihr erfahren wird, dem, was auch und gerade eine humanistische Sozialarbeit, die mehr und anderes ist und sein will als reproduktive Sozialtechnologie, fundiert und als gründender Grund auch dort konstitutiv ist, wo er nicht explizit reflektiert wird.

Der spätkapitalistische Tauschzyklus der Gegenwart als ein horizontbildender Kontext menschlicher Begegnung

Über die Begegnung von Menschen ist nicht zu sprechen, ohne deren Bedingung zu reflektieren. Die realen Tauschverhältnisse mit ihren wertsetzenden und Soziales normierenden Prozessen generieren Horizonte des Sich- und Einander-Verstehens, innerhalb deren *der Andere* und unsere Begegnung mit ihm allererst erfahren und gedeutet werden. Die Liebe zum Geld etwa – eine, wenn nicht sogar die Grundhaltung des modernen Menschen –, wie sie *Bertold Brecht* in einem seiner Gedichte³ zur Sprache gebracht hat, kann angemessen nur gedeutet werden als gelebte und gesellschaftlich normierte Nekrophilie⁴, die ihren Niederschlag zum Beispiel dort findet, wo Menschen – wir unterstellen: in bester Absicht – in Gefühle und Beziehungen investieren, vermutlich ohne sich dessen bewusst zu sein, dass Menschen in ihrer Personalität nur begegnet werden kann, wo sie gerade nicht als Mittel für einen Zweck instrumentalisiert werden.

Kants Diktum „Der Mensch aber ist keine Sache, mithin nicht etwas, das bloß als Mittel gebraucht werden kann, sondern muß bei allen (sic!) seinen Handlungen jederzeit als Zweck an sich selbst betrachtet werden“ (1958b, S. 61) wirkt angesichts der gegenwärtigen Tendenz, schlechthin alles dem verwertenden Mechanismus des Geldes zu unterwerfen, archaisch und befremdlich. Ist für *Kant* die Würde der Person gerade darin begründet, dass der

DZI-Kolumne See you!

Mensch Selbstzweck ist, so widerspricht dem eine gesellschaftlich normierte und akzeptierte Praxis, wonach er als Mittel der Kapitalverwertung fungiert. Entgegen einer weitverbreiteten ökonomischen Interpretation des Geldes ist dieses längst nicht mehr primär ein Tausch-Mittel, sondern jenes Mittel, dem alles andere als Mittel seiner Verwertung dient – es vermittelt, indem es integriert, jeden dem Geld äußeren Zweck immer schon überholt hat: Jeder Zweck wird neues Mittel, das heißt alles wird zur Investition. Dem entspricht die Totalisierung des Tausch-werts vor dem Gebrauchswert.

Der junge *Marx* reflektiert diesen Prozess als spezifische Form einer repressiven Religion, mithin religionskritisch: Der oberste Wert, der Gott der kapitalverwertenden Gesellschaft, „der Gott des praktischen Bedürfnisses und Eigennutzes ist das Geld“ (*Marx* 1983, S. 374), und dieser allmächtige⁵ Gott gibt nicht frei, lässt Menschen nicht in ihrer Personalität und Würde, ihrem „spezifischen Wert“ sein, vielmehr hat er „die ganze Welt, die Menschenwelt wie die Natur, ihres eigentümlichen Wertes beraubt“ (*ebd.*, S. 375). Dieser oberste Wert entwertet den Menschen ebenso wie die Welt: Beide sinken zur Ware herab „... und dies fremde Wesen beherrscht ihn (den Menschen), und er betet es an“ (*ebd.*, S. 375). Diese religionskritische Analyse könnte – sozialpsychologisch gewendet – als sadistisch-masochistische Gesellschaftsstruktur interpretiert werden⁶.

Weniger drastisch, aber im Verständnis der Problematik vielfach übereinstimmend formuliert *Georg Simmel* aus einer deutlich konservativeren Perspektive am Übergang vom 19. zum 20. Jahrhundert: „... indem das Geld alle Mannigfaltigkeiten der Dinge gleichmäßig aufwiegt, alle qualitativen Unterschiede zwischen ihnen durch Unterschiede des Wieviel ausdrückt, indem das Geld, mit seiner Farblosigkeit und Indifferenz, sich zum Generalnenner aller Werte aufwirft, wird es der fürchterlichste Nivellierer, es höhlt den Kern der Dinge, ihre Eigenart, ihren spezifischen Wert, ihre Unvergleichbarkeit rettungslos aus“ (*Simmel* 1984, S. 196).

Und dabei geht es nicht nur darum, dass Dinge im Sinne von vorhandenen Gebrauchsdingen im und durch den zyklischen Tauschprozess ihr Spezifikum einbüßen, sondern dass der Mensch als solcher dabei sich diesem Prozess integrieren, genauer: unterwerfen muss. Bei *Simmel* wird dies angesprochen, wenn er die Zusammengehörigkeit von Ökonomie und rechnendem Denken bemerkt: „Geldwirtschaft ... und Verstandesherrschaft stehen im tiefsten Zu-

Der Begriff der „Social Community“ geistert zurzeit durch alle Talkshows. Facebook, schülerVZ, studiVZ, Xing und ähnliche Internetplattformen dürfen zeigen – und müssen erklären –, wie sie die Altersgruppen zwischen 15 und 45 faszinieren, vernetzen, Privates öffentlich machen und dennoch den Persönlichkeitsschutz gewährleisten.

Doch wie „sozial“ ist unsere „Community“ tatsächlich? Wie begegnen wir uns im virtuellen Zeitalter? Und was bedeutet Begegnung in der Sozialen Arbeit? Darüber schreibt *Johannes Vorlauffer* in seinem Beitrag „Im Durcheinander der Begegnung“ in dieser Ausgabe. Darin findet sich folgendes Zitat: „In einer Gesellschaft, in der virtuell der Zufall selbst dessen, daß Menschen einander kennenlernen ..., gibt es Begegnungen ... kaum mehr, sondern allenfalls Verabredungen vom Typus des Telefonats. Gerade deshalb aber wird Begegnung angepriesen, organisierte Kontakte von der Sprache mit Leuchtfarbe beschmiert, weil das Licht erlosch“. Das Zitat mutet hoch aktuell an und stammt doch von 1966, aus dem berühmten Aufsatz *Theodor W. Adornos* „Erziehung nach Auschwitz“.

Begegnungen, von der „Sprache mit Leuchtfarbe beschmiert“, werden heute im Internet massenweise angepriesen. Zum Beispiel vom Spendenportal www.betterplace.de. Es ermöglicht Spendern den direkten Erfahrungsaustausch miteinander, so weit so gut. Es behauptet dazu aber, die Spender würden untereinander ein „Web of Trust“, ein Vertrauensnetz schaffen, denn ihre Meinungen zu den auf der Plattform beworbenen Projekten seien mindestens so schlau wie herkömmliche Evaluierungsmethoden. Tatsächlich ist das „Web of Trust“ aber nur eine Art „virtueller Stammtisch“; mit einem wichtigen Unterschied zum realen Stammtisch: Die Personen, die miteinander plaudern, haben sich in der Regel noch nie gesehen und können ihre Verlässlichkeit wohl noch deutlich schlechter einschätzen als die Teilnehmer der oft gescholtenen realen Stammtische. Hier haben die Macher von Betterplace etwas viel „Leuchtfarbe“ auf den Pinsel genommen.

Burkhard Wilke
wilke@dzi.de

sammenhänge. Jenen ist gemeinsam die reine Sachlichkeit in der Behandlung von Menschen und Dingen, in der sich eine formale Gerechtigkeit oft mit rücksichtsloser Härte paart“ (*ebd.*, S. 193). Eine eigentümliche Zusammengehörigkeit, die eine gesellschaftliche Struktur generiert, in der man mit jedem rechnet, aber auf keinen zählt, worauf *Martin Heidegger* 1929 in „Sein und Zeit“ hingewiesen hat. Dieser Prozess der Unterwerfung wird von *Simmel* in einer weiteren wesentlichen Dimension gesehen, wo er – vermutlich als einer der ersten – auf die Kürze menschlicher Begegnung, mithin also auf eine besondere, für das menschliche Dasein relevante Zeiterfahrung (*Vorläufer* 1999a) aufmerksam macht: Innerhalb des kapitalvermehrenden geschäftigen Getriebes „... wirkt ein unscheinbares, aber seine Wirkungen doch wohl merkbar summierendes Moment: die Kürze und Seltenheit der Begegnungen, die jedem Einzelnen mit dem anderen ... gegönnt sind“ (*Simmel* 1984, S. 202). Die summierten Wirkungen dieses auf den ersten Blick unscheinbaren Moments der gegenwärtigen sozialen Beziehungen könnten ein Jahrhundert nach *Simmels* sensibler Beobachtung deutlicher gesehen werden – wäre die Kürze und Seltenheit von Begegnungen in ihrer Defizienz noch wahrnehmbar und nicht zur Normalität verewigt. Denn was Begegnung zu einer menschlichen Begegnung macht, ist gerade eine Zeiterfahrung, wo Gegenwart zum Ort einer neuen Zukunft wird, eine Zeiterfahrung, die im Loslassen der Zeit und dem Zulassen der Gegenwart im Da des Anwesens des je anderen gründet. Diese Zeiterfahrung ist uns zunehmend nicht gegönnt – sie implizierte ein gesellschaftlich nicht konformes strukturelles „Austakten“ aus dem universalen Verwertungsmechanismus.

Die totalitären Züge dieses gesellschaftlichen und ökonomischen Mechanismus begreift *Theodor W. Adorno* als dialektischen Umschlag eines Herrschaftswissens und Unterwerfungsdenkens, das moderne Gesellschaften konstituiert. Die Selbstverstümmelung, das Unterdrücken menschlicher Daseinsmöglichkeiten und die Einschränkung seiner Möglichkeiten wahrnehmenden und erfahrenden Denkens als Kehrseite seiner Selbsterhaltungszwänge implizieren eine Regression menschlichen Daseins, welche in der Folge auch Begegnung verkümmern lässt zu bloßer Kollision, zu einem „Aufeinandertreffen“: „Je komplizierter und feiner die gesellschaftliche, ökonomische und wissenschaftliche Apparatur, auf deren Bedienung das Produktionssystem den Leib längst abgestimmt hat, um so verarmter die Erlebnisse, deren er fähig ist. Die Eliminierung der Qualitäten, ihre Umrechnung in

Funktionen überträgt sich von der Wissenschaft vermöge der rationalisierten Arbeitsweisen auf die Erfahrungswelt der Völker und ähnelt sie tendenziell wieder der der Lurche an. Die Regression der Massen heute ist die Unfähigkeit, mit eigenen Ohren Ungehörtes hören, Unergriffenes mit eigenen Händen tasten zu können, die neue Gestalt der Verblendung, die jede besiegte mythische ablöst. Durch die Vermittlung der totalen, alle Beziehungen und Regungen erfassenden Gesellschaft hindurch werden die Menschen zu eben dem wieder gemacht, wogegen sich das Entwicklungsgesetz der Gesellschaft, das Prinzip des Selbst gekehrt hatte: zu bloßen Gattungswesen, einander gleich durch Isolierung in der zwanghaft gelenkten Kollektivität“ (*Adorno* 1981, S. 53 f.).

Wenn *Adorno* weiterhin nicht ohne Grund schreibt: „Das von Zivilisation vollends erfaßte Selbst löst sich auf in ein Element jener Unmenschlichkeit, der Zivilisation von Anbeginn zu entrinnen trachtete. Die älteste Angst geht in Erfüllung, die vor dem Verlust des eignen Namens“ (*ebd.*, S. 48), das heißt, wenn er die Auflösung von Personalität gegenwärtig als in Erfüllung gehend sieht, so steht diese Entwicklung konträr zu dem, was personale Denkende seit je als zentrale und ursprüngliche Dimension menschlichen Seins reflektiert haben. Denn einen Menschen beim Namen zu nennen, ist mehr und meint anderes, als ihm eine Ordnungsnummer einzuprägen und dadurch seiner Verfügungsgewalt zu unterwerfen: Der Name ist Symbol des Unverfügbaren, dessen, was wir selbst empfangen haben und uns einst zur Selbstständigkeit rief. Das Nennen unseres Namens und das Hören der Antworten eröffnen ein gemeinsames In-der-Welt-Sein, ein gemeinsames Verstehen, Welt als Mit-Welt, das heißt personale Freiheit. Wo der Einzelne hingegen nur noch als Funktionsträger fungiert, gibt es keine Namen im eigentlichen Sinn mehr.

In diesem Kontext destrukturierter Möglichkeiten menschlicher Begegnung konstatiert *Adorno* im „Jargon der Eigentlichkeit“ die Genese einer Idealisierung und Ideologisierung des Begriffs der Begegnung, eine Zerstörung und Überhöhung eines menschlichen Grundvollzugs, zumal: „Begegnung‘ wird dem buchstäblichen Sachgehalt entfremdet und durch dessen Idealisierung praktisch verwertbar. In einer Gesellschaft, in der virtuell der Zufall selbst dessen, daß Menschen einander kennenlernen: was man einmal einfach Leben nannte, immer mehr zusammenschmilzt und, wo es sich erhält, als Toleriertes bereits eingeplant ist, gibt es Begegnungen ... kaum mehr, sondern allenfalls Verabredun-

gen vom Typus des Telefonats. Gerade deshalb aber wird Begegnung angepriesen, organisierte Kontakte von der Sprache mit Leuchtfarbe beschmiert, weil das Licht erlosch" (*Adorno* 1977a, S. 464 f.).

Muss in einer Gesellschaft schlechthin alles verwertet werden, so wird auch jenes, was einer solchen Verwertung entgegensteht: Begegnung, umgewandelt zum funktionalen Aufeinandertreffen funktio- nierender Monaden und verwertbar gemacht, in- dem es „mit Leuchtfarbe beschmiert“ wird. „Weil (sic!) das Licht erlosch“, mithin die Tiefenerfahrung von Begegnung verstümmelt ist, aber als Erlosches- nes doch noch negativ als Fehlendes erfahrbar sein muss, das heißt in seiner Abwesenheit das Bedürf- nis nach Leuchtfarbe noch anderes erahnen lässt, wird die defizient-normale Begegnung überhöht und werden dadurch ursprünglich-emanzipatori- sche Potenziale niedergehalten. Diese gleichzeitige Zerstörung menschlicher Begegnung und ihre Idea- lisierung sind die Basis einer repressiven Ideologie, in *Adornos* Diktion: eines Jargons. Er „liefert ... den Menschen Schnittmuster des Menschseins, das ihnen die unfreie Arbeit ausgetrieben hat“ (*ebd.*, S. 424) – entspricht also einem Bedürfnis, ohne die Kraft zur Negation zu vermitteln.

Dass *Adorno* meint, diese seine Kritik träfe auch Philosophen der Begegnung wie etwa *Martin Buber*, ist – ohne seiner Kritik hier im Detail nachzufen- schen – nicht ohne Weiteres nachvollziehbar und lässt vom Sachgehalt her vermuten, dass hier eher Epigonen personalen Denkens Gegenstand seiner Kritik sind. Entscheidend ist hier aber, dass *Adorno* eine weitreichende methodische Überlegung an- stellt: „Aber es kommt alles darauf an, daß der Schritt zum Wesen nicht in Willkür und auf Grund fixierter, von außen an die Phänomene herangetra- gener Vorstellungen vollzogen wird, sondern aus den Phänomenen selbst heraus“ (*Adorno* 1990, S. 485). Ohne hier sein Selbstverständnis im Hinblick auf *die* Phänomenologie darstellen und reflektieren zu wollen, ist sein kritischer Zugang und das Anlie- gen phänomenologischen Denkens zumindest in diesem Grundansatz kompatibel (*Vorlauffer* 1994a, 1999b). Denn es ist ein wesentliches, vergleichbares Selbstverständnis der Phänomenologie, das, was sich zeigt, sich von ihm selbst her sich zeigen zu lassen, das Erfahrene der Erfahrung zur Sprache zu bringen.

Wenn nun menschliche Begegnung, eingespannt in gesellschaftliche Prozesse, alltäglich in Defizienz- formen präsent ist, so bedeutet dies für einen phä- nomenologischen Denkansatz, Ursprünglichkeit und

Weisen menschlichen Miteinanderseins zu differen- zieren, auch im Fragmentierten, Verstümmelten und Verzerrten das Andere dessen wahrzunehmen, was als Norm vorgesetzt wird, im Unscheinbaren Spuren eines Widerscheins zu erkennen. Für den Begriff und die Erfahrung von Begegnung heißt dies: Ihre Residuen sind zu reflektieren, das, was das Defizi- ente noch als solches trägt, auf den Begriff zu brin- gen, dem Möglichen in seiner Relevanz vor dem Wirklichen einen Raum zu gewähren und dadurch dem *eigentlich* Erfahrenen der *alltäglich-durch- schnittlichen* Erfahrung durch deren Kritik allererst zur Erkenntnis zu verhelfen.

Die Erfahrung von Begegnung als ein A priori unseres Selbstseins

Der früh verstorbene Wiener Philosoph *Fridolin Wiplinger* fasst die Frage nach der Verschränkung von Identität (Selber-Sein) und Begegnung (Mit- Sein mit anderen) in einer These zusammen, die im Folgenden entfaltet werden soll:

„Das (Selbst-)Sein von Person kann einzig erfahren und verstanden werden, wo, wann und insofern ein Mensch einem anderen als unverwechselbar einma- ligem Du begegnet, gegenüber-steht und -lebt ..., nur wenn er sich selbst wie ihn selbst ganz und gar aus solcher Gegenwart für-einander, als in und aus diesem Gegenüber da-seiend, dieses eben als bei- der Selbst-sein (das ihnen als eines mit-einander, darum als Mit-sein zukommt!) erfährt und versteht“ (*Wiplinger* 1985, S. 55).

Als alltäglich, durchschnittlich im sozialwissenschaft- lichen Sinn kann diese Erfahrung nicht bezeichnet werden, aber vielleicht ist das hier Erfahrene den- noch etwas, das bei aller Verstümmelung mensch- licher Daseinsmöglichkeiten als Ermöglichendes durchschimmert, also jenes ontologisch fundiert. In seinem Aufsatz „Das Soziale und das Zwischen- menschliche“ aus dem Jahr 1953 hält *Martin Buber* fest, wie dieses Fundierende in einem eigentüm- lichen *Nicht* durch die Alltagserfahrung durchbricht und dadurch anderes in den Blick gelangen lässt: „Dies ist das Entscheidende: das Nicht-Objekt-sein. Bekanntlich behaupten manche Existentialisten, es sei das Grundfaktum zwischen Menschen, dass einer dem andern Objekt ist; soweit es aber so zugeht, ist die eigentümliche Wirklichkeit des Zwischen- menschlichen, das Geheimnis des Kontakts, schon in hohem Maße eliminiert. Ganz kann es freilich nicht eliminiert werden. Man nehme als krasses Beispiel dies, dass zwei Menschen einander beob- achten: das Wesentliche an der Begebenheit ist nicht, dass der eine den anderen zu seinem Objekt

macht, sondern dass und warum es ihm nicht völlig gelingt“ (Buber 1985, S. 294 f.).

Mit seiner Kritik an „manchen Existentialisten“ wendet sich Buber vorrangig gegen Sartres bekannte Analyse des Blicks in „Das Sein und das Nichts“, wonach jeder den anderen verobjektiviert, im Blick verdinglicht festhält und beide einander in dieser Kampfposition Welt verweigern. Buber leugnet diese moderne – in mancherlei Hinsicht an Hegel erinnernde – Dialektik von Herrschaft und Knechtschaft nicht, spricht ihr aber den Status einer Ursprünglichkeit des Begegnungsgeschehens ab und: Die entsubjektivierenden Prozesse der Verdinglichung legen in ihrem verobjektivierenden Prozess Nicht-verobjektivierbares, Ungegenständliches frei – und dies ist es, was Bubers Denken bewegt.

Dies treibt die eingangs gestellte Frage nach uns Menschen-Wesen, dem, was der Grund unserer Subjektivität und menschlichen Identität ist, weiter. Deuten wir Lévinas' grundlegende These „Niemand ist mit sich identisch. Die Menschen haben keine Identität“ (1995, S. 37) ontologisch, so entspricht ihr einerseits ein Erschrecken vor dem Verlust des Selbst oder Ich, andererseits eine emanzipatorische Erfahrung, die der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz entspringt. Unser weltoffenes Sein im Da schafft Bezüge, stiftet im Augen-Blick identisches Selbst-Sein und lässt dieses *augenblicklich* wieder los. In diesem Sinne haben wir keine Identität, und dieses Nicht-Haben ist Bedingung dafür, dass Menschen einander Identität gewähren können, ohne mit sich identisch zu sein. Abgekürzt formuliert könnte man sagen, dass Selbstlosigkeit Selbstsein fundiert, Ichlosigkeit beziehungsweise Duldsamkeit abgründiger Grund eines Bezugs sind, welcher ein Beziehungsgeschehen von Ich und Du ermöglicht. In der Begrifflichkeit der philosophischen Tradition hieße dies, dass Identität als Identität des Menschen ein Begriff ist, der zureichend nur als geschichtlicher gedacht werden und nicht dingontologisch vom Vorhandensein dinghafter Seiender abgeleitet werden kann. Denn die Identität vorhandener Dinge beruht in ihrem Bestand, das heißt ihrer spezifischen Präsenz etwa im Sinne einer Zuhandenheit (Heidegger 1979). Die spezifische Präsenz des Menschen hingegen ist Gegenwart, Offenheit seines Da. Identität meint also einen zeitlichen Terminus und die Identität eines Seienden, dessen Existenz darin gründet, in der Welt zu sein, sein Da-Sein geschichtlich zu leben, darf daher terminologisch nicht ungeschichtlich als Bestandsidentität, sondern muss geschichtlich als Vollzugsidentität gefasst werden. Eine Vollzugsidentität ist aber nicht im Modus des

Habens gegeben, sondern im Modus des Lassens. Identität, Selber-Sein kann nicht einfach hergestellt, hingegen aber gewährt, zugelassen – aber auch verweigert – werden und verweist dadurch auf ein eigentümliches „Durch-einander“, das unser Dasein durchzieht.

Fridolin Wiplinger sucht, dieses Geschehen des einander Identität Gewährens als Gnade und Aufgabe zu begreifen: „Aus ursprünglicher Erfahrung zeigt sich, daß das Da personalen Da- und Gegenwärtig-seins Offen-sein, Offenbarkeit, Offenheit meiner selbst dir selbst gegenüber und umgekehrt ist. Ich erfasse aber zugleich auch, daß dieses Gegenüber-als Offen-sein-für-einander weder von mir noch von dir primär ausgeht, geleistet und zustandegebracht, ‚konstituiert‘ wird, sondern meines ganz und gar von deinem ermöglicht und gewährt wird wie umgekehrt dir meines von meinem. Gleichwohl kann jeder von uns beiden sich auch verschließen. Tut dies auch nur einer, so ist auch der andere davon mitbetroffen, ist ihm ein personales Da-sein für ‚das‘ zum ‚Anderen‘ gewordene ‚Du‘ nicht mehr möglich, oder doch nicht mehr in derselben Reinheit und Eigentlichkeit. Darum wird personale Gegenwart allemal, wann und wo sie in geglückter Weise zustandekommt, als Gnade und Aufgabe für die je eigene Freiheit zumal erfahren – zugleich aber auch als das eigentliche und wahre Selbst-sein“ (Wiplinger 1985, S. 62).

Dieses Geschehen eines identitätsstiftenden Durch-einanders deutet Buber aus einem Seindürfen, mit anderen Worten von einer Abhängigkeit unseres Daseins her, einer Abhängigkeit, die tiefer reicht als alle ökonomischen und politischen Herrschaftsanalysen begrifflich je fassen können, und einem Bedürfnis, das alle Bedürfnispyramiden noch einmal fundiert: „In seinem Sein bestätigt will der Mensch durch den Menschen werden und will im Sein des andern eine Gegenwart haben. Die menschliche Person bedarf der Bestätigung, weil der Mensch als Mensch ihrer bedarf. ... aus dem Gattungsreich der Natur ins Wagnis der einsamen Kategorie geschickt, von einem mitgeborenen Chaos umwittert, schaut er heimlich und scheu nach einem Ja des Seindürfens aus, das ihm nur von menschlicher Person zu menschlicher Person werden kann; einander reichen die Menschen das Himmelsbrot des Selbstseins“ (Buber 1978, S. 36 f.).

Begegnung in seiner anthropologisch entscheidenden Bedeutung ereignet sich hier, wo in ihr und durch sie Menschen einander überschreiten auf einen je anderen hin und gerade durch diese Bewe-

gung auf sich selbst zurückkommen. Wir sind also verwiesen in ein „Durcheinander“, das ein A priori, das heißt ontologisch „früher“ ist als unsere faktischen, von gesellschaftlichen Bedingungen bestimmten Verhaltensweisen: Mag unser alltägliches Miteinander mit anderen dominiert und determiniert sein von Formen des Nebeneinander, Gegeneinander oder teamarbeitenden Miteinander, alle diese Weisen des Mitseins mit anderen in der Welt sind noch einmal abhängig von einer zugrundeliegenden Begegnung, durch die wir allererst bestimmt sind. Leben wir auch alltäglich in Rollenzuteilungen und verstehen wir einander im Kontext von Herrschafts- und Entscheidungsstrukturen, nehmen wir einander vorrangig wahr als Träger von Eigenschaften, so verweisen diese vergegenständlichten, definierten, das heißt ab- und eingegrenzten Beziehungen auf einen personalen Bezug, der sich allen verobjektivierten Beziehungen entzieht und sich als „nichts“ zeigt: „Wer Du spricht, hat kein Etwas zum Gegenstand. Denn wo Etwas ist, ist anderes Etwas, jedes Es grenzt an andere Es, Es ist nur dadurch, daß es an andere grenzt. Wo aber Du gesprochen wird, ist kein Etwas. Du grenzt nicht. Wer Du spricht, hat kein Etwas, hat nichts. Aber er steht in der Beziehung. ... Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du. Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (*Buber* 1983, S. 10 f.).

Bubers Begriff der Begegnung gründet in einer – den modernen Menschen mit seinem Hang zu Grenzen und zum sicherstellenden Festhalten beängstigenden – Erfahrung des Nichts: Erst wo wir uns selbst und den anderen aus den sicheren Abgrenzungen und Objektivationen loslassen so sehr, dass wir nichts mehr haben, erst wo wir die Offenheit unseres Wesens so sehr zulassen, dass wir Raum einer Gegenwart des anderen werden, wird ein Bezug sichtbar, den wir nicht herstellen können, in den wir aber *immer schon* eingelassen sind. Wo wir erkennen können, dass andere sich auf uns hin überschritten haben, uns in unserem Sein bejaht haben und zur Welt gebracht haben – etwa indem sie uns beim Namen gerufen haben und dadurch unser Selbst-Sein gestiftet haben – bevor wir überhaupt in die Welt der Begegnungen eingelassen wurden, dass wir durch andere je wir selber sind. Das *Durch* dieses Durcheinander deutet sich hier an als ein logoshaftes, das Dia erweist sich als ein Dialogisches, das personale Wort als Wesentliches, das Wesen Stiftendes.

Begegnung als Anspruch und Zuspruch

Personal-dialogische Begegnung erweist sich als unter einem Anspruch stehend: Nicht das objektiv

Verlautete ist das Entscheidende des Gesprächs, sondern was einer Begegnung jene Dynamik verleiht, so dass unserer Vergangenheit eine neue Zukunft eingeräumt wird, das „Zwischen“: „Wenn etwa zwei Menschen ein Gespräch miteinander führen, so gehört zwar eminent dazu, was in des einen und des andern Seele vorgeht, was, wenn er zuhört, und was, wenn er selber zu sprechen sich anschiekt. Dennoch ist dies nur die heimliche Begleitung zu dem Gespräch selber, einem sinngehaltenen phonetischen Ereignis, dessen Sinn weder in einem der beiden Partner noch in beiden zusammen sich findet, sondern nur in diesem ihrem leibhaften Zusammenspiel, diesem ihrem Zwischen“ (*Buber* 1985, S. 296).

Eine Vorstellung von Sprache, die sich an der artikulierten, verlautlichten Rede orientiert, abstrahiert vom Ereignis des Sprechens, das heißt vom lebendigen Geschehen. Denn wir hören – solange wir in einem Gespräch wirklich bei der Sache, dem Besprochenen, sind – keine Schallwellen, sondern Worte – und zum Beispiel im Falle einer unbekannten Sprache auch unverständliche Worte (*Heidegger* 1971, S. 88 f.), und nicht nur Geräusche. Sprache ist bestimmt aus dem Ganzen von hörendem Schweigen und Rede, ist die Weise, wie wir unser gemeinsames In-der-Welt-Sein verstehen, benennen und mitteilen: In Sprache teilen wir nicht nur Informationen mit, sondern geben uns selbst einander zu verstehen in dem, wer wir sind, und eröffnen einander einen neuen Möglichkeitsraum. Dies können wir etwa erfahren, wenn und sofern ein Dialog gelingt. Wir hören dann nicht nur etwas, sondern wir hören einander. In der Sprache, aus der wir sprechen, ereignet sich Begegnung, Mitteilung als Teilung unseres Selbstseins, unseres gemeinsamen In-der-Welt-Seins. Hören wir aufeinander so, dass wir einander unsere Welt teilen, so führen wir ein Gespräch und *führen* es doch auch wieder nicht: Wir sind dann die, die einander das Wort reichen, ohne es doch zu besitzen. Unser Denken als Verstehen und Selbstverstehen verdankt sich dem Wort des Anderen, dieses ist Gabe des Anderen und eröffnet uns unsere Welt in seiner Welt.

In dem Maß, wie wir uns auf das Wort des Anderen einlassen, ist unser gemeinsames Gespräch anderes als ein Austausch von Information, wir *haben* dann keine Sprache und keine Worte, sondern gewähren einander je eigenes Sein im und durch das Wort, das uns zukommt und das wir einander zusprechen. Wir haben Teil an der Welt des Anderen, und in dieser Teilhabe verweisen wir einander in eine Erfahrungsdimension, die als Ursprung unserer Erfahrung

uns stets entzogen und doch da ist als Erfahrung des Ursprungs: Unser Sprechen und Denken ist immer mehr als das, was wir uns darunter vorstellen können. In den seltenen Augenblicken, in denen ein solches Gespräch glückt und uns unser gemeinsames Dasein eröffnet, je tiefer uns die Worte des Anderen berühren, desto weniger können wir die gesprochenen Worte instrumentalisieren oder verobjektivierend analysieren, und würden wir dies versuchen, dann stünden wir im selben Maß wieder außerhalb des Beziehungsgeschehens: Statt des gewährten Zeit-Spiel-Raumes hätten wir wieder einen analysierbaren Austausch von Informationen, die gewohnte Vorstellungswelt. Rufen wir jedoch jemanden beim Namen, so rufen wir ihn in die Gegenwart und Nähe unseres Daseins. Darin liegt etwas nur uns Menschen Mögliches: den je anderen aus der Fremde des herrschenden Allgemeinen, in dem jeder nur eine zu vernachlässigende statistische Recheneinheit, ein Kostenfaktor und ähnliches ist, ins Eigene zu rufen und in diesem Sinne den gesellschaftlichen Entfremdungsprozess umzukehren.

So wäre etwa ein Personalausweis, jenes uns abstrahierende und uns so als Individuen begreifende Gebilde, das dazu dient, Menschen zu verwalten und in das Allgemeine einzupassen, zwar ein befriedigendes Instrument einer Identitätsfeststellung, gleichzeitig aber etwas, das unser geschichtliches Selbstsein verstümmelt: Ein solch abstrakter Begriff von uns katalogisiert uns zwar, ruft uns aber nicht beim Namen als jene, die durch den nennenden Ruf allererst zur Welt gebracht wurden. Erst durch das Wort, das uns beim Namen nennt, begegnen wir einander. Im nennenden Wort ereignet sich eine sein-lassende Begegnung, Gewähren des Daseins-Raumes. In einem solchen Mitsein im Wort wird Schweigen zu einem konstitutiven Moment von Begegnung, zum Anderen des bloßen Verstummens und Stummseins, das von Mächtigen so gern als Unterdrückungsmechanismus eingesetzt wird.

Ferdinand Ebner hält in seinen Tagebüchern fest: „Lernt nicht gerade derjenige, der einmal daraufgekommen ist, wieviel der Mensch vom Leben zu lernen, wieviel es ihm zu sagen habe, das Schweigen? Sterben wirklich die meisten Menschen, ohne gelebt, ohne das Leben in seiner Tiefe gelebt zu haben? Der Mensch lernt vom Leben das Schweigen, und umso besser lernt er es, je mehr ihm das Leben zu sagen hat“ (*Ebner* 1949, S. 93). Das Hören auf das sich uns Zusagende gerät hier zum entsprechenden Schweigen, zur Bedingung dessen, dass wir unser Dasein aus dem Grunde unserer Offenheit leben können.

Anspruch und Zuspruch sind die Weise, wie menschliche Existenz in der Welt ist. Wir stehen nicht willentlich, sondern „immer schon“ unter dem Anspruch der anderen, die uns im und durch das Wort Welt erschlossen und Begegnung ermöglicht haben, und stehen in der Möglichkeit des Zuspruchs, nämlich durch das und im Wort anderen emanzipatorisch Möglichkeiten ihres Daseins zu erschließen, ihrer Vergangenheit eine neue Zukunft zu gewähren. Verantwortung, wie sie von *Lévinas* ins Zentrum seines Denkens gestellt wird, gründet in diesem dialogischen Bezug von Anspruch und Zuspruch, ist eine Weise des Sich-Öffnens für die Gegenwart des anderen, welche gleichzeitig die Gegenwart seiner Vergangenheit ist: „In meiner Verantwortung für den Anderen ‚blicke‘ mich die Vergangenheit des Anderen, die nie meine Gegenwart gewesen ist, ‚an‘, sie ist für mich keine ‚Re-Präsentation‘. Die Vergangenheit des Anderen und in gewisser Weise auch die Geschichte der Menschheit, an der ich nie teilgenommen habe, bei der ich nie gegenwärtig war, sind meine Vergangenheit“ (*Lévinas* 1995, S. 146 f.). Diese frei-gebende und sein-lassende Begegnung kann als ursprüngliche Weise menschlichen Mitseins verstanden werden.⁷ Mag sie das Seltene und Unterdrückte sein, so ist sie doch das Erhoffte und Mögliche.

Schlussbemerkung: Sozialarbeit als vermittelte Begegnung

Sozialarbeit als gesellschaftlich vermittelte Tätigkeit kann nicht einfachhin unter die Forderung gestellt werden, ursprünglicher Ort personaler Erfahrung zu sein. Was *Adorno* von der Forderung nach Liebe in vermittelten Beziehungen sagt, gilt analog zur Frage personaler Begegnung: „Überdies läßt sich in beruflich vermittelten Verhältnissen wie dem von Lehrer und Schüler, von Arzt und Patient, von Anwalt und Klient Liebe nicht fordern. Sie ist ein Unmittelbares und widerspricht wesentlich vermittelten Beziehungen. Der Zuspruch zur Liebe – womöglich in der imperativischen Form, daß man es soll – ist selber Bestandteil der Ideologie, welche die Kälte verewigt“ (*Adorno* 1977b, S. 688 f.).

Ähnlich *Wiplinger*: „Die personale Liebe selbst ist der Sinn von Sein als Person ... Nur aus dieser Erfahrung in ihrer Konkretheit kann ich dann gleichsam antizipierend auch ‚allgemein‘ sagen und verstehen, dass prinzipiell alle Menschen Personen sind, genauer, dass jeder Mensch Person ist, das heißt mein Menschenbruder, mein ‚Nächster‘ – auch wenn ich de facto nicht jedem als solchem begegne und mit ihm als solchem lebe, dies auch gar nicht kann“ (*Wiplinger* 1985, S. 58). Antizipation, das bedeutet

hier: Sozialarbeit steht als vermittelte Begegnung in einer Differenz, aber einem wesentlichen Bezug zu unvermittelter ursprünglicher Begegnung. Sie hat Teil an der Dialogik des Verhältnisses von Anspruch und Zuspruch: ihre – vermittelten und bedingten – Möglichkeiten emanzipatorischer Begegnungen gründen in der personalen Dialogik, welche – so sei hier hoffend angemerkt – die Dialektik gesellschaftlicher Verhältnisse übersteigt. In der Sozialarbeit waltet daher Utopisches, Unerhörtes, das gleichwohl gehört werden kann, wenn wir die Erfahrung des Da unseres Daseins, die Tiefendimension der Begegnung und unser Sein im Durcheinander zulassen.

Anmerkungen

1 Erinnert sei etwa an Immanuel Kant: „Das Feld der Philosophie ... läßt sich auf folgende Fragen bringen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich tun? 3. Was darf ich hoffen? 4. Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen“ (1958a, S. 447 f.).

2 Einen guten Überblick gibt hier Heinz-Horst Schrey 1983.

3 Vom Geld: „... Die Menschen fangen einander mit Schlingen. Groß ist die Bösheit der Welt. Darum sollst du dir Geld erringen, denn größer ist ihre Liebe zum Geld ... Dem Geld erweisen die Menschen Ehren. Das Geld wird über Gott gestellt. Willst du deinem Feind die Ruhe im Grab verwehren, schreibe auf seinen Stein: Hier ruht Geld“ (Brecht 1990).

4 So hat es jedenfalls Erich Fromm treffend bemerkt, zum Beispiel in *Anatomie der menschlichen Destruktivität* 1989b, S. 295 ff., und *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen* 1989a, S. 179 ff.

5 Zur Allmacht des Geldes Karl Marx 1981, S. 465-588, hier S. 566: „Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine Verwechslung und Vertauschung aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.“

6 Vergleiche im Anschluss an Theodor Reik 1983 Johannes Vorlauffer 1993.

7 Vergleiche zum Begriff des Sein-Lassens Johannes Vorlauffer 1994b.

Literatur

Adorno, Theodor W.: Jargon der Eigentlichkeit. In: *Gesammelte Schriften* 6. Frankfurt am Main 1977a

Adorno, Theodor W.: Erziehung nach Auschwitz. In: *Gesammelte Schriften* 10.2. Frankfurt am Main 1977b, S. 674-690

Adorno, Theodor W.: Dialektik der Aufklärung. In: *Gesammelte Schriften* 3. Frankfurt am Main 1981

Adorno, Theodor W.: Zur gegenwärtigen Stellung der empirischen Sozialforschung in Deutschland. In: *Gesammelte Schriften* 8. Frankfurt am Main 1990, S. 478-493

Brecht, Bertold: *Gesammelte Werke* 8. Frankfurt am Main 1990, S. 303

Buber, Martin: *Urdistanz und Beziehung. Beiträge zu einer philosophischen Anthropologie*. Heidelberg 1978

Buber, Martin: *Ich und Du*. Heidelberg 1983

Buber, Martin: *Pfade in Utopia. Über Gemeinschaft und deren Verwirklichung*. Heidelberg 1985

Ebner, Ferdinand: *Das Wort ist der Weg*. Aus den Tagebüchern von Ferdinand Ebner. Hrsg. H. Jone. Wien 1949

Fromm, Erich: *Die Seele des Menschen. Ihre Fähigkeit zum Guten und Bösen*. In: *Gesamtausgabe* 2. München 1989a, S. 159-268

Fromm, Erich: *Anatomie der menschlichen Destruktivität*. In: *Gesamtausgabe* 7. München 1989b

Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?* Tübingen 1971

Heidegger, Martin: *Sein und Zeit*. Tübingen 1979

Kant, Immanuel: *Logik*. Werke 6. Frankfurt am Main 1958a, S. 417-452

Kant, Immanuel: *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Werke 7. Frankfurt am Main 1958b, S. 9-102

Lévinas, Emmanuel: *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen*. München 1995, S. 18

Marx, Karl: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*. In: *Marx Engels Werke*, Ergänzungsband 1. Teil. Berlin 1981, S. 465-588

Marx, Karl: *Zur Judenfrage*. In: *Marx Engels Werke* 1. Berlin 1983, S. 347-377

Mührel, Eric: Eine neue sozialphilosophische Grundlage Sozialer Arbeit oder Überlegungen in Anlehnung an das Werk Emmanuel Lévinas'. In: *Soziale Arbeit* 1/1999, S. 2-7

Simmel, Georg: *Die Großstädte und das Geistesleben*. In: *Das Individuum und die Freiheit*. Berlin 1984, S. 192-204

Reik, Theodor: *Aus Leiden Freuden. Masochismus und Gesellschaft*. Frankfurt am Main 1983

Ricœur, Paul: *Soi-même comme un autre*. Paris 1990

Schrey, Heinz-Horst: *Dialogisches Denken*. Darmstadt 1983

Theunissen, Michael: *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin 1977

Vorlauffer, Johannes: *Unterwerfungskultur und Masochismus. Anmerkungen zu einem alten Thema*. In: *Schulfach Religion* 12/1993, S. 131-163

Vorlauffer, Johannes: *Utopie und Eigentlichkeit. Vorüberlegungen zu einem postumen Dialog zwischen Heidegger und Adorno*. In: *MESOTES. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog* 2/1994a, S. 194-212

Vorlauffer, Johannes: *Das Sein-lassen als Grundvollzug des Daseins. Eine Annäherung an Heideggers Begriff der Gelassenheit*. Wien 1994b

Vorlauffer, Johannes: *Mensch ohne Zeit. Phänomenologische Aspekte einer Dialektik von Geldstruktur und Zeiterfahrung*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 2/1999a, S. 121 ff.

Vorlauffer, Johannes: *Negative Dialektik und Hermeneutik des Daseins. Zur Kritik der Dialektik bei Heidegger und Adorno*. In: *Vielfalt und Konvergenz der Philosophie. Vorträge des V. Kongresses der ÖGP*. Hrsg. W. Löffler; E. Runggaldier. Teil 1. Wien 1999b, S. 493-497

Waldenfels, Bernhard: *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluß an Edmund Husserl*. Den Haag 1971

Wiplinger, Fridolin: *Der personal verstandene Tod. Todeserfahrung als Selbsterfahrung*. Freiburg im Breisgau 1985