

8 Resümee & Ausblick

Es lässt sich nach diesem Ritt durch die Geschichte kaum ein eindeutiges Fazit ziehen. Dafür sind die Konzeptionen zu vielfältig und weisen die Dimensionen der Frage nach dem Anderen in zu viele verschiedene, teils entgegengesetzte Richtungen. Ein Panorama, wie es hier entfaltet wurde, lässt sich nicht nur aus einer Perspektive in den Blick nehmen.

Die Darstellung hat es sich zur Aufgabe gemacht, vorzuführen, wie soziale Andersheit gedacht *werden kann* (systematisch) und wie sie gedacht *wurde* (historisch). Je nachdem in welcher Perspektive man die Studie gelesen hat, werden je andere Aspekte in den Vordergrund rücken und je andere Fragen offen bleiben.

In *systematischer* Perspektive besteht zunächst eine scharfe Trennlinie zwischen jenen Ansätzen, die den Anderen als ein epistemisches und jenen, die ihn als ein praktisches Problem behandeln. Seit Descartes' Trennung von Körper und Geist ist die Gewissheit um die Existenz des Anderen oder zumindest um die Zugänglichkeit seines Bewusstseins und seiner Seele fraglich. Diese erkenntnistheoretische Skepsis wirkt bei Mill und v.a. in der analytischen Tradition des 20. Jahrhunderts als dauerhaft ungelöstes »other minds problem« fort. Demgegenüber zeigt sich der Zugang über die praktische Interaktion als überlegen, der davon ausgeht, dass wir immer schon mit Anderen umgehen in gegebenen, historisch vermittelten sozialen Praktiken. An ihrer Existenz zu zweifeln ist gegenüber diesen Praktiken stets nur ein sekundärer, nachgelagerter Akt. Auch wenn die praktische Deutung der Anderen insbes. der Sprachpragmatik und der Phänomenologie des 20. Jahrhunderts zur Grundlage geworden ist, so kann sie doch sowohl auf die Philosophie von Aristoteles als auch auf Beiträge aus der klassischen deutschen Philosophie zurückgreifen. Dieser eindeutige Befund zuungunsten der Erkenntnistheorie ist auch die Bestätigung für die initiale Überzeugung dieser Darstellung, die Frage nach dem Anderen der Sozialphilosophie und nicht einer der Teildisziplinen der theoretischen Philosophie zuweisen zu sollen.

Neben diesem Unterschied in der Zugangsweise lassen sich anschließend drei Weisen unterscheiden, das Problem des Anderen zu formulieren. Zunächst sind jene Positionen zu nennen, die den Anderen in einen Gesamtzusammen-

hang einbetten. Solche *holistischen* Auffassungen – zu denen jene von Aristoteles, Wittgenstein, Davidson, Heidegger und Gadamer zu zählen sind – weisen der Alterität keine außerordentliche Rolle zu. Sie erfüllt ihre Funktion allein in Abhängigkeit von einem übergeordneten Rahmen, der ganz verschieden zugeschnitten sein kann: das Glück, die Sprache, das Sein oder das Verstehen. *Universalistische* Konzeptionen weisen dagegen dem Anderen eine zentrale Rolle in der Begründung praktischer Normen zu (des Rechts oder der Moral). Nur unter Berücksichtigung der Perspektiven Anderer lassen sich demnach Normen als nicht bloß empirische oder partikular-instrumentelle Imperative formulieren. Dabei wird die besondere Perspektive der Anderen dem Primat eines universellen Garanten untergeordnet: der transzendentalen Vernunft (Kant, Fichte) oder der kommunikativen Rationalität (Mead, Habermas). Schließlich könnte man als *relationale* Auffassungen all jene zusammenfassen, die auf eine holistische oder universalistische Integration des Anderen verzichten und ihren Ausgangspunkt in der Erfahrung der Alterität suchen. Hierhin gehören die Ansätze von Sartre, Levinas und Derrida sowie (je nach Lesart) derjenige Hegels.

In *historischer* Perspektive werden die Kontinuitäten ebenso auffallen wie die Brüche. Denn zwar könnte man die Geschichte des Anderen als eine der zunehmenden ›Alterisierung‹ erzählen. Das würde bedeuten, dass man annimmt, dass der Andere in den antiken Philosophien in einem kosmologischen oder theonomen Ganzen schlummert und erst nach und nach in Erscheinung tritt. Das hieße etwa: Während die antike und mittelalterliche Philosophie den Anderen in Holismen verbirgt, wird er bei Kant, Fichte und Hegel als notwendige Konstitutionsbedingung praktischer Normen reflektiert, bevor schließlich eine Theorie radikaler Alterität die Fesseln des Universalismus sprengt. Doch die vielfältigen Querbezüge lassen diese lineare Erzählung zweifelhaft erscheinen: So eröffnet sich bei Aristoteles bereits eine Perspektive der praktischen Verflechtung von Selbst und Anderem, die in der Neuzeit wenig Verwendung findet; weist Nikolaus v. Kues bereits auf einen Begriff radikaler Alterität voraus, der sich der bloßen Verschiedenheit entgegensetzt; findet sich bei Kant bei allem Glauben an die universale Vernunft die Unverfügbarkeit des Gewissens und lässt sich bei Hegel eine keineswegs subjektivistische Deutung der Intersubjektivität finden; während moderne Autoren wie Carnap und Sartre über den Problemstand Descartes' nicht wesentlich hinaus gelangen.

Hier wurde beansprucht, dass es sinnvoll ist, das Feld der Sozialphilosophie von der Figur des Anderen her zu eröffnen. Jedoch hat der doppelte historische und systematische Anspruch zur Folge, dass das sozialphilosophische Profil der einzelnen Ansätze nicht immer in gleichem Umfang sichtbar werden konnte. Denn für die Autoren vor dem 20. Jahrhundert wäre der Begriff von vornherein ein Anachronismus. Bei diesen ging es allein darum, den Ort des Anderen zu lokalisieren, bevor er eine zentrale Rolle zugewiesen bekommt.

Erst als ›die Gesellschaft‹ ein eigenständiger Reflexionsgegenstand wird (mit dem nahezu gleichzeitigen Entstehen von Soziologie und Sozialphilosophie), wird es sinnvoll, danach zu fragen, welche Rolle der Andere für die jeweilige Sozialphilosophie spielt.

Doch auch wenn man in der Figur des Anderen einen tauglichen Ansatz sieht, die Fragestellung des Sozialphilosophie zu eröffnen, lässt sich nicht leugnen, dass viele Aspekte unberührt bleiben.

So wurde zwar mehrfach betont, dass der allein epistemische oder kognitive Zugang zum Anderen zum Scheitern verurteilt ist. Doch fehlt eine Ergänzung um eine Theorie der Interaffektivität, die von den zahlreichen neueren Forschungen zur Philosophie der Gefühle profitieren könnte. Hier wäre auf die zahlreichen Hinweise darauf zurückzukommen, dass auch und gerade die Affektionen dynamisch mit Anderen geteilt werden und keine ›Zustände‹ sind.¹

So wurde zwar an verschiedenen Stellen darauf verwiesen, dass die unterschiedlichen Konzeptionen von Alterität sich ihrer Struktur nach nicht nur auf die Relation zwischen Subjekten, sondern auch auf jene zwischen Kulturen anwenden lassen. Doch fehlt ebenso eine vertiefte Diskussion dessen, was die jeweilige Auffassung von der Rolle der Andersheit für intra- und interkulturelle Differenzen bedeutet.²

So wurde zwar gelegentlich darauf Bezug genommen, dass der oder die Andere – zumal wenn es sich um Positionen handelt, die die Leiblichkeit in den Vordergrund rücken – keine Neutren sind, sondern geschlechtlich differenzierte Wesen. Doch fehlt eine Integration der sexuellen Alterität in die Figur des Anderen, die mit dieser Einsicht Schritt halten würde.³

So wurde zwar verschiedentlich erwähnt, dass die intersubjektive Andersheit sich in eine intrasubjektive Andersheit verlängert oder gar, dass die Andersheit des Anderen in der Andersheit unserer eigenen psychischen Welt ihre Voraussetzung hat. Doch fehlt eine Auseinandersetzung mit den Modellen zur Erklärung dieses Verhältnisses, wie sie in der klassischen Psychoanalyse erarbeitet und seit ihrer »intersubjektiven Wende«⁴ vertieft wurden.

1 | Vgl. exemplarisch Matthias Schloßberger: *Die Erfahrung des Anderen. Gefühle im menschlichen Miteinander*, Berlin 2005.

2 | Vgl. exemplarisch Tzvetan Todorov: *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, übers. v. Wilfried Böhringer, Frankfurt a.M. 1985, 121-185.

3 | Vgl. etwa Jessica Benjamin: *Der Schatten des Anderen. Intersubjektivität – Gender – Psychoanalyse*, übers. v. Irmgard Hölscher, Frankfurt a.M., Basel 2002 sowie Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München 2010.

4 | Vgl. Donna M. Orange, George E. Atwood u. Robert D. Stolorow: *Intersubjektivität in der Psychoanalyse. Kontextualismus in der therapeutischen Praxis*, Frankfurt a.M.

So wurde zwar von Aristoteles bis Levinas immer wieder die Einbettung der Begegnung mit Alterität in soziale Praktiken herangezogen, um die Struktur der Intersubjektivität herauszuarbeiten. Doch fehlt eine Phänomenologie der vergesellschafteten Alterität unter unseren zeitgenössischen Bedingungen.

All diese Problemfelder wird die Philosophie nicht allein bearbeiten können (eine Sozialphilosophie schon gar nicht). Und so erweist sich am Ende eine Sozialphilosophie, die sich von Anderen her ihre Fragen geben lässt, angewiesen auf andere, benachbarte Wissenschaften, in denen das Problem der Alterität nicht weniger virulent ist: die Psychologie, die Ethnologie, die Anthropologie, die Gender Studies, die Psychoanalyse und die Soziologie. So will sich diese Einführung auch als eine programmatische Skizze verstehen für das, was gemeinsam mit Anderen zu tun aussteht.

2001; Martin Altmeyer: *Im Spiegel des Anderen. Anwendungen einer relationalen Psychoanalyse*, Gießen 2003; das Sonderheft der Zeitschrift *Psyche* 58 (2004), Nr. 9/10: *Der Andere in der Psychoanalyse. Figuren der Begegnung*, sowie Johanna Bossinade: *Die Stimme des Anderen. Zur Theorie der Alterität*, Würzburg 2011.