

6 Das Selbst in der Rolle des Anderen

Gehen wir noch einmal hinter Husserl zurück. Das Problem, das die idealistische Aufgabenstellung der Begründung des Selbstbewusstseins hinterlassen hat, lag darin, dass das reflektierte Ich und das reflektierende Ich sich unterscheiden und, wenn die Begründung Bestand haben soll, zur Deckung gebracht werden müssen. Husserls Programm einer Bewusstseinsphilosophie, die auf dieses Problem eine Antwort sein soll, weist über weite Strecken noch idealistische Züge auf. So zumindest haben dies jene Phänomenologen gesehen, die – wie Heidegger und Merleau-Ponty – den Versuch unternahmen, Husserls Programm konsequent nach-idealistisch fortzuführen.

Es bietet sich in der Folge der Erbschaft des idealistischen Gedankens eine zweite Weise an, dem genannten Zirkel zu entgehen. Auch auf diesem zweiten Weg werden wir auf die Bedeutung der Intersubjektivität verwiesen. Die Fragestellung, die den Sozialpsychologen und Philosophen George Herbert Mead auf die Intersubjektivität führt, ist eine zweifache. Zum einen interessiert er sich für die Genese des menschlichen Selbsts im Unterschied zum Tier. Die Identität des Selbst entsteht nach Mead durch die Medien von Sprache, Spiel und Wettkampf. Was ein Selbstverhältnis ausmacht, kann danach nur über die Internalisierung des Verhaltens Anderer verstanden werden. Zum anderen versucht er, das Verhältnis von Selbst und Gesellschaft zu bestimmen, in der Erwartungen, Überlieferungen und Normen mit dem Selbst koordiniert werden müssen. Der Schlüssel zur Beantwortung dieser beiden Fragen liegt in der Übernahme der Rollen Anderer. Jürgen Habermas hat an Meads Arbeiten angeschlossen, um kommunikationstheoretisch eine sprachlich vermittelte und erzeugte Übereinkunft über moralische Normen zu begründen. Die Kantische Idee einer Selbstgesetzgebung wird bei Habermas zu einem praktisch-normativen Diskurs über Geltungsansprüche modernisiert, für den die Intersubjektivität Voraussetzung ist.

se zentrale Figur bezeichnet. »Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist die der ganzen Gemeinschaft.« (GIG 196)

Ein vollständiges, individuiertes Selbst ist, so die These Meads, nur durch die Hineinnahme der Haltungen der organisierten Gruppe, zu der es gehört, realisierbar. Umgekehrt ist Gesellschaft als ein solcher geregelter Zusammenhang nur möglich, wenn die Individuen bereit und in der Lage sind, die Haltungen einzunehmen, die verschiedene Kooperationsprozesse erfordern. Im *game* müssen alle Haltungen Anderer eingenommen werden können, weil nur so die Einheit eines Spiels oder eines anderen sozialen Prozesses (ökonomischer Tausch, wissenschaftliche Erkenntnis, politisches Handeln) hervorgebracht werden kann. Denkt man die Funktion des verallgemeinerten Anderen weiter, so bereitet er auch die Grundlage für das Denken, insbesondere für begriffliche Abstraktionsprozesse. Denn nur indem ich dem Anderen, und das heißt im Falle des Denkens, allen Anderen, ansinnen kann, meine Gedanken nachzuvollziehen, kann ich die Plausibilität meiner Gedanken für mich selbst behaupten. Dann sind auch die Gedanken, die ich nicht äußere, der innere Monolog, letztlich ein Dialog, der alle Anderen als (potentielle) Adressaten einschließt, so dass der verallgemeinerte Andere sich immer weiter von den konkreten Anderen entfernt (vgl. GIG 198, Fn. 8).

Voraussetzung für diese erweiterte Rollenübernahme ist die sprachliche Kommunikation. Denn nur die sprachliche Äußerung erlaubt es dem Selbst, das, was es äußert, zugleich auch selbst als Äußerung zu vernehmen. So unterscheidet sich der Sprachlaut von einer bloßen körperlichen Geste dadurch, dass er vom Anderen ebenso wahrgenommen werden kann wie vom Selbst, während die eigenleibliche Geste nie von außen betrachtet werden kann.³ »Wir sprechen zu uns selbst, aber wir sehen uns nicht selbst.« (GIG 217) Der Sinn des sprachlichen Ausdrucks liegt darin, dass er beim Anderen ebenso eine Reaktion hervorruft wie beim sprechenden Individuum. Sinnvoll – und damit »Symbol« – wird die sprachliche Geste dadurch, dass man sie an sich selbst richtet wie an die Anderen. Sprachliche Kommunikation impliziert, dass im sprechenden »Individuum selbst jene Reaktionen ausgelöst werden, die es in anderen Individuen auslöst« (GIG 113). In Meads behavioristischem Vokabular gesprochen, soll die sprachliche Äußerung für mich selbst ebenso einen Reiz darstellen, auf den ich reagieren muss, wie für den Anderen. Im Wort, das ich an den Anderen richte, nehme ich seine Reaktion bereits vorweg und versetze mich an seine Stelle. Wenn man jemanden auffordert, so Meads Beispiel, einem Besucher einen Stuhl zu bringen, und nichts geschieht, holt man den Stuhl selbst. Es ist, als ob ich diese Aufforderung, der der Andere nicht nachge-

3 | Die Leibphänomenologie Merleau-Pontys kommt zu ähnlichen Einsichten. Vgl. Sandra B. Rosenthal u. Patrick L. Bourgeois: Mead and Merleau-Ponty. Toward a Common Vision, Albany/NY 1991.

kommen ist, ebenso an mich selbst gerichtet hätte. Meine Aufforderung ist für den Anderen ebenso ein Reiz, der eine bestimmte Handlung nach sich ziehen soll, wie für mich.

»Man antwortet sich selbst immer genauso, wie andere Menschen es tun. Man nimmt an, daß diese Antworten bis zu einem gewissen Grad identisch sein müssen. Es ist eine Handlung auf einer gemeinsamen Basis.« (GIG 106)

So koordinieren sich zwei Handlungen wechselseitig. Eine Sprechhandlung fungiert als Reiz, auf den der Andere zu reagieren hat und der zugleich als Selbstappell funktioniert. Ich höre diesen Appell, als käme er von jemand anderem und richte meine Handlung entsprechend ein.

»Man nimmt an dem Prozeß teil, den die andere Person ablaufen läßt, und kontrolliert seine Handlung im Hinblick auf diese Teilnahme. Das ist es, was den Sinn eines Objektes ausmacht, nämlich die gemeinsame Reaktion des eigenen Selbst und der anderen Person, die wiederum zum Reiz für das eigene Selbst wird.« (GIG 113)⁴

Es können nur solche sprachliche Äußerungen berücksichtigt werden, die diesem Schema entsprechen. Nicht zu den symbolischen Interaktionen gehören demnach etwa Zornausbrüche, weil wir nicht behaupten würden, dass eine Zornesäußerung ihr Subjekt selbst ängstigt (vgl. GIG 191). Überhaupt müssen die Emotionen zunächst außer Betracht bleiben, da die fehlende Symmetrie der Handlungsaufforderungen für sie im Ganzen gilt. Da diese aber die Grundlage für Meads sprachvermittelte Interaktion ist, kann es nur um »sinnvolles Sprechen« gehen. Denn dies, so fügt er der Klarheit halber hinzu, sei im Begriff der »Rationalität« (GIG 191) enthalten.

Da gemäß dieser Struktur das Individuum in der Lage ist, sein eigenes Verhalten zu kontrollieren, übt die Gesellschaft über die Integration der Haltungen des verallgemeinerten Anderen in die Reflexionen des Selbst eine wirkungsvolle Kontrolle über seine Handlungen aus. Dieser Abgleich mit den Erwartungen einer Gesellschaft, in die das Individuum eingebettet ist, ist die Voraussetzung dafür, ein Selbst zu haben. »Die Struktur des Selbst ist also eine allen gemeinsame Reaktion, da man Mitglied einer Gemeinschaft sein muss, um ein Selbst zu haben.« (GIG 205) Das Selbstbewusstsein wird bestimmt als die Übernahme der Haltungen Anderer gegenüber sich selbst, so dass der Begriff des Selbstbewusstseins nicht mehr auf eine innere Vertrautheit mit sich

4 | Wie seit einiger Zeit üblich (vgl. Ernst Tugendhat: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a.M. 1979, 247 u. 282ff.) wurde die Übersetzung von »self« mit »Identität« durch »Selbst« ersetzt. Eine weitere Korrektur ist im Falle der Differenzierung des Selbst in »I« und »Me« notwendig. S. unten.

selbst oder auf die »Innenansicht« (Introspektion) beschränkt werden kann. Da nur ein sozial vermittelter Blick auf sich selbst zur Etablierung einer reflexiven Position hinführen kann, wird gegenüber dem Fichte'schen oder auch Husserl'schen Ich das Selbst bei Mead konsequent an die Sozialisierung gebunden. Allerdings wusste auch schon der Idealismus, dass das Selbst zum Objekt werden muss: »selbst-bewußt sein heißt im Grunde, dank der gesellschaftlichen Beziehungen zu anderen für sein eigenes Selbst zum Objekt werden.« (GIG 215) Damit ist also in erster Linie keine affektive Selbsterfahrung oder -erfühlung gemeint, sondern ein kognitiver Selbstbezug.

Moralische Perspektiven des Rollenmodells

Die Koordinierung zwischen sozialen Prozessen und entstehendem Selbst besteht jedoch nicht nur in einer wechselseitigen Korrektur, sondern eröffnet darüber hinaus eine Perspektive für die Entwicklung der Moral. Die Haltungen der Anderen, die das Selbst übernimmt, gehen über lokale Regeln hinaus. Erweitert man den Horizont des verallgemeinerten Anderen, kommen auch moralische Normen und »Werte« (GIG 205) in Betracht. Indem das Selbst »sich an die Stelle des verallgemeinerten Anderen [versetzt], der die organisierten Reaktionen aller Mitglieder der Gruppe repräsentiert« (GIG 205), übernimmt man die »Moral dieser Gesellschaft« (GIG 202). Mead entwirft also kein Konzept einer traditionalistischen Gesellschaft, in der bloß überkommene Werte gelten, die das Individuum, das sich ihr unterwirft, umstandslos zu akzeptieren hat. Es ist nicht von der Gesellschaft determiniert, da man sich und seine Handlungen auch jenseits der von ihr ausgehenden Erwartungen rechtfertigen kann. Diese Rechtfertigung, die über die geltenden Normen der bestehenden Ordnung hinausgeht, ist ihrerseits nur möglich durch eine zusätzliche Erweiterung des Horizonts, den der verallgemeinerte Andere abdecken soll. Ein Vorgriff auf eine umfassendere Gemeinschaft, die die Beschränkungen der gegenwärtigen überschreitet, lässt Neuerungen und Abweichungen zu und ermöglicht ihre Integration in ein verändertes Normenensemble. Die »Stimmen der Vergangenheit und der Zukunft« (GIG 211) summieren sich zu einer »Stimme der Vernunft« (GIG 210f.), welche die Gemeinschaft und ihre legitimen Überschreitungen umgreift.

Noch aus einem anderen Grund wird eine deterministische Deutung des Mead'schen Ansatzes durch diesen selbst vermieden. Denn es hat sich schon angedeutet, dass das Selbst, das sich im Vergesellschaftungsprozess gewinnt, kein selbstidentisches sein kann. Vielmehr ist dessen Konsequenz ein doppeltes Ich, ein gespaltenes Selbst: »I« und »Me«.

»Das ›Ich‹ ist die Reaktion des Organismus auf die Haltungen anderer; das ›Mich‹ ist die organisierte Gruppe von Haltungen anderer, die man selbst annimmt. Die Haltungen

der anderen bilden das organisierte ›Mich‹, und man reagiert darauf als ein ›Ich‹.« (GIG 218)⁵

Das Ich ist die Instanz des biologischen Organismus, die handelt, das Mich ist die reflektierte Übernahme der Haltungen Anderer. Einsichtig ist dies zunächst an einer zeitlichen Differenz zu machen. Das tätige Nachdenken über sich selbst bringt diese Diskrepanz unmittelbar hervor. Sowie ich über meine Handlung oder meine Erwartungen reflektiere, tue ich das, indem ich mich zum Gegenstand mache. Das, worüber reflektiert wird, ist nicht identisch mit dem, was reflektiert. Werden Einstellungen zum Gegenstand gemacht, so sind es nicht die aktuellen, sondern die aus einem (unter Umständen gerade erst) vergangenen Moment. So kommen Ich und vergegenständlichtes Mich wie Figur und Schatten nie ganz zur Deckung. Mead macht den Unterschied nun daran fest, dass das Mich die internalisierten Haltungen Anderer versammelt, »vermittelt durch den Blick des Anderen auf mich«⁶, während das Ich die Unvorhersehbarkeit der Spontaneität vertritt. Während sich die Reflexion auf die Erwartungen im »Me« bündelt, aber selbst nicht handelt, muss das »I« handeln, ohne vollständig mit den Rollenerwartungen Anderer zusammenzufallen. Zusammen sind die beiden Instanzen die Person.

»Die ihrer selbst bewußte, tatsächlich wirkende Identität im sozialen Umgang ist ein objektives ›Mich‹, oder es sind deren mehrere in einem fortlaufenden Reaktionsprozeß. Sie schließen ein fiktives ›Ich‹ ein, das sich selbst nie in den Blick bekommt.«⁷

Das Mich ist demnach nicht als eine statische Identität zu begreifen, sondern als eine Vielzahl von »Michs«, die je nach Situation und Rolle wechseln können. Doch über die Perspektive Anderer sind diese Übernahmen immerhin reflektiert wahrnehmbar, im Gegensatz zum Ich, das dem kognitiven Zugriff überhaupt entgeht. Gerade die Unvorhersehbarkeit dessen, wie das Ich auf die Antizipationen des Mich reagieren wird, macht das menschliche Selbst aus. »Man ist sich seiner selbst nie sicher und wird durch das eigene Verhalten genauso überrascht wie andere Menschen.« (GIG 248) Genau in

5 | Die Übersetzungen sind wie im Falle des »self« angeglichen. Statt »Ich« und »Ich« wie in der deutschen Übersetzung werden die wörtlichen Ausdrücke verwendet.

6 | Jürgen Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt a.M. 1988, 187-241, hier: 211. Hier ist gut zu sehen, dass man die Objektivierung des Ichs aus dem Blick des Anderen als eine Spannung formulieren kann, ohne sie als eine Spaltung des Ichs denken zu müssen, wie Sartre dies tut. Siehe dazu unten Kap. 7.1.

7 | George Herbert Mead: »Der Mechanismus des sozialen Bewußtseins«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., Gesammelte Aufsätze, Bd. 1, a.a.O., 232-240, hier: 240.

dieser Unsicherheit unterscheidet sich der Mensch vom Tier, denn die Reaktion des Tiers ist instinktgeleitet und unmittelbar, ohne Reflexion, so dass diesem kein Selbst zugeschrieben wird. Diese Unterscheidung hat gewisse Ähnlichkeiten mit dem Modell der Psychoanalyse. Dort vertritt das Über-Ich die »Konventionen und Gewohnheiten« (GIG 241), was zusätzlich dadurch gestützt wird, dass wie bei Freud das »Mich« als »Zensor« (GIG 254) und die unkontrollierte Herrschaft des Ich als »Mob« (GIG 257) begriffen wird. Einschränkend muss gesagt werden, dass die Zensurfunktion des Über-Ich sich bei Freud auf eine komplexe Interaktion zwischen Ich und Es stützt, während die Sozialpsychologie Meads hier die vereinfachte Instanz des Ich ansetzt.

Die Unvorhersehbarkeit der Handlungen des Ich werden nun aber nicht als spontanistischer oder chaotischer Wildwuchs verstanden, sondern als die Quelle einer Verantwortlichkeit. Aus der gesellschaftlichen Situation, in der das Ich antworten muss, entsteht eine Verantwortung, die übernommen werden muss. Soziale Anerkennung, auf die sich wie bei Fichte oder Hegel die Ordnung des Rechts gründen ließe, verdient nur das Mich. Das Ich taugt aufgrund seiner Nichtfeststellbarkeit nicht für eine verlässliche Wechselseitigkeit. Nur weil das Mich bereits die Haltungen Anderer implementiert, kann es zur Grundlage einer Anerkennung als (freier und gleicher) Bürger dienen (vgl. GIG 240).⁸

Resümee & Ausblick

Meads Theorie des generalisierten Anderen stellt zugleich eine Kontinuität und ein Novum in der Geschichte der Intersubjektivität dar. Die Kontinuität besteht darin, dass seine Theorie dem Versuch gilt, ein Selbst(bewusstsein) zu konfigurieren, und dabei auf die bekannten Schwierigkeiten trifft. Wie bei den meisten Thematisierungen des Anderen seit Kant wird der Andere notwendig, um ein Problem in der Genese des Selbst zu erklären. Das haben alle Versuche seither gemein. »Wir müssen andere sein, um wir selbst sein zu

8 | Daran lässt sich auch ein Vergleich zu Sartres Theorie der Intersubjektivität ablesen. Auch Sartre sieht eine Objektivierung des Ichs durch die Perspektive des Anderen vor (vgl. unten S. 154f.). Anstatt als eine Wechselwirkung versteht Sartre dies jedoch als Einschränkung meiner Freiheit. Vgl. den überaus hilfreichen Überblick über das Verhältnis der Theorie Meads zu den unterschiedlichen phänomenologischen Beiträgen zur Intersubjektivitätstheorie Werner Bergmann u. Gisbert Hoffmann: »Mead und die Tradition der Phänomenologie«, in: Hans Joas (Hg.), *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk George Herbert Meads*, Frankfurt a.M. 1985, 93-130, hier: 105. Vgl. auch Mitchell Aboulafia: *The mediating self. Mead, Sartre, and self-determination*, New Haven u.a. 1986.

können.«⁹ Die Neuerung, die Mead für die Sozial- und Moralphilosophie des 20. Jahrhunderts so interessant gemacht hat, besteht darin, dass er den Begriff des Selbst über das Symbolsystem Sprache erschließen will.¹⁰ Zugriff auf ein Selbst haben wir weder durch Introspektion noch durch eine bei mir selbst beginnende Reflexion, sondern nur und ausschließlich, indem wir mit Anderen in sprachliche Kommunikation treten. Selbstbewusstsein ist damit nicht nur in intersubjektive Verhältnisse einbezogen, sondern selbst ihr Ergebnis.

Die zentrale Rolle, die dem verallgemeinerten Anderen in dieser Theorie zukommt, bringt jedoch auch einige Probleme mit sich. So wäre die Analyse des Verhältnisses zwischen Mich und Anderem zu präzisieren und zu fragen, ob wir uns wirklich genau so selbst sprechen hören, wie der Andere uns hört.¹¹ Denn nur, wenn die Rollenübernahme hier nicht eine grundsätzliche Inkongruenz zulässt, kann der verallgemeinerte Andere das Mich formen. In der Beziehung zwischen den Erwartungen Anderer und meinen internalisierten Erwartungen an mich selbst scheint eine Differenz zu liegen, die Mead herunterspielt. Vom hier leitenden Interesse an einer Problemgeschichte des Anderen her stellt sich die grundlegende Frage, inwiefern Meads Theorie an die Erfahrung konkreter Intersubjektivität heranreicht. Zwar gilt der Auftakt zunächst der Interaktion zwischen werdendem Selbst und Anderem (so im Spiel), doch die vollständige Entwicklung einer Selbstheit, die gesellschaftlich integriert ist, gelingt nur über Stufen der Abstrahierung von jenem konkreten Gegenüber.¹² Was schließlich internalisiert wird, sind nicht nur einzelne Rollenmuster, sondern allgemeine Werte und Normen, die jeder an meiner Stelle befolgen würde. Der konkrete Andere verschwindet so hinter einer verallgemeinerten Intersubjektivität.

9 | George Herbert Mead: »Die Genesis der Identität und die soziale Kontrolle«, übers. v. Henning Lübke, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, a.a.O., 299-328, hier: 327.

10 | Mead zugleich als kontinuieritätsleitend und innovativ zu verstehen, bringt Axel Honneth zu seiner These, Meads Intersubjektivitätstheorie sei eine naturalistische Neufundierung von Hegels Anerkennungslehre. Vgl. Axel Honneth: *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M. 1992, Kap. 5.

11 | Vgl. Bernhard Waldenfels: »Grenzen der Universalisierung. Zur Funktion der Rollenübernahme in Meads Sozialtheorie«, in: ders., *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M. 1980, 223-262, hier: 245.

12 | Vgl. ebd., 256.

6.2 HABERMAS' EINBEZIEHUNG DER ANDEREN IN DEN UNIVERSALEN DISKURS

Vom kontingenten Imperativ zur rationalen Norm

Meads Theorie des verallgemeinerten Anderen greift Jürgen Habermas auf, um aus ihr die Grundlagen einer Theorie des verständigungsorientierten kommunikativen Handelns zu gewinnen, das gegenüber Husserls subjekt-philosophischem Ausgangspunkt ein tatsächlich intersubjektives Fundament abzugeben vermag.¹³ Das »Paradigma der Bewußtseinsphilosophie, nämlich ein die Objekte vorstellendes und an ihnen sich abarbeitendes Subjekt, [muß] zugunsten des Paradigmas der Sprachphilosophie, der intersubjektiven Verständigung oder Kommunikation«¹⁴ aufgegeben werden, so der gegenüber den Versuchen des Idealismus, aber auch gegenüber Husserl und Schütz formulierte Anspruch Habermas'.¹⁵

Im geregelten *game* erhält die Orientierung am Verhalten Anderer einen überpersönlichen und kontextunabhängigen Charakter. Das Kind, von dem Mead ausgegangen war, versteht nun nicht mehr allein, dass seine Eltern dieses und jenes von ihm erwarten oder dass diese und jene Norm in seiner eingeschränkten sozialen Interaktionsgemeinschaft gilt. Es begreift, dass nicht nur die Rollen von Alter und Ego austauschbar sind, insofern diese konkreten Anderen für ein bestimmtes Rollenmuster stehen, sondern darüber hinaus, dass, »was ihm als ein konkretes, auf dieses Kind und diese Eltern zugeschnittenes Verhaltensmuster erschienen war, für B [die Mutter/den Vater, Th. B.] immer schon eine Norm gewesen ist, die die Beziehung zwischen Kindern und Eltern überhaupt reguliert« (ThkH, 2, 60). Die Normen, die das Mich vom Anderen internalisiert, gehen über die konkreten Bedingungen und Personen hinaus und erhalten so eine universale Geltung. Ein Imperativ, dieses zu tun oder jenes zu lassen, verliert den Charakter einer verallgemeinerten Willkür und löst sich von der Einstellung des Kindes auf bestimmte Sanktionen, sofern der Imperativ übertreten wird. Die Norm, die solcherart gewonnen wird, erhält ein Eigenrecht und eine autonome Geltung. Der verallgemeinerte Andere wird von Habermas so verstanden, dass er nicht mehr an konkrete Andere gebunden ist, was bereits bei Mead kritisch vermerkt wurde, sondern geradezu als beobach-

13 | Vgl. Habermas: »Vorlesungen zu einer sprachtheoretischen Grundlegung der Soziologie«, 56f.

14 | Jürgen Habermas: Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988, 523. Zitiert als: ThkH.

15 | Zur Frage, inwieweit die Habermas'sche Kritik triftig ist und sein eigener Vorschlag die von der frühen Phänomenologie hinterlassenen Probleme zu lösen vermag, vgl. Zakhavi: Husserl und die transzendente Intersubjektivität, 152-164.

tender, unbeteiligter »Neuter« entpersonalisiert wird. Neuter wäre anders als Alter und Ego nicht an der Interaktion beteiligt, sondern ein Gruppenmitglied, das sich in der »Position eines unbeteiligten Dritten« (ThkH, 2, 59)¹⁶ befindet, aber dennoch Teil der Gruppe ist, der auch der Akteur (etwa das Kind) angehört. Durch die Übernahme der Rolle des verallgemeinerten Anderen kann das Kind eine objektivierende Einstellung einnehmen und die Teilnehmerperspektiven vergegenständlichen. Es kann gewissermaßen auf die Situation blicken, als wenn es gar nicht oder nur in Form eines Mitglieds der betreffenden Gruppe beteiligt wäre.

Die Instanz des verallgemeinerten Anderen ist jedoch erst dann vollständig verstanden, wenn der Imperativ (dies zu tun oder jenes zu lassen) in eine Norm umgewandelt wird. Den Unterschied zwischen Imperativ und Norm kann man daran festmachen, dass nicht mehr (reale oder vermeinte) Sanktionen die Befolgung des Imperativs garantieren, sondern die Norm ihre Autorität durch Zustimmung gewinnt. Der Handelnde muss also die Norm nicht mehr als von außen verhaltensleitend und handlungskontrollierend auffassen, sondern sie als seine eigene verstehen.

In der Allgemeinheit der Rollenübernahme »ist auch schon der auf Einsicht angelegte Anspruch enthalten, daß einer Norm Geltung nur insoweit zukommt, wie sie im Hinblick auf eine jeweils regelungsbedürftige Materie die Interessen aller Betroffenen berücksichtigt und den Willen, den alle im jeweils eigenen Interesse gemeinsam bilden könnten, als Willen des »verallgemeinerten Anderen« verkörpert« (ThkH, 2, 64).

Die moralische Autorität löst sich so von der faktischen Geltung sozialer Regeln, so dass nur noch die Anerkennungswürdigkeit idealer Normen übrigbleibt, was Habermas gesellschaftstheoretisch auch als Übergang von der religiösen Gemeinschaft zur posttraditionalen Gesellschaft interpretiert. Es sind nicht mehr die zufällig geltenden Regeln einer kulturellen Gruppe, die das Zusammenleben organisieren, sondern die zustimmungsfähigen Normen einer universalen Gemeinschaft.

Diesen Gedanken findet Habermas ebenfalls bereits bei Mead. In dessen »Fragmenten über Ethik«, die im Anhang an die Vorlesungen *Geist, Identität und Gesellschaft* abgedruckt sind, findet sich die Skizze einer solchen universalen Kommunikationsgemeinschaft. Die zentrale Idee Meads, die von Habermas übernommen wird, besteht darin, den kategorischen Imperativ Kants als soziale Praxis umzuformulieren.

»Die Allgemeinheit unserer Urteile, die von Kant so sehr betont wird, leitet sich aus der Tatsache ab, daß wir die Haltung der ganzen Gemeinschaft, die Haltung aller vernunft-

16 | Dieser neutrale Dritte unterscheidet sich fundamental von dem in die intersubjektivität verwickelten Dritten bei Levinas und Derrida. Siehe unten S. 173 u. 183.

begabten Wesen einnehmen. Wir sind, was wir sind, durch unser Verhältnis zu anderen.« (GIG 429f.)

Kants Definition, dass moralisch genau jene Maxime zu nennen sei, deren Befolgung auch allen Anderen zugemutet werden kann, ließ sich »transzendente Intersubjektivität« nennen.¹⁷ Hier wird die Form der Verallgemeinerung gewahrt, indem sie »detranszendentalisiert«¹⁸ wird. Das letztlich monologische Verfahren, in Ansehung meiner Vernunft eine rational vertretbare Norm zu bilden, wird umgewandelt in eine Prüfung der praktischen Vereinbarkeit mit den Zielen Anderer oder, in Habermas' Worten, in ein »Verfahren diskursiver Willensbildung« (ThkH, 2, 144)¹⁹.

»Meiner Meinung nach fühlen wir alle, daß man die Interessen anderer auch dann anerkennen muß, wenn sie den eigenen Interessen entgegenstehen, und daß der dieser Erkenntnis folgende Mensch nicht etwa sich selbst opfert, sondern ein umfassenderes Selbst ausbildet.« (GIG 430)

Das »umfassendere Selbst« ist die moralische Person, die die Übernahme von Rollenerwartung durch zunehmende Ablösung von der Fixierung der Erwartungen Anderer an einen lokalen Gruppenkontext zu einem moralischen Universum erweitert hat. Dies endet in der Unterstellung einer »idealen Kommunikationsgemeinschaft« (ThkH, 2, 144), die Habermas bei Mead vorgebildet findet.²⁰ Meads Vorstellung einer »hypothetisch angenommene[n] andere[n] Ordnung«²¹ ist bereits in der bestehenden Ordnung angelegt und dient als methodisches Instrument zu deren Fortentwicklung. Unter den Bedingungen konkurrierender Handlungsalternativen, wenn also nicht von vornherein klar ist, was das Richtige ist, das zu tun Pflicht ist, bekommt diese Annahme die Rolle jenes Raums zugewiesen, in dem um die moralische Regel gerungen

17 | Vgl. oben S. 44.

18 | Vgl. Jürgen Habermas: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart 2001.

19 | Diese »Umwandlung« gelingt nicht bruchlos, weswegen die Theorie des kommunikativen Handelns auch nicht mit der Kantischen Moralphilosophie identisch ist. Reinhardt Brandt weist darauf hin, dass bei Kant nicht die Verallgemeinerung entscheidend ist (schon gar nicht: von empirischen Interessen), sondern die Notwendigkeit, die das Gesetz zum Gesetz macht. Vgl. Reinhardt Brandt: »Habermas und Kant«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50 (2002), 53-68.

20 | Unter dem Titel »Unbegrenzte Kommunikationsgemeinschaft« (George Herbert Mead: »Die Philanthropie unter dem Gesichtspunkt der Ethik«, übers. v. Klaus Laermann, in: ders., *Gesammelte Aufsätze*, Bd. 1, a.a.O., 399-416, hier: 413).

21 | Ebd. Vgl. ThkH, 2, 145.

wird. Denn, wie Mead anmerkt, gibt Kant eine Prüfregel der jeweils geltenden Maxime, während sein Prinzip »versagt« (GIG 432), wenn ausgemacht werden soll, welche Regel von verschiedenen vorliegenden die richtige ist. Im diskursiven Ringen um die zustimmungsfähige Norm nimmt das Subjekt den Einwand eines potentiellen Gegenübers bereits vorweg und begreift dadurch, »was es heißt, einen kritisierbaren Geltungsanspruch zu erheben« (ThkH, 2, 115). Die eigenen Normenvorstellungen orientieren sich an Anderen insofern, als die möglichen Widersprüche und abweichenden Normenvorschläge bereits in die Überlegung mit einbezogen werden. Zu einem begründeten Geltungsanspruch²² zu gelangen, bedeutet demnach, die diskursive Auseinandersetzung zu verinnerlichen und probenhalber selbst durchzuführen.

»Kants Reich der Zwecke muß hier und jetzt als Interaktionszusammenhang und als eine Kommunikationsgemeinschaft unterstellt werden, in der jeder die Perspektive eines jeden anderen einzunehmen fähig und willens ist.«²³

Intersubjektivität als Fundament universell-verpflichtender Normen

Doch handelt es sich bei der prozeduralen Normengewinnung, die Habermas mit Mead entwickelt, nicht um eine bloße Neufassung des Kantischen Imperativs nach dem »linguistic turn«, weil das Individuum sich nicht die Interessen aller bloß vorstellen darf, sondern wirklich in einen Diskurs (»hier und jetzt«) mit ihnen treten muss. Denn was in den Diskurs eingeht, so wendet Habermas kritisch gegen Mead ein, sind nicht die im Lichte der Vernunft als möglich erachteten Interessensbekundungen, sondern jene Interessen, die tatsächlich rational artikuliert im Diskurs eingesetzt werden.

»Wohl kann Ego die Einstellung von Alter, die dieser in der Rolle eines Argumentationsteilnehmers ihm gegenüber einnimmt, antizipieren; dadurch gewinnt der kommunikativ Handelnde, wie wir gesehen haben, ein reflektiertes Verhältnis zu sich. Ego kann sogar versuchen, sich den Ablauf einer moralischen Argumentation im Kreise der jeweils Betroffenen vorzustellen; aber deren Resultat vermag er nicht mit Sicherheit vorauszu- sehen. Der Entwurf einer idealen Kommunikationsgemeinschaft dient deshalb als Leitfaden für die Einrichtung von Diskursen, die tatsächlich durchgeführt werden müssen und nicht durch monologisierte Scheindialoge ersetzt werden können.« (ThkH, 2, 145)

22 | Zum Begriff des Geltungsanspruchs gehört es überhaupt, im Gegensatz zu subjektiven Gewissheiten, intersubjektiv nachprüfbar zu sein. Vgl. Jürgen Habermas: »Wahrheitstheorien«, in: ders., Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, a.a.O., 127-183, hier: 140f.

23 | Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung«, 225.

Ein (sei es vernünftiger) Monolog mit mir selbst über die rational vertretbare Wahl von Handlungsalternativen in einem Zielkonflikt kann nicht an die Stelle eines realen Diskurses treten, weil nur die jeweils Betroffene dafür bürgen kann, was letztlich »wirklich« ihr Interesse ist.²⁴ Erst so wird eine unparteiliche Urteilsbildung mit dem Ziel einer »konsensuellen Beilegung von Handlungskonflikten« möglich. Habermas formuliert in seiner Grundlegung einer Diskursethik diese Einsicht als den »Universalisierungsgrundsatz«, der sichern soll, wie überhaupt moralische Urteile zustande kommen.

»So muß jede gültige Norm der Bedingung genügen, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer allgemeinen Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines jeden Einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von allen Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der bekannten alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können.«²⁵

Die Diskursethik selbst ist in vielen Hinsichten von Habermas komplex ausgebaut und nach kritischen Debatten korrigiert worden, ohne dass dies hier auch nur im Ansatz nachgezeichnet werden könnte. Relevant ist für den vorliegenden Zusammenhang denn auch nur die grundlegende Funktion der Intersubjektivität für jede Norm, die als universal moralisch verpflichtend soll gelten können. Es ist danach nur möglich, so die gemeinsame Einsicht von Mead und Habermas, die jeweils individuellen Interessen in einen rationalen, offenen Diskurs einzubringen und sich eine konsensuelle Klärung zu erhoffen, weil Motive und Handlungsziele selbst bereits intersubjektiv sind. So hat die Theorie des kommunikativen Handelns nicht nur den Anspruch, Aussagen über Normgeltung und deren Genese zu machen, sondern auch eine Theorie des vergesellschafteten Individuums darzustellen. Bereits Meads Theorie des Selbst in seinen Dimensionen des Ich und des Mich ergibt nicht nur einen Begriff moralischer Autonomie im Lichte der Haltungen aller Anderer, sondern ebenso einen Begriff der Selbstidentität. Habermas unterscheidet das in Begriffen des Moralischen und des Ethischen. Das *moralische* Selbst ist an der Kommunikationsgemeinschaft beteiligt, die sich über allgemeine Normen ver-

24 | Was Habermas' Theorie von der Rawls'schen Fiktion eines Urzustandes unterscheidet, in dem die moralisch Urteilenden von ihren konkreten Bedürfnissen, Interessen und Ausstattungen abstrahieren. Auch dessen *Theorie der Gerechtigkeit* (Frankfurt a.M. 1971) ist als eine Neuformulierung Kants gedacht.

25 | Jürgen Habermas: »Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm«, in: ders., *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.M. 1996, 53-125, hier: 75f. Eine leicht abweichende Formulierung findet sich in Jürgen Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt a.M. 1996, 11-64, hier: 60.

ständig, während das *ethische* Selbst seine Identität mitsamt seinen je persönlichen Vorstellungen vom guten Leben auf die *Anerkennung* durch Andere baut.

»In diesem Falle bin ich nicht auf deren Zustimmung zu meinen Urteilen und Handlungen angewiesen [wie in der Moral], sondern darauf, daß sie meinen Anspruch auf Einzigartigkeit und Unvertretbarkeit anerkennen.«²⁶

Zustimmung und Anerkennung sind die zwei Dimensionen, die das Selbst als Mitglied einer unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft mit Anderen verbinden. Die Anerkennung heischenden *Identitätsansprüche* dürfen nicht mit den Zustimmung heischenden *Geltungsansprüchen* verwechselt werden. Denn wiewohl der Anspruch einer Norm auf allgemeine Zustimmung negativ beschieden werden kann, tangiert dies nicht die Anerkennung der Identität eines Sprechers.²⁷

Und schließlich wird diese wechselseitige Abhängigkeit von universaler Autonomie und individualisierter Selbstidentität durch einen Ausgriff auf die historische Entfaltung der angelegten Tendenz zur Universalisierung überschritten. Habermas' gesellschaftstheoretische These lautet, dass, weil das Prinzip einer universalen Kommunikationsgemeinschaft kein frommer Wunsch, sondern ein in die Struktur der Sprache eingebautes Erfordernis ist, die Entwicklung hin zu einer zunehmenden Demokratisierung tendieren muss und sich dies an der Geschichte ablesen lässt.

»Je mehr das kommunikative Handeln von der Religion die Bürde sozialer Integration übernimmt, um so stärker muß auch das Ideal einer unbegrenzten und unverzerrten Kommunikationsgemeinschaft empirische Wirksamkeit in der realen Kommunikationsgemeinschaft gewinnen.« (ThKH, 2, 147)

Die intersubjektiven Strukturen der Sprache enthalten demnach einen normativen Überschuss, der auf eine Entwicklungsmöglichkeit rationaler Kommunikation verweist. Auch wenn die universale Kommunikationsgemeinschaft nicht mit einem empirischen Diskurs verwechselt werden darf, wird dennoch erwartet, dass sich die Rationalität der Normenbegründung unter Beteiligung aller Betroffenen im großen Maßstab durchsetzt. Das hat Konsequenzen für die Theorie der Politik und die Rechtsphilosophie, die daran anknüpfen.

26 | Habermas: »Individuierung durch Vergesellschaftung«, 226.

27 | Vgl. ebd., 230.

»Der reziprok gleichmäßige Respekt für jeden, den der differenzempfindliche Universalismus verlangt, ist von der Art einer nicht-nivellierenden und nicht-beschlagnehmenden Einbeziehung des Anderen in seiner Andersheit.«²⁸

Resümee & Ausblick

Da Mead wie Habermas bei einem sozialen Handlungszusammenhang und nicht wie Husserl bei einem Bewusstsein ansetzen, ist die Existenz des Anderen nicht als solche fraglich. Offen bleibt aber, wie *anders* der Andere sein darf, um in die universale Kommunikation integrierbar zu sein. Dass der Andere einbezogen werden muss, ergibt sich aus der fortschreitenden Umstellung des sozialen Bandes auf rational begründbare Normen. Insofern wir zunehmend überlieferte Autoritäten durch die diskursive Befragung der Regeln ablösen, können immer weitere Gruppen und Einzelne in diesen Diskurszusammenhang integriert werden. Beispielhaft lässt sich das an der Durchsetzung der Menschenrechte als verallgemeinerter Grundlage der individuellen Freiheiten klarmachen, die kulturell differenzierte und historisch gewachsene Normendifferenzen überbrücken sollen. Menschenrechte haben, da sie als Ausformulierung und Voraussetzung eines solchen Verständigungsdiskurses gelten sollen, den Anspruch, sowohl in Europa als auch in Afrika und Asien zu gelten, denn sonst wären sie gerade keine Menschenrechte.

Nun soll aber zugleich, so fordern es kulturalistische Einwände, die jeweilige Besonderheit gleichwohl gewahrt werden können. Die Menschenrechte, oder allgemeiner: überhaupt universal begründbare Normen, dürfen nicht den »Anderen in seiner Andersheit« dominieren oder ihn seiner Andersheit berauben. Das könnte man nicht mehr eine »unverzerrte« Kommunikation nennen, denn sie wäre verzerrt gerade darin, dass sich der Andere in dem Diskurs nicht mehr als er selbst wiederfinden könnte. Dieser wichtige Anspruch ist gerade ein Fortschritt gegenüber Kant. Denn Habermas hatte ja betont, dass es nicht genügt, alleine rationale Monologe über die Legitimation allgemeiner Pflichten zu führen, sondern dass wirkliche Diskurse die Interessen aller Beteiligten einschließen sollen. In Beantwortung dieser Einwände gegen Habermas' universalistische Theorie präzisiert dieser seine Intention, indem er von einem »differenzempfindlichen Universalismus« spricht, der die Andersheit des Anderen weder »beschlagnahmt« noch »nivelliert«.

Doch zeigt sich damit auch eine Grenze seines Projekts. Denn es stellt sich die Frage, *was* nicht nivelliert werden soll. Es ist klar, dass Habermas keine radikale Alterität vor Augen hat, wie sie etwa Derrida und Levinas entwickeln

28 | Habermas: »Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral«, 58.

(vgl. Kap. 7). Denn die Andersheit, was immer sie *inhaltlich* umfasst, muss bereits eine bestimmte *Form* aufweisen, um in die universale Gemeinschaft integriert werden zu können. Geltungsansprüche, die auf dieser Ebene verhandelt werden sollen, müssen die Form moralischer Argumente haben, während die ethischen Ziele der Selbstvervollkommnung (einer Gruppe oder eines Individuums) bloß als tolerabel, aber nicht verpflichtend gelten dürfen.

»Von der ethischen Frage, welche Regelung aus jeweils ›unserer‹ Sicht die ›für uns beste‹ ist, müssen nun alle Beteiligten absehen und statt dessen unter dem moralischen Gesichtspunkt prüfen, welche Regelung im Hinblick auf den vorragigen Anspruch einer gleichberechtigten Koexistenz ›gleichermaßen gut ist für alle‹.«²⁹

»Inklusion« oder »Einbeziehung« des Anderen heißt dann das anspruchsvolle Ziel einer gleichberechtigten Teilhabe an den Entscheidungen über gemeinsame Normen: Moral, Bürgerrechte, Menschenrechte. Allerdings muss man wissen, dass diese Inklusion ihren Preis hat, denn der Andere kann nur inkludiert werden, insofern er diese Trennung in individuelle Eigenheiten und verallgemeinerungsfähige Regeln mitzumachen bereit ist. Eine Andersheit, die sich dem Allgemeinen entzieht, die dem Universalen fremd bleibt, fällt aus diesem Programm einer »›differenzempfindlichen‹ Inklusion«³⁰ heraus.

Lektürehinweise

Habermas, Jürgen: »Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität«, in: ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a.M. 1988, 187-241, Abschn. V-IX, 207-234
 Mead, George Herbert: *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M. ²1975, Kap. 20-22

Empfohlene Literatur

Abels, Heinz: *Interaktion, Identität, Präsentation. Kleine Einführung in interpretative Theorien der Soziologie*, Opladen, Wiesbaden 1998, 21-36
 Joas, Hans: *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt a.M. 2000, 8. Kap., 164-194

29 | Jürgen Habermas: »Replik auf Beiträge zu einem Symposium der Cardozo Law School«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 309-398, hier: 321.

30 | Jürgen Habermas: »Inklusion – Einbeziehen oder Einschließen? Zum Verhältnis von Nation, Rechtsstaat und Demokratie«, in: ders., *Die Einbeziehung des Anderen*, a.a.O., 154-184, hier: 174.

Zahavi, Dan: Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik, Dordrecht, Boston, London 1996, 145-152 [*anders als der Titel es erwarten lässt, gibt der Autor eine knappe und präzise Darstellung der Habermas'schen Position*]

