

Steffen Herrmann

Ich – Andere – Dritte

Eine Einführung in die
Sozialphilosophie

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Steffen Herrmann

Self - Other - Third Party

An introduction to social philosophy

What is social philosophy? In order to answer this question, the social is determined along the three figures of self, other and third party in this introduction. Based on this, basic concepts of social philosophy are explained in reference to a relevant primary author. The readers will be offered information in three ways in this introduction: A determination of basic figures, a presentation of central basic concepts and a reconstruction of relevant fundamental authors of social philosophy.

The present introduction is designed to be particularly suitable for first-year students. The text is always provided with marginal notes, which enhance accessibility and guidance. In addition, summaries of current strands of research and further literature recommendations pave the way for independent reading.

The Author:

Steffen Herrmann (Ph. D.) is a Research Associate at the Institute for Philosophy at the University of Hagen, where he teaches and researches in the field of social philosophy.

Steffen Herrmann

Ich – Andere – Dritte

Eine Einführung in die Sozialphilosophie

Was ist Sozialphilosophie? Um diese Frage zu beantworten, wird in der vorliegenden Einführung das Soziale entlang der drei Figuren Ich, Anderer und Dritter bestimmt. Davon ausgehend werden Grundbegriffe der Sozialphilosophie jeweils anhand eines maßgeblichen Primärautors erläutert. Den Lesenden wird mit dieser Einführung so dreierlei geboten: Eine Bestimmung leitender *Grundfiguren*, eine Vorstellung zentraler *Grundbegriffe* und eine Rekonstruktion einschlägiger *Grundlagenautoren* der Sozialphilosophie.

Die vorliegende Einführung ist so gestaltet, dass sie insbesondere für Studienanfänger_innen geeignet ist. Der Text ist durchweg mit Marginalien versehen, wodurch der Einstieg und die Orientierung erleichtert werden. Außerdem weisen Zusammenfassungen des Forschungsstandes und weiterführende Literaturempfehlungen den Weg zur eigenständigen Lektüre.

Über den Autor:

Steffen Herrmann, Dr. phil., ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Philosophie der FernUniversität in Hagen, wo er im Bereich der Sozialphilosophie lehrt und forscht.



Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2018
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Satz: SatzWeise GmbH, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN 978-3-495-49003-7

Inhalt

Einleitung: Was ist Sozialphilosophie?	9
Ich	23
1. Bewusstsein (Sartre)	25
2. Leib (Merleau-Ponty)	46
3. Unbewusstes (Freud)	59
Andere	79
4. Rivalität (Rousseau)	81
5. Anerkennung (Hegel)	97
6. Verantwortung (Levinas)	115
Dritte	131
7. Gruppen (Simmel)	133
8. Dinge (Latour)	148
9. Institutionen (Honneth)	164
Schluss: Pathologien des Sozialen	185
Literaturverzeichnis	197

Einleitung: Was ist Sozialphilosophie?

Die unterschiedlichen Teilbereiche der Philosophie zeigen ihren spezifischen Gegenstandsbereich meist durch ihren Begriff an: so widmet sich die Wirtschaftsphilosophie der Wirtschaft, die Rechtsphilosophie dem Recht und die politische Philosophie der Politik. Entsprechend dieser Logik erwartet man sich von der Sozialphilosophie, dass sie sich mit ›dem Sozialen‹ auseinandersetzt. Während wir nun jedoch zumeist eine recht klare Vorstellung davon besitzen, was Ökonomie, Recht oder Politik ist, ist weniger klar, was das Soziale sein soll. Das hat unter anderem mit der Lokalisation des Sozialen zu tun: Die Ökonomie findet auf dem Markt, das Recht vor Gericht und die Politik im Parlament statt. Wo aber ist das Soziale lokalisiert? In der Familie, in Freundschafts- oder Nachbarschaftsbeziehungen? Dagegen spricht, dass wir auch die Beziehung sozial nennen, die wir zu Arbeitskollegen, zu Rechtsgenossen oder Parteifreunden unterhalten und dass das Soziale in Form von Sozialpolitik, Sozialgesetzgebung und sozialer Marktwirtschaft selbst wieder Teil der genannten Bereiche ist. Das Soziale scheint daher gerade kein spezifischer Funktionsbereich der Gesellschaft neben Ökonomie, Recht oder Politik zu sein, sondern vielmehr der Boden, auf dem sich diese gesellschaftlichen Funktionsbereiche überhaupt erst erheben und ausdifferenzieren können. Um nun einen genaueren Begriff davon zu bekommen, was das Soziale ist, bietet es sich an, der Entstehungsgeschichte der Sozialphilosophie etwas genauer zu folgen.

Was ist das Soziale?

Das Unternehmen der Sozialphilosophie entsteht in eben jenem geschichtlichen Moment, in dem traditionelle Weltbilder im Zuge der Aufklärung ihre Selbstverständlichkeit verlieren. War soziale Ordnung bis zu diesem Zeitpunkt weitestgehend ein durch Mythos, Religion oder weltliche Herrschaft vorgegebenes substantielles Gebilde, beginnt mit dem »Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit« (Kant) jener Prozess, in welchem sich die Gesellschafts-

Die Entstehung einer Wissenschaft vom Sozialen

mitglieder selbst zu Autorinnen und Autoren ihrer Lebensverhältnisse machen. Es ist der Gedanke der individuellen und kollektiven Selbstgesetzgebung, welcher den Stachel der Aufklärung ausmacht. Die bestehenden sozialen, gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse sollen dabei nur unter der Bedingung als legitim gelten, dass sie dem Maßstab der Vernünftigkeit gerecht werden. Freilich taucht dabei schnell die Frage auf, welche Lebensweise für die Menschen überhaupt vernünftig ist. Daher setzt im 19. Jahrhundert in den Wissenschaften vom Menschen eine umfassende Spuren- und Identitätssuche ein, die über die Herkunft der menschlichen Gattung Auskunft geben und so als vernünftiger Leitfaden für die Zukunft dienen soll. Analog zu den Naturwissenschaften hofft man, dabei auch in den Sozialwissenschaften objektive Gesetzmäßigkeiten ausfindig machen zu können. Paradigmatisch hierfür steht Auguste Comte, der mithilfe beobachtender Verfahren die ›Physik des Sozialen‹ entschlüsseln will, um so universale Entwicklungsgesetze nicht nur für die Natur, sondern auch für das Soziale formulieren zu können.¹ Freilich musste sich dieser Optimismus schon bald als verfehlt erweisen, was nicht zuletzt daran lag, dass soziale Akteure nicht einfach feststehenden Handlungsgesetzen folgen, sondern als selbstinterpretierende Wesen je selbst nochmal zu ihrem Handeln sinnhaft Stellung nehmen und es dadurch zu verändern vermögen. Was der Mensch ist, ist immer davon abhängig, wie er sich zu sich selbst verhält und was er dadurch aus sich macht. Daher kann die Sozialphilosophie dem Menschen nicht einfach eine vernünftige soziale Ordnung vorzeichnen, sondern immer nur dessen Selbstentwürfen folgen und diese auf ihre Rationalität hin befragen.

Die soziale Frage Die durch die Aufklärung gestellte Frage danach, wie die soziale Ordnung gestaltet werden soll, stellt sich historisch konkret zunächst in Form der ›sozialen Frage‹. Im gleichen geschichtlichen Moment nämlich, wo die Aufklärung die Individuen aus traditionellen Abhängigkeitsbeziehungen freisetzt, taucht eine neue gesellschaftliche Macht auf: der Kapitalismus. Der durch ihn

¹ Comte ließ den Begriff ›soziale Physik‹ später fallen und bezeichnete die ihm vor Augen stehende Wissenschaft stattdessen als ›Soziologie‹. Unter anderem, weil der Mathematiker Adolphe Quetelet 1835 unter dem Titel *Soziale Physik* eine rein auf statistischen Wahrscheinlichkeiten basierte Untersuchung veröffentlicht hatte, von der Comte sich abgrenzen wollte.

forcierte Übergang von einer agrarisch-ständisch organisierten Gesellschaft zu einer industriell-liberal verfassten Gesellschaft zwingt bald weite Bevölkerungsteile dazu, sich in Lohnarbeitsverhältnissen zu verdingen. Im 19. Jahrhundert taucht so die Figur des »doppelt freien Arbeiters« (Marx) auf: Er ist einerseits frei von persönlichen Abhängigkeitsbeziehungen, andererseits jedoch auch frei von Produktionsmitteln. Weil durch rapides Bevölkerungswachstum und eine zunehmende Verstädterung die Zahl der Lohnarbeitenden im 19. Jahrhundert rasant anwächst, entsteht schnell ein Überangebot, das den Arbeitslohn auf ein Minimum absinken lässt. Das hat zur Folge, dass die gesamte Familie zum Lebensunterhalt beitragen muss und auch Kinderarbeit zum Standard wird. Doch selbst gemeinschaftlich vermögen viele Familien gerade einmal ihr Existenzminimum zu sichern. In den Anfangstagen des Kapitalismus lebt die ArbeiterInnenschaft daher unter prekären Verhältnissen, was einen Vertrauensverlust in die vernünftige Organisation der Gesellschaft zur Folge hat. Dazu tragen freilich auch die oftmals unwürdigen Arbeitsbedingungen bei: Nicht nur sind Arbeitstage von zwölf Stunden die Regel und nicht nur existieren keine sozialen Absicherungen gegen Unfälle, Alter oder Kündigung, sondern darüber hinaus verliert die Arbeit im Zuge maschineller Produktion und der Zerlegung des Arbeitsprozesses auch zunehmend ihre handwerklich-sinnlichen Qualitäten. Da die Abstumpfung der Arbeit durch die geringe Entlohnung auch außerhalb der Arbeit nicht kompensiert wird, führt das vielerorts zu Sinnentleerung und einer damit einhergehenden »Verrohung der Sitten«. Es ist eben dieser Hintergrund, vor dem viele der Zeitgenossen (Kirchen, Parteien, Intellektuelle) die »soziale Frage« stellen: Wie soll ein für alle befriedigendes geordnetes soziales Zusammenleben aussehen?

Es ist die eben skizzierte Gemengelage aus emanzipatorischen Ansprüchen und neuen Abhängigkeiten, in welcher die Sozialphilosophie als eigene Disziplin das Licht der Welt erblickt. Mit den Werken von Jean-Jacques Rousseau, Georg Wilhelm Friedrich Hegel und Karl Marx erscheinen dabei zwischen Mitte des 18. und 19. Jahrhunderts in einem Zeitraum von knapp einhundert Jahren einschlägige Gründungstexte. Allen drei Autoren ist dabei das Vorhaben gemeinsam, sich kritisch-reflexiv mit den Wandlungen ihrer Zeit auseinanderzusetzen: Rousseau im absolutistischen Frankreich, Hegel im agrarischen Preußen und Marx im in-

Gründerväter der
Sozialphilosophie

dustrialisierten England. Rousseau legt dabei mit seiner *Abhandlung über den Ursprung und die Grundlagen der Ungleichheit* (1755) eine kritische Zivilisationsgeschichte vor, die ausgehend von einem positiven Bild des Naturzustandes einen allgemeinen Sittenverfall beschreibt: Ruhmsucht, Prestigegehebe und Ehrstreben sieht er als Resultat einer fehlgeleiteten zivilisatorischen Entwicklung sozialer Beziehungen. Auch wenn Rousseau der Arbeitsteilung und dem Eigentum bei der Entstehung der genannten Laster eine bedeutende Rolle zuspricht, spielt die kapitalistische Produktionsweise und die mit ihr einhergehende soziale Frage noch keine explizite Rolle in seinen Überlegungen. Erst in den Arbeiten Hegels bekommt das System des marktvermittelten Tausches unter dem Titel ›Bürgerliche Gesellschaft‹ einen eigenständigen Platz im philosophischen Denken. In seinen *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820) zeigt Hegel dabei, wie es im Zuge der neuen Produktionsweise zu einer immer weiter zunehmenden Ungleichverteilung von Armut und Reichtum kommt, aus welcher auch jene Klasse von Individuen hervorgeht, die er als ›Pöbel‹ bezeichnet. Gemeint sind damit jene gesellschaftlich abgehängten und desillusionierten Individuen, welche sich aufgrund ihrer sozialen Lage nicht mehr mit der gesellschaftlichen Ordnung identifizieren können. Hegel diagnostiziert daher einen Zustand der Entzweiung in der bürgerlichen Gesellschaft. Der junge Marx zeigt in seinen *Ökonomisch-philosophischen Manuskripten* (1844) wiederum, wie sich die Individuen durch den Kapitalismus von sich selbst und Anderen entfremden. Während die Selbstentfremdung ihre Ursache für ihn dabei in der Fremdbestimmtheit des Arbeitsprozesses hat, wurzelt die Entfremdung von Anderen im marktvermittelten Warentausch. Am Markt, so Marx, seien die Einzelnen nicht mehr unmittelbar an den Bedürfnissen Anderer interessiert, sondern nur noch am Erwerb materieller Güter für die Befriedigung ihrer eigenen Bedürfnisse. Der Markt befördert so egozentrische Einstellungen und strategische Handlungsweisen, in welchen die Individuen nicht solidarisch, sondern antagonistisch aufeinander bezogen sind. Eben dieser antagonistische Bezug, so wird Marx später im *Kapital* argumentieren, erscheint der klassischen politischen Ökonomie jedoch nicht als Folge der kapitalistischen Einrichtung des Marktes, sondern als deren Ursache. Mit dieser Verwechslung trägt sie jedoch zur Naturalisierung der mit der kapitalistischen Produktionsweise einhergehenden sozialen Ordnung bei.

Den Zeitdiagnosen von Rousseau, Hegel und Marx ist es gemeinsam, dass sie ihre soziale Wirklichkeit aus den Fugen geraten sehen. Im Mittelpunkt ihrer Analyse steht daher die Analyse sozialer Pathologien. Während Rousseau dabei das Motiv des Sittenverfalls thematisiert, ist es bei Hegel dasjenige der Entzweiung und bei Marx das der Entfremdung. Obwohl jeder der Autoren damit einen ganz eigenen Fokus setzt, ist es ihnen doch gemeinsam, dass sie soziale Pathologien nicht einfach in moralischen, sondern in ethischen Kategorien fassen: Gemeint ist damit, dass sie die Defizite ihrer jeweiligen sozialen Wirklichkeit nicht nur am Maßstab der Gerechtigkeit, sondern auch am Maßstab eines gelingenden Lebens messen.² Ihre theoretischen Arbeiten zeichnet daher zweierlei aus: Erstens handelt es sich jeweils um normative Theorien, die es sich zur Aufgabe machen, zur sozialen Wirklichkeit kritisch Stellung zu nehmen. Zweitens handelt es sich um ethische Theorien, insofern ihre Kritik sich am Maßstab eines gelingenden Lebens orientiert. Sozialphilosophie nach Rousseau, Hegel und Marx ist daher eine *normativ-ethische* Wissenschaft.³ Als solche steht sie im Gegensatz zu Disziplinen, die ihren Gegenstand deskriptiv und wertfrei zu fassen versuchen. So versteht Max Weber die Soziologie etwa als eine Wissenschaft, die soziales Handeln lediglich beschreibend und nicht bewertend zur Kenntnis zu nehmen hat. Das Vokabular seiner soziologischen Kategorienlehre entwickelt er entsprechend freistehend mittels wissenschaftlicher Definitionen noch vor jeder Auseinandersetzung mit der gesellschaftlichen Wirklichkeit. Anders verhält es sich mit der Sozialphilosophie der Gründerväter: Ihre Begriffsbildungen gehen der Untersuchung der gesell-

Sozialphilosophie
als kritische
Wissenschaft

² Zu dieser Moral/Ethik-Unterscheidung vgl. Jürgen Habermas, »Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft«, in: ders., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt am Main 1991, 100–118.

³ Es muss an dieser Stelle festgehalten werden, dass keiner der drei Autoren für diese Wissenschaft den Begriff der Sozialphilosophie in Anspruch genommen hat. Zum ersten Mal taucht dieser vielmehr 1843 bei Moses Hess als Beschreibung der Theorie der französischen Sozialisten (Baboeuf, Saint-Simon, Fourier) auf. Die systematische Einführung des Begriffs fällt dagegen in die 1890er Jahre, in denen Denker wie Georg Simmel oder Rudolf Stammler den Begriff der Sozialphilosophie für sich reklamieren. In Frage gestellt wird von ihnen dabei nicht nur die normative Orientierung der Sozialphilosophie (Simmel), sondern auch deren ethische Orientierung (Stammler). Sach- und Begriffsgeschichte der Sozialphilosophie fallen also zunächst einmal auseinander. Vgl. Kurt Röttgers, *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg: Scriptum 2002.

schafflichen Wirklichkeit nicht voraus, sondern werden in Auseinandersetzung mit gesellschaftlichen Problemlagen gewonnen. Die Analyse sozialer Phänomene selbst ist es hier, welche aus sich heraus die Grundbegriffe der jeweiligen Theorien hervorbringt. Das hat zur Folge, dass Analyse und Kritik bei diesen Autoren nicht zu trennen sind. Begriffe wie Geltungssucht, Entzweiung oder Entfremdung nehmen von vornherein bewertend Stellung zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und machen deutlich, dass die Sozialphilosophie ihrer Entstehungsgeschichte nach ein kritisches Geschäft ist.

**Die Analyse
sozialer
Pathologien**

Die kritische Ausrichtung der Sozialphilosophie hat Axel Honneth dazu bewogen, diese in einem prominenten Aufsatz als diejenige Wissenschaft zu definieren, welche die Analyse von »sozialen Pathologien« zur Aufgabe

hat.⁴ Als Pathologien fasst er dabei all jene Formen sozialen Leidens, die systematische gesellschaftliche Ursachen haben. Nicht die moralischen Verfehlungen Einzelner stehen damit im Vordergrund sozialphilosophischer Analyse, sondern übergreifende soziale Zusammenhänge, welche systematisch soziales Leiden hervorbringen. So fokussiert beispielsweise die Analyse des Kapitalismus nicht auf das Ausbeutungsgebaren einzelner kapitalistischer Akteure, sondern auf die Prinzipien der Arbeitsteilung und des marktvermittelten Tausches. Gleichzeitig werden die Leidenserfahrungen, die von ökonomischen Akteuren gemacht werden, vor dem übergreifenden Zusammenhang individueller Selbstverwirklichung thematisiert. Nicht nur Fragen der Gerechtigkeit (gleicher Lohn für gleiche Arbeit), sondern auch Fragen nach einer sinnerfüllten Tätigkeitsgestaltung werden so zum Gegenstand. In den Mittelpunkt des sozialphilosophischen Denkens geraten damit die gesellschaftlichen Bedingungen individueller Selbstverwirklichung und die Frage danach, wie eine gesellschaftliche Ordnung gestaltet sein muss, die gelingende Selbst-, Fremd- und Weltverhältnisse ermöglicht. Wie jedoch lässt sich diese Frage beantworten? Woher weiß die Sozialphilosophie, unter welchen Bedingungen ein gutes Leben möglich ist? Woher bezieht sie ihre normativen Maßstäbe? Gerade vor dem Hintergrund solcher Fragen scheint die Rede von »sozialen Pathologien« eine problematische Kehrseite zu be-

⁴ Axel Honneth, »Pathologien des Sozialen« (1994), in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 11–87.

sitzen, impliziert die organische Metapher doch, dass der Gesellschaftskörper nicht nur ›krank‹, sondern umgekehrt auch ›gesund‹ sein kann. Wie schnell ein solches Vokabular auf Abwege führen kann, zeigt sich überall dort, wo in totalitären Regimen Individuen als Außenseiter imaginiert werden, die die Gesellschaft zu ›infizieren‹ drohen. Um nicht für derartige Fehlneigungen offen zu sein, sollte eine jede Sozialphilosophie dazu in der Lage sein, den Ort ihrer Kritik und damit ihre normativen Maßstäbe klar auszuweisen.

Die Fragen nach den normativen Maßstäben der Sozialphilosophie führt uns zu unterschiedlichen Formen der Gesellschaftskritik. Drei unterschiedliche Kritikformen lassen sich dabei unterscheiden: externe, interne und immanente Kritik.⁵ Extern wird Kritik genannt, die ihre Maßstäbe von außen an den Gegenstand heranträgt. Der Blick von einem jenseits der Verhältnisse bestehenden Standpunkt erlaubt es dabei, die Verhältnisse als Ganzes zu problematisieren und in Frage zu stellen. Eben aufgrund dieses transzendierenden Charakters besitzt externe Kritik zumeist einen transformativen, das Bestehende sprengenden Zug. Gleichzeitig jedoch geht mit dem Ausgang von externen Maßstäben die Gefahr einher, dem Gegenstand der Kritik nicht gerecht zu werden, da sie ihn einem Raster unterwirft, welches auf die vorgefundene Situation nicht passt. Die kolonialisierenden Effekte dieser Form der Kritik sind insbesondere in der Debatte um Postkolonialismus immer wieder hervorgehoben worden. Interne Kritik orientiert sich dagegen an den einer Gesellschaft selbst innewohnenden Maßstäben. Sie geht davon aus, dass die Ressourcen für die Kritik einer bestehenden Situation nicht erst von außen herbeigeschafft werden müssen, sondern der Situation selbst entnommen werden können. Wird in einer Lebensform beispielsweise der Wert der Solidarität hochgehalten, in den mit ihr verbundenen Praktiken jedoch systematisch durch Ausgrenzung unterlaufen, vermag sich die Kritik des Bestehenden auf die bereits vorhandenen Werte zu stützen. Interne Kritik zielt daher in gewisser Weise darauf, Selbstwidersprüchlichkeiten freizulegen und zur systematischen Kohärenz einer Lebensform beizutragen. Gleichwohl sind

Normative
Maßstäbe der Kritik

⁵ Zu diesen drei Formen der Kritik vgl. Rahel Jaeggi, *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp 2014, Teil 3. Eine noch feingliedrigere Ausdifferenzierung von Kritikformen findet sich bei Arnd Pollmann, *Integrität. Aufnahme einer sozialphilosophischen Personalie*, Bielefeld: transcript 2005, Kap. 1.

die Potentiale interner Kritik beschränkt, als mit ihr lediglich die Nicht-Realisierung bereits vorhandener Maßstäbe eingeklagt, jedoch keine den Kontext transzendierende Kritik vorgenommen werden kann. Interne Kritik scheint daher für emanzipatorische Bewegungen nur in beschränktem Maße brauchbar, insofern diese oftmals auf eine Revolutionierung und nicht bloß auf eine Verbesserung der bestehenden Verhältnisse zielen.

Immanente Kritik

Externe und interne Kritik sind also in ihrer Leistungsfähigkeit beide beschränkt. Vermag die eine nur schwer Anschluss an die Lebenswirklichkeit der sozialen Akteure zu finden, ist die kritische Reichweite der anderen begrenzt. Beide Defizite lassen sich nun im Modus der immanenten Kritik aufheben. Deren Verlaufsform lässt sich in drei Schritten deutlich machen. Ebenso wie interne Kritik geht immanente Kritik erstens davon aus, dass die Maßstäbe der Kritik den bestehenden gesellschaftlichen Kontexten selbst entnommen werden müssen. Im Gegensatz zu jener will sie jedoch zeigen, dass viele der grundlegenden Normen, die das Selbstverständnis einer Gesellschaft bestimmen, nicht artikuliert vorliegen, sondern vielmehr erst expliziert werden müssen. Aufgabe der Sozialphilosophie ist es daher, die in sozialen Praktiken und Institutionen eingelagerten Normen, die sich hinter den Rücken der Individuen vollziehen, herauszuarbeiten. Zweitens folgt immanente Kritik der Idee, dass soziales Leiden durch miteinander im Widerstreit liegende Normen hervorgebracht wird. Soziale Krisen werden damit nicht als Resultat der mangelhaften Verwirklichung von Normen verstanden, sondern als Resultat konfligierender Anforderungen der sozialen Wirklichkeit selbst. Drittens schließlich geht es immanenter Kritik darum, neue und bessere gesellschaftliche Normen zu etablieren. Diese sollen aber nicht gleichsam im luftleeren Raum der akademischen Theoriebildung frei erfunden werden, sondern aus dem Scheitern der alten Normen erwachsen. Emanzipative Transformationen kommen entsprechend nicht durch Dezision in die Welt, sondern durch Lernprozesse, die aus dem Scheitern der bestehenden Verhältnisse resultieren. Mittels dieser drei Schritte vermag immanente Kritik also sowohl an das Selbstverständnis sozialer Akteure anzuknüpfen als auch Normen zu formulieren, die über das Bestehende hinausweisen.

Alle drei der eben skizzierten Kritikformen finden sich nun bereits bei den Gründervätern der Sozialphilosophie: Wenn Rousseau die Dekadenz der Gesellschaft seiner Gegenwart herausstellt, dann tut er dies mittels eines gesellschaftlichen Urzustandes, der ein Gegenbild zum Bestehenden bildet. Auch wenn Rousseau freilich darauf hinweist, dass es ihm mit seiner Gesellschaftskritik nicht darum geht, zu diesem Zustand zurückzukehren, nutzt er den Urzustand doch als Maßstab einer Kritik, die unabhängig von den Selbstverständnissen der sozialen Akteure ist. Eben aufgrund dieses Verfahrens kann Rousseau als ein Vertreter der externen Kritik gelten. Anders verhält es sich mit Marx und Hegel. Diese greifen in ihrem Arbeiten sowohl auf die Methode der internen als auch der immanenten Kritik zurück. Wenn etwa Marx davon spricht, dass man die versteinerten Verhältnisse dadurch zum Tanzen bringt, dass man ihnen »ihre eigene Melodie vorsingt«,⁶ dann will er damit sagen, dass die Kritik der bürgerlichen Gesellschaft sich auf deren eigene Maßstäbe beziehen kann. So stimmen für ihn die bürgerlichen Werte der Freiheit und der Gleichheit nicht mit der Praxis der Lohnarbeit und der Ausbeutung überein, so dass Ideal und Wirklichkeit der bürgerlichen Gesellschaft im Widerspruch stehen. In eine ähnliche Richtung argumentiert Hegel, wenn er zu zeigen versucht, dass der marktvermittelte Tausch im Zuge der allgemeinen Vergrößerung des Reichtums auch systematisch Armut produziert. Gleichwohl geben sich weder Marx noch Hegel allein mit einer internen Kritik zufrieden. Immanenten Charakter bekommt ihre Kritik dort, wo sie zeigen, dass das atomistische Selbstverständnis moderner Individuen in Widerspruch zu jenen Interdependenzen steht, welche dem marktvermittelten Tausch zugrunde liegen, diese ein solches Selbstverständnis aber gerade hervorbringen. Im Kapitalismus stehen für Marx daher die Selbstdeutung und die Lebensrealität der Akteure in einem notwendigen Widerspruch. Dieser lässt sich für ihn nur durch die Aufhebung der kapitalistischen und die Verwirklichung einer menschlichen Produktionsweise auflösen.

Anwendungs-
formen der Kritik

⁶ Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, in; *Marx-Engels Werke* Bd. 1, Berlin: Dietz 1981, 38.

Kritische Theorie
und Sozial-
phänomenologie

Ausgehend von der Methode der immanenten Kritik lassen sich zwei der zentralen sozialphilosophischen Denkströmungen des 20. Jahrhunderts unterscheiden: auf der einen Seite die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die das Projekt der immanenten Kritik weiterverfolgt – prominente Vertreter sind dabei Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Jürgen Habermas und Axel Honneth –; und auf der anderen Seite die Sozialphänomenologie, die im Anschluss an Edmund Husserl vor allem in Frankreich weiterentwickelt wurde und für die exemplarisch Denker wie Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Emmanuel Levinas oder auch Jacques Derrida stehen. Der Unterschied zwischen beiden Denktraditionen lässt sich an den oben genannten Merkmalen immanenter Kritik festmachen: Wo die Tradition der Kritischen Theorie davon ausgeht, dass die eine Gesellschaft anleitenden Normen den bestehenden institutionellen Verhältnissen selbst entnommen werden müssen, will die Sozialphänomenologie zeigen, dass sich die grundlegenden Normen des sozialen Zusammenlebens ausgehend von einer Analyse der Grundstrukturen unsere Existenz ableiten lassen. Im Anschluss an eine terminologische Unterscheidung Martin Heideggers können wir diesen Unterschied dahingehend zuspitzen, dass die Kritische Theorie *existenzielle* Krisen in den Blick nimmt, die den Bereich des Seienden betreffen, während sich die Sozialphänomenologie *existenzialen* Spannungen zuwendet, die sich auf das Sein des Seienden beziehen. Hat das eine Forschungsprogramm seine Stärken daher in der historischen Zeitdiagnose, vermag das andere die Kontinuität persistierender Grundkonflikte im menschlichen Dasein zu explizieren. Diese unterschiedliche Ausrichtung hat schließlich auch Folgen für das letzte Merkmal immanenter Kritik: Emanzipation wird in der Tradition der Frankfurter Schule (mit Ausnahme von Adorno und Horkheimer) als ein teleologischer Fortschrittsprozess verstanden, in welchem es zu einer immer weiter ausgreifenden Entfaltung von Rationalitätspotentialen kommt. In der Tradition der Sozialphänomenologie wird dagegen nachzuweisen versucht, dass die Vorstellung einer umfassenden Form der gesellschaftlichen Emanzipation eine Illusion ist, da sich soziale Verhältnisse grundsätzlich durch Unverfügbarkeiten, Asymmetrien und Konflikte auszeichnen. Vor allem dieser letzte Punkt hat dazu geführt, dass es zwischen den beiden Denktraditionen immer wieder zu Missverständnissen, Fehldeutungen und Polemiken gekommen ist – am bekanntesten wohl der

Streit über die so genannte Postmoderne.⁷ Wurde den einen hier vorgeworfen, an einem naiven Fortschrittsoptimismus festzuhalten, hielt man den anderen entgegen, die Bewertung gesellschaftlicher Transformationsprozesse der Beliebigkeit preiszugeben. An die Stelle solcher Polemiken sind heute sachlichere Auseinandersetzungen getreten, in denen sich zeigt, dass zwischen beiden Denktraditionen vielfache Überschneidungen bestehen und einzelne Argumente sich wechselseitig stützen und komplementär zusammenfügen lassen.⁸ Freilich lassen sich nicht alle bedeutenden sozialphilosophischen Ansätze mit Hilfe der Gegenüberstellung von Kritischer Theorie und Sozialphänomenologie fassen. Viele weitere wichtige Autor_innen der Sozialphilosophie wie Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Judith Butler oder Iris Marion Young haben jeweils ihre eigenen Kritik-Methoden entwickelt – teilweise sogar in expliziter Abgrenzung zu den zwei genannten Strängen. Gleichwohl wird daran nur deutlich, wie stilprägend die Entgegensetzung von Kritischer Theorie und Sozialphänomenologie für das kritische Denken des 20. Jahrhundert war und es auch heute weiterhin ist.

Die hier vorgelegte Einführung folgt der Idee, dass das kritische Geschäft der Sozialphilosophie mit der Auskunft darüber beginnen muss, was wir uns unter ›dem Sozialen‹ überhaupt vorzustellen haben. Das ›Wir‹ des Sozialen kann nicht einfach selbstverständlich vorausgesetzt werden, sondern bedarf der Explikation. Unsere erste Frage muss daher lauten: »Wer sind ›wir‹?« Um diese Frage zu beantworten, könnte man zunächst versuchen, die einfachere Frage »Wer bin Ich?« zu beantworten. Wenn nämlich expliziert werden kann, wer Ich jeweils bin und was mich in meinem Handeln antreibt, dann scheint man problemlos vom Ich auf

Das ›Wir‹
des Sozialen

⁷ Exemplarisch lässt sich dieser Streit an der so genannten Habermas-Lyotard-Debatte festmachen. Einschlägig sind hierfür die Beiträge von Jürgen Habermas, »Die Moderne – ein unvollendetes Projekt.«, Rede anlässlich der Verleihung des Adorno-Preises (1980), in: ders., *Kleine Politische Schriften*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1981, 444–464; und Jean-François Lyotard, »Beantwortung der Frage: Was ist postmodern?«, in: Peter Engelmann (Hg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam 1990, 33–48. Eine Rekonstruktion der Debatte liefert Richard Rorty, »Habermas and Lyotard on Post-Modernity«, in: *Praxis International* 4(1), 1984, 32–44.

⁸ Vgl. Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim: De Gruyter 1997.

das Wir verallgemeinern zu können. Das Problem dieser Herangehensweise wäre jedoch, dass sie das Wir des Sozialen damit auf eine bloße Ansammlung von Ichs reduziert und die Beziehung zu Anderen völlig ignoriert hätte. Schon Rimbauds berühmte Formulierung »Ich ist ein Anderer« legt uns jedoch nahe, dass die soziale Beziehung zu Anderen wesentlich für unsere Selbstdeutung ist. Entsprechend muss danach gefragt werden, wer das *Ich* für das *Du* ist und umgekehrt, was das *Du* für das *Ich* bedeutet. Das Soziale lässt sich demgemäß nicht mehr substantiell von einer Untersuchung des Ich, sondern nur relational, von seiner Beziehung zu Anderen her verstehen. Aber auch hier dürfen wir nicht stehenbleiben: Schon unsere Sprache lehrt uns ja, neben der ersten und zweiten Person noch eine dritte Person zu unterscheiden. Und diese Unterscheidung hat einen guten Grund: Die Beziehung zu einem weiteren Anderen ist nicht einfach die Beziehung zu einem zweiten Anderen, sondern vielmehr zu einem Dritten, mit dem sich die duale Beziehung ihrerseits noch einmal grundlegend verändert. Die Relationalität von Ich und Anderem wird hier nämlich nicht einfach verdoppelt, sondern vielmehr ihrerseits selbst wieder relativiert. Wer Ich und Du füreinander sind und sein können, ist abhängig von den durch Dritte geschaffenen sozialen Bedingungen unserer Begegnung. Der Dritte, egal ob personell, materiell oder institutionell gefasst, stellt das Milieu bereit, in welchem Ich und Du sich allererst begegnen.

**Konzeption und
Aufbau**

Verstehen wir Ich, Anderen und Dritten demnach als die wesentlichen Figuren des Sozialen, dann sollte es das Ziel einer Einführung in die Sozialphilosophie sein, deren Beziehungen freizulegen. In diesem Sinne folgt die vorgelegte Einführung methodisch dem Vorgehen einer relationalen Sozialontologie. Die Frage danach, was das Soziale ist, will sie dadurch beantworten, dass sie die grundlegenden Relationen zwischen den sozialen Akteuren freilegt und so deutlich macht, dass unsere Selbst-, Fremd- und Weltverhältnisse immer schon in das Gewebe des Sozialen eingebunden sind. In den drei folgenden Hauptkapiteln zu den Grundfiguren des Sozialen werden dabei jeweils drei philosophische Konzepte anhand von einschlägigen Primärautoren vorgestellt. Die vorgelegte Einführung ist damit nicht in erster Linie themenzentriert oder problemorientiert angelegt, sondern strukturell konzipiert: Sie gibt einen Überblick über die wichtigsten Knotenpunkte und Beziehungen im Netz des Sozialen, deren Erörterung sie mit einer syste-

matischen Vorstellung wichtiger Primärautoren verbindet.⁹ Das Ziel dieser Einführung ist entsprechend ein dreifaches: Ihre Leser_innen sollen eine Vorstellung von den *Grundfiguren*, den *Grundbegriffen* und den *Grundlagenautoren* der Sozialphilosophie erhalten.

Weite Teile des Manuskripts des vorliegenden Buches gehen auf einen im Rahmen meiner Lehrtätigkeit verfassten Studienbrief an der FernUniversität in Hagen zurück. Der FernUniversität möchte ich für die Erlaubnis danken, dieses Material hier wiederzuverwenden. Gedankt sei auch den Studierenden aus meinen Seminaren zur Sozialphilosophie, deren Fragen und Anregungen mit in den vorliegenden Text eingegangen sind. Meine Darstellung nachhaltig geprägt haben meine Diskussionen mit Thomas Bedorf, bei dem ich mich für seine fortwährende Unterstützung bedanken möchte. Mein Dank gilt außerdem Sarah Kissler und Felix Schneider für zahlreiche Korrekturen und Kommentare, die dabei geholfen haben, den Text in seine abschließende Gestalt zu bringen.

Empfohlene Literatur zum Weiterlesen:

- Bedorf, Thomas, *Andere. Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld: transcript 2011.
- Gamm, Gerhard, Andreas Hetzel, Markus Lilienthal, *Interpretationen: Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart: Reclam 2001.
- Gosepath, Stefan, Wilfried Hinsch und Beate Rösler (Hg.), *Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie*, Berlin: de Gruyter 2008.
- Honneth, Axel, »Pathologien des Sozialen« (1994), in: *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2000, 11–87.
- Jaeggi Rahel und Robin Celikates, *Sozialphilosophie*, München: Beck 2017.
- Röttgers, Kurt, *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg: Scriptorum 2002.

⁹ Eine themenorientierte Einführung in die Sozialphilosophie bieten die in »Empfohlene Literatur zum Weiterlesen« genannten Arbeiten von Axel Honneth und Thomas Bedorf; problemorientiert dagegen verfahren die Monographien von Kurt Röttgers und Rahel Jaeggi/Robin Celikates.

Ich

1. Bewusstsein (Sartre)

Jean-Paul Sartre (1905–1980) ist eine der intellektuellen Schlüsselfiguren des 20. Jahrhunderts. Das liegt nicht nur daran, dass er mit dem Existenzialismus eine prominente philosophische Denkströmung geprägt hat, sondern zugleich auch daran, dass er erfolgreich als Schriftsteller und öffentlicher Intellektueller gewirkt hat. Das ist nicht zuletzt seiner Überzeugung geschuldet, dass sich die Philosophie nicht im Elfenbeinturm einschließen darf, sondern in die Welt hinausgehen und sich dort politisch engagieren muss.¹ Entscheidend für die Entwicklung dieser Überzeugung waren für Sartre wie für viele seiner Zeitgenossen die Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und die damit einhergehende Auseinandersetzung mit Nationalsozialismus und Antisemitismus. In seiner Zeit als Soldat und Kriegsgefangener setzt sich Sartre in seinen Tagebüchern ausführlich mit der Verantwortung auseinander, die dem Einzelnen angesichts des Totalitarismus zukommt.² Als Folge davon gründet er 1941 nach seiner Freilassung aus der Kriegsgefangenschaft in Paris gemeinsam mit Simone de Beauvoir und Maurice Merleau-Ponty eine Widerstandsbewegung mit dem Namen »Socialisme et Liberté«. Nach dem Ende der Kriegshandlungen führt Sartre sein politisches Engagement dann mit anderen Mitteln fort: Nicht nur gründet er 1946 die Zeitschrift *Les Temps Modernes*, in welcher er in der Folge regelmäßig publizieren und unter anderem sein Konzept der engagierten Literatur entwickeln wird, sondern er versucht auch, fortwährend durch Interviews, politische Stellungnahmen und der Teilnahme an Protestmärschen an der Gestaltung der öffentlichen Meinung mitzuwirken. Diesen unterschied-

Sartre als
engagierter
Intellektueller

¹ Zur Biographie Sartres vgl. Bernhard-Henri Lévy, *Sartre. Der Philosoph des 20. Jahrhunderts*, München: dtv 2002.

² Vgl. Jean-Paul Sartre, *Tagebücher. Les carnets de la drôle de guerre*. September 1939 – März 1940, Reinbek: Rowohlt 1996.

lichen Formen des Engagements liegt eine theoretische Haltung zugrunde, die Sartre erstmals 1943 in seinem philosophischen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts* entwickelt hat. Im Gegensatz zum Marxismus, der die intellektuelle Landschaft Frankreichs in den 1940er und 50er Jahren dominiert, und in Opposition zum sich allmählich formierenden Strukturalismus, entwickelt Sartre hier eine Philosophie, welche statt überpersönlicher Strukturen die Existenz des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt. Wie kaum ein anderer Denker betont er dabei die Freiheit und die Verantwortung des Einzelnen: Der Mensch, so lautet die Botschaft seiner Philosophie in Kurzform, ist den Mächten des Schicksals nicht ausgeliefert, sondern er macht sein eigenes Schicksal – und es ist eben diese Botschaft, deren Verbreitung die Aufgabe des engagierten Intellektuellen ist.

**Der Mensch ist zur
Freiheit verurteilt**

Weithin der Öffentlichkeit bekannt geworden ist Sartres Philosophie durch das 1945 veröffentlichte Essay »Der Existenzialismus ist ein Humanismus«.³ All denjenigen,

welche sich die Lektüre seines über tausend Seiten umfassenden Hauptwerkes *Das Sein und das Nichts*, das zwei Jahre zuvor erschienen war, ersparen wollten, bot Sartre hier eine Zusammenfassung seiner philosophischen Position an. Das Zentrum des Essays bilden dabei jene beiden Aussagen, die wohl auch heute noch als die bekanntesten Charakterisierungen des Existenzialismus gelten können: »Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt« und »Die Existenz geht der Essenz voraus«⁴. Wenden wir uns diesen beiden Formeln etwas genauer zu: Die Aussage, dass der Mensch zur Freiheit verurteilt ist, will zunächst einmal zum Ausdruck bringen, dass die menschliche Freiheit radikal ist. Gemeint ist damit, dass die Freiheit keine akzidentielle Eigenschaft des Menschen ist, die unter Umständen auch verloren gehen kann – etwa in der Sklaverei –, sondern vielmehr, dass sie den unhintergehbaren Kern der menschlichen Existenz ausmacht. Freiheit und Existenz, so Sartre, sind so eng miteinander verbunden, dass sie selbst in Situationen der äußersten Unterwerfung nicht auseinanderfallen. Selbst der Sklave, so Sartre, ist nämlich frei darin, wie er sich zu seinem Sklave-sein verhält. Er kann es hinnehmen, es ablehnen oder dagegen aufbegehren, kurz: Er kann eine Haltung zu der Situation, in

³ Jean-Paul Sartre, »Der Existenzialismus ist ein Humanismus«, in: *Gesammelte Werke* Bd. 4, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994, 117–155.

⁴ Sartre, »Der Existenzialismus ist ein Humanismus«, a. a. O., 125 und 120.

der er sich befindet, einnehmen. Deutlich wird damit, dass Sartres Begriff der Freiheit keine praktische Freiheit, sondern eine *ontologische Freiheit* meint. Der Umfang der Freiheit eines Subjekts bemisst sich damit nicht an seinen Handlungsmöglichkeiten, sondern an der Frage, wie es dazu in der Lage ist, sich zu einer gegebenen Situation in ein Verhältnis zu setzen. »Frei sein heißt nicht, tun können, was man will, sondern wollen, was man kann.«⁵

Ausgehend von diesem Begriff der ontologischen Freiheit lässt sich nun auch die zweite Formel erschließen, die Sartre zur Kennzeichnung des Existenzialismus verwendet:

Die Existenz geht der Essenz voraus

»Die Existenz geht der Essenz voraus.« Sartre entwickelt die Pointe dieser Aussage entlang des folgenden Bildes: Die Erschaffung eines Gebäudes setzt einen Bauplan voraus, in welchem das Objekt, das geschaffen werden soll, bereits vorgezeichnet ist. Der Bauplan kann daher als die eigentliche Essenz des Hauses gelten. Diese Essenz wird dann durch den Handwerker zur Existenz gebracht. In diesem Bild stellt die Existenz immer mehr oder weniger eine Verfallsform der Essenz dar: Das tatsächlich gebaute Haus wird nie so perfekt, so gerade und so akkurat sein, wie das entworfenen Haus. In diesem Sinn geht beim Hausbau nicht nur die Essenz der Existenz voraus, sondern zugleich auch stellt die Essenz den primären und idealen, die Existenz den sekundären und nicht-idealen Zustand dar. Sartres Existenzialismus hält nun daran fest, dass beim Menschen – und nur beim Menschen – die Existenz der Essenz vorausgeht. Das bedeutet, dass es keinen dem Menschsein zugrunde liegenden Bauplan gibt, den wir in unserem Tun ähnlich wie der Handwerker zu realisieren hätten, sondern wir vielmehr umgekehrt durch unser Tun unseren Bauplan quasi allererst entwerfen. Indem wir handeln, erschaffen wir Stück für Stück die Umriss unseres Charakters. Bei diesem Prozess, so Sartre, sind wir ganz auf uns allein gestellt, es gibt keine Blaupause an der wir uns orientieren können, sondern wir haben jeweils selbst zu entscheiden, wer wir sein wollen. Entsprechend kann Sartre festhalten: »Der Mensch, wie ihn der Existenzialismus definiert, ist nicht definierbar, weil er zunächst nichts ist [...] [D]er Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht.«⁶

⁵ Jean-Paul Sartre, »Die cartesianische Freiheit«, in: *Gesammelte Werke* Bd. 4, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1994, 99–116, hier: 128.

⁶ Sartre, »Der Existenzialismus ist ein Humanismus«, a. a. O., 120.

Philosophische
Grundlagen

Die Auslegung der beiden bisher genannten Formeln (»Der Mensch ist zur Freiheit verurteilt« und »Die Existenz geht der Essenz voraus«) bringt das politische Programm des Existenzialismus auf den Punkt: Einerseits geht es darum, den Menschen ihre Ohnmacht zu nehmen, indem man ihnen ihre Freiheit vor Augen führt, und andererseits darum, sie von den trügerischen Ketten ihrer Abhängigkeit zu befreien, indem man sie zu Herren ihres eigenen Schicksals macht. Sartre hat diese mit den zwei Grundformeln des Existenzialismus verbundene Darstellung seines Anliegens wiederholt bedauert, da sie schnell zu Missverständnissen geführt hat: Nicht nur wurde sein radikaler Freiheitsbegriff immer wieder so gedeutet, als wolle er jegliche Handlungsbeschränkung leugnen, sondern auch wurde ihm vorgeworfen, der menschlichen Existenz ihren Grund zu nehmen und damit das menschlichen Leben sinn- und richtungslos zu machen. Um die Haltlosigkeit dieser Einwände deutlich zu machen, ist es notwendig, sich Sartres Denken im Detail zuzuwenden. Dafür widmen wir uns im nächsten Schritt den philosophiegeschichtlichen Ursprüngen des Existenzialismus. Zwei Bezugsautoren sind hier zentral: René Descartes auf der einen und Edmund Husserl auf der anderen Seite.

Descartes und
die ontologische
Freiheit

Sartre hat seine Arbeiten wiederholt in die Tradition der Subjektphilosophie von René Descartes (1596–1650) gestellt – etwa wenn er festhält: »Eine Untersuchung der menschlichen-Realität [sic!] muss beim Cogito beginnen.«⁷ Descartes hat in seinen *Meditationen über die erste Philosophie* im Ausgang von seinem berühmten Zweifelsexperiment, mit welchem er all sein Wissen von sich und der Außenwelt grundsätzlich in Frage stellt, das Bewusstsein als Ankerpunkt unserer Existenz erwiesen, welcher nicht noch einmal sinnvoll angezweifelt werden kann, da wir uns in dem Moment, in dem wir zweifeln, doch dessen bewusst sind, dass wir zweifeln. Das Ergebnis seines Zweifels-Experiments wird seitdem mit der Kurzformel »Ich denke, also bin ich« (*cogito ergo sum*) wiedergegeben. Sartre argumentiert nun in seinem einschlägigen Aufsatz »Die cartesianische Freiheit«, dass Descartes, ohne sich darüber vollständig im Klaren gewesen zu sein,

⁷ Jean-Paul Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, in: *Gesammelte Werke* Bd. 3, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, 181. Alle weiteren Zitate in Klammern in diesem Kapitel beziehen sich auf diese Ausgabe.

mit seinem radikalen Zweifel bereits die ontologische Freiheit des Menschen entdeckt habe.⁸ Am Zweifelsexperiment zeige sich nämlich, dass das Bewusstsein jene Macht ist, für die die Dinge immer auch schon anders liegen könnten. Das Bewusstsein ist die Macht der Negation. Es vermag jeden Gegenstand mit einem Fragezeichen zu versehen und ihn in einen neuen Kontext zu stellen. Statt jedoch diese Möglichkeit des Zweifels als das Wesen des Bewusstseins zu erkennen, hat Descartes es als »denkende Substanz« (*res cogitans*) in Opposition zur »ausgedehnten Substanz« (*res extensa*) beschrieben. Aber damit kapselt er das Bewusstsein nicht nur von der Welt ab und schließt es in sich ein, sondern er versteht es zugleich auch als eine Art Stoff – Sartre nennt dies an anderer Stelle auch den »Irrtum des Substanzialismus« (163). Das Wesen des Bewusstseins, so Sartre, ist jedoch nicht ein *Etwas* (eine Substanz), sondern vielmehr das *Nichts* – eben jenes Nichts nämlich, durch welches es die ihm gegebenen Gegenstände in ihrer Faktizität zu negieren und auf seine eigenen Möglichkeiten hin zu überschreiten vermag. Wir werden diesen Gedanken gleich weiterverfolgen. Zunächst gilt es aber festzuhalten: Auch wenn Descartes mit seinem Anfang beim Cogito für Sartre prinzipiell den richtigen philosophischen Ansatzpunkt gewählt hat, so hat er aus ihm doch die falschen Schlüsse gezogen, weshalb an seine Philosophie nur angeschlossen werden kann, wenn diese einer Revision unterzogen wird. Eine solche Revision findet Sartre in der Phänomenologie Husserls.

Edmund Husserl (1859–1938) hat die von ihm entwickelte Methode der Phänomenologie in seinen 1929 an der Sorbonne in Paris gehaltenen Vorträgen – die später unter dem Titel »Cartesianische Meditationen« erscheinen sollten – in die Tradition des Cartesianismus gestellt.⁹ Sartre hat diese Vorträge zwar nicht gehört, ist aber der Legende nach kurze Zeit später durch seinen Freund Raymond Aron bei einem Glas Bier mit der Phänomenologie bekannt gemacht worden. Sartre schildert dies wiederholt als ein Erweckungserlebnis: Einerseits erlaubt es die Phänomenologie nämlich, über die Dinge des alltäglichen Lebens (wie etwa

Husserl und die
Phänomenologie

⁸ Sartre, »Die cartesianische Freiheit«, a. a. O.

⁹ Etwa wenn er die Phänomenologie als einen »neuen Cartesianismus« beschreibt. Vgl. Edmund Husserl, »Pariser Vorträge«, in: *Husserliana*, Bd. 1, Den Haag, Nijhoff 1973, 3.

ein Glas Bier) zu philosophieren, andererseits bietet sie einen Ausweg aus der von Descartes hinterlassenen Zwei-Welten-Lehre, in welcher sich denkende und ausgedehnte Substanz unvermittelt gegenüberstehen. Statt sich in Form des Idealismus oder des Realismus für das Primat einer dieser beiden Substanzen entscheiden zu müssen, erlaubt die Phänomenologie einen dritten Weg: Das Diktum Husserls lautet, dass es so etwas wie reines Bewusstsein nicht gibt, da Bewusstsein immer Bewusstsein *von etwas* ist – im Akt der Freude sind wir dem Erfreulichen, im Akt der Liebe dem Geliebten, im Akt des Hasses dem Gehassten zugewendet. Es gibt daher nicht zunächst ein leeres Bewusstsein, das gleich einem Behälter nachträglich Gegenstände in sich aufnimmt, vielmehr sind das Bewusstsein und seine Gegenstände gleichursprünglich. Anders gesagt: Ohne Gegenstände gäbe es kein Bewusstsein. Die Trennung von *res cogitans* und *res extensa*, die Descartes mit seinem Zweifelsexperiment eingeführt hat, wird daher mit Husserls Zugang zum Cogito hinfällig. Für die Phänomenologie Husserls stellt sich also nicht die Frage, wie die Dinge der Außenwelt in das Bewusstsein hineinkommen, weil das Bewusstsein je schon draußen bei den Gegenständen ist. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, dem Bewusstsein bei der Arbeit zuzusehen, um so seine grundlegenden Wesensgesetzmäßigkeiten freilegen zu können. Um das zu leisten, beginnt die Phänomenologie mit der *epoché*, der Einklammerung der so genannten ›natürlichen Einstellung‹. Das hat freilich nicht den Zweck, die natürliche Einstellung zu suspendieren, vielmehr soll sie durch ihre Einklammerung gerade zum Gegenstand der Befragung und der Erklärung gemacht werden. Exemplarisch verdeutlicht Husserl das an der Dingwahrnehmung: Im Alltag gehen wir wie selbstverständlich davon aus, in einer von ganzheitlichen Dingen bevölkerten Welt zu leben. Schauen wir nun aber unserem Bewusstsein bei der Arbeit zu, dann zeigt sich, dass uns die Gegenstände der Welt immer nur in Abschattungen gegeben sind. Wenn wir beispielsweise ein Haus betrachten, sehen wir zunächst nur eine seiner Seiten, ohne seine gegenüberliegende wahrzunehmen. Die ganzheitliche Dingvorstellung, mit der wir in der ›natürlichen Einstellung‹ beständig operieren, ist durch unsere Erfahrung daher gar nicht wirklich verbürgt, sondern einer Syntheseleistung geschuldet, welche uns die anderen Seiten der Dinge gleichsam mitgegenwärtig macht. Diese Syntheseleistung versteht Husserl nun aber nicht wieder als Leistung des Bewusstseins, sondern vielmehr als Leistung eines ›transzendenten Ich‹, das gleichsam hinter dem Bewusstsein steht und dem die

Aufgabe zufällt, dessen mannigfaltige Eindrücke zu vereinigen. Für die Einführung dieses transzendentalen Ich kritisiert Sartre Husserl in seinem wichtigen Aufsatz »Die Transzendenz des Ego«, den er 1936/37 nach der Rückkehr von einem Studienjahr am *Institut français* in Berlin, das er dem Studium der Phänomenologie gewidmet hat, veröffentlicht. Sartre argumentiert hier zum einen, dass die Einheit des Bewusstseins keines transzendentalen Ichs bedarf, sondern durch die Einheit der Objekte gestiftet wird. Zum anderen argumentiert er, dass das Ich nicht hinter dem Bewusstsein liegt, sondern draußen vor ihm. Das bedeutet jedoch auch, dass das Bewusstsein keinen privilegierten Zugang zu sich hat. Entsprechend hält Sartre fest: »Mein Ich ist dem Bewusstsein nicht sicherer als das von anderen. Es ist nur intimer.«¹⁰

Sartres Überzeugung lautet also, dass wir in der Philosophie zwar beim Cogito beginnen müssen, dabei aber weder bei einer denkenden Substanz noch bei einem transzendentalen Ich ansetzen sollten, sondern beim Bewusstsein selbst. Eben diese Einsicht macht er in seiner berüchtigten Einleitung zu *Das Sein und das Nichts* zum Ausgangspunkt seiner weiteren theoretischen Überlegungen. Berüchtigt ist diese Einleitung dabei vor allem aufgrund ihres schwierigen und voraussetzungsvollen Charakters, welcher den Zugang zu Sartres umfangreichem Werk nicht unbedingt erleichtert, und so manche Lesende bereits nach wenigen Seiten verzweifeln lassen hat. Sartre macht es sich zur Aufgabe, in der Einleitung zu seinem Hauptwerk jene methodische Herangehensweise einer *phänomenologischen Ontologie* zu entwickeln, die der Untertitel des Buches bereits anzeigt. Während es der Phänomenologie bisher zwar gelungen sei, das Phänomen des Seins in den Blick zu nehmen und zu beschreiben, so hat sie darüber hinaus doch ganz das Sein des Phänomens aus den Augen verloren. Fragt man jedoch nach diesem Sein, so stößt man auf zwei transphänomenale Seinsbereiche, die das Sein des Phänomens allererst ermöglichen und die Sartre im Anschluss an die Terminologie Hegels als »Für-sich-sein« und als »An-sich-sein« bezeichnet. Während Sartre das An-sich nun dadurch ausgezeichnet sieht, dass es pure Seinsfülle ist, die das ist, was sie ist, ist die Beschreibung des Für-sich-seins schwieriger, weil

Für-sich-sein und An-sich-sein

¹⁰ Jean-Paul Sartre, »Die Transzendenz des Ego«, in: *Gesammelte Werke*, Bd. 1, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt 1994, 39–96, hier: 90.

zunächst gar nicht klar ist, was den ultimativen Grund dieses Für-sich-seins bildet: In der Tradition von Descartes und Husserl, so hatten wir gesehen, war als Grund des Für-sich jeweils ein Bewusstsein hinter dem Bewusstsein angenommen worden, welches das Bewusstsein von sich erst möglich macht. Sartre will nun deutlich machen, dass weder das denkende noch das transzendente Bewusstsein ein zweites Bewusstsein hinter dem eigentlichen Bewusstsein bilden, da es nur *ein* Bewusstsein gibt: Würde ein Bewusstsein von sich selbst zu haben nämlich bedeuten, sich auf ein reflexives Cogito hinter dem Cogito zurückzuziehen, dann würden wir in einen infiniten Regress geraten, in welchem jederzeit ein neues reflexives Cogito hinter dem jeweils tätigen Cogito auftauchen könnte, das seinerseits beanspruchen könnte, die letztgültige Reflexionsinstanz zu sein. Einem solchen infiniten Regress lässt sich laut Sartre nur entgehen, wenn man das Bewusstsein von sich nicht durch ein weiteres Bewusstsein erklärt, sondern durch die Transluzidität des Bewusstseins. Das soll nichts weiter heißen, als dass sich das präreflexive Cogito durchsichtig ist und daher keine Instanz hinter sich benötigt, um auf sich zu reflektieren. Wenn ich etwa damit beschäftigt bin, die in einer Schachtel verbliebenen Zigaretten zu zählen und mich jemand fragt, »Was tust Du da?«, dann muss ich nicht auf ein zweites Bewusstsein zurückgreifen, um mir zu vergegenwärtigen, was ich gerade tue (die Zigaretten zu addieren), sondern meine Tätigkeit ist mir unmittelbar durchsichtig. Entsprechend hält Sartre fest: »[E]s gibt ein präreflexives Cogito, das die Bedingung des kartesischen Cogito ist.« (22) Nicht das Selbstbewusstsein gilt Sartre also als Grund des Für-sich-seins, sondern das präreflexive Cogito. Die Frage, mit der er seine weiteren Überlegungen nun beginnt, lautet, wie Für-sich-sein und An-sich-sein aufeinander bezogen sind. Die Antwort auf diese Frage findet sich dabei im Titel von Sartres Werk: Es ist das Nichts, welches Für-sich und An-sich miteinander zu vermitteln vermag.

Das Sein und das Nichts

Auf das Nichts stößt Sartre, indem er sich unserem ›In-der-Welt-sein‹ zuwendet. Der Begriff des In-der-Welt-seins stammt von Martin Heidegger (1889–1976), der seinerseits mit ihm zum Ausdruck bringen wollte, dass wir als Menschen nicht zunächst als kontemplative Wesen existieren, die der Welt gegenüberstehen, sondern als Wesen, die je schon praktisch in der Welt tätig und in ihr engagiert sind – entsprechend ist der Mensch nicht *in* der Welt, wie die Tasse räumlich *im* Schrank ist, sondern er