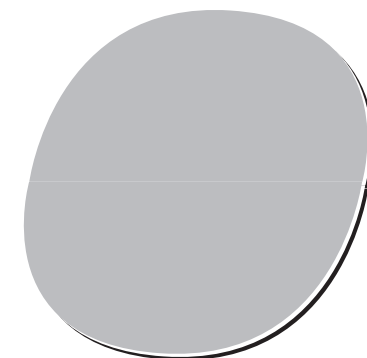


itinerari

itinerari

Annuario di ricerche filosofiche



itinerari (nuova serie)

ANNUARIO DI RICERCHE FILOSOFICHE

66034 - LANCIANO, Via del Mancino, 150

registrazione presso il Tribunale di Lanciano n. 51 del 5-2-1962

2016

*Il presente fascicolo è stato stampato dalla Litografia Botolini srl
di Rocca San Giovanni (Ch) nel mese di Novembre 2016*

ISSN 2036-9484



9 772036 948014



2016

L'Europa e l'idea di Giustizia
Crisi e sfide

a cura di

Annette Hilt
Holger Zaborowski
Virgilio Cesarone

Einheit von einander Verschiedenen – Der Umgang mit asymmetrischer Gerechtigkeit

Annette Hilt

Abstract: My contribution focusses on three instances of a shared justice: Reciprocity (in a 'frontal' and a 'lateral' form, so to speak) to interrogate the social bond which contours such reciprocity, the question of asymmetry as a constitutive instance of justice, and finally trustfulness as prerequisite of an albeit fragile unity of those who differ from each other.

Starting with a face-to-face encounter with someone sympathizing with the German movement 'Pegida' (German acronym for 'Patriotic Europeans against the islamization of the occident) where he told me his personal story of his somewhat shaken identity and his mistrust in those who seek refuge in Germany, I will discuss two approaches to understand relationality of oneself to another, i.e. Karl Loewith and Paul Ricoeur. The former concept in its formality hints at probable shortcomings of an ontology of the social which our actual and the former meetings of our group tried to explore by different topics, yet it gives criteria to differentiate various forms of intentionality and its lifeworldly anchorage, especially its communicative aspects.

With Ricoeur's concept of alterity as he develops it in 'One-self as an Other' and 'the Course of Recognition' I will examine these shortcomings and develop further the three instances of shared justice mentioned above. For Ricoeur, justice has to be sorted out in the relation to myself, to the other within just institution. This is important to discern both a social and a political (and of the course an economical) sphere from a basic concept of shared intentionality and I-Thou-alterity and to overcome the formality we found in Loewith. Here, the question of the kind of ontology whereby we conceive our being together, becomes crucial. Also crucial is the examination of abilities we always already have and develop in being together by encountering others, of which trust will be seminal. The constitutive function of trust bears a phenomenological dimension which leads Ricoeur to a weak ontology as a framework of shared practices and an ideal of justice emerging from struggles of recognition.

Keywords: Social bond; reciprocity; trust; social ontology.

Was bedeutet es, uns in einer – immer schon und notwendig – geteilten sozialen Welt so zu erfahren, dass wir als je verschiedene uns anerkennen können, d. h. unserer Pluralität in einer Erfahrungs-, Handlungs- und auch Leidensgemeinschaft Gerechtigkeit widerfahren lassen? Ist die Voraussetzung dafür etwas Gemeinsames, ein einheitlicher Zusammenhang, in dem sich unsere Beziehungen konstituieren, verständlich und wandelbar werden? Ist uns allen Gemeinschaftliches zu eigen?¹ Beginnen möchte ich mit einer konkreten Erfahrung bzw. Begegnung, deren Bedeutung für die Frage nach der Identität und dem Problem, jeweils singulären Identitäten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, sich mir über das Philosophieren mit sozialontologischen Ansätzen Schritt für Schritt erschlossen hat. Mit einer kurzen Geschichte von dieser Begegnung möchte ich meine Überlegungen zu sozialontologischen Reflexionen zum Thema Gerechtigkeit, die um die Begriffe der Gegen- bzw. Wechselseitigkeit, die das "einander" des Titels konturieren, der womöglich für die Gerechtigkeit konstitutiven Asymmetrie eines Gemeinsam-Lebens und des Vertrauens, das aus der Asymmetrie eine fragile Einheit machen könnte, einleiten.

I. *Das verängstigte Pochen auf die eigene Identität*

Auf einem Fest traf ich einen Pegida-Sympathisant – der Abend führte zu einem ruhigen Gespräch, was die sich selbst mit dem Namen als einem Kampfbegriff benannte Bewegung "Patriotische Europäer gegen die Islamisierung des Abendlandes" auf ihren Demonstrationen und Kundgebungen ansonsten verweigern². Zu dieser Bewegung gehören

¹ Ich verweise hier auf Roberto Esposito und seine Untersuchungen zur *Communitas*, deren Beziehungen sich nur negativ, aus einem Verschulden des einen dem anderen gegenüber entfalten, deren Einheit also aus der Abwesenheit einer gemeinschaftlichen Substanz gedacht werden muss (vgl. R. ESPOSITO, *Communitas: Ursprung und Wege der Gemeinschaft*, Diaphanes, Berlin 2004). Anders als Esposito möchte ich für ein Festhalten an ontologischen Strukturen der Gemeinschaft plädieren, die indes gerade aus den Beziehungen sich erst entfalten, und dabei zeigen, dass ein Grund, eine Einheit immer nur im Bereich des Möglichen sich manifestiert und als diese Möglichkeit gerade einen Anspruch an unsere sozialen Beziehungen – in ethischer, moralischer, politischer, ökonomischer, aber auch eben philosophischer Hinsicht – stellt.

² Entstanden ist diese Bewegung im Oktober 2014 in Dresden, anknüpfend an die Montagsdemonstrationen, die 1989! das Ende der DDR einleiteten. Jeden Montag treffen sich in Dresden bis zu 18.000, in Hochzeiten auch bis zu 25.000 Beteiligte, zu den internationalen Rednern, die geladen waren, gehört auch Geert Wilders. Ableger der Bewegung treffen sich auch in anderen ost- und westdeutschen Städten, dort ist indes der Zulauf wesentlich

Bürger aller Schichten, ohne notwendige “rechte Parteizugehörigkeit”, mit unterschiedlichen Interessen und Lebensentwürfen, die indes das eint, besorgt um die Identität der Heimat, in der sie leben, und der Kultur, die sie als die ihre bezeichnen, zu sein. Doch mein Gesprächspartner kam weder auf “Europa”, noch auf das “Abendland” und auch nicht allein auf “den Islam” zu sprechen, sondern vielmehr über

geringer. Charakteristisch neben der immer stärker werdenden Kritik an der bundesdeutschen Flüchtlingspolitik, ist das Misstrauen gegen etablierte Parteien, vor allem jedoch die Berichterstattung der Medien, was bei den Pegida-Mitgliedern zur Verweigerung der Kommunikation mit Medienvertretern und bis zu Handgreiflichkeiten führt, weil die “Lügenpresse” die eigene Meinung verzerre. Gegen den ursprünglichen Gründer Lutz Bachmann laufen mehrere Anzeigen hinsichtlich Aufrufs zur Gewalt und derzeit – im März 2016 – auch ein Gerichtsverfahren wegen Volksverhetzung, gerade im Osten Deutschlands hat ich im Gefolge der Demonstrationen das Klima der Flüchtlingsfeindlichkeit, das in Brandanschlägen, Hasstiraden gegen Flüchtlinge, Politiker, Gegendemonstranten und Polizisten resultierte, verstärkt. Am 22. Dezember 2014, 5. und 12. Januar 2015 befragte ein Team des Zentrums für Verfassungs- und Demokratieforschung an der Technischen Universität Dresden (TUD) 397 Pegidademonstranten. 64,1 % von 1.106 Angesprochenen lehnten die Teilnahme ab. Der durchschnittliche Teilnehmer der Studie kommt aus der sächsischen Mittelschicht, ist männlich, 48 Jahre alt, konfessionslos, nicht parteigebundet, gut ausgebildet, berufstätig und verfügt über ein für Sachsen etwas überdurchschnittliches Nettoeinkommen. Knapp 50 % gaben an, Arbeiter oder Angestellte zu sein, 20 % selbstständig, 18 % Rentner, 2 % arbeitslos. 38 % gaben als Bildungsstand Mittlere Reife, 28 % einen Studienabschluss, 16 % Abitur, 5 % einen Hauptschulabschluss an. Drei Viertel seien konfessionslos, ein Fünftel protestantisch. Zwei Drittel fühlten sich keiner Partei verbunden, 17 % der AfD, 9 % der CDU, 4 % der NPD, 3 % der Linkspartei. Je ein Drittel der Teilnehmer der Studie kam aus Dresden bzw. Sachsen, 9 % aus anderen ostdeutschen, 6 % aus westdeutschen Ländern. Als Hauptgrund ihrer Teilnahme nannten die Befragten “Unzufriedenheit mit der Politik” (71 %), “Kritik an Medien und Öffentlichkeit” (35 %) sowie “Grundlegende Vorbehalte gegen Asylbewerber und Migranten” (31 %). 15 % aller Befragten äußerten Vorbehalte speziell gegenüber Muslimen oder dem Islam, 7 % äußerten Sorgen vor hoher Kriminalität durch Asylbewerber, 8 % hatten Angst vor sozioökonomischer Benachteiligung, 6 % befürchteten eine “Überfremdung” Deutschlands. Insgesamt bezogen sich zur Begründung der Teilnahme an den Veranstaltungen “gegen die Islamisierung des Abendlandes” aber nur rund 24 % der Befragten in irgendeiner Form auf die Themen “Islam”, “Islamismus” oder “Islamisierung”. Die Studie sieht Pegida nicht als Bewegung von Rechtsextremisten, Rentnern oder Arbeitslosen. Die Kundgebungen seien für die Meisten eine Ausdrucksmöglichkeit für tief empfundene, bisher nicht öffentlich artikulierte Ressentiments gegenüber der politischen und meinungsbildenden Elite. Die Studie gilt wegen der hohen Antwortausfälle nicht als repräsentativ. Weiterentwicklungen und Interdependenzen mit anderen Entwicklungen, so z.B. dem bundesweiten Aufwärtstrend der politischen Partei “Alternative für Deutschland” (AfD), deren Überzeugung immer deutlicher identitäre Züge zeigt, verweisen darauf, dass die Frage nach Identität mehr und mehr zu einem Kampf um Deutungs- und Legitimierungshoheit wird.

sich und seine Erfahrungen mit "Fremden". Er kam auf seine Geschichte zu sprechen, die eine große Unsicherheit, zu wissen, wer er ist und sein will, zeigt.

Erfahrungen mit Fremden im eigenen Alltag wurden von ihm generalisiert: Als angestellter Maler sind seine Erfahrungen mit Fremden vorwiegend die mit Arbeitskollegen aus Osteuropa, die billig von deutschen Unternehmen bzw. Subunternehmen als sog. Leiharbeiter eingekauft werden; diese hätten keinen Sinn für handwerkliche Qualität, verstünden nicht die Ansprüche des Arbeitsalltags, seien fauler und schmutziger als Deutsche: Kurz, es waren die wohlbekanntesten Stichworte, die den Nicht-Deutschen über die Negativfolie der positiven Klischees von "den Deutschen" bestimmen; nur wurde diese persönliche Erfahrung dann auf diejenigen übertragen, die nach Deutschland als Flüchtlinge kommen: Kommen, um hier zu bleiben und, wie alle anderen Ausländer auch, ihre (Arbeits-)Moral an den Tag zu legen, so mein Gesprächspartner. So wurde auch "der Islam" eben darüber charakterisiert: «Sie behandeln Eigentum nachlässig, wollen immer mehr, ohne dafür etwas zu leisten». Mein Einwand lautete, ob er denn jemanden, der aus der islamischen Tradition stamme, kenne, ob er wisse, was es heiße, aus einer für Deutschland fremden Kultur eine eigene Identität zu entwickeln; als Beispiel erzählte ich von einigen meiner türkischen und kurdischen Studierenden, die teilweise schon in der zweiten, manche aber auch erst in der ersten Generation in Deutschland leben und nun hier studieren, um z. B. Lehrer zu werden: eine dieser Studentinnen engagiert sich für Flüchtlingskinder, erteilt ihnen in den Aufnahmeeinrichtungen Deutschunterricht und hat nun ein Zweitstudium "Deutsch als Fremdsprache" aufgenommen; eine andere überlegt, ob sie, die wenig um den Islam weiß, nun noch ein weiteres Studium aufnehmen soll, um Islamkunde unterrichten zu können. Beide stellen sich angesichts der Zuwanderer neu die Fragen, wer sie sind und in welcher Kultur sie verwurzelt sind.

Statt unter dem Gesichtspunkt einer bestimmten, einer festen Identität erlebe ich diese Person über ihre individuelle Geschichte und ihre Fragen. Über diese Geschichten beschäftige ich mich auch mit denjenigen der Menschen, die in den vergangenen Wochen und Monaten zu uns gekommen sind, die mir auch fremd sind, fremder als diejenigen Menschen, die ich unterrichte, deren Geschichten ich ansatzweise kenne, von denen ich im Laufe unseres Kontaktes erfahren habe und von denen ich auch teilweise selbst um

Stellungnahme und Rat gefragt wurde. Nicht Identität, sondern Alterität in asymmetrischen Beziehungen von Vertrautsein, Kennenlernen oder Beraten der Studierenden prägen hier meine Erfahrungen, eingestanden die Tatsache, dass Identität immer ein problematischer Begriff bleibt und quasi das Fehlen einer Definition von Identität im Allgemeinen und dieser oder jener Identität im Besonderen anzeigt, aber dass Persönlichkeiten sich gleichwohl jedoch in Lebenserzählungen fassen und darstellen lassen.

Hintergrund meines Gesprächspartners war soziale Angst, seine durch eine Fortbildungsmaßnahme mühsam erarbeitete berufliche Stellung mit anderen zu teilen, obwohl er sich beruflich weiterqualifiziert hatte und von sich selbst aussagt, sich auch intellektuell weiter zu bilden; er ging gleichsam im Erzählen seiner Biografie auf Einwände auf seinen sozialen und individuellen Status ein. Und in der Tat: Ging es nicht um den Kampfbegriff der Identität, war er nachdenklich und hatte auch ein breites Wissen. Nur hier, bei der Identität, war ein wunder Punkt: Seine Missgunst steigerte sich zum Neid gegenüber den Flüchtlingen, die in von Deutschen schön hergerichteten Unterkünften wohnen dürfen, nichts selber dafür tun müssen, diese nur "abwohnen". Das Beharren auf unterschiedlichen Identitäten soll eine Abstufung von Gerechtigkeit, was Schutz und Hilfe für die Flüchtlinge angeht, rechtfertigen. Bei dieser Immunisierungsstrategie gegen tatsächliche Not derer, die zu uns kommen, beruht die Asymmetrie von Gerechtigkeit – Gerechtigkeit für "uns" vor derjenigen für "Andere" – auf einem ontologischen Unterschied der Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Kulturen. Das Wissen um die Anderen wird expliziert über das Pochen auf Eigenes, das geschützt werden müsse, Begegnungen mit den Anderen finden nur statt unter dem Gefühl der Überlegenheit: «Die Flüchtlinge sind habgierig, undankbar, schlampig, rücksichtslos, ja sogar hinsichtlich ihres Wertehorizontes böse», so sagte er Die eigene Identität scheint in Anbetracht dieser Äußerung homogen, zeigt sich jedoch brüchig, insofern ihr selbst das Vertrauen in das eigene Können und die eigenen Fähigkeiten mangelt, nach anderen Perspektiven zu suchen.

Auf das Ende der Begegnung und der Geschichte, worin die Begegnung ihren Abschluss fand, werde ich zum Schluss meines Beitrages zurückkommen. Nun möchte ich jedoch zu zwei Ansätzen, Gerechtigkeit über die Themen Gegen- bzw. Wechselseitigkeit, Asymmetrie und Vertrauen zu be-

denken, kommen. Beiden gemeinsam ist die Perspektive der Konstitution von Selbst und Anderem über ein wechselseitiges Verhältnis, das in sich selbst reflexiv wird und daraus Maßstäbe für Gerechtigkeit entwickelt. Gemeinsam ist ihnen die Frage von Verschiedenheit und Pluralität einer Gemeinschaft wie auch Gesellschaft, in der Normen und Institutionen für den gerechten Umgang miteinander gelten sollen, wie ihnen die Perspektive auf die Asymmetrie, auf die Rolle der Alterität verschieden ist. Gemeinsam ist ihnen auch die Überzeugung, Gerechtigkeit setze Vertrauen und Vertrauen setze den Primat des Miteinanderseins vor einer isolierten Existenz von klar umrissenen Identitäten voraus.

Dieses konstitutive Vertrauen möchte ich am Ende dieses theoretischen Teiles auf eine transzendente Ebene – also jenseits einzelner Akte des Vertrauens und ihrer Erwiderng – heben: Auf die Ebene eines ‚Vorschussvertrauens‘, das ich in den Anderen, sein Handeln und auch seine Fähigkeiten habe, und zwar gerade trotz der Möglichkeit, enttäuscht zu werden, und jenseits jeglicher Kalkulation auf Rechtfertigung dieses Vertrauens. Dieses Vertrauen betrachte ich als eine grundlegende Fähigkeit zum gerechten Handeln. Gerechtigkeit übersteigt immer das Maß und setzt eine Freiheit voraus, auf andere, auf Unbekanntes zuzugehen und sich darauf einzulassen. Der Gerechtigkeitssinn setzt indes über das Vertrauen in einen anderen auch voraus, dass ich ihn bzw. in ihm – und dann auch in mir – etwas erfahren kann, was wahr ist; er setzt voraus, dass ich ausgerichtet bin auf etwas, was nicht nur sein soll, sondern was mit dem Anderen als ein gemeinsamer Wert gelebt werden kann, über den wir uns verständigen können und der Beständigkeit hat. Freiheit und Wahrheit sind hier weniger eine Norm, kein ideales Sein, sondern vielmehr ein Regulativ, ein Ideal, das sich in der Beziehung anzeigt und sich erst in ihr als Norm gestalten lassen kann, gleichwohl das Ideal selbst die tatsächliche Beziehung übersteigt.

Vertrauen in den anderen bleibt immer ein Vertrauensvorschuss; in diesem „Vor-“ bzw. auch in dem Überschuss, der nie vollständig auf ein Äquivalent zu bringen ist (wer möchte ein Maß dafür finden, wie Vertrauen mit Vertrauen aufzuwiegen sei, zeigt sich Vertrauen doch stets nur in der Fortsetzung von Vertrauen oder dann in einem Mangel, wenn Enttäuschung und Verletzung erfahren wurden und die Beziehung aufhört), zeigt sich, dass er sich niemals vollständig einlösen lässt, gleichwohl als ein Ideal maßgeblich

bleibt, worauf sich auch die Gerechtigkeit sozial-ontologisch beziehen lassen muss³.

Die beiden Ansätze sind zum einen derjenige von Karl Löwith, den er in *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*⁴ entwickelt hat. Dieser Ansatz folgt dem Konzept einer Philosophie des Dialogischen, kulminiert in der Rolle der Mitteilung; er ist stark Kantisch orientiert, aber auch existenzphilosophisch (Feuerbach), schließlich sind die Nähen zu Heideggers Fundamentalontologie nicht zu übersehen. Löwiths Werk beginnt mit einer Darlegung von Feuerbachs *Grundsätzen der Philosophie der Zukunft*: «Anthropologisch oder menschlich philosophieren, das bedeutet für F.: 1. Rücksichtnehmen auf die das abstrakte Denken allererst bewährende Sinnlichkeit und 2. Rücksichtnehmen auf den das eigene Denken allererst bewährenden Mitmenschen [...]. Existenziell wird also nach F. der denkende Mensch durch ein wörtlich zu verstehendes Existent-werden, d. h. durch sein "Sein bei" [...] nämlich dem, was gegenständlich außer ihm ist, bei Außenwelt und Mitwelt»⁵. Löwith wird Feuerbachs Verankerung des Ich im "sinnlich gegebenen Du" kritisieren über seinen eigenen Ansatz der Relationalität alteritärer Beziehungen, die eine Ich und Du verbindende Welt voraussetzt: Das "und" darf nicht nur unbestimmt verstanden werden, so Löwith⁶, sondern als eine Ich und Du übersteigende Welt, eine ontologische Struktur, wie diejenige des gemeinsamen Alltags-Umganges, nicht jedoch als eine nur im konkreten Umgang zwischen zweien bestehende. Mein Kritikpunkt an diesem Löwithschen Ansatz ist dabei die Betonung einer formalen, ja fast schon logischen Grundlegung dieses Verhältnisses, das auch als dialogisches die unterschiedlichen Ebenen von Vertrauen nicht wirklich differenziert.

Gerade auf die Brüchigkeit einer Ontologie, gleichwohl sie für seine Überlegungen immer wieder titelgebend ist, verweist der zweite Ansatz, nämlich derjenige von Paul Ricoeur: Dieser ist – kurz charakterisiert – geprägt von einer phänomenologischen Hermeneutik; er versteht sich selbst

³ Vgl. dazu die Einleitung dieses Bandes.

⁴ Im Folgenden zitiert nach: K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, 2. unveränderter reprodugraphischer Nachdruck, WBG, Darmstadt 1969.

⁵ *Id.*, S. 6.

⁶ *Id.*, S. 56.

als dialektisch⁷. Er steht in der Tradition der Sozialethik, nicht nur der Sozialphilosophie⁸, insofern Ricœur bewusst den für die Ethik konstitutiven Charakter der Aporien in den Strukturen menschlichen Daseins, was unser gutes Leben betrifft, offen lassen will. Gerechtigkeit ist immer nur in vorübergehenden "Friedenszuständen"⁹ gegeben; gerade deswegen bedarf es umso mehr des genannten "Vorschussvertrauens" in eine brüchig bleibende ontologische Struktur der gemeinsamen sozialen Welt. Ebenso sehr bedarf es auch auf einer nun nicht mehr transzendentalen Ebene der moralischen, juristischen und politischen Institutionen, die diese Friedenszustände gestalten und weiter vermitteln.

Berücksichtigt müssen werden dabei Individuum, Anderer und Gesellschaft; keiner dieser Instanzen wird hier ontologisch eine Vorrangstellung gewährt:

Orientiert sich der Mensch am Ziel des gelingenden Lebens, so steht er dabei zugleich dem Anderen, mit dem er unmittelbar zu tun hat, in einem Verhältnis der Reziprozität gegenüber, das darauf hinausläuft, daß er ihn wie sich selbst und sich selbst wie einen anderen behandelt, und er regelt überdies seine Beziehungen zu den anderen, denen er nicht von Angesicht zu Angesicht gegenübersteht, durch gerechte Institutionen¹⁰.

Ich werde mich hier sowohl auf Ricœurs Werk *Das Selbst als ein Anderer*¹¹ und die *Wege der Anerkennung* beziehen.

⁷ «1. Die Ethik besitzt gegenüber der Moral den Vorrang. 2. Dennoch besteht die Notwendigkeit, daß sich die ethische Ausrichtung einer Prüfung durch die Norm unterzieht. 3. Es ist legitim, daß die Norm auf die Ausrichtung rekurriert, wenn die Norm zu Konflikten führt, in denen es keinen anderen Ausweg gibt als die praktische Weisheit, die darauf verweist, was in der ethischen Ausrichtung am meisten auf die Einzigartigkeit der Situation bedacht ist» (P. RICŒUR, *Vom Text zur Person. Hermeneutische Aufsätze* (1970-199), Meiner, Hamburg 2005, S. 251f.).

"1) Der Gerechtigkeitssinn ist ursprünglicher als die Gerechtigkeitsprinzipien. 2) Er bedarf einer Korrektur durch die Gerechtigkeitsprinzipien. 3) Diese bedürfen ihrerseits einer Korrektur durch den Gerechtigkeitssinn, der freilich nicht mehr als ein naiver, sondern als – im Zuge des Durchgangs durch die Gerechtigkeitsprinzipien – geläuterter, reflektierter Gerechtigkeitssinn auftritt." (P. WELSEN, *Gerechtigkeitssinn und Gerechtigkeitsprinzipien. Zu Ricœurs Auseinandersetzung mit Rawls*, «Phänomenologische Forschungen», Jahrgang 2014, 191-203, S. 196). Im späten Ricœur wird dies eigens noch einmal zwischen dem Verhältnis von Liebe und Gerechtigkeit ausdekliniert (s. dazu unten).

⁸ Vgl. *Id.*, S. 192.

⁹ Vgl. P. RICŒUR, *Wege der Anerkennung. Erkennen, Wiedererkennen, Anerkanntsein*, Suhrkamp, Frankfurt/Main 2006, S. 274ff.

¹⁰ P. WELSEN, S. 192.

¹¹ P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, Fink, München 1996.

II. Der formalontologische Sinn des "Einander" und Gerechtigkeit als dialogische Verantwortlichkeit für die Wahrhaftigkeit des Einen vor dem Anderen

Ich ist ebenso ein Anderer als ein Selbst mit einem Selbstverhältnis, und dieses betrifft zunächst einmal mich selbst und ist ein schlechthin einzigartiges und unvergleichliches Verhältnis: Ich bin anders als der Andere, mit dem ich in einem Verhältnis stehe.

Es fragt sich also, wodurch sich einer rein an ihm selbst überhaupt noch "bestimmen" kann, wenn ihn nichts anderes als sein eigenes Verhältnis zu sich selbst bestimmen soll, worin noch seine Bedeutung liegen kann, sofern doch seine Existenzverhältnisse zu andern dafür bedeutungslos sind. Diese Bedeutung, die einer rein für sich selbst hat, muß eine unvergleichlich-einzigartige sein, die einzig und allein ihm selbst gehört, die er mit keinem andern 'teilen' kann¹².

Dazu bedarf es indes gerade des Vertrauens auf den Anderen und umgekehrt ein Vertrauen seinerseits in mich, das zwar zweideutig bleiben mag, aber in dieser Wechselseitigkeit ungesprochen vorausgesetzt werden muss. Dies vermag Löwiths formalontologischer Ansatz indes nicht zu fassen, einzig die vorgängige Gemeinschaft in einer gemeinsamen Welt ist für ihn maßgeblich.

Mitmensch in der Bedeutung von Meinesgleichen¹³ ist geprägt durch ein Verschiedensein, da jeder einzig ist, besonders, insofern er "anders als..." ist. Nur durch diese Asymmetrie kann Welt nicht nur als Umwelt, sondern als Mitwelt begegnen. Die "formale", bzw. "formalontologische" Grundstruktur, wie Löwith sie bezeichnet¹⁴, innerhalb derer die Mitwelt begegnet hebt sich für ihn dadurch ab, dass wir in ihr jemandem begegnen und dass die relationale Beziehung zu einer personalen wird: Einem Etwas kann ich nicht begegnen; Verhältnisse zwischen Dingen werden nur abgeleitet so genannt; sie sind vielmehr ein Zusammenhang (wie die Perlen auf einer Schnur), sind Relationen bzw. Korrelationen (wie Schlüssel und Loch, wobei die Relate gegenseitig passen, füreinander sind). Das Verhältnis zwischen Personen ist anders als zwischen Personen und Dingen, weil durch Begegnung gekennzeichnet: ein Aufeinander-zu-Kom-

¹² K. LÖWITH, S. 171.

¹³ *Id.*, S. 49.

¹⁴ *Id.*, S. 60.

men. Menschen verhalten sich zueinander. Grundlegend ist der Unterschied zwischen "Etwas" und "einem". Der Eine ist Person, ist ein Selbst, verhält sich zu jemandem, der oder die bedeutsam für ihn oder sie ist. Er steht in einem Verhältnis, zu dem er selbst noch einmal in einem Verhältnis steht, zu dem er sich alterieren kann.

Die Beziehung zum Anderen hat verhältnismäßige, keine absolute Bedeutsamkeit, da immer aus einem Kontext heraus bedeutsam¹⁵. Du ist *alter*, der erste Bezugspunkt in meinem Kreis, um den sich andere in größerer oder geringerer Nähe und Ferne ordnen. Hier zeigt sich eine Leerstelle hinsichtlich der Frage eines sozialen Bandes in der Mitwelt. Diese entfaltet sich unter drei Gesichtspunkten: (1) dem "Einander" in Rede und Gegenrede, Rede und Antwortstehen¹⁶, also in einem Verhältnis der Responsivität, und (2) dem Ebenbürtigsein des Einen und des Anderen. Löwith nennt dies "anthropologisch-bestimmtes Mitsein" bzw. einen "ontologischen Begriff von Mitsein"¹⁷, und (3) zeigt sich die Welt schließlich darin, dass Ich und Du eine Welt verbinde: «Ursprünglicher als das Sein bei der "Welt" ist das Miteinandersein»¹⁸. Welt des Menschen ist immer schon eine Mitwelt. Ich und Du sind faktisch eine "Welt für sich"¹⁹, was die Frage nach den "anderen Anderen", den Dritten aufwirft. Wir treffen uns laut Löwith im Sinne des Einander²⁰, was wiederum diejenigen auslässt, die ferne stehen bzw. mit denen wir nicht "einander" sind²¹.

Löwith schließt an seine Deklinierung des Miteinanders als eine spezifisch menschliche Beziehung eine Interpretation von "Kants Begründung der Autonomie des Menschen" an, mit der er die Bedeutung der Grundlegung von Individualität in einem intersubjektiven "Einander" weiter untermauern will. Hier heißt es hinsichtlich des Grundsatz-

¹⁵ *Id.*, S. 52.

¹⁶ *Id.*, S. 55.

¹⁷ *Ibidem.*

¹⁸ *Id.*, S. 56.

¹⁹ *Id.*, S. 57.

²⁰ *Id.*, S. 65.

²¹ So ist die Beziehung zum Anderen als einem *alter* – nicht einem *alius* – explizit gedacht als eine zwischen Zweien, für Löwith in einer unmittelbaren Kommunikation von Angesicht zu Angesicht (vgl. LÖWITH, S. 55): "Erst Du, aber nicht jeder Andere bist eigentlich ‚Meinesgleichen‘. Am ursprünglichsten ‚mit‘ einem andern ist einer dort, wo das bloß Mithafte des einen für den andern in einem ebenbürtig-einheitlichen Einander als einem ausschließlichen Verhältnis von mir zu Dur, von bin und bist, verschwindet" (*Id.*, S. 56).

zes der reinen praktischen Vernunft, des kategorischen Imperativs und seines Universalisierungsgebotes, dass ohne Vertrauen kein wahrhaft persönliches Verhältnis bestehen könne²². Für Löwith liegt im Kantischen kategorischen Imperativ, so zu handeln, dass die Maxime des eigenen Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne, ein Verweis auf die Voraussetzung eines Miteinanderseins, das "sein muss", insofern der eine, welcher vertraut, qua der Selbstverpflichtung durch den kategorischen Imperativ, auch schon einen andern, mit dem er ist und dem er vertraut, voraussetzt. Der kategorische Imperativ rekurriert auf ein Vertrauens-Verhältnis, auf einer formalen Transzendenz des Eigenen, dessen apriorischer Status bereits vorsprachlich und natürlich vopolitisch verankert ist. Ich möchte an dieser Stelle nicht die Löwithsche Lesart von Kants reiner praktischen Vernunft und dem guten Willen kommentieren – bei Ricœur werden wir noch einmal zur Bedeutung einer Kantisch grundierten Deontologie, nun jedoch in der Dialektik zu einem teleologischen Denken zurückkommen. Wichtig ist mir hier nur der Aspekt des Vertrauens, den Löwith hier zuallererst einführt, ohne ihn indes in seiner dialogischen Beziehungsphilosophie erwähnt zu haben.

Ich denke, daran zeigen sich strukturelle Probleme dieses Ansatzes, der auf der dialogischen Ebene der Begegnung mit dem Anderen trotz des apriorischen Charakters des Miteinanderseins strikt vom Einen ausgeht und keine Wechselseitigkeit zwischen dem Einen und dem Anderen kennt, bei dem der Anspruch des einen den des anderen übersteigen mag, denn das Verhältnis bestimmt den einen wie den anderen im gleichen Sinne, gleichwohl es in ihm auch Asymmetrien der Rollen – Löwith nennt hier das Lehrer-Schüler-Verhältnis – geben mag. Für Löwith bedeutet diese Verschiedenheit indes nur den Zug des Verhältnisses zur Koreflexivität, sich vom Anderen zu unterscheiden und sich darin selbst zu erkennen²³ und darin seine eigene Selbstständigkeit zu gewinnen²⁴ in einem Verhältnis freier Verbindlichkeit²⁵, wobei m. E. diese Freiheit zu unvermittelt auf das Verbundensein mit dem Anderen hin konstatiert wird. Wir sehen ein ontologisches Primat des Selben, wenn auch in

²² *Id.*, S. 155.

²³ Vgl. *Id.*, S. 78.

²⁴ Vgl. *Id.*, S. 138.

²⁵ Vgl. *Id.*, S. 152.

“Zweideutigkeit”, indes ein transzendentes – für Löwith logisches – Apriori des Miteinanderseins.

Welcher Art ist nun dieses Löwithsche Vertrauens-Verhältnis und wie lässt sich sein ontologischer Charakter beleuchten?

“Mitwelt” begegnet nie rein für sich, sondern stets innerhalb eines Strukturzusammenhanges, dessen formale Gliederung das Selbst – mit Anderen – in-der-Welt-sein ist. ‚Selbst‘ meint aber in dieser Strukturformel kein ausgesprochenes “Ich selbst”, sondern das unausgesprochene Subjekt des sich-verhaltens-zu... In dem Wozu, oder demjenigen, zu dem ich mich verhalte, bin ich selbst existent. Dieses bei-sich-sein beim Anderen kann ebensowohl wie eine Bekümmernis um sich selbst – und sei es auch “vor Gott” – eigentlich wie uneigentlich, echt und unecht sein. Die Eigentlichkeit eines Verhaltens bestimmt sich nicht aus dem Wozu man sich verhält, sondern aus der Art und Weise wie man sich dazu verhält. Daß Ich mir in Wahrheit aber nicht von mir selbst und auch nicht von der naturalistischen Welt, sondern nur von “Dir” aus zu eigen werden kann und “Du” meine ganze eigentliche Welt bist, wozu ich existiere, war die leitende Idee der Grundsätze Feuerbachs²⁶.

Die diese intime Beziehung überschreitende gemeinsame Welt macht das Miteinander-Sprechen, das Finden gemeinsamer Sprachen, aus. Dies ist Grundlage dafür, nicht nur “beisammen”, sondern “mit-einander zu sein”²⁷, um sich selbst zum Ausdruck zu bringen. Jegliches Verhältnis zum Anderen ist grundsätzlich von Zweideutigkeit geprägt, sich selbst nur zum Anderen hin als ein Selbst zu geben, sich in ihm zu spiegeln, umgekehrt aber auch, den Anderen nur über den Kontakt und den Austausch mit einem selbst zu verstehen²⁸: Die Beziehung stützt sich auf einen selbst im Angesicht des Anderen als Seinesgleichen.

Verantwortlich sind wir für Löwith einander ebenso in einem formalen Sinne, insofern wir unser eigenes Sprechen zum Anderen, d. h. den Ausdruck unserer selbst, in seinem Wahrsein verantworten, und zwar nicht in einem ethischen Sinne, höchstens in einem existenziellen der Jemeinigkeit, sondern epistemisch: Gerade dieses responsive Anspruchsverhältnis des Einen und des Anderen wird von Löwith allein epistemisch, im Sinne des Anspruches auf Wahrsein ex-

²⁶ *Id.*, S. 48.

²⁷ Vgl. *Id.*, S. 104.

²⁸ Vgl. *Id.*, § 19.

pliziert²⁹. Miteinandersein als Miteinander-Sprechen heißt allein, sich selbst zum Ausdruck bringen, sich dabei dem anderen mitteilend. Aus der dialogischen Struktur des Ansprechens zeigt sich der Anspruch auf Entsprechung³⁰, was Löwith formal versteht als eine gemeinsame Sprache zu sprechen:

Im Ansprechen eines andern liegt bereits der Anspruch auf Entsprechung. Das zu-ihm-sprechen erfährt seinen konkreten Mitcharakter nicht schon dadurch, daß ich mit einem andern sprechen kann, sondern mit ihm kann ich nur dadurch sprechen, daß auch er mit mir spricht. Und mit mir spricht der andere nicht rein von sich aus, sondern so, daß er auf meine Rede hörend, sie entsprechend erwidert. Und weil der Ansprechende den Zuhörenden um der Erwidderung willen anspricht, spricht er auch schon von vornherein in der Sprache des andern. Das heißt zunächst: in der uns gemeinsam verständlichen Sprache, aber weiterhin wenn auch zumeist nicht ausdrücklich: im Vorblick auf die spezifischen Verständnismöglichkeiten des andern hinsichtlich dessen, worüber gesprochen wird. Innerhalb dieser engeren und weiteren "Entsprechung" verständigen sich die miteinander Sprechenden über etwas³¹.

Der gemeinsame Horizont ist so unproblematisch, zeigt sich in einer festgefügtten Ontologie, geregelt durch Sprache und eine formale Identität; dieses pragmatische Ideal der Vertrautheit kennt keinen Konflikt. Konflikte werden mit Rekurs auf die Norm geregelt. Gerade diese Konflikthaftigkeit wird nun Ricœur ontologisch prüfen: Kann ich auf der Zweideutigkeit unserer sozialen Beziehung Vertrauen gründen? Bedarf die Gegenseitigkeit des Verstehens nicht der Ergänzung durch ein asymmetrisches Maß der Gerechtigkeit *den* Anderen gegenüber, das sich nicht mehr nur auf "Meinesgleichen" und das dem darin liegenden Gemeinsamen bezieht?

III. *Eine schwache Ontologie der Fähigkeiten – Einander anerkennen: Ricœurs Wege der Gerechtigkeit und der Anerkennung*

Einführend hatte ich bereits die Grundlagen aus Ricœurs sog. "Kleiner Ethik" zitiert (s. FN 7), woraus sich sein sozial-ethischer Ansatz, der Weg von der Analytik zur Reflexion des Miteinanderseins ergibt, der von der Beschreibung zu

²⁹ Vgl. *Id.*, S. 66f.

³⁰ Vgl. *Id.*, S. 110.

³¹ *Ibidem.*

normativen Begründungsversuchen in einer Dialektik von Ethik und Moral, Teleologie und Deontologie seinen Weg bahnt. Doch darüber hinaus sind für Ricœur – nicht nur anthropologisch – die Fähigkeiten, ein Selbst zu konstituieren – als ein gerechtes, als ein verantwortliches – zentral: Nämlich das Vermögen zu handeln und zu sprechen, und zwar in einem komplexeren Sinne als nur dem Anderen in einer gemeinsamen Sprache entsprechen zu können, das Vermögen, erzählen zu können und darin zurechenbar zu sein; dies bedeutet zugleich die Fähigkeit, Geschichte hervorzubringen, d. h. gesellschaftliche Zusammenhänge und gesellschaftlichen Zusammenhalt in Gestalt der entsprechenden Identitäten herzustellen bzw. in der Entdeckung von Möglichkeiten zu konfigurieren.

Dem Anderen Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, besteht im Spiel von Aktivität und Passivität der Anerkennung im Erkenntnis-Werden. Sich selbst in seinen Fähigkeiten erkennen bedeutet zum einen, dies zu bezeugen, zum anderen aber auch, darauf zu vertrauen, dass ich diese Fähigkeiten einlösen kann in unbekanntem Situationen, in Konfrontation mit dem Anderen: Erst in dieser Konfrontation von Fähigkeiten und Ansprüchen, eigenen und fremden, erkennen wir einander; erst hier wird Anerkennung und Wahrung der Identität möglich, aber nur darüber, dass Reflexion über diese Dialektik von Aktivität und Passivität zur Grundlage für die kritische Rekonstruktion von Identitäten – meiner und der fremden – wird. Löwiths "Koreflexivität" geht hier weder vom Selben noch vom Anderen, sondern tatsächlich von der Beziehung aus, in der Ich und Anderer noch nicht als Pole der Beziehung gesetzt sind. Asymmetrie kann nie vollständig überwunden werden³²; diese Asymmetrie macht sich indes im Glück des einander Verstehens gerne vergessen.

Wie ist nun jedoch dem Verdacht entgegenzutreten, die Asymmetrie untergrabe das Vertrauen in den Anderen, in unsere gemeinsame Beziehung und in das soziale Band der Welt, in der wir leben? Hier kommen nun die Fähigkeiten zum Tragen, die ich für mich selbst bezeuge und deswegen auch dem Anderen unterstelle: Weil ich auf mich vertrauen kann, kann ich auch dem Anderen vertrauen. Die Rolle desjenigen, der fähig ist und sich deswegen auch auf verantwortliche Weise in eine Beziehung einbringen kann, lässt sich auf den Anderen übertragen. Für Ricœur bleibt dabei

³² P. RICŒUR, *Wege der Anerkennung*, S. 197.

jedoch der Andere als Person unvertretbar. Ähnlichkeit von mir und dem Anderen ist hier wie bei Löwith formal angesetzt – wir vertrauen auf Fähigkeiten und Verantwortung, weil wir uns selbst kennen und schätzen und zugleich dem Anderen Raum geben, dies ebenso zum Ausdruck bringen zu können. Zugleich jedoch bleiben die Grenzen dieser formalen Basis bewusst; in der Beziehung müssen wir uns in unseren Fähigkeiten kennenlernen.

Die Ähnlichkeit ist die Frucht des Austausches zwischen Selbstschätzung und Fürsorge für den Anderen. Dieser Austausch berechtigt dazu, zu sagen, daß ich mich nicht zu schätzen vermag, ohne den Anderen *wie* mich selbst zu schätzen. ‚Wie mich selbst‘ bedeutet: *auch* Du bist imstande, etwas in der Welt zu beginnen, aus Gründen zu handeln, deine Präferenzen zu hierarchisieren, die Ziele deines Handelns einzuschätzen und – indem du dies tust – dich selbst zu schätzen, so wie ich mich selbst schätze. Die Gleichstellung des ‚auch du‘ mit dem ‚wie ich selbst‘ beruht auf einem Vertrauen, das man als Erweiterung der Bezeugung ansehen darf, aufgrund deren ich glaube, etwas zu können und zu taugen³³.

Wir bleiben uns des Paradoxes von Übertragbarkeit unserer Rollen am Ort des Unersetzlichen bewusst. Daraus entsteht die Aporie bzw. die Dialektik im Umgang mit dem Anderen, der unter Maßgabe der Gerechtigkeit nur selten gelingt, gerade darin jedoch sich als Ideal erweist, das uns auffordert, den anderen als fähigen – verantwortlichen, einem Gerechtigkeit widerfahren lassenden – Menschen anzuerkennen.

Anerkannt wird der andere in seiner Alterität, in seiner Unersetzlichkeit: Anders als im Rollentausch, den Anderen eben als Seinesgleichen anzuerkennen, greift hier ein anderes Modell als dasjenige der Gegenseitigkeit, nämlich die Wechselseitigkeit, das die Logik der ersteren und auch den transzendentalen Standpunkt eines universalen Gesetzes, den Anderen wie mich selbst als Person anzuerkennen, unterläuft: Eine Logik der Gegenseitigkeit, die goldene Regel, geht immer schon aus und nimmt ihren Blickpunkt von einer neutralen Ebene, von der her ein Maßstab gesetzt wird: Der eine soll das Tun des Anderen analog erwidern. Modelle dafür liefert der Markt, aber auch Löwiths Modell des Entsprechens und der wahren Rede in einer gemeinsamen

³³ P. RICŒUR, *Das Selbst als ein Anderer*, S. 235.

Sprache. Anders die Phänomenologie der Wechselseitigkeit, die ausgeht von der Abwesenheit von Symmetrie in diesem responsiven Verhältnis. Der Andere kann mir immer schon zugekommen sein: Ich bin nicht der erste, der das Anerkennungsverhältnis beginnt, vielmehr mag er mich angesprochen haben: Warum sonst hätte ich mit ihm in ein Verhältnis kommen können? Nun bin ich es auf einmal, der diese erste Gabe erwidern muss, in einer ‚zweiten ersten Gabe‘: Dafür bin nun ich verantwortlich, muss darauf vertrauen, dass auch der Andere mein Handeln als Gabe auf seinen Beginn der Beziehung anerkennt.

Dass wir darauf aufmerksam werden können, vom Anderen in eine Beziehung der Wechselseitig eingesetzt zu werden, dafür ist Voraussetzung der Gewinn einer Selbstschätzung, die nicht mehr ausgeht von meinen eigenen Fähigkeiten, meinen eigenen Werten, die der Andere erwidern soll. Sie geht aber auch nicht aus von meinen (uneingestanden) Minderwertigkeitskomplexen, die ich verdecken will in einer Logik der Stärke, so dass ich mich dadurch dem Anderen verschließe; vielmehr geht mit der Selbstschätzung die Fürsorge für den Anderen einher, die Frage, warum und wie er mir entgegengekommen ist.

Ricœur stellt die Frage, was wir tun, wenn wir die Gabe als Gabe anerkennen³⁴ und uns der Dialektik von Selbstschätzung eigener und der Fürsorge um die Fähigkeiten anderer, der Dialektik von Gabe und Gegengabe, schließlich der Asymmetrie des Verstehens und der Unsicherheit des Wissens um die Situation bewusst werden. Dabei spielt die Sprache, spielt das Miteinandersprechen eine entscheidende Rolle: Zeigt sich doch gerade hier paradigmatisch die Geste des Gebens und des Annehmens in ihrem Zustandekommen³⁵ im Entgegenkommen und Begegnen. Anders als bei Löwith zeigt sich dies jedoch nicht in einem bereits gemeinsamen Horizont, zeigt sich dies nicht unter einem hermeneutischen Primat, sondern auf einer früheren Ebene, nämlich derjenigen des Vertrauens in die Asymmetrie selbst.

Das dem Anderen Entsprechen, das Antworten, die zweite erste Gabe ist strukturell stets anders als die erste Gabe. Das Empfangen – wie ich dem Anderen antworte – bestimmt, wie der Empfänger sich zu einer Gegengabe verpflichtet fühlt: Dankbarkeit macht Last der Verpflichtung

³⁴ P. RICŒUR, *Wege der Anerkennung*, S. 287.

³⁵ Vgl. *Id.*, S. 301.

zur Gegengabe leichter. «Im Reich der Dankbarkeit sind der Wert der ausgetauschten Geschenke und der Warenpreis inkommensurabel». Sie sind ohne Preis³⁶. Insofern hat die Gabe, der Beginn des Miteinanderseins einen Ausnahmeharakter, die Anerkennung bleibt außerordentlich, durchbricht eine formalontologische Struktur des Sich-im-Anderen-Erkennens, durchbricht auch eine Logik gegenseitiger Gerechtigkeit, denn Gerechtigkeit allein kann nicht klären, warum ein Vertrauensvorschuss in den Anderen gesetzt wird, dass er meine zweite Gabe erwidere, wie Ricœur mit Verweis auf Luc Boltanski entwickelt³⁷. Über die Rolle der *Agapé* gegenüber der Gerechtigkeit, über das Ideal, das die Liebe gegenüber der Idee der Gerechtigkeit darstellt, handelt der Beitrag von Tomás Domingo Moratalla in diesem Band. Daher möchte ich an dieser Stelle allein die Rolle des Außerordentlichen im Miteinander betonen, die Ricœur eben über die *Agapé* dann ausdekliniert, wie auch über das Medium der Gabe im Modus des Festlichen der Ausnahme³⁸. Dies führt mich nun wieder zurück zu meiner Anfangsgeschichte und einem doch verblüffenden Ende, die das Gespräch mit dem Verfechter der eigenen Identität nahm, womit ich dann mit einigen Überlegungen zu Ricœur und seiner Voraussetzung für Gerechtigkeit, die in der *gratitude* liegt, kommen möchte, ist es doch gerade die Dankbarkeit, die mit dem Vertrauen in der Situation des Außerordentlichen einhergeht.

IV. Gerechtigkeit als Aufgabe der Ontologie – Das Ideal der Gegenseitigkeit

Das Gespräch endete mit einem Entgegenkommen meines Gesprächspartners: «Weißt Du eigentlich, dass wir uns beide um die Identität kümmern? Du um die andere, ich um die eigene». In gewissem Sinne war dies ein Friedenszustand, wenngleich auch nur zwischen Zweien, um hier noch einmal auf Löwiths *alter* und *alter ego* zurückzukommen, der zum Ausgangspunkt für weitere Überlegungen werden könnte: Die Frage nach der Gerechtigkeit bei der Sorge um die Identität und die Suche nach Formen des Umgangs, die stets temporär bleiben, jedoch in dem Problem gründen, wie Vertrauen gefasst und wie das gewährte Vertrauen erwidert werden kann, auf welcher (ontologischen) Basis wir dann

³⁶ *Id.*, S. 303.

³⁷ Vgl. *Id.*, S. 276.

³⁸ Vgl. *Id.*, S. 305.

aber auch die Frage und die daraus entstehenden Diskussionen führen.

Sollen wir uns zuerst und im Sinne einer ontologischen Fundierung von Gerechtigkeit um unsere eigene Identität kümmern, uns um sie sorgen? Identität als Problem erscheint vom Anderen her, und von dieser Erfahrung muss dieses Problem angesprochen und aufgegriffen werden, um vermitteln zu können zwischen fremder und eigener Identität, um Gerechtigkeit nicht nur als einen Kompromiss in einer Regelung der voneinander verschiedenen Wertmaßstäbe und Erwartungen zu setzen, sondern um sie als ein fortlaufendes Bemühen zu verstehen, einander und uns selbst, unseren und den Fähigkeiten der Anderen zu vertrauen. Gerade dies würde bedeuten, die seltenen Friedenszustände, in denen die Wechselseitigkeit des Gebens gelingt, weiterzuführen, uns ihres Idealcharakters bewusst zu werden, der einen Anspruch an die Instituierung von Normen für Gerechtigkeit stellt.

Identität, wenn wir unter Vorbehalten an diesem Begriff festhalten, haben wir nur als eine gemeinsame, die wir dann erkunden, wenn sie fragwürdig wird und uns zu anderen, mit denen wir leben, die sich jedoch nicht in unseren alltäglichen Horizont einpassen, öffnet. Dieses praktische Verhältnis ist fragil und entwickelt sich im Konflikt, verlangt neue Umgangsformen mit dem Konflikt. Hier lenkt Ricœur unsere Aufmerksamkeit auf "Zonen der Fremdheit": Zum einen auf den Leib, die eigene Schwäche, auf Widerstände, an die meine Fähigkeiten – auch die der Verständigung – stoßen, zweitens auf den Andere mit seiner Geschichte, die ich im Sinne einer zweiten Gabe erwidern muss, indem ich sie mir erzählen lasse und darauf vertraue, dass sie tatsächlich seine eigene ist, dass sie nicht in der Absicht erzählt wird, mich zu täuschen; drittens schließlich auf das Gewissen, das in uns gerade dann Zweifel aufwirft, wenn wir konfrontiert werden mit der Gabe, die wir erhalten, aber auch anderen schulden. Die Zweifel an der Logik einer symmetrischen Gerechtigkeit führen uns zu einer Anti-Logik, nämlich derjenigen der Dankbarkeit.

«Nun ist das Französische eine der Sprachen, in denen *gratitude* auch *reconnaissance* heißt³⁹. Die Dankbarkeit macht die Last der Verpflichtung zur Gegengabe leichter

³⁹ Ricœur zitiert aus dem Littre: «liebvolle Erinnerung an eine empfangene Wohltat, verbunden mit dem Verlangen, sich von der Schuld zu befreien, indem man gleiches mit gleichem vergilt».

und orientiert diese auf eine Großherzigkeit, die derjenigen gleicht, die zur ersten Gabe geführt hat [...]. Auf der Dankbarkeit [...] beruht das *gute Empfangen*, das die Seele der Aufteilung in gute und schlechte Gegenseitig ist»⁴⁰. Die Dankbarkeit unterscheidet und fügt zusammen: Gabe trennt sie von Gegengabe, setzt die Erwartung außer Kraft, sie unterscheidet das Paar von Geben und Empfangen, in dem Aufmerksamkeit und Antwort gefordert werden, und Empfangen auf Erwidern, wobei das Erwidern kein Äquivalent zum Empfangen darstellt. Dankbarkeit stellt kein Rechtsverhältnis dar, verweist nicht auf universale Maßstäbe, sondern öffnet einen "Abstand der *Ungenauigkeit*"⁴¹. Diesen Abstand überbrückt sich jedoch auch, und zwar gerade über das Außerordentliche: Vielleicht bleibt der Kampf um Anerkennung – und ich möchte hinzufügen: der Kampf um Gerechtigkeit – unendlich, wird gerade eingehegt vom Zeremoniell und immer wieder neu zu findenden Praktiken der symbolischen Vermittlung: «doch die Erfahrungen tatsächlicher Anerkennung im Austausch von Gaben, vor allem in seiner festlichen (symbolischen) Gestalt, bringen dem Kampf um Anerkennung die Gewißheit, daß seine Motivation, die ihn vom Machthunger unterscheidet und vor der Faszination der Gewalt schützt, weder Schein noch eitel ist»⁴². Dazu bedarf es auch wiederum der politischen Sphäre und der Rechtssphäre; allein diese haben ihre Bedingung in einer ethischen Beziehung: dem Vertrauen auf den Anderen – und auf sich selbst –, das außerordentlich ist.

Moral indes flankiert die Ethik und ihre Offenheit, artikuliert unser Vertrauen, unsere Ausrichtung auf ein gutes Leben in Normen und Pflichten, die Ethik – im Ricœur'schen Sinne – beruht auf einer Ausrichtung auf etwas, das wir uns wünschen, das wir begehren, das wir suchen, ohne hierfür eine Norm angeben zu können: das gute Leben, das Angenommensein durch den Anderen, der Schutz unserer Fragilität, schließlich die *gratitude*.

Der Weg, auch unser Weg einer Annäherung an eine Ontologie des Sozialen, hat uns mit Ricœur zu einer Dialektik von Selbstheit und Fremdheit geführt. Diese markiert einen Abstand von einer letzten Identität, die das Miteinander und auch das Maß für Gerechtigkeitsfragen regelt, den es zu ermessen gilt. Dies kann nur ein Lernen über Erfahrung sein,

⁴⁰ P. RICŒUR, *Wege der Anerkennung*, S. 303.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² *Id.*, S. 306.

wie sich uns eine Einheit im Miteinander entzieht und strittig wird. Dafür sind jedoch Vertrauen und Selbstschätzung Voraussetzung. Das gilt es zu erkennen, das gilt es einzuüben, aber auch gilt es, politisch an den Defiziten unserer Institutionen anzusetzen: Ein kritischer Ansatzpunkt liegt aber vor allem in der Bildung und in der Bedeutung der Philosophie für diese, die ein Nachdenken über unsere logischen und begrifflichen Strukturen, in denen wir unsere Auseinandersetzungen – unsere Gerechtigkeitsdiskurse – führen: Wie problematisch dies ist, hat sich mit Löwith gezeigt; Mit Ricœur haben wir indes gesehen, wie eine Abkehr von einer apriorischen Fundierungsordnung, eine schwache Ontologie womöglich, gerade dem entspricht, wovon wir in unserem Miteinandersein gefordert sind.

Eine schwache Ontologie bedeutet, dass Fundierungsfragen immer wieder über Erfahrung vermittelt werden, die Anthropologie bildet dafür den Rahmen, wie ja auch bei Löwith, der sich Feuerbachs anthropologischem Philosophieren anschließt, hier indes vor allem ein Schwergewicht auf die fraglose Alltagskultur legt, nicht jedoch auf den Konflikt. Für letztes Problem steht Ricœur, der diese Strittigkeit im Leben der einander Verschiedenen aufgreift mit Formulierung von Gelingensbedingungen für Friedenszustände. Damit steht dann wieder die Ethik – ihre Teleologie des guten Lebens als anthropologische Schlüsselszene im Zentrum für das Verständnis menschlicher Fähigkeiten und das daraus erwachsende Handeln-Können. Die Vielfalt der Praktiken beziehen sich auf «ein und denselben anthropologischen Fundus»⁴³: das Handlungsvermögen, das zugleich uns erst wiederum über passive Widerfahrnisse explizit wird.

Hermeneutisch bedeutsam für Interpretation und dann auch Bewertung der Mitwelt mit ihren Praktiken und deren Geschichte ist für Ricœur die Idee des Spiels der Maßstäbe, die Standpunktveränderung zwischen unterschiedlichen Ebenen und Funktionskreisen der sozialen Welt, um an den unterschiedlichen Vorstellungen, die die gesellschaftlichen Praktiken organisieren, die Offenheit dieses anthropologischen Fundus zu erkunden⁴⁴. Dabei heißt es, mit der begrenzten Information über die Kräfte, die im gesellschaftlichen Umfeld am Werk sind, in dem man handeln muss, umzugehen, um die Unsicherheit zu minimieren, die über die

⁴³ *Id.*, S. 174.

⁴⁴ *Vgl. Id.*, S. 178.

gewöhnliche Unabsehbarkeit der Zukunft hinausgeht⁴⁵. Ein solches Bewusstsein um begrenzte Informationen rechnet nicht nur mit Kontingenz und Konflikt, sondern sieht diese selbst in der Ontologie, in der Fragilität der menschlichen Angelegenheiten am Werke und stellt ihnen ganz bewusst ein Vertrauen in den Anderen gegenüber, ein Vertrauen, dass seine eigene Geschichte nie ganz den Typen und Stereotypen, den Rollencharakteren und den Erwartungen entspricht, sondern immer wieder neu und eigens erscheint. Vielmehr: Der Andere erscheint, und zwar unvertretbar.

Eine Sozial-*Phänomenologie* in diesem Sinne öffnet die Sozialontologie kritisch: Auf *welche Weise* kommt die Beziehung zwischen mir und den Anderen zustande und *wie* prägt sie die Erfahrung insgesamt? Es ist stets eine miteinander verschränkte Genese der Selbst- und der Sinnbildung mit und gegenüber anderen in einem Raum, der sich wandelt und auf den wir selbst wiederum aufmerksam werden müssten. Dieser Ort der Erfahrungsbildung sind die situierten Beziehungen zwischen uns, zu denen auch unsere Tradition, individuelle und kollektive Erfahrungen unserer jeweiligen Geschichten gehören, wie auch der stets offene Raum des Zukünftigen dazu gehört, was aus diesen Erfahrungen folgen wird. Diese situierten Beziehungen können nicht formalisiert werden wie bei Löwith. Pluralität ist wesentlich, Differenzen bleiben bestehen und müssen festgehalten werden.

Gleichwohl hat Löwiths Ansatz mit seinen formalen Kategorien für Formen der Beziehung, analytische Kraft. Auch für eine erweiterte Fragestellung, wie unser Verhältnis zu nicht per se mitmenschlichen Dingen, Phänomenen oder gar zu Verhältnisstrukturen selbst sich gestaltet, ließe sich mit Löwith weiterarbeiten: Was z.B. ein emotional aufgeladener Gegenstand und die an ihn bzw. die an eine Person geknüpften Erinnerungen zu einem Stellvertreter dieser abwesenden Person qualifizieren mag – ein Moment der Zeugenschaft, das sich natürlich auf bei Ricœur findet. Oder aber: Inwiefern gerade die Missachtung einer Person als Mitmensch mit den Kategorien unseres Bezuges zu nichtmenschlichen Dingen, wie Löwith sie entwickelt, zunächst benennen, womöglich verstehen, schließlich aber auch kritisieren ließe. Dies könnte einen weiteren Dialog über eine phänomenologisch angegangene Sozial-Ontologie öffnen.

⁴⁵ Vgl. *Id.*, S. 179.

Abschließend jedoch noch einige Überlegungen zur Bedeutung der Gerechtigkeit: Die Einheit der *conditio humana* ist fragil: Brauchen wir dann überhaupt ein Konzept der Einheit, verdeckt es nicht eher das situierte Beziehungsgeflecht von ‚einander Verschiedenen‘? Ich meine in dem Sinne, in dem Ricœurs „Friedenszustände“ als Ausnahme, aber auch als eine Erwartung, und zwar eine immer tätige Erwartung auf ein gutes Leben mit und für die Anderen in gerechten Institutionen, die sich im dialektischen Streit von Ethik und Moral – von Liebe und Gerechtigkeit – begreift, dem indes institutionell Rahmen geschaffen werden müssen. Wechselseitiger Austausch vollzieht sich im Streit, der auf Kritik zielt, dafür indes Gerechtigkeit im Zuhören und im Aufeinander-Erwidern jeweiligen Lebensgeschichten bedarf. Ein Ideal ist weniger die Gerechtigkeit, sondern vielmehr das Vertrauen.

Vertrauen als ein transzendentes verweist auf eine Ontologie, da es das Subjekt übersteigt, die Unbestimmtheit der Ontologie führt uns zur Phänomenologie, die aufgrund unserer Erfahrungen mit der Wechselseitigkeit zwischen mir und dem Anderen dieses Vertrauen differenzieren kann, so z. B. in Bedingungen, äußere Anlässe; in das Vertrauen in mich und meine Fähigkeiten; schließlich in das Vertrauen in andere und deren Fähigkeiten, dies alles noch einmal übersteigend: In die Möglichkeit der Vergebung, denn der andere ist nie, wie er ist, er kann anders werden und kann mein Vertrauen enttäuschen; auch hierfür bieten normative Regelungen kein alleiniges Heilmittel, denn verlorenes Vertrauen muss wiedergewonnen werden; das ist nicht durch Sanktionen möglich, sondern allein vom Anderen mir zu erweisen, mit dem ich eine Beziehung eingehe, dem ich in der Vergebung immer erst in einer zweiten ersten Gabe antworte, weil ich Vertrauen habe, dass Gerechtigkeit zwischen uns wiederhergestellt werden kann. So wäre es letztlich die Ebene zwischen Personen, das personale Sein in seinem besonderen Gabecharakter und das Miteinander-Sprechen in seiner Wechselseitigkeit, das Grundlage werden müsste für eine Ontologie des Sozialen, die offen bleibt für die Responsivität, für den Anderen und seine Geschichte, auch für meine Geschichte, meine Selbstschätzung und die Offenheit dafür, was möglich ist – im gerechten Sinne, aber auch in den Verletzungen von Gerechtigkeit –, im Miteinandersein von einander Verschiedenen.

Giustizia nella sfera del pubblico e del politico