

**wir/ihr/sie. Identität und Alterität in Theorie und Methode, hrsg. v. W. Eßbach, Würzburg 2000, S. 103-136**

*Joachim Fischer*

## **Der Dritte.**

### **Zur Anthropologie der Intersubjektivität**

Der Streit um Identität und Alterität ist nicht neu. Vor einem Vierteljahrhundert arbeitete Michael Theunissen in seiner Grundschrift 'Der Andere' entlang einer polaren Gegenüberstellung der Philosophie der Intersubjektivität und der Dialogphilosophie scharf die Problematik heraus, inwiefern Identität unhintergehbare Voraussetzung der Konstitution des Anderen oder umgekehrt originäre Andersheit vorgängige Bedingung von Selbigkeit ist (Theunissen 1965). Hat das Ich Vorrang vor der Erschließung des alter ego, oder gibt es umgekehrt den Vorrang des Du, der zweiten Person, vor dem Ich, und damit auch meiner selbst als Du vor mir als Ich? Indem Theunissen in seinen skrupulösen 'Studien zur Sozialontologie' des Anderen um die polaren Ansätze von Edmund Husserl und Martin Buber herum einen europäischen Textkorpus der Unternehmungen des 20. Jahrhunderts versammelte, die wie J. P. Sartre und G. Marcel, wie L. Binswanger und A. Schütz, wie K. Löwith und K. Jaspers das Sein des Anderen von innen her aufzulichten und in seinen Konsequenzen für das menschliche Selbstverhältnis, Weltverhältnis und komplexe Formen der Sozialität auszuleuchten versuchen, hat er in der Herausbildung einer disziplinären Lichtung einen Reflexionsort kenntlich gemacht, der in den Leitbegriffen „Ich-Du-Verhältnis“, „Begegnung“, „Dialog“, „Kommunikation“, „Interaktion“ gleichsam fundamental das vorsozial Soziale denkt, die Brisanz elementarer Intersubjektivität zum Thema hat.

An kognitivem Glanz gewann diese angeschnittene Ontologie oder Anthropologie der Intersubjektivität durch die nachfolgend vielfältige Hineinnahme der systematischen Theoreme G. H. Meads zum „generalized other“, J. Lacans Unterscheidung von „Spiegelung“ und „symbolischem Anderen“, von J. Habermas zum „kommunikativen Handeln“, N. Luhmanns „doppelter Kontingenz“ und E. Levinas' zur Obligation durch das „Antlitz des Anderen“ sowie durch die parallel heraufgeführte Erinnerung an die wegbahnenden Theoreme zum Anderen bei Fichte, Hegel und Feuerbach. Diese differenzierte sozialontologische Theoriebildung zum Sein des Anderen - und wie sie dieses Sein erschloss - erzielte im 20. Jahrhundert in den Sozialwissenschaften und den Kulturwissenschaften, in der Psychologie, Psychiatrie und der Pädagogik

epistemologische Relevanz. Somit ist die „Sozialontologie“ oder die Anthropologie der Intersubjektivität, insofern sie in einer Denkökonomie die elementare Beziehungskomplexität der menschlichen Sphäre folgenreich bestimmt, gleichsam Grundlagenwissenschaft aller Kultur- und Sozialwissenschaften geworden, auch dort wo sie soziale Räume von Großgesellschaften oder sogar globaler Interdependenz rekonstruiert, und allein durch ihren „relationalen“ Impetus dringen diese Wissenschaften auch darüber hinaus in die Zonen der anscheinend verkapselten Psyche und der anscheinend in sich ruhenden Natur vor.

Innerhalb dieser Anthropologie der Intersubjektivität steuern nun die folgenden Überlegungen gezielt den Punkt des Dritten zwischen Ich und dem Anderen an, da nur durch ihn die volle basale Beziehungskomplexität erreicht wird. *Der* oder *die Dritte* - diese systematische Figur oder Funktion über den Anderen hinaus meint nicht *das Dritte*, d. h. das Objekt, über das ich – das ego – mich mit dir – dem alter ego – verständige. Gemeint ist auch nicht *das Dritte* als das Medium, in dem wir uns vermittelt treffen – die *‘Sprache’*, der *‘code’* oder das *‘System’*, sondern der/die personale Dritte. Zwischen Identität und Alterität, aber auch zwischen Alterität und Pluralität schiebt sich die dritte Figur, durchaus mit eklatantem Bezug auf die Objekte und die Medien. Den Dritten oder *Tertiariätät* zu thematisieren, bedeutet einen Schritt über Identität und Alterität hinaus und zugleich einen Schritt aus der Pluralität, dem Ich und den Vielen, zurück, zu der die dyadische Intersubjektivitätstheorie zu rasch in Gestalt der Multi-sozialität oder – kulturalität oder gar der Systeme übergeht. Insofern ist die irreduzible Figur des Dritten eine Schlüsselfigur und eine Abschlussfigur der Intersubjektivität; jedenfalls erreicht keine weitere Figur eines Vierten oder Fünften die Brisanz seiner Funktionen. Anders als „der Selbe“ (Identität) und „der Andere“ (Alterität) hat es „der/die Dritte“ aber im Diskurs des 20. Jahrhunderts sozialphilosophisch noch nicht zu kategorialem Rang gebracht. Winke zur theoretischen Zusammenführung der Theoreme zum Dritten gibt es innerhalb der Sozialphilosophie bei J. Freund mit Bezug auf Georg Simmel, bei M. Theunissen mit Bezug auf Simmel und Sartre, bei K. Hartmann mit Bezug auf Sartre, Simmel und Litt, bei L. Siep mit Bezug auf die Genannten und Lacan, bei B. Waldenfels unter Einbeziehung von Levinas.

Offensichtlich ist eine Reflexion auf die fundamentale Stellung des Dritten touchiert von den Bewegungen verschiedenster Einzelwissenschaften, die unabhängig voneinander in ihren sachspezifischen Forschungsfeldern auf die originäre Funktionalität der dritten Figur stoßen und sich damit implizit zur Weiterung ihres dyadischen Leitmodells genötigt sehen. Die Ethnologie, die methodisch mit der Figur des „Anderen“ operieren muss

(Tylor 1998), fächert ihren bekannten Forschungsfund, die Figur des „Tricksters“, dieses Grenzgängers, der halb drinnen, halb draußen, Frieden *und* Streit zwischen den Menschen stiftet, in die Varietäten des „Überläufers“, des „Narren“, des „Spitzels“, des „Außenseiters“ auf und markiert damit den Dritten als eine zentrale Figur an den scheinbar peripheren Bruch- und Nahtstellen der Zwischenmenschlichkeit. (Breger/Döring 1998) Die Interkulturelle Literaturwissenschaft kommt, da wo sie Grundbegriffe des „Übersetzers“ klärt, in der Differenzierung zwischen „Alterität“ und „Alienität“ (Turk 1990), dem Anderen (der zugehörigen Varietät des ego) und dem Fremden (dem Nicht-Zugehörigen), implizit auf die dritte Figur und im „Hybriden“ (Bhabha 1990) explizit zur Thematisierung des post-kolonialen „Third Space“ (Bachmann-Medick 1998). Basal sieht sich die sprachpragmatische Kommunikationsforschung gerade in ihrem Fokus, der „face-to-face-Interaktion“, genötigt, das dyadische Dialogmodell, in dem zwei (und nur zwei) einbezogen sind, zu überschreiten und systematisch neben den Gesprächsteilnehmern auf der Rezipientenseite Figuren des „offiziellen Zuhörers“ oder des „Publikums“, aber auch des „Lauschers“ oder des „Statisten“, von der Produktion her aber den „Sprecher“ und den „Urheber“, in dessen Namen er spricht und den er zitiert, zu unterscheiden (Goffman 1981); schließlich kommt gesprächsanalytisch der Vermittler oder „Schlichter“ in den Blick (Deppermann 1997). Indem die sozialkognitive Entwicklungspsychologie, die das ontogenetische Wachstum interpersonalen Verstehens rekonstruiert, Stufen der „Perspektivenübernahme“ von einander abhebt, stößt sie ebenfalls auf die dritte Figur (Selman 1983): von der ersten Stufe, in der das Kind zwar von der eigenen eine andere Perspektive unterscheidet, aber die eigene nicht von dieser her beurteilt, verschieden ist die Stufe von „Second-Person and Reciprocal Perspective Taking“, in der eben das gelingt, um schließlich in die Ebene von „Third Person and Mutual Perspective Taking“ zu münden, wo gleichzeitig interne Verschränkung der Perspektiven wie Beurteilung aus einer „Beobachterperspektive“ von außerhalb möglich werden. Für die Soziologie, zu deren Axiomatik die Ego-Alter-ego-Dyade gehört, ist nicht nur Familie als elementarer Hort von dyadischen *und* triadischen Beziehungen eine ständige Herausforderung (Allert 1997), sondern sie entdeckt, dass vor allem Machtprozesse nicht ohne Drittenfiguren auskommen: der des „Intriganten“ (Utz 1997), aber auch der der „Autorität“, der „Stellvertretung“ oder der „Koalition“ zweier gegen mindestens einen weiteren (Sofsky/Paris 1994). In der Psychiatrie wiederum, seit sie individuelle Pathologie aus dem Beziehungsgeschehen generiert denkt (Watzlawick 1969), ist innerhalb der strukturalen oder systemischen Familientherapie der „intervenierende Therapeut“ zu einer Schlüsselfigur aufgestiegen, der – ko-variant zur „triangulären“ Struktur der Familie (Bürgin 1998) - im Veränderungsauftrag von mindestens ego und alter ego

vielschichtigste Drittenfunktionen auf die interpersonale Beziehung ausübt (v. Schlippe/Schweitzer 1998), und die Rechtswissenschaften, die seit je um das „Gericht“, das den Konflikt zweier entscheidet, zentriert sind, entwickeln parallel und entlastend in ihrer Streitbehandlungslehre neben der „Arbitration“ die Figur der „Mediation“, die im Auftrag der Streitenden die Streitsache moderierend in ihre Hände zurücklegt (Breidenbach 1995); die intensive amerikanische interdisziplinäre Forschung zur „Third Party Role“ (Caplow 1956) in der Konfliktbewältigung kommt hier ins Spiel (Walton 1987). Die Sozialpsychologie, soweit sie die „computer-mediated-communication“ als neues Feld der face-to-face-interaction untersucht, rechnet tendenziell mit der kommunikablen Denkmaschine als einem quasi-autonomen Mitspieler der Interaktion, während die gender studies im Phänomen des „Transgender“ systematisch auf das „dritte Geschlecht“ stoßen, dessen Status zwischen „der“ oder „die Dritte“ changiert.

Dennoch muss sich gerade die Anthropologie der Intersubjektivität im Ansatz vor jeder material oder disziplinär lancierten Einseitigkeit im Ansatz hüten, will sie die Funktionen des Dritten neben denen des Anderen *systematisch* ins Spiel setzen.

Die folgenden Überlegungen bieten zunächst eine These zur Geschichte des Denkens der Intersubjektivität, versammeln dann die zentralen Theoreme zum Anderen und die Fragmente zum Dritten und schließen mit einer um den Dritten revidierten Systematik der Anthropologie der Intersubjektivität im Hinblick auf ihre Fundierung und diagnostische Kraft für das Subjekt-, Welt- und Sozialverhältnis.

### ***1. Zur Denkgeschichte der Intersubjektivität***

Die Denkbewegung, die die Emergenz des Mitmenschen re-dramatisiert und das Erscheinen des Anderen oder gar eines weiteren Anderen, des Dritten, ernst nimmt, indem sie deren Auftritte in den Konsequenzen für das Selbstverhältnis des Menschen, seine Beziehung zur Welt und die komplexe Sozialität in der Theorie als Intersubjektivität verfolgt, versteht sich nicht von selbst. Den Anderen gleichsam urszenisch von woanders herkommen zu lassen, ist nicht selbstverständlich, denn das antike Bewusstsein ist – mit aller erlaubten Schlichtheit gesagt – philosophisch zufrieden mit dem bloßen Vorfinden der anderen im Sein. In ungebrochener Hingabe findet sich dort der erkennende Mensch im vorgeordneten Kosmos immer schon vergemeinschaftet vor, sei es in der intim-vertraulichen Begegnung der *philia* als Freund oder in der öffentlichen Begegnung der *polis* als Bürger. Indem das reflektierende Bewusstsein vom Kosmos her ansetzt, in dem es sich eingebettet begreift, entfaltet es die Sinnlinie der

Explication entlang von 'Es-Wir-Ich-Du'. Vom Es oder vom Sein her denken, heißt bei Platon und Aristoteles vom impersonalen Dritten her denken, in dem ich und du und wir getragen sind. Der Mitmensch ist durchaus in seinem Verhalten – sozialetisch - problematisch, nicht aber in seinem Seinssinn – sozialontologisch – für die Bildung des Selbst- und Weltverhältnisses dramatisch. Wenn auch das christliche Bewusstsein gegenüber dem antiken den Bezugspunkt des Denkens vom impersonalen 'Es' auf einen personal vorgestellten transzendenten Dritten - 'Er'- verschiebt, ist dies zwar entscheidend, weil es damit die trinitäre Relationalität eröffnet, findet es sich aber doch immer noch hingegeben – teneo quia teneor/ich halte, weil ich gehalten werden – als Geschöpf und den oder die Anderen als Mitgeschöpfe in Gottes Schöpfung und Gnade selbstverständlich in amicitia und civitas vor. Ist Gott der transzendente Dritte, unser Schöpfer, Zuschauer und Erlöser, so sind wir selbstverständlich Brüder der communio sanctorum auf Grund der gemeinsamen Gotteskindschaft; in dieser Linie 'Er-Es-Ich-Du-Wir' ist mein Selbstverhältnis, unser Weltzugang und unsere soziale Ordnung garantiert.

Die unerhört neue Drehung des Denkens seit dem 17. Jahrhundert von der kosmischen Ordnung des 'Es' oder der Schöpfungsordnung des 'Er' zum vorgelagerten Subjekt des 'Ich', das kraft seiner Immanenz die Welt in ihrer Objektivität konstituiert, bedeutet noch nicht den dramatischen Auftritt des Anderen, präludiert ihm aber. Wenn sich der Mensch – das Denksubjekt in jedem Einzelnen - in der neuzeitlichen Linie 'Ich-Es-Du-Wir' bei Descartes und Kant als Kreationsspunkt der Welt entdeckt, dann taucht in dieser erkämpften „Identität“ der Selbstbehauptung des „Ichs“ gegenüber der Welt des „Es“ am Horizont der Andere – die „Alterität“ - als eigenständiges und somit problematisches Konstitutionssubjekt auf.

In der Schottischen Moralphilosophie und im Deutschen Idealismus wird die Frage nach dem 'anderen Ich' thematisch, verschiebt sich die Frage der philosophischen Vergewisserung zur Frage nach der Erreichbarkeit des Anderen, des 'Du', in der Ordnung des Wissens. Bei A. Smith entdeckt der Mensch in der kognitiven Kraft des „Mitgefühls“, als Zuschauer in der Vorstellung den Platz mit dem Handelnden wechseln zu können, um dessen Handlung als angemessen zu beurteilen, den Anderen umgekehrt als Instanz der Scham, als verinnerlichten „unparteiischen Zuschauer“, in dessen distanzierendem Blick ich selbst die Angemessenheit meiner Handlung prüfe; dieser „Wechsel der Situation“ in den Vorstellungen ist Basis der Verbindlichkeit von Normen (Smith 1977). Der Mensch entdeckt weiter in den Überlegungen von Fichte und Hegel, dass er sich aus seiner transzendentalen Subjektivität heraus in der Entdeckung des anderen Selbstbewusstseins in einem Prozess des Aufgefordertseins (Fichte) durch den Anderen oder der

Anerkennung des Anderen (Hegel) modifiziert und „verändert“ durch die Hervorbringung eines gemeinsamen Dritten, eines Mediums des „Geistes“, in dem die eigene und die fremde Subjektivität ‚aufgehoben‘ sind. Was im antiken und christlichen Bewusstsein hinsichtlich von Ordnung als Vorgegebenheit hingenommen wurde, gilt jetzt als Eigenleistung der Subjekte. Allerdings wird in dieser idealistischen Rekonstruktion der „Intersubjektivität“ noch nicht die Zuspitzung des Anderen in seiner Andersartigkeit erfahren, weil auf der Ebene der Begegnung der ‚Denksubjekte‘ die Dezentrierung und die gemeinsame Hervorbringung eines gemeinsamen Mediums des Geistes als Leistung bei aller Problematik eines Kampfes um Anerkennung noch relativ unproblematisch erscheint.

Erst die konsequente „Konkretisierung des transzendentalen Subjekts“, angebahnt im späten europäischen 19. Jahrhundert, seine Situierung zur Zeitlichkeit, Affektivität und Leiblichkeit, bei parallel fortwirkender Erwartung der Transzendenz des Göttlichen, erbringt den Durchbruch zum Anderen als theoretischer Sensation. Erst indem sich der aus der Subjektivität her denkende Mensch in seiner sinnlichen und existentiellen Blöße entdeckt, ohne das Wissen um Transzendenz verloren zu haben, ist er wirklich frappiert und fasziniert von der Alterität des Anderen, unter anderem in der Geschlechterdifferenz. Die Philosophie bildet nun in Absetzung sowohl vom ontotheologischen wie vom transzendentalen Prinzip das „dialogische Prinzip“ entlang der interexistentialen Sinnlinie ‚Du-Ich-Wir-Es‘ aus. Bei Feuerbach, und dann, vermittelt über Kierkegaards Existentialisierung des Gottesbezugs, bei Buber, rückt in religionsphilosophischen Denkfiguren das „Du“ in seiner materiellen, sinnlichen, befristeten, endlichen Existenz in den Vergewisserungspunkt der philosophischen Subjektivität. Die philosophische Wendung zum konkreten Mitmenschen, seine dramatische Emergenz, ist Resultat der doppelten Abwendung von antik-christlicher Transzendenz und neuzeitlicher Transzendentalität und zugleich – um den Mitmenschen vom Prädikat des Objekts freizuhalten, ihn nicht in der Verlängerung des Objekts zu sehen – wird das „Du“ in Prädikaten der Offenbarungsreligion evoziert. Der Andere wird zu einer meiner Subjektivität transzendenten Größe in der Immanenz.

Die Reflexionsbedeutsamkeit dieses intersubjektiven Diskurses wird entscheidend forciert aus drei Wissenschaften: der Kulturwissenschaft, der Soziologie und der Psychologie. Die Kulturwissenschaften des 19. Jahrhunderts stehen systematisch vor dem Problem des Verstehens fremder Subjektivität. Hermeneutik bildet sich methodisch in den Geschichtswissenschaften im Umgang mit den (Zeugnissen der) Anderen fremder Epochen, in der Ethnologie im Umgang mit den Anderen gegenwärtig fremder Ethnien. Die Soziologie als Wissenschaft modernisierender Gesellschaften am Ende des 19.

Jahrhunderts sucht ihrerseits den Ausgleich in der Alternative zwischen dem kontraktuellen Individualismus neuzeitlicher Freiheit und dem Ursprung soziologischen Denkens im 19. Jahrhundert, das Individuum vermittelt zu denken als Teil eines vorgängigen kollektiven Ganzen. Alle ihre maßgeblichen Gründerfiguren setzen deshalb methodisch individualistisch dazwischen beim Zwischenreich der „Verhältnisse“, der „sozialen Beziehung“ (Weber), der „sozialen Wechselwirkung“ (Simmel) an, in und an denen individuelle Subjekte vorkontraktuell „typisch“ oder „typisierend“ werden und mit Bezug auf einander sinnhaft handeln und damit sozialkonstitutiv werden, ohne daß die soziale Gebilde ohne die Individualperspektiven gedacht werden können. In dem Moment, wo die Psychologie hinwiederum in Gestalt einer neuen psychoanalytischen Anthropologisierung (Freud) die Geltungskraft erwachsener Bestände, seien sie normal oder pathologisch, auf die Kindheit, in die frühe Ontogenese rückverlagert, wächst das Theorieinteresse an ersten Bezugspersonen in ihrer vielschichtigen Beziehung zum hilflosen menschlichen Neuankömmling oder der Röntgenblick auf Familiarität als basaler Intersubjektivität.

In der Überlagerung von idealistischer Intersubjektivität und dialogischer Interexistentialität wird das Denken vom Anderen her im 20. Jahrhundert ein epistemologisch und normativ machtvoller Diskurs und zum Thema der Ersten Philosophie.<sup>1</sup> Entlang der Linie ‚Wir-Du-Ich-Es‘ entwickelt sich eine forschungs- und orientierungsinspirierende Kategorialität der „Beziehung“, des „Verhältnisses“, der „Kommunikation“, des „dialogischen Denkens“ (Schrey 1991), die ein Sensorium für die selbst- und fremdvermittelte „Medialität“ aller menschlichen Bezüge ausbildet. In Gestalt einer säkularisierten christlichen Figur, die die Transzendenzkraft Gottes in die kommunitäre Immanenz zieht, erscheint die ‚Sprache‘ oder der ‚Code‘ oder das ‚System‘ als das hinterrücks gemeinsame konstituierte Begegnungsdritte, in dem die Bewusstseinssubjekte sich zugleich als konstituiert begreifen.

Aber der Anthropologisierungsimpuls, d.h. die Verwandlung der Kosmologie und Theologie in Subjektphilosophie und der Subjektphilosophie in Existenzphilosophie macht vor dem Intersubjektivitätsdiskurs nicht halt. Die Konkretisierung des transzendentalen Subjekts, seine Verendlichung oder Existentialisierung, der Übergang von der Intersubjektivität des allgemeinen Denksubjekts zur Begegnung leiblich positionierter, affektiv geladener, zeitlich befristeter Existenzen schuf erst die Bedingung

---

<sup>1</sup> Zur historischen Soziologie dieses anthropologischen Diskurses der Intersubjektivität, d.h. zu kulturellen und sozialstrukturellen Hintergründen der Moderne, die zum „soziologischen Subjekt“ und der „Idee der Relevanz von Alterität“ motivieren, vgl. F. Welz, Identität und Alterität in soziologischer Perspektive, in diesem Band.

der Möglichkeit dafür, hinter bzw. in dem systemischen Dritten den Dritten in seiner personalen Figur und Funktion theoretisch ein Thema werden zu lassen. Der denkende Mensch entdeckt sich und den Anderen, den er bereits als den ihn Entdeckenden entdeckt hat, im Medium der Sprache, des Systems – *das Dritte* – wiederum als prekär vermittelt durch *den* konkreten Dritten. In dem Maße, wie ein Gott - die transzendente Autorität aller Welt- und Sozialverhältnisse - kraft der Aufklärung nur eingeeht geglaubt wird, in dem Maße tritt der/die personale Dritte – in Fragmenten – als prekäre immanente Größe selbst der medialen Größen zwischen Ich und Anderem hervor. In Fragmenten tritt während des 20. Jahrhunderts das anthropologische Bewusstsein hervor, alle menschlichen Verhältnisse entlang der Sinnlinie ‘Er/Sie-Du-Ich-Wir-Es’ zur rekonstruieren.

Es zeigt sich eine Denkdrehung von der Kosmologie/Theologie über die Subjekttheorie zur Anthropologie, von der Transzendenz zur Immanenz, die das Transzendierungsmoment der Transzendenz in die Immanenz einholt. Anthropologie der Intersubjektivität ist somit geschichtlich identifizierbar als die disziplinierte Denkleistung, die das Verhältnis zum Kosmos, das Selbstverhältnis und die komplexen Sozialverhältnisse in ein fundierendes Beziehungsgeschehen zwischen Menschen zurückübersetzt bzw. aus diesem qualifizierten Beziehungsgeschehen zwischen dem Einen und dem Anderen, dem Anderen und dem Dritten die Konstitution des Subjekts, des Objektbezuges und der Sozialität hervorgehen lässt.

Alles elementare Beziehungsgeschehen enthält in nuce komplexe Strukturen. Von dieser Elementarität her wohnt der Anthropologie der intersubjektiven Theoreme eine denkökonomische Brisanz inne. Wenn hier in der Fundierung die Basis zu schmal gelegt wird, hat das Folgen für die innere Erreichbarkeit menschlicher Phänomene der Objektivität, Identität und Sozialität.

## ***2. Theoreme zum Anderen und zum Dritten***

Die Schwierigkeit, in Kürze das Tableau wesentlicher Theoreme der Anthropologie der Intersubjektivität wach zu rufen, wird hier verknüpft mit dem Versuch, diese Ideengeschichte entlang eines Hauptstromes, dem Diskurs über das Sein des Anderen, und eines Nebenstromes, den Fragmenten zum Sein des Dritten, zu ordnen.



## 2.1 Theoreme zum Anderen

Die Theorie der Intersubjektivität des 20. Jahrhunderts ist also zentral und offen zutage liegende *Reflexionsgeschichte des „Anderen“*. Das ist nicht verwunderlich, denn, wenn einer überhaupt der Intuition des Anderen nachgeht, nach dem Ersten, der er selbst ist oder den er ins Auge fasst, den Zweiten auftauchen sieht oder hört, den Nächstbesten, ist es eben das „andere Ich“, *alter ego*. Im Nachdenken über dieses Phänomen gewann „der Andere“ kategorialen Status. Anders gesagt: mit dem Schema der Andere oder das „Du“ wurden alle möglichen materialen Fälle: - die Mutter, der Spielgefährte, der Tauschpartner, der Kollege, der Antagonist, der oder die Geliebte - kategorial durchdrungen und in ihren Strukturzügen freigelegt. Dominanz gewann dieser Diskurs über den Anderen aber auch dadurch, dass in dem Moment, in dem Edmund Husserl intersubjektivitätsphilosophisch und Martin Buber interexistentialistisch das Sein des Anderen, *alter ego* oder das Du, fundamental zu nehmen begannen, sie die Erinnerung an zwei philosophiegeschichtliche Theoreme evozierten und sie aus ihren jeweiligen Einbettungen in idealistische bzw. materialistische Gedankengefüge freisetzten. Bereits in Hegels Anerkennungstheorie, innerhalb seines Systems des objektiven Idealismus, und in Feuerbachs Ich und Du Lehre, im Rahmen seiner materialistischen Anthropologie, war der Andere bereits nicht mehr wie in der Überlieferung bloß als Doppel meines Bewusstseins, sondern als die Andersweit meiner Existenz vorgestellt worden, die Komplikationen auslöst.

Hegels Satz „Das Selbstbewusstsein ist an und für sich, indem und dadurch, dass es für ein anderes (Selbstbewusstsein) an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes“ ist so etwas wie der Eröffnungszug intersubjektivitätstheoretischen Denkens (vorher allerdings bereits Fichte 1797). Hegel hat diese Idee des Anerkennungsgeschehens an verschiedenen Teilen seines Werkes durchgespielt, nicht nur in der ‚Phänomenologie des Geistes‘ im berühmten Herr-Knecht-Kapitel. (Hegel 1952; 141-157) Der Kerngedanke ist, dass ein Selbstbewusstsein, so wie es an sich schon da zu sein scheint, nach Bestätigung seiner Selbständigkeit sucht, nach der Bestätigung im Sein, dass es als Bewusstsein vom Sein unabhängig ist. In diesem Begehren bleibt das Bewusstsein im Verhältnis zu den Objekten unbefriedigt, in deren Vernichtung es sich bloß selbstbehauptet, ohne eine Beglaubigung der Unabhängigkeit zu erfahren, weil die Objekte ja nichts sind, wenn sie vernichtet sind. Also begehrt es diese Bestätigung in einem spezifischen Objekt, das selbst Bewusstsein ist. Im anderen Selbstbewusstsein gerät das erste Bewusstsein gleichsam außer sich, um in der Rückkehr zu sich bei gleichzeitiger Freigabe des anderen Selbstbewusstseins sich verwandelt wieder bei sich

selbst vorzufinden, insofern es vom anderen Selbstbewusstsein „anerkannt“ worden ist. Alles kommt hier auf den Terminus „Anerkennung“ an, der nicht meint: das erste Selbstbewusstsein sähe sich bei seiner Rückkehr durch das andere Selbstbewusstsein „erkannt“, identifiziert, sondern An/erkennung meint Beglaubigung aus eigener Freiheit, An-erkennung enthält kategorial den Spielraum der Freiheit als entscheidend für das Geschehen. Nun ist das „Tun des einen Selbstbewusstseins zugleich das Tun des anderen Selbstbewusstseins“, die Such- und Anerkennungsbewegung beider Selbstbewusstseine ist gedoppelt, sie ist reziprok, und als kategoriales Novum ergibt sich daraus das „allgemeine Selbstbewusstsein“: „Ich, das Wir, Wir, das Ich ist“, was für Hegel den Kern des Geistes bedeutet. Die Folge des wechselseitigen Anerkennungsgeschehens für die einzelne Subjektivität ist, dass sie in dem, was ihr wesentlich ist, im „allgemeinen Selbstbewusstsein“ aufgehoben ist, als Rechtsperson, während die dergestalt konstituierte Sozietät, die Familie, die Sittlichkeit bzw. die Rechtsgemeinschaft nach Hegel sich in dialektischer Eigenlogik ausdifferenziert. Hegels Theorem bleibt allerdings insgesamt getragen von der Gewissheit eines absoluten Geistes, der sich in seiner monologischen Entfaltungsdialektik der „Identität der Identität und Nichtidentität“ durch das Anerkennungsgeschehen zweier Subjekte in der menschlichen Sphäre als eine Stufe seiner Entfaltung bloß durcharbeitet.

Ohne diese idealistische Gewissheit, dass das Selbstverhältnis, die Welt, der Andere und die menschliche Sphäre Ausdifferenzierungen der Eigendynamik eines gleichsam göttlichen Geistes sind, hat Husserl in den ‚Cartesianischen Meditationen‘ (Husserl 1950; 121-183), ausgehend vom einzelnen, nur sich selbst absolut vorfindenden Bewusstsein, dem in seiner Eigensphäre intentional die Phänomene der Welt gegeben sind, die besondere Gegebenheit fremden Bewusstseins minutiös nachbuchstabiert. Da Ego einen privilegierten Zugang zu sich selbst hat, zur ursprünglich eigenheitlichen Welt, und Alter nicht in gleicher Weise zugänglich ist, kann Ego Alter nur in Analogie zur Selbstausslegung als alter ego erreichen. Alles Verstehen des Anderen ist auf Akten der Selbstausslegung des Verstehenden fundiert. Das Ego fasst einen anderen Körper auf Grund seiner Ähnlichkeit mit dem eigenen Leib als anderen Leib auf, legt diesem Fremdleib ein Bewusstsein bei, dessen Immanenz wegen seiner Vermitteltheit unzugänglich bleibt, weil es nicht in den wahrnehmbaren Horizont des Ego fällt. Nun muss ich mit der Vorstellung nicht nur eines anderen Bewusstseins, eines alter ego, sondern mit der Vorstellung des Bewusstseins des Anderen von mir in meinem eigenen Bewusstsein fertig werden. Der Andere konstituiert sich in mir als Anderer, ich finde mich mit meinem Körper und Bewusstsein in die Welt eingeordnet. Als transzendente „Intersubjektivität“ konstituieren wir gemeinsam die objektive Welt, die unsere

Eigensphären überschreitet, und fassen uns gemeinsam als Menschen in dieser einen Welt auf.

Der Kerngedanke der nachidealistischen Intersubjektivitätstheorie ist, dass das Selbstverstehen der Eigensphäre dem Verstehen des Anderen vorausgeht und dass aus dem urszenischen reziproken Abgleich und Ausgleich der Perspektiven, der eigenen und der anderen Perspektive eine gemeinsame Welt hervorgehe, „Inter-subjektivität“ der Letztgrund einer gemeinsamen Welt sei, nicht nur als erkennbarer, sondern auch als untereinander zu regelnder.

Dieser Kerngedanke ist nicht nur im Theorem von der „Reziprozität der Perspektiven“ bei Theodor Litt (Litt 1926) und in Alfred Schütz' „Theorie des Fremdverstehens“ weiterverfolgt worden (Schütz 1974; 137-197), sondern auch zeitgleich in einer pragmatischen Variante Hegels von George Herbert Mead ausgearbeitet worden. (Mead 1973) Organismen sind auf Anpassungsleistung an die Umwelt angewiesen, und nach Mead entwickeln menschliche Organismen aus tierisch aufeinander abgestimmter Kommunikation eine besondere, gleichsam 'geistvolle' Anpassungsleistung, weil sie untereinander „signifikante Symbole“ zu kommunizieren vermögen, die nicht nur als Reizauslöser an andere gerichtet sind, sondern auch an das eigene Subjekt. Vor allem die „Lautgeste“ mit ihrer Doppelrichtung: - ausgestoßener Laut richtet sich zum Ohr des Anderen, erreicht aber im selben Atemzug das eigene Ohr - erlaubt es, als Kommunikator dieselbe Haltung zum Reiz einzunehmen, wie der Adressat, und erlaubt damit, am eigenen Gespräch mit anderen teilzunehmen, die Reaktion des Anderen als eigene Haltung vorwegzunehmen. Wenn intersubjektiv gebildete Sprache somit aus jenen vokalen Gesten oder signifikanten Symbolen besteht, die akkumulierten individuellen Anpassungserfolg generalisiert speichern, dann erlaubt sie jedem, die Einstellungen der signifikanten Anderen wie verschiedene Rollen zu übernehmen und schließlich die Haltung aller, des „generalisierten Anderen“ in sich zu übernehmen. „Die Haltung dieses verallgemeinerten Anderen ist die der ganzen Gemeinschaft.“ Sprache ist das Dritte zwischen uns. Es ist diese gleichzeitig sprachlich vermittelte und normativ gesteuerte Interaktion, aus deren Zusammenhang Mead den komplementären Aufbau von subjektiver und sozialer Welt verfolgt. Diese praktische Intersubjektivität konstituiert die symbolisch strukturierte Identität des organischen Subjekts, in der die organische Dimension des Ich „I“ sich selbst Objekt wird durch die reflexive Instanz des Ich, dem intersubjektiv gestifteten „me“, Die Gesellschaft wiederum ist das progressiv regulative Werk der derart in einer „Kommunikationsgemeinschaft“ koordinierten individuellen Identitäten.

Innerhalb der Sozialanthropologie bilden diese Theoreme in der Nachfolge Hegels den Pol der Intersubjektivitätstheorien. Immer geht hier aus dem Aufeinandertreffen der Subjekte als Bewusstseine über die Windungen von Entäußerung und Rückkehr zu sich selbst eine dritte Größe hervor, das Vermittelnde der „Rollen“-verhältnisse (Löwith 1974), des „Geistes“, des „generalisierten Anderen“, der „Sprache“ mit ihren eingebauten Geltungsansprüchen, die ego und alter ego als Sprachteilnehmer einander erheben (Habermas 1968)<sup>2</sup>, wobei die intersubjektiv verwandelten Subjekte wie jedermann agieren und sich koordinieren: Jeder könnte innerhalb dieser generalisierten Struktur an ihrer Stelle stehen und ist insofern ersetzbar. Zu dieser Theoriegeschichte „praktischer Intersubjektivität“ (Joas 1985) gehört auch die Figur des „Gabentausches“ als Totalphänomen der menschlichen Sphäre bei M. Mauss: Der non-utilitäre Austausch von Gaben – in welcher Dimension auch immer - mit seiner Obligation des Gebens, Nehmens und Erwiderns, nicht der interessengeleitete Tausch von Waren, ist das Medium der Bindung von ego und alter ego. (Mauss 1978)

Den Gegenakzent innerhalb der Intersubjektivitätstheorie zu ihr setzte bereits Hegels Antipode Feuerbach, wenn er das idealistische Bewusstseins-Ich konsequent auf die Erfahrung des Konkreten verwies. Das Konkrete des eigenen Bewusstseins ist einerseits die Sinnlichkeit, der eigene Leib in seiner Endlichkeit, und das Konkrete der eigenen Ichhaftigkeit, andererseits das „Du“, das konkrete, endliche Du dort gegenüber, wie es in der liebenden Begegnung erfahren wird. Feuerbach verwendete als erster das zweite Personalpronomen als Kategorie: „Ich bin nichts ohne die Beziehung auf ein konkretes Wesen außer mir“, das „Du“. Da der Mensch nicht durch Gott mit der Welt verknüpft ist - ist der doch nach Feuerbachs Analyse dessen eigene Projektion -, bleibt nur der endliche Andere in seiner Andersheit, der das Band zwischen mir und mir selbst und der Welt ist. Die leibliche Anwesenheit des Anderen bricht den Bann des Primats der Subjektivität. „Die wahre Dialektik ist kein Monolog des einsamen Denkers mit sich selbst, sie ist ein Dialog zwischen Ich und Du“ (Feuerbach 1975; 62)

In einem Klima vielfältigster Bestrebungen zur Konkretisierung oder Existentialisierung des transzendentalen Subjekts im Umkreis des Ersten Weltkrieges (Scheler 1948) hat Martin Buber diese Linie der ‚Interexistentialität‘ – wie man sie kennzeichnen könnte – in seinem epochemachenden Buch „Ich und Du“ ausgezogen. Der Mensch figuriert in zwei Grundhaltungen in der Welt: Geleitet vom Grundwort „Ich-Es“ setzt er sich gegenüber dem Gegebenen als Subjekt ins Verhältnis, sucht es zu ordnen und zu kontrollieren; jeder

---

<sup>2</sup> Habermas verbindet Hegels „Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie“ in der Jenaer Philosophie des Geistes mit Meads Theorie der symbolischen Interaktion zu einer kritischen sprachpragmatischen Intersubjektivitätstheorie (Habermas 1968 und 1981). In dieser Tradition auch Siep 1979 und Honneth 1992.

könnte in dieser Position an seiner Stelle stehen. Geleitet hingegen vom Grundwort „Ich-Du“ begegnet er Gegebenem als Andersheit, das mit ihm jetzt und hier vorgängig verbunden ist; und in dieser „Begegnung“ erfährt er sich als unersetzbar. Das Ich vermag das „Du“ nur zu bestimmen, indem es sich von ihm her bestimmen, durch Ansprechen öffnen lässt. Das Verstehen des Anderen im „Zwischen“ der gesprochenen Sprache geht dem eigenen, eigentlichen Selbstverstehen voraus. Alle entdeckende, schöpferische Selbstausslegung des verstehenden Ichs gründet in der Begegnung auf dem Verstehen des unausschöpflichen, unverfügbaren Du. Begegnung bedeutet, dass die Erfahrung, dass „Du“ mich konstituiert, zu meinem Ich gehört, mich verwandelt, und zugleich liegt darin die Quelle der Gewissheit deiner Andersheit (Buber 1984; 7-136). Mit diesen interexistentiellen Grundannahmen wurden „Dialog“ und „Kommunikation“ (Karl Jaspers) Schlüsselkategorien des Diskurses über den Anderen.

Im Ausgang des Zweiten Weltkrieges hat eine Gruppe von französischen Philosophen – Merleau-Ponty, Levinas, Sartre - diese Radikalität des Alteritätsdenkens im Rahmen der Husserlschen Phänomenologie zu rekonstruieren versucht. Gegen die autonome Sicherung des cartesischen Reflexionssubjekts hat M. Merleau-Ponty in einer Phänomenologie der Wahrnehmung´ (1974) die präreflexive Ko-existenz des leibsituierten Subjekts mit der Welt und dem Anderen nachzuvollziehen versucht. Im Medium der „Zwischenleiblichkeit“ führt eine Dialektik von eigenleiblicher Selbsterfahrung und Fremderfahrung, von Sehen und Gesehenwerden auch des Leibes, wie er von außen im Spiegel des Anderen gesehen wird, zu einem Modus wechselseitigen Wahrnehmens als wechselseitig steigernde Achtsamkeit. (Meyer-Drawe 1984) Emmanuel Levinas hat diese interexistente Linie noch einmal radikalisiert. In ´Totalität und Unendlichkeit´ unterscheidet er von dem Ich, das monologisch-subjektzentriert gleichsam Blickherrschaft über das Seiende als identifizierbares Sein gewinnen möchte, jenes Ich, dem es widerfährt, konkret in eine unwiderrufliche Verantwortung, in eine nicht-reziproke Treuhandschaft gerufen zu werden – und zwar durch die Wahrnehmung des „Antlitzes des Anderen“. Ist die für Subjekt- und Sozialisierung folgenreiche Begegnung bei Buber symmetrisch gedacht, so bei Levinas als a-symmetrische Beziehung. Die irreversible Fürsorge, in die mich ein Antlitz des Anderen zwingt, weil es sich der vergleichgültigenden Typisierung nicht fügt, weil es als nacktes, sterbliches Äußerliches auf eine Unendlichkeit verweist, diese irreversible Fürsorge besteht ohne Sorge für das eigene Geliebtwerden. (Levinas 1998) Bei Buber wie bei Levinas öffnet sich in dieser Begegnung mit dem spezifisch Anderen, dessen Andersheit nicht generalisierbar ist, im Angesprochensein durch den spezifisch Anderen, für die individuelle Identität die je eigene Frist eigener Konkretheit. Hinsichtlich der komplexen Vergesellschaftung sind diese symmetrischen oder asymmetrischen Begegnungen

zwischen spezifischem Ich und spezifischem Du, soweit sie die wesenhafte Andersheit des Anderen, seine Alterität, wahrnehmen und ihr standhalten, als die glühenden Fäden, der innerste Kern aller komplexen Sozialität vorgestellt. Sartre hingegen hat das interexistenziale Aufeinandertreffen leiblich Anwesender als unübersteigbare wechselseitige Entfremdungs- und Vereinnahmungssituation beschrieben: Den konstitutionellen Schock, die „Scham“, die die konkrete Existenz, die sich als Mittelpunkt der Welt wähnt, erfährt, wenn sie den Blick des Anderen entdeckt und sich in ihm als Marginalie am Rande von dessen Welt vorfindet, versucht die so dezentrierte Existenz in endlosen Manövern des Hasses und der Liebe zu kompensieren; der innerste Kern auch der komplexen Sozialität besteht insofern aus den unaufhörlichen und unmöglichen Versuchen, sich der Freiheit des Anderen zu bemächtigen. (Sartre 1976; 338-397)

Luhmann hat – in der Tradition der Phänomenologie – dieses von Sartre radikalisierte Problem der Verunsicherung auf Grund wechselseitiger Unzugänglichkeit von ego und alter ego später als „doppelte Kontingenz“ thematisiert, um bei elementarer Alterität dennoch die praktische Möglichkeit abgestimmter Ordnung zwischen ihnen freizulegen (Luhmann 1984; 148-190) Luhmann nimmt damit das Parsonische Problem auf, wie man Erwartungen des Anderen erwarten kann, wenn eine Teilhabe an Bewusstseinsprozessen des Anderen nicht möglich ist. „Ego“ und „alter ego“, das können hier psychische Systeme (Personen) oder selbst schon soziale Systeme sein, in jedem Fall selbstreferentielle Einheiten, die „als unendlich offene, in ihrem Grunde dem fremden Zugriff entzogene Möglichkeiten der Sinnbestimmung“ (Luhmann 1984; 152) wahrgenommen und behandelt werden. Kontingenz – d. h. etwas kann sein, wie es ist, kann aber auch anders sein – heißt bezogen auf den Anderen, dass er originären Zugang zur Welt hat, alles anders erleben könnte als ich und mich deshalb radikal verunsichern kann. Ich und du können kontingent handeln, wissen das voneinander und wissen sogar, dass jeder das vom anderen weiß – das alles ist der Fall der „doppelten Kontingenz“. Unter der Voraussetzung, dass ego und alter ego undurchsichtig für einander sind und auch bleiben, „black boxes“, zeichnet Luhmann eine so einfache wie folgenreiche Lösung „doppelter Kontingenz“ nach: Bildung von „Vertrauen“ durch „Kommunikation“. Einer fängt an, bietet ein Verhalten vor und für den Anderen an, eine von sich selbst losgelöste „Selektionsofferte“, in der er sich aber selbst festlegt, ein Lächeln, eine Geste, ein Geschenk, und im Maße, wie der Andere diese Selektionsofferte in sein eigenes Verhalten übernimmt, kommt es zu einem Einspielen wechselseitiger Selektionsübernahmen. „Vor allem hat Vertrauen jenen zirkulären, sich selbst voraussetzenden und bestätigenden Charakter, der allen Strukturen eigen ist, die aus doppelter Kontingenz entstehen. Es macht Systembildungen möglich“ (Luhmann 1984;

181). Dieses Synchronisieren der jeweiligen Perspektiven, deren Bewusstseinszentren unzugänglich bleiben, bildet das Dritte zwischen ihnen, das Zwischen der „Erwartungserwartungen“, in dem doppelte Kontingenz eingebaut bleibt und immer neue Anschließbarkeiten von sinnhaften Selektionsofferten hervortreibt. Ego und alter ego, jeder in seiner binnenhaften Selbstbezüglichkeit, beobachten sich gleichsam wechselseitig aus der Außenperspektive dieses sozialen Systems, durch dessen Vermittlung sie sich wechselseitig aufeinander abstimmen --anders kennen sie sich nicht. Das System zwischen ihnen regelt selbstbezüglich seine Grenze zur komplexeren Umwelt, zu der die Bewusstseine in ihrer gedanklichen Komplexität allemal gehören. Das soziale System bei Luhmann ist eine Wiederaufnahme von Hegels „Geist“ zwischen den Selbstbewusstseinen, allerdings unter strikt anthropologischen Prämissen, ohne jede theologische Anlehnung an einen selbstbestimmenden Gott als transzendenten Dritten, der sich in der Selbstbewegung des Geistes durchsetzt. Mit dem sozialen System, das als Drittes nur im Status des Quasi-Subjekts zwischen ego und alter ego fungiert, ist die äußerste Grenze dyadischer Anthropologie der Intersubjektivität erreicht.

## ***2.2 Fragmente zum Dritten***

Innerhalb der Anthropologie der Intersubjektivität gibt also dominierend das Sein des Anderen in verschiedensten Variationen das Schema, den Keim und das Material für die Rekonstruktion von Identitätskonstitution, Weltverhältnis und vielgliedriger Sozialität. Demgegenüber ist die *Reflexionsgeschichte über den Dritten* ein Nebenstrom, verdeckt. Häufig ist *der* Dritte einfach der weitere Andere, der dessen brisante Grundfunktionen bloß wiederholt und vervielfacht, und der weiter nicht thematisch wird, weil man *das* Dritte als Konsequenz des Anderen schon gefunden glaubt: als Sprache, als Medium, als Institution. Dass der Dritte kategorialen Rang haben könnte, d.h. dass sich in diesem Begriff verschiedene neuartige Funktionen bündeln, ist verschiedentlich vermutet worden, so von den Sozial- und Politikphilosophen Michael Theunissen (1977; 220f.), Julien Freund (1976), Ludwig Siep (1979; 76-86), Klaus Hartmann (1981; 28), Bernhard Waldenfels (1994; 293-300). Doch hat es der Dritte noch nicht zur durchdringenden Kategorie gebracht, mit der die verschiedenen materialen Erscheinungen formal zu systematisieren wären. So muss man zunächst ´dritte´ Figuren und Positionen versammeln, die unter den Titeln jeweils materialer Verhältnisse laufen und in systematischer Hinsicht veranschlagt werden.

Als Schlüsselbeitrag wird man hier Freuds Überlegungen einordnen, wenn er als Psychiater aus dem psychoanalytischen Zugang zu individuellen Pathologien die Familie sozialpsychisch als eine „ödipale Konstellation“ dramatisiert. Es geht dabei um den plötzlichen Stoß, den das sich in der Zweierbeziehung mit der versorgenden mütterlichen Bezugsperson schaukelnde Bewusstsein des werdenden, triebgeladenen und affektphantasierenden Subjekts erfährt, wenn es die dritte Position realisiert, die ‚väterliche‘ Figur, die das eigene Begehren durchkreuzt und abdrängt (Freud 1930; 338-360). Da die Familie um die Generationen- und Geschlechtsdifferenz gebaut ist, kommen hier zum erstenmal geschlechtliche Markierungen als konstitutiv in die intersubjektivitätstheoretische Rede: *der* oder *die* Erste, *der* oder *die* Andere, *der* oder *die* Dritte. Die Personalpronomen „Ich“ und „Du“ fordern keine geschlechtliche Differenz, weil sie denen, die sich als Anwesende dergestalt ansprechen, vor Augen steht; erst bei der dritten Person, die als Abwesende nicht unmittelbar wahrnehmbar sein könnte, kommt es darauf an, dass wir erwähnen, ob es eine „sie“ oder ein „er“ ist. Freuds psychoanalytische Anthropologie hat nicht nur hinsichtlich der Identitätsbildung die sogenannten Auflösungen der ödipalen Konstellation verfolgt (Identifizierung mit dem Rivalen etc.), gleichsam die Geburt des personalen Selbst zwischen anderer und dritter Position entdeckt, sondern auch hinsichtlich der Sozialitätskonstitution Hinweise darauf gegeben, wie durch die Verknüpfung der dritten Position als Verbotsinstanz des Inzests das Verbot von Verwandtensexualität bei gleichzeitig verknüpfendem Tausch der Söhne und Töchter zwischen Familien als zentrales Gesetz komplexe Vergesellschaftung generiert. J. Lacan hat dieses von Freud in der Familie entdeckte lebendige Inventar von Dyaden und Triaden, dieses sozialanthropologisch relevante Übungs- und Übergangsfeld für Identitätsfügungen und Sozialaufbau strukturalistisch reformuliert. Dementsprechend ist die dyadische Beziehung imaginären Charakters, in der das hilflose Ich sich spiegelnd verkennt, aber sich stabilisierend als ein Anderer identifiziert und dabei zugleich die Andersheit des Anderen nicht gelten lassen will. (Lacan 1975) Nur indem die symbolische Ordnung im „Namen des Vaters“, der dritten Position, dazwischenkommt, gelangt das sich artikulierende Subjekt identitätsmäßig in das Anerkennungsgeschehen, das ihn von der imaginären Spiegelung entlastet. Von der dritten Position aus lässt sich das Füreinander zwischen dem Einen und dem Anderen in Distanz bringen, das in das Fremde verstrickte Eigene wird als das Selbe mit dem Anderen vergleichbar. Andererseits konstatiert Lacan, dass sozialstrukturell das „Gesetz“ als Instanz des Dritten, die symbolische Ordnung, von den Wunschträumen geschlossener Dyaden durchzogen bleibt.



In einem nicht-familialen Kontext ist die dritte Position eingeführt bei G. Simmel im 'Exkurs über den Fremden'. Der „Fremde“ ist der, der aus der Ferne zu einer Gemeinschaft stößt, zu mindestens zwei miteinander Vertrauten. Simmel hat erkannt, dass für die Bestimmung von Eigenheit, Andersheit und Fremdheit das Dreierverhältnis denknotwendig ist. In der Dyade von ego und alter ego ist keiner von beiden der Fremde, weil dann beide Fremde sein müssten. Die Rede vom Fremden macht nur Sinn, wenn zu zweien, ego und alter ego, die sich wechselseitig einem Bezugsrahmen zugehörig zuempfinden, einer Dritter stößt, der zunächst nicht zugehörig ist. Zur Figur des Fremden gehört, dass er aus der Ferne kommt und in der Nähe bleibt. Er ist ein- und zugleich ausgeschlossen. In seiner Figur ist ein Naher doch fern, ein Ferner nah. Wie sich das Potential dieser dritten Figur entfaltet, ob die Dyade ihn als Teil des Heimischen einbezieht, ob er selbst seine Muster auf sie auszudehnen sucht oder ob er zur Intensivierung des Eigenen durch Ausgrenzung dient, ist anthropologisch eine offene Frage. Simmel akzentuiert, dass der Dritte als der Fremde bei den mindestens zweien, die sich nahe stehen, eine Aufgebrochenheit bewirkt, eine Freisetzung aus der Gebundenheit, insofern sie eine Fessel sein kann. Parallel verfolgt Simmel die strukturellen Chancen des Fremden für das kollektive Gebilde überhaupt: Mangels totaler Involvierung in den Bezugsrahmen bietet er Neutralisierungs-, Versachlichungschancen der sozialen Konstitution bei Konflikten (Simmel 1968; 509-512).

Einen wiederum anderen Aspekt dieser Figur des fremden Dritten führt Michel Serres unter dem Titel 'Le parasite' ein, was im Französischen mehr Bedeutungen als im Deutschen umfasst: der Parasit ist ein „Nebengeräusch“, dessen Lärm die Übereinstimmung beeinträchtigt, der ungebetene Gast, der Schmarotzer, der etwas aus einer funktionierenden Beziehung abzweigt, sich begünstigen lässt. Die Figur des 'Parasiten' schleicht herum, wartet, lauert zwischen Identität und Alterität, stellt sich dazwischen, stört, erhebt Einspruch. Mit dem Parasiten gibt es für den Ersten einen Dritten vor dem Anderen, sagt Serres, der Erste kommt nicht mehr direkt, rein an den Anderen heran; damit – so Serres – verhindert der Parasit sozialstrukturell die tödliche Koinzidenz zwischen Identität und Alterität. (Serres 1980) Die Umkipppfigur dieser dritten Position bringt Carl Schmitt ins Spiel durch das „Freund/Feindverhältnis“, das etwas anderes ist als bloße Gegnerschaft und bloßer Kampf in der Dyade. (Balke 1992) Schmitt bestimmt das Politische aus einer triangulären Konstellation, in der im Ernstfall die intensiver Verbundenen von ego und alter ego einen weiteren, der ihnen wesensfremd scheint, ausschließen und bekämpfen. (Schmitt 1963) Zugehörig zu diesem Feld lässt René Girard in seiner Sozialtheorie schließlich den „Sündenbock“ (Girard 1988) als eine konstitutive Figur auftauchen: Da der Mensch als das nicht festgestellte Tier gar nichts in sich selbst findet, das ihm sagt, was er wünschen könnte, hilft er sich durch Nachahmung

des Begehrens des Anderen; beide werden nun Rivalen um dasselbe Ziel, drohen darin, ununterscheidbar zu werden, Gewalt eskaliert, und der gewaltsame Wettlauf schlägt um in die Ausstoßung eines Dritten, eines Sündenbocks, die Tötung eines beliebigen Dritten, der jeder sein könnte. Über den gemeinsamen Opferkult kehrt der ausgestoßene Dritte als das Heilige, das die Ordnung stiftet, wieder zurück. (Thomas 1990) Revolutionstheoretisch hat Sartre im Kontrast dazu den sich einbeziehenden fremden Dritten als Inbegriff der „fusionierenden Gruppe“ gekennzeichnet, die die Negation der sozialen Ohnmacht bedeutet. Der Dritte dehnt seinen Bezugsrahmen auf die beiden anderen aus, er ist als Vermittler hier die synthetische Macht gegenüber der wechselseitigen Beziehung, aber genuin gibt es hier „noch keine apriorische Hierarchie, weil ja alle drei Glieder der Dreierbeziehung gegenüber den beiden Anderen zum Dritten werden können.“ (Sartre 1967; 126). „Der oder die Dritte erblickt den erblickten Blick. In der Dreiersituation wandern die Blicke, und dieser dritte Blick wiederholt sich für alle, die zu der Gruppe stoßen werden. In diesem Sinne ist die soziale Gruppe eine Gruppe von Dritten.“ (Eßbach 1996; 140)

Levinas wiederum hat aus seiner Theorie, die von der asymmetrischen Verpflichtung des Einen gegenüber dem Antlitz des Anderen, also tiefster Verbundenheit ansetzt, das Auftauchen des Dritten mit Skepsis beschrieben. Der Andere, das ist der Nächste, dem ich verpflichtet bin, dem ich alles schulde. Wenn der Dritte auftaucht, und sein Erscheinen ist unvermeidbar, ist er ein Anderer des Nächsten, auch der Nächste des Anderen, auch mein Nächster. Der Dritte neben dem Anderen fordert Gerechtigkeit, ich sehe mich gezwungen, Unvergleichliches miteinander vergleichen, Gerechtigkeit zu üben – ich muss meine exklusive Beziehung zum spezifischen Anderen einschränken um des Dritten wegen. Wegen seines Zwanges zur Generalisierung stört der Dritte die Dualität vom anderen und Ich. (Habel 1994; 104-133)

Will man nun intersubjektivitätstheoretisch einen systematischen Zugriff auf die Polyvalenz der dritten Position bahnen, wird man auf Simmel zurückkommen. Im Zusammenhang mit dem schon erwähnten Exkurs über den Fremden hat er an einer versteckten Stelle innerhalb des Kapitels ‘Über die quantitative Bestimmung der Gruppe’, an einer theoriestrategischen Stelle seiner ‘Soziologie’ die „Dreierverbindung“ im Verhältnis zur „Zweierbeziehung“ in ihrer Eigenqualität systematisch eingeführt (Simmel 1968: 73-94). Bei der „Verbindung zu dreien“, so sagt er, „wirkt nämlich jedes einzelne Element als Zwischeninstanz der beiden anderen und zeigt die Doppelfunktion einer solchen: sowohl zu verbinden wie zu trennen.“ Bei drei Elementen A, B, C kommt zu der unmittelbaren Beziehung, die z. B. zwischen A und B besteht, die mittelbare hinzu, die sie durch ihr gemeinsames Verhältnis zu C gewinnen. Simmel hat die formalen Folgen

sowohl für die Sozialitäts- wie Subjektbildung angedeutet, wenn außer durch die gerade und kürzeste Linie je zwei Elemente auch noch durch eine gebrochene verbunden werden: „Punkte, an denen jene keine unmittelbare Berührung finden können, werden durch das dritte Element, das jedem seine Seite zukehrt und diese noch in der Einheit seiner Persönlichkeit zusammenschließt, in Wechselwirkung gesetzt.“ Entzweiungen, die die Beteiligten nicht von sich aus allein wieder einrenken können, werden durch den Dritten zurechtgebracht – Simmel definiert hier den vermittelnden bzw. schiedsrichternden Dritten. Allerdings wird die direkte Verbindung durch die indirekte nicht nur gestärkt, sondern auch gestört. Simmel behandelt deshalb auch den „Tertius gaudens“, den lachenden Dritten, der einen Vorteil aus einem gegebenen Zwist zwischen zweien zieht, und, noch einmal davon verschieden die objektive Möglichkeit des „divide et impera“, in der ein Dritter strategisch die Differenzen zwischen zweien auf- und ausbaut, um zu herrschen. Auch wenn Simmel hier in seinem Fächer die objektive Möglichkeit des ausgeschlossenen Dritten nicht berücksichtigt (Scharmann 1959), so bietet er doch insgesamt eine erste sozialanthropologisch relevante Typologie der Figuren und Funktionen des Dritten. Simmel hat innerhalb der Entdeckungsgeschichte der Anthropologie der Intersubjektivität zum erstenmal gesehen, dass der Dritte der weitere Andere ist, der neben dem Anderen in einem nicht-trivialen Sinn auftaucht, mit einer nochmaligen Wende im Beziehungsgeschehen, wie sie nun allerdings keine weitere Figur – etwa ein weiterer Dritter, also ein Vierter, Fünfter zustandebringt. Auf das „mehr als zwei“ kommt es an. (Litt 1926; 236-241) Das „Grundphänomen des Dritten“, so Theodor Litt in der Ausformulierung von Simmels Entdeckung, impliziert das Potential des bewussten Erfassens des Füreinander zwischen Ich und Du, was in der Umfänglichkeit des Du durch das Ich oder des Ichs durch das Du nicht möglich ist, weil ich da mich, auch Dich, aber nicht das Verhältnis vor mir habe.

### ***3. Systematische Intersubjektivitätsanthropologie: der Andere und der Dritte***

Abschließend soll skizziert werden, was es systematisch bedeutet, wenn die Theorie der Intersubjektivität um die Figur des Dritten bereichert ist. Ausgangspunkt ist zunächst eine Fundierung der Intersubjektivität aus der Philosophischen Anthropologie, die die gesamte Dimension des Intersubjektiven limitiert und zugleich die Möglichkeit bietet, innerhalb der Intersubjektivität die Differenzierung von Alterität und Tertiartät zu denken. Weiter zeigt sich, dass die Sprache selbst – als *das* Dritte – im System der Personalpronomen einen knappen formalen Leitfaden enthält, an dem sich die Unhintergebarkeit *des* personalen Dritten aufweisen lässt. Ein Überblick über die Fülle der dyadischen und

triadischen „Figurationen“ dient als Korrektiv jeder Verkürzung im Ansatz. Schließlich soll die Tragweite einer um die Figur und Funktion des Dritten erweiterten Intersubjektivitätsanthropologie demonstriert werden: ihre diagnostische Kraft bezogen auf Selbstverhältnis, Weltverhältnis und komplexe Sozialität.

### ***3.1 Philosophische Anthropologie***

Die hier vorgestellten Theoreme der Intersubjektivität mit ihrem Anspruch, aus dem intersubjektiven oder interexistentialen Bezug, dem elementaren Auftauchen des Anderen und weiterer Anderer Züge der menschlichen Identitätsbildung, des menschlichen Weltverhältnisses und gleichsam in nuce denkökonomisch Züge komplexer Kollektivitätsbildung zu begreifen, lassen sich von der Philosophischen Anthropologie her fundieren.

Philosophische Anthropologie reflektiert die Bedingungen der Möglichkeit menschlicher Sphäre überhaupt. Ihr wesentliches Resultat ist die im Wege des kontrastiven Tier/Mensch-Vergleichs gebaute Kennzeichnung des Menschen als „*exzentrische Positionalität*“ (Plessner 1975). Alle Lebewesen sind demnach als grenzrealisierende Dinge „positioniert“, ihre „Grenze“ in einer entsprechenden Umwelt durchhaltend. Tiere sind „zentrische Positionalität“, d.h. sie leben die Umwelt „wahrnehmend“ in die „Mitte“ ihrer natürlichen Leibkörperposition hinein, „verhalten“ sich aus ihrer „Mitte“ in die Umwelt heraus. Menschen sind „exzentrisch“ positionierte Lebewesen, d.h. verfassungsmäßig in die Distanz zur natürlichen Position versetzt, ohne den Körper verlassen zu können. Exzentrische Positionalität meint nichts weiter als das unwahrscheinliche Faktum der Naturgeschichte, dass ein Lebewesen kraft Vorstellung, ohne von der Stelle zu weichen, wo es Position bezieht, sich „versetzen“ kann, d.h. sich so verhält, als ob es an eine andere Raum-Zeit-Stelle entwichen wäre. Als diese Disposition ist exzentrische Positionalität die Bedingung aller *spezifisch* menschlichen Möglichkeiten und bedeutet den Umbruch tierischer Umwelt zur „Außenwelt“, tierischen Innenerlebens zur „Innenwelt“ und tierischer Mitverhältnisse zur „Mitwelt“. Selbst-, Natur- und Sozialverhältnis sind von der exzentrischen Positionalität her gleichursprünglich, d. h. nicht auf einander rückführbar.

Ex-zentrisch gestellt zum inneren Erleben seiner leibkörperlichen Position, ist der Mensch in seiner Vorstellungskraft durchgeöffnet zu einer „unergründlichen“ Innenwelt, deren Potential er immer nur vermittelt und niemals abschließend zum Ausdruck bringen kann. Sein Lächeln, dieser „Abstand im Ausdruck zum Ausdruck“ (Plessner), und die Selbsttötung, dieser äußerste Abstand zur eigenen Ausdrucksbasis, sind Indizien dieses

irreduziblen Selbstverhältnisses. Exzentrische Positionalität als Bedingung des Menschen ist aber auch die Bedingung der Möglichkeit seines originären Naturverhältnisses. Menschen können – ex-zentrisch im Verlassen ihrer Position in der Vorstellung - hinter den Erscheinungen der Umwelt einen die Erscheinungen bündelnden Dingkern erreichen und damit im Wahrnehmungsfeld des Auges den Ansatzpunkt für die Handhabung der Dinge, um in Umarbeitung der Natur durch einen Kranz von Artefakten ihr konstitutionelles Ungleichgewicht der exzentrischen Lage zu balancieren, Außenweltstabilisierung zu gewinnen – sozusagen die Basis der Technikanthropologie. Mit dieser genuinen Bestimmung des Selbstverhältnisses und Außenweltverhältnisses findet kraft philosophischer Anthropologie jeder Intersubjektivismus oder Interexistentialismus hinsichtlich der Konstitution von Identität und Welt seine Limitierung. Philosophische Anthropologie macht nur Sinn als limitierende Fundierung, als Korrektiv von Elagierungen der Außenwelt (in Form der Naturwissenschaften), der Innenwelt (in Form der Psychologie) oder der Mitwelt (in Form der Sozialwissenschaft) auf die ganze menschliche Sphäre. Die Unergründlichkeit der Innenwelt und die Sachlichkeit stabilisierter Subjekt-Objekt-Relationen sind Reserven gegen die Zumutungen der absoluten Vermitteltheit durch den Anderen, gegen das soziologische Subjekt.

Exzentrische Positionalität expliziert aber umgekehrt eben auch die Voraussetzung der Theoreme der Intersubjektivitätsanthropologie, und zwar in ihrer kompletten Gestalt: des Anderen unter Einschluss des Dritten. Kraft Ansatzes bei der Positionalität ist Philosophische Anthropologie zunächst nach unten hin geöffnet, zu den „Mitverhältnissen“ innerhalb der „zentrischen Positionalität“: sie kann vom Ansatz her den tierischen Verhältnissen das Prädikat des „Sozialen“ nicht absprechen. Offensichtlich gibt es nicht nur den „Kumpan in der Umwelt des Vogels“ (K. Lorenz), sondern auch „Kämpfe“, „Koalitionen“, „Beschwichtigungen“ in den Mitverhältnissen der Primaten (de Wahl 1991). Kraft ihrer Natur sind tierische Lebewesen auf ausdruckshaftes Erscheinen voreinander eingestimmt, in Gruppenverbänden zu einem in Blick und Verlautung gleichsam öffentlichen Raum, der ihre wechselseitigen Taxierungen und Präsentationen bis in nur strategisch zu verstehendes Verhalten orientiert.

Exzentrische Positionalität ist nun *auch* ein sozialer Sachverhalt, sie fundiert den sozialen Sachverhalt in seiner menschlichen Spezifik. Nur weil der Mensch das Zentrum seiner Lebensführung nicht als „Mitte“ seiner natürlichen Position hat, ist er zur „Versetzung“ seines Zentrums disponiert, muss dieses künstlich außen, ex-zentrisch, finden. Portmanns Prozessformel für die Struktur der ex-zentrischen Positionalität: das „extra-uterine Frühjahr“ (Portmann 1956), die strukturelle Frühgeburt des Menschen, hat die radikale Sozialisierung des menschlichen Lebewesens prägnant gefasst. Exzentrische Position

heißt Radikalisierung der Distanz-, aber auch der Resonanzkraft des Organischen. Das menschliche Lebewesen vermag zum Anderen hinüberzugehen, ihn zu hintergehen, sich – ex-zentrisch – in seine Perspektive zu versetzen, sich von dort her zu erblicken und verändert aus ihm zurückzukehren. Exzentrisch positioniert sein heißt umgekehrt auch, kraft „Ex-Zentrierung“ eine leere, offene Mitte zu haben, von Natur aus so sperrangeloffen, so ungeschützt zu sein, dass die Ausdrucksbewegung des Anderen, seine Verlautung in mir eine beispiellose Resonanz macht, mich in Mitschwingung versetzt: der Andere vermag sein Ex-Zentrum gleichsam in mich zu setzen, gleichsam in mir spazieren zu gehen – mich zu „verändern“. Dies wechselseitig gewusst, sind zwei exzentrische Positionalitäten in ihrer doppelten Kontingenz, ihrer Erwartungsfülle, aber auch Erwartungsunsicherheit gerade zu dem Einfall prädestiniert, ein gemeinsames Zentrum, ein Drittes, eine künstliche „Mitte“ aus sich herauszusetzen, eine um die Ecke herum gebaute Vermittlung, von der aus sie sich wechselseitig verschonen und ihr Verhalten aneinander koordinieren und in der Welt orientieren können: Geist, Sprache, Systeme.

Weil aber Menschen bei aller Exzentrik „positional“, positionierte Exzentrik bleiben, d.h. einzelne körpergebundene Lebewesen, materiell, vital und existentiell positioniert, können sie wohl *das* künstliche Dritte aus sich hervorbringen, sich zu zweit aber nicht in ein reines Exzentrum: Geist, Sprache oder sonstiges systemhartes Medium überschreiten und in dessen Verselbständigung „aufheben“. Auf Grund der leibkörperlichen Situiertheit, ihrer positionierten Exzentriken, vernehmen und erblicken beide vielmehr den konkreten Dritten, den neutralen Zuschauer oder interessierten Zeugen ihrer exzentrischen Bemühungen. So erstaunt es nicht, dass menschliche Lebewesen damit rechnen müssen, aber auch darauf bauen können, dass *das* Dritte „Positionalität“ gewinnt, „Verkörperung“ annimmt, dass es als *der* oder *die* Dritte erscheint. Insofern *verkörpert* der Dritte den beiden Anderen gegenüber die „exzentrische Position“.

### ***3.2 System der Personalpronomen als Minimum***

Erst entlang der beiden Achsen Identität/Alterität und Alterität/Tertiartät ist die Anthropologie der „Beziehung“ komplett. Die über den Dritten geführte Sozialanthropologie erschöpft sich nicht in der Rede über die Identität, auch nicht in der Rede über die Alterität und ist auch nicht einfach eine Rede über Pluralität, über die Vielen, das Multiversum. Der Dritte ist der Kniff zwischen Identität und Alterität und Alterität und Pluralität.

Ein im strategischen Kern jeder Sprache sitzender Beleg dafür ist das *System der Personalpronomen*, in denen sprechend die elementaren Kommunikationsrollen verteilt werden: Ich, Du, Er bzw. Sie bzw. Es, Wir, Ihr, Sie. (Elias 1978) Zur Grundausstattung zumindest der indoeuropäischen Sprachen gehört eine Serie kleiner Wörter, die Fürwörterserie, die im kommunikativen Sprachspiel die Situation ordnet. Es sind „hypo-stasierte Verhältnisbegriffe“, „in welchem alle diese drei Begriffe sich gegenseitig durch einander halten und bestimmen.“ (Humboldt 1963; 201ff.). ‘Ich’ markiert die Identitätsposition, ‘Du’ die Alteritätsposition, ‘Es’ die Objektposition. Den Anderen in der zweiten Person als ‘Du’ ansprechen, heißt ihn dezidiert nicht als Objekt ‘Es’ nehmen. Nun wird aber auch der Mensch in der dritten Person - ‘Er/Sie’ - vom Sprecher anders erfasst als das ‘Du’ - nämlich in Abwesenheit -, aber zugleich definitiv anders als eine Sache - ‘Es’, sonst bedürfte es der Unterscheidung Es//Er, Sie nicht. Dass die *dritte Person* in Differenz zur Sache – Es – durch die Intelligenz der Sprache noch einmal geschlechtlich in ‘Er’ und ‘Sie’ unterschieden wird, liegt in der situativen Abwesenheit der dritten Person, über die gesprochen wird. Weil in der präsentischen Situation das Geschlecht unmittelbar wahrnehmbar ist, bedarf es der geschlechtlichen Differenzierung im ‘Du’ nicht, wohl aber zeigt sich die anthropologische Aufmerksamkeit auch hinsichtlich des abwesend Besprochenen am Geschlecht interessiert.

Damit ist die eigentliche Schlüsselrolle der ‘dritten Person’ im System der Personalpronomen noch nicht zureichend expliziert. Markiert ‘Ich’ die Identitätsposition, ‘Du’ die Alteritätsposition, so ist hinsichtlich der Pluralität von dort allenfalls das ‘Wir’ erreichbar. Um das System der Personalpronomen mit seinen Stellen „Er, sie, es“, „Ihr“, „Sie“, auszuschöpfen, ist aber die dritte Positionsfigur notwendig: die Absprache: Wir greifen ‘ihn’ an, oder der Zuruf: ‘Ihr’ greift mich an, oder beiseite gesprochen: jetzt greifen ‘sie’ mich an. Zugleich ist die dritte Position hinreichend: ein Vierter oder Fünfter bringen nur formal Abwandlungen des Bekannten. Ein Denken, das sozialanthropologisch sich allein in den dyadischen Figuren Ich und Anderer, Ich und Du, doppelter Kontingenz, Identität und Alterität bewegt, ist unterkomplex allein schon hinsichtlich des formalen Stellenplans der Personalpronomen als dem strategischen Kern der Sprachen.

### ***3.3 Fülle der dyadischen und triadischen Figuren***

Erst in der Fülle aber, mit der der Andere und der Dritte im leiblich-seelisch-geistigen Material der menschlichen Sphäre Figuren gewinnt, wird sichtbar, welche rückwirkende Kraft auf Identität und Alterität, vorstrukturierende Kraft auf Pluralität dem Dritten

innewohnt: So gibt es nicht nur den Anderen als Dialogpartner, sondern den abwesenden Dritten als unser beider Thema; nicht nur den Anderen als Mitakteur, sondern den Dritten als Beobachter, als Lauscher, Zeugen; nicht nur den Anderen als Abwesenden, sondern den Dritten als Boten; nicht nur den Anderen als Kooperierenden, sondern auch den Dritten als Intriganten; nicht nur den Anderen als Vertrauten, sondern auch den Dritten als Fremden; nicht nur den Anderen als Verbündeten, sondern auch als Überläufer zum Dritten, als Verräter, als Spitzel; nicht nur den Anderen als Tauschpartner, sondern den Dritten als Händler; nicht nur den Anderen als Vertragspartner, sondern den Dritten als Erfüllungsgehilfen, als Ersatz, für den man haftet; nicht nur den Anderen als Umworbene, sondern den Dritten als Rivalen und Konkurrenten; nicht nur den Anderen als Unzugänglichen, sondern den Dritten als Fürsprecher; nicht nur den Anderen als überlegenen Gegner, sondern den Dritten als rettenden Beistand; nicht nur den Anderen als Antagonisten, sondern den Dritten als Vermittler; nicht nur den Anderen als Opponenten, sondern den Dritten als Begünstigten; nicht nur den Anderen als mir Gleichberechtigten, sondern den Dritten als uns beide Beherrschenden, der nach der *Maxime 'divide et impera'* uns trennt und zueinander hierarchisiert; nicht nur Ich und Du als Freunde oder sogar Liebende, aber der Dritte gehört nicht dazu, als der Ausgeschlossene, als „*tertius miserabilis*“.

Gegen jede interessierte Verkürzung des Fächers muss die philosophische Anthropologie der Intersubjektivität aus systematischem Interesse auf das ganze Spektrum innerhalb der Kategorie des Dritten zu achten suchen. So gibt es innerhalb der triadischen Figurationen nicht nur den passiven Zuschauer, Beobachter, Zeugen, sondern auch den aktiven Übersetzer; nicht nur den Dolmetscher, sondern auch den Verräter schon in der Übersetzung; nicht nur den Verbündeten gegen den Dritten, sondern auch den Intriganten; aber auch nicht nur den Intriganten, sondern auch den Fürsprecher, den Vormund, den Stellvertreter meiner selbst vor dem Anderen; beileibe nicht nur den Vermittler, den Mediator, sondern den ordnenden Schieds-Richter, die Arbitration; aber auch nicht nur den Arbitr, sondern den herrschenden Dritten, der unsere Differenz ausbaut zur Staffelung und deshalb als Ranghöchster, als Hierarch herrscht und gegeneinander ausspielt; allerdings nun wieder auch nicht nur den ausgeschlossenen Dritten, den Sündenbock, sondern auch den begünstigten, den lachenden Dritten, ja selbst den Bastard, den Mischling zwischen den zwei 'Reinen', den Hybriden.



### 3.4 Funktionen des Anderen und des Dritten: Subjektivität/Objektivität/Sozialität

Eine um den Dritten komplettierte Anthropologie der Intersubjektivität hat ein gesteigertes Erschließungspotential. Sind Andersheit und Drittheit, Alterität und Tertiartät gleichursprüngliches Bezugsgeschehen der Menschwerdung, müssen sich Struktureffekte hinsichtlich von Subjekt-, Objektivitäts- und Sozialitätsbildung entsprechend differenzieren lassen.

Hinsichtlich der *Subjektbildung* lässt sich vermuten: Der Auftritt des Anderen, die Beobachtung seines Blicks, führt zu einer ersten Verwandlung des Subjekts: zu seiner Depotenzierung, zur Dezentrierung seiner Egologie, seinem eigenen mittelpunkthaften Kreisen um sich; andererseits zur umweghaften Identifizierung; ich bin, aber ich habe mich nicht, darum wird ein Ich erst es selbst im Umweg über den Anderen und anders als Du. Im Ich-Du-Verhältnis habe ich außer und neben mir nur dich vor mir; ich habe dich als das Andere meiner selbst in mir als Wandlung meiner Subjektivität. Das Erscheinen des Anderen bedeutet das Gewährwerden der Freiheit, insofern der Andere mich gelten lässt. Die Veränderung als „Veränderung“ des Subjekts durch das Erscheinen des Anderen bedeutet aber auch die Potenzierungserfahrung des Einen durch Kooperation, dem Zusammenlegen von Kräften und Kompetenzen; aber durch den Anderen erscheint auch die Macht, die Möglichkeit der Unterwerfung, der Über- und Unterordnung.

Erst das Erscheinen des Dritten hingegen bedeutet für die Subjektbildung das bewusste Erfassen des Füreinander zweier Wesen, der Beziehung zwischen mir und Dir. Ich bin nicht mehr nur Beobachter eines anderen Blickes, sondern Beobachter eines Beobachters, der zwei sich erblickende Blicke vor sich hat. Erst damit habe ich nicht nur Dich, sondern das *Verhältnis* zwischen uns vor mir. Die objektive Möglichkeit des Dritten bedeutet die Entlastung von der Zumutung, von der Abhängigkeit vom Anderen, des Anderen in mir; der Dritte bedeutet Wahlfreiheit zwischen dem Einen oder dem Anderen; er ermöglicht zuerst und für Momente das freie Schweben der Subjektivität. Die triadische Urszene formt das Selbstverhältnis, wenn die spontane Einbildungskraft den Blick des Dritten, der zwei beobachtet, nach innen zieht und den Zuschauer in mir herausdreht, den potentiellen, jeder Szene entzogenen ex-zentrischen Punkt meiner Position, den „Blick von nirgendwo“ (Nagel 1992): Dann heißt Subjektivität selbdritt sein, 'Ich' zwischen 'Es' und 'Über-Ich', 'self' zwischen 'I' und 'me'. Neben der gegenwartsbezogenen Ich-Perspektive meines Leibes („I“; „Es“) und deiner Stimme in mir („me“; „Über-Ich“) kann ich eine neutrale Sicht in mir auf mich bezüglich meiner selbst einnehmen. Erst jetzt kann ich die Beziehung zwischen meiner natalen, erstgebürtlichen Lebenskraft und zwischen

der Aufforderung und Kontrolle, die Du darstellst, wägen. Da ich aber positioniert, vereinzelter Körper bleibe, tut sich zugleich im Erscheinen und Blick des Dritten der Abgrund der Isolierung auf, wie sie im Verhältnis zum Anderen nicht möglich ist. Ich sehe im „Blick von nirgendwo“ mein leiblich gegenwärtiges Ich als eines neben anderen Ichen, potentiell unter vielen, vielleicht im vergleichenden Blick gewogen und zu leicht, zu fremd befunden: ich könnte überflüssig sein im gemeinsamen Blick der beiden Anderen, marginal, nicht mehr dazugehörig, ich könnte der ausgeschlossene Dritte sein. Im Gegenzug stiftet das Erscheinen des Dritten die Idee des existentiellen Engagements der Subjektivität überhaupt: Ich kann meine „Position“ ins Gewicht fallen lassen, ich gebe in der Konstellation den Ausschlag, überschreite die Exklusion zur Inklusion, ich bin das Zünglein an der Waage; wenn ich mich für eine Front, ein „Antlitz“ entscheide, verschiebt sich die Richtung des Geschehens.

Hinsichtlich des *Weltverhältnisses* lässt sich folgender Struktureffekt skizzieren. Die Situierung im eigenen Leib erzwingt den genuin individuellen Aufbau der Wirklichkeit. Welt ist dann das, was sich meiner senso-motorisch-kognitiven Durcharbeitung darbietet. Das Auftreten des Anderen bedeutet mir nun die unhintergehbare Notwendigkeit und Chance eines dialogischen Aufbaues der Wirklichkeit. Die Sicht der Ersten Person und die Sicht der Zweiten Person auf die Welt sind nicht deckungsgleich. Wir beide erkennen die Standpunktabhängigkeiten unserer Weltsichten, ihre jeweilige Perspektivität. Ich und Du liegen im Kampf um die Geltung unserer jeweiligen Teilnehmerperspektiven auf die Wirklichkeit. Erst das Erscheinen *des* Dritten, mit seiner Beobachterperspektive, zwingt uns nun real, die Wirklichkeit als die Sache selbst, *das* Dritte, so in unserer Perspektive zur Sprache zu bringen, das es gleichsam von selbst zu sprechen scheint, so dass jeder an meiner Stelle dem Urteil zustimmen würde. Jedermann an meiner Stelle würde es so sehen, also musst auch Du dem zustimmen, und als existentieller Beleg dafür gilt mir hier und jetzt, dass ich den konkreten Dritten, den Neutralen, mit meiner Beobachtung und These gewinnen, zu mir hinüberziehen kann, so dass auch Du nicht länger widersprechen solltest. Erst die um die Figur und Funktion des Dritten bereicherte Anthropologie der Intersubjektivität vermag das Phänomen des Objektiven zu rekonstruieren, soweit es intersubjektiv konstituiert ist.

Über die Konstitution der objektiven Wirklichkeit hinaus durch die triadische Intersubjektivität fällt auf, dass Menschen diese objektive Wirklichkeit intern in ihren Operationen des Identifizierens und Unterscheidens, die den Kern ihrer Kultur ausmachen, bevorzugt entlang „trifunktionaler“ Ordnungsprinzipien gliedern (Dumézil

1989). Das theologische Trinitätsdenken ist nur ein exemplarischer Fall dafür, wie Menschen in allen Feldern der Wirklichkeitsaneignung entlang des Denkschemas „1, 2, 3/4“ operieren (Brandt 1991): Das Denken gliedert die in Frage stehenden Sachverhalte mit einer abgeschlossenen Trias, fügt ihr jedoch ein zugleich integriertes und abgetrenntes viertes Element hinzu. Die Vier ist also aus einer Triade und einer hinzugefügten Einheit aufgebaut, welche damit das Prinzip der Triangulierung durch Wiederholung auf höherer Ebene bestätigt und auf Dauer stellt. Es kann intersubjektivitätstheoretisch nur vermutet werden, daß Menschen sich in ihrer kognitiv-semiotischen Ordnung des Objektiven entlang von Erstheit, Zweitheit und Drittheit (Peirce 1986) an die Schlüsselerfahrung intersubjektiver Veränderung und Triangulation anlehnen, weil diese eine basale und zugleich äußerste Beziehungskomplexität bedeutet und damit das Minimalmodell für jede sinnhafte Reduktion von Komplexität gibt.

Die Deduktionskraft der vollen Anthropologie der Intersubjektivität zeigt sich aber auch hinsichtlich der *Sozialitätsbildung*. Komplexe Sozialität ergibt sich, wenn Menschen bestimmte elementare Beziehungsfiguren ausbauen und auf Dauer stellen, um sie herum Lebenssphären organisieren. So lässt sich sagen, dass Menschen dyadisch erfahrene Beziehungspotentiale im Feld des Ökonomischen in Gestalt von Arbeitsteilung und Tausch reziprok typisieren, im Feld der Kommunikation in Gestalt der wechselseitigen Mitteilung, im Feld des Regulativen in Gestalt der Moral, d. h. des konfligierenden Sich-Vertragens entlang von gesetzten Regeln, im Feld machtvoller Bindung in Gestalt der Liebe oder der Freundschaft. Aber erst die systematische Einbeziehung des Dritten in die Anthropologie der Intersubjektivität macht vorfindbare Sphären menschlicher Verhältnisse als genuin menschliche Möglichkeit bestimmbar, die sich vom Sein des Anderen bzw. der Alterität her nicht auszeichnen lassen. In gewisser Weise spielen die genannten Sozialformen: Tausch, Mitteilung, Moral, Liebe, die vom Sein des Anderen her möglich sind, in der Zone des Privaten, wie die Zweierbeziehung eben Kern der Privatheit ist. Erst im Auftreten des Dritten öffnen sich die menschlichen Verhältnisse irreversibel zum Öffentlichen, gegen das sich nun die Zweierbeziehung als Privatheit bewusst abhebt. Wenn etwas von Einem sichtbar wird vor zweien, die darüber reden und tuscheln, dann hat er seinen Ruf weg, er ist im Ansatz eine öffentliche Figur geworden. Anders gesagt: die familiale Konstellation, das sog. Private, enthält in nuce die Differenz von Intimität und Öffentlichkeit in der plötzlichen Wendung, die den Dritten entdeckt. Einer kann seine Handlungen habitualisieren, zwei können ihre Interaktion wechselseitig typisieren und damit doppelte Kontingenz auf Dauer aufeinander abstimmen: die typisierte Reziprozität von Sichtweisen und Normen enthält das Begleitbewusstsein: 'Wir machen das so', könnten es vielleicht auch unter uns beiden ändern. Aber erst im Auftauchen des Dritten, der diese Regeln übernimmt, an den sie weitergereicht werden,

ereignet sich Institutionalisierung bzw. Systembildung: die Regeln der Dyade lösen sich von ego und alter ab, treten den zweien im Gebrauch des Dritten gegenüber, gewinnen in dessen Begleitbewusstsein Sachcharakter: 'Sie machen das so oder *Man* macht das so'. Die Ausweitung der Dyade zur Triade ermöglicht den Systemcharakter, die Objektivität der sozialen Wirklichkeit. (Berger/Luckmann 1969; 56-65).

Diese öffentliche, objektive Zone differenzieren Menschen nun aus, indem sie etwas aus der Figur des Dritten machen: in bestimmten Feldern transformieren sie konkrete triadische „Figurationen“ (Elias 1978) in „Formulare“ mit Leerstellen (Frese 1985). Im Feld des Ökonomischen ist der *Markt*, im Unterschied zum reinen Tausch, die Marktförmigkeit nur möglich, wenn die Figur des begünstigten Dritten, der vom Wettbewerb zweier den Vorteil hat, auf Dauer gestellt wird. Im Feld der Kommunikation ist das *Medium*, im Unterschied zur wechselseitigen Mitteilung, nur möglich, wenn die Figur des Boten, des Dolmetschers, kraft dessen Übermittlung ego und alter Informationen übereinander erlangen, auf Dauer dazwischen geschoben wird. Im Feld des Regulativen ist das *Recht*, im Unterschied zu reiner Moral, nur möglich, wenn die Figur des schiedsrichternden Dritten, an den zwei im Streitfall ihre Urteilsförmigkeit abgeben, auf Dauer gestellt ist. (Luhmann 1981) Und im Feld machtvoller Bindung ist das *Politische*, im Unterschied zur liebenden und freundschaftlichen Verständigung, nur möglich, wenn Koalitionsbildung auf Dauer zugelassen ist: einer, der einen kleinen Vorteil hat, schiebt einen Anderen, der darauf erpicht ist, als Zwischenglied zwischen sich und den Dritten, bindet den Anderen an sich, wodurch nun der Dritte beherrschbar wird, weil er sich nurmehr schwer wehren kann gegen zwei. (Popitz 1992) Selbst das Majoritätsprinzip demokratischer Herrschaft braucht die dritte, ausschlaggebende Stimme: zwischen Ich und Anderem kann es das Prinzip der Mehrheit nicht geben. Anders als die Liebe oder Freundschaft, wo es um die Einbeziehung des Anderen oder seine Ausschließung geht, ist das Politische das Feld der Einschließung und Ausschließung des Dritten.

Ist der Andere die Bedingung der Möglichkeit für die Emergenz von sozialer Struktur, so der Dritte die für deren Verselbständigung als System, das als das Soziale den einzelnen Bewusstseinen gegenübertritt. Aber da sich *das* Dritte als *der* oder *die* Dritte leiblich „verkörpert“, ist er oder sie zugleich die Bedingung der Möglichkeit für die Rückverflüssigung des Systems in die Handlungen; die Modifikation des Dritten modifiziert das System. Erst die über den Dritten geführte Anthropologie der Intersubjektivität bietet eine komplette Sozialanthropologie, anthropologisch darin, dass sie den realen Brisanz, aber auch Überbrückungen in der menschlichen Sphäre

entspricht.<sup>3</sup> Sie folgt dem originalen Zug der Intersubjektivitätstheorie, wenn sie die radikale Annahme der substantialen, a-parten, geschlossenen Identität durchlöchert, indem sie systematisch den Anderen heraufführt. Aber dyadische Intersubjektivitätstheorien tendieren dazu, da sie die dritte Figur als ein nachgeordnetes Epiphänomen ansetzen, Markt, Medien, Recht und Politik, die den Dritten denknotwendig fordern, als sekundäre, eher uneigentliche menschliche Sozialwirklichkeit zu thematisieren. Nur wenn der Dritte gleichursprünglich mit dem Anderen angesetzt wird, gleich konstitutiv für die Menschwerdung, dann sind z. B. Markt, Medien, Recht, Politik keine Entfremdungsphänomene des Menschen, sondern originäre Sphären. Deshalb setzt die komplette Anthropologie der Intersubjektivität gegenüber der Radikalität der Alteritätstheorie, die die menschlichen Verhältnisse in die ursprüngliche Kommunikation, den ursprünglichen Tausch, die ursprüngliche Moral oder die ursprüngliche Liebe oder Freundschaft zurückbindet - als reine Unüberbrückbarkeit mit der oder reine Öffnung für die Andersheit des Anderen - systematisch die Funktionen und Figuren des Dritten, die Tertiartät ins Spiel, die die Menschen immer schon erhoffen, fürchten, kennen, in sich tragen und nutzen.

---

<sup>3</sup> Daß Philosophische Anthropologie und Historische Anthropologie in einem komplementären Verhältnis stehen können, zeigt sich am Fall des „Dritten“. Die anthropologisch prinzipiell erwartbaren Figuren und Funktionen des Dritten zeigt E. Flaig in seiner historischen Anthropologie der Gladiatur in unverwechselbarer Geschichtlichkeit als rituell-semantischen Kern römischer Ordnung. Die Gladiatur funktioniert über die Kampfbewährung eines Ausgeschlossenen vor zuschauender römischer Bürgerschaft, und die Entscheidung über den endgültigen Ausschluß/Einschluß des konkreten Individuums in die Bürgerschaft trifft der munerarius („Spielgeber“), ein konkreter Dritter als Institution. Vgl. E. Flaig, An den Grenzen des Römerseins. Die Gladiatur aus historisch-anthropologischer Sicht, in diesem Band.

## Literatur

- Berger, Peter L./Th. Luckmann. 1969. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M.: S. Fischer.
- Allert, Tilman. 1997. *Die Familie. Fallstudien zur Unverwüstlichkeit einer Lebensform*. Berlin: de Gruyter.
- Bachmann-Medick, Doris. 1998. „Dritter Raum. Annäherungen an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung“. In: Breger/Döring (1998). 19-38.
- Balke, Friedrich. 1992. „Die Figur des Fremden bei Carl Schmitt und Georg Simmel“. *Sociologia Internationalis* 30: 35-59.
- Bhabha, Homi K. 1990. „The Third Space. Interview with Homi Bhabha“. *Identity: Community, Culture, Difference*. Hg. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart. 207-222.
- Binswanger, Ludwig. 1962 [1942]. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. 3. Aufl. München/Basel: Reinhardt.
- Boeckenhoff, Josef. 1969. *Die Begegnungsphilosophie. Ihre Geschichte – Ihre Aspekte*. Freiburg/München: Alber.
- Brandt, Reinhardt. 1991. *D' Artegnan und die Urteilskraft. Über ein Ordnungsprinzip der europäischen Kulturgeschichte (1, 2, 3/4)*. Stuttgart: Steiner.
- Breger, Claudia/Tobias Döring. 1998. *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam: Rodopi.
- Breidenbach, Stephan. 1995. *Mediation. Struktur, Chancen und Risiken von Vermittlung im Konflikt*. Köln: Schmidt.
- Buber, Martin. 1984. *Das dialogische Prinzip*. Heidelberg: Lambert.
- Bürgin, Dieter (Hg.). 1998. *Triangulierung. Der Übergang zur Elternschaft*. Stuttgart: Schattauer.
- Caplow, Theodor. 1956. „A Theory of Coalitions in the Triad“. *American Journal of Sociology* 21: 489-493.
- Deppermann, Arnulf. 1997. *Glaubwürdigkeit im Konflikt. Rhetorische Techniken in Streitgesprächen. Prozeßanalyse von Schlichtungsgesprächen*. Frankfurt a. M.: Lang.
- Derrida, Jacques. 1972. „Gewalt und Metaphysik. Essay über das Denken Emmanuel Levinas“. *Die Schrift und die Differenz*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 121-236.
- Dumézil, Georges. 1989. *Mythos und Epos. Die Ideologie der drei Funktionen in den Epen der indoeuropäischen Völker*. Frankfurt a. M.: Campus.
- Elias, Norbert. 1978. „Die Fürwörterserie als Figurationsmodell“. *Was ist Soziologie*, München. 132-145.

- Ellrich, Lutz. 1992. „Die Konstitution des Sozialen. Phänomenologische Motive in N. Luhmanns Systemtheorie“. *Zeitschrift für philosophische Forschung* 46: 24-43.
- Eßbach, Wolfgang. 1996. *Studium Soziologie*. München: Fink.
- Feuerbach, Ludwig. 1975 [1843]. *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Kritische Ausgabe. Hg. Gerhardt Schmidt. Frankfurt a. M.: Klostermann.
- Fichte, Johann Gottlieb. 1960 [1796/97]. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. Hamburg: Meiner.
- Frese, Jürgen. 1985. *Prozesse im Handlungsfeld*. München: Boer.
- Freud, Sigmund. 1930 [1916]. *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Wien: Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- Freund, Julien. 1976. „Der Dritte in Simmels Soziologie“. *Ästhetik und Soziologie um die Jahrhundertwende: Georg Simmel*. Hgg. Hannes Böhringer und Karlfried Gründer. Frankfurt a. M.: Klostermann. 90-101.
- Girard, Rene. 1988. *Der Sündenbock*. Zürich: Benziger.
- Goffman, Erving. 1981. *Forms of Talk*. Oxford: Blackwell.
- Habbel, Thorsten. 1994. *Der Dritte stört. Emmanuel Levinas – Herausforderung für Politische Theologie und Befreiungsphilosophie. Mit einem Exkurs zum Verhältnis zwischen E. Levinas und M. Buber*. Mainz: Grünewald.
- Habermas, Jürgen. 1968. „Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes“. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 9-47.
- Habermas, Jürgen. 1981. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bde. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hartmann, Klaus. 1981. *Politische Philosophie*. Freiburg: Alber.
- Hegel, Georg W. F. 1952 [1808]. *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Meiner.
- Honneth, Axel. 1992. *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Humboldt, Wilhelm v. 1963 [1830-1835]. „Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts“. *Werke* in fünf Bänden. Hgg. A. Flitner/K. Giel. Bd. III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 368-756.
- Husserl, Edmund. 1950. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. (1932). Hrsg. u. eingel. v. S. Strasser. Husserliana Bd. 1. Haag: Martinus Nijhoff.
- Joas, Hans. Hg. 1985. *Das Problem der Intersubjektivität. Neuere Beiträge zum Werk von George Herbert Mead*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Lacan, Jacques. 1975 [1949]. „Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion“. *Schriften I*. Hg. Norbert Haas. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 61-70.

- Levinas, Emmanuel. 1998 [1963]. „Die Spur des Anderen“. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Hg. Wolfgang Nikolaus Krewani. Freiburg: Alber. 209-235.
- Litt, Theodor. 1926. *Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie*. Leipzig: Teubner.
- Löwith, Karl. 1974 [1928]. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Luhmann, Niklas. 1981. „Konflikt und Recht“. *Ausdifferenzierung des Rechts. Beiträge zur Rechtssoziologie und Rechtstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 92-112.
- Luhmann, Niklas. 1984. *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Makropoulos, Michael. 1988. „Der Mann auf der Grenze. R. E. Park und die Chancen einer heterogenen Gesellschaft“. *Freibeuter* 15: 8-22.
- Mauss, Marcel. 1978 [1923]. „Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften“. *Soziologie und Anthropologie* Bd. II. Hgg. Wolf Lepenies/Henning Ritter. Frankfurt a. M.: Ullstein. 11-148.
- Mead, George H. 1973 [1934]. *Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviourismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Merleau-Ponty, Maurice. 1974 [1945]. *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: de Gruyter.
- Meyer-Drawe, Käte. 1984. *Leiblichkeit und Sozialität. Phänomenologische Beiträge zu einer pädagogischen Theorie der Intersubjektivität*. München: Fink.
- Nagel, Thomas. 1992. *Der Blick von nirgendwo*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Peirce, Charles S. 1986 [1867]. „Eine neue Liste der Kategorien“. *Semiotische Schriften*. Hgg. Ch. Kloesel/H. Pape, Bd. 1. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Plessner, Helmuth. 1975 [1928]. *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin: de Gruyter.
- Popitz, Heinrich. 1992. „Prozesse der Machtbildung“. *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr. 185-232.
- Portmann, Adolf. 1956. *Zoologie und das neue Bild vom Menschen. Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*. Hamburg: Rowohlt.
- Rehberg, Karl-Siegbert. 1985. „Die Theorie der Intersubjektivität als eine Lehre vom Menschen und die deutsche Tradition der Philosophischen Anthropologie“. In: Joas (1985). 60-92.
- Sartre, Jean-Paul. 1976 [1943]. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Hamburg: Rowohlt.



- Sartre, Jean-Paul. 1967. *Kritik der dialektischen Vernunft. Bd. I. Theorie der gesellschaftlichen Praxis*. Hamburg: Rowohlt.
- Scharmann, Theodor. 1959. *Tertius Miserabilis*. Nürnberger Abhandlungen zu den Wirtschafts- und Sozialwissenschaften H. 12. Berlin: Duncker & Humblot.
- Scheler, Max. 1948 (1913). *Wesen und Formen der Sympathie*. Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke.
- Schlippe, Arist v./Jochen Schweitzer. 1996. *Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schmitt, Carl. 1963 [1932]. *Der Begriff des Politischen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Schrey, Heinz-Horst. 1991. *Dialogisches Denken*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Schütz, Alfred. 1974 [1932]. *Der sinnhafte Aufbau der Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Selman, Robert L. 1983. „Sozial-kognitives Verständnis. Ein Weg zu pädagogischer und klinischer Praxis.“ *Perspektivenübernahme und soziales Handeln. Texte zur sozial-kognitiven Entwicklung*. Hg. Dieter Geulen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. 223-256.
- Serres, Michel. 1980. *Der Parasit*. Frankfurt a. M.: Insel.
- Siep, Ludwig. 1979. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg: Alber.
- Simmel, Georg. 1968 [1908]. „Exkurs über den Fremden“. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: de Gruyter. 509-512.
- Simmel, Georg. 1968 [1908]. „Die quantitative Bestimmtheit der Gruppe“. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: de Gruyter. 32-100, spez. 73-94.
- Smith, Adam. 1977 [1770]. *Theorie der ethischen Gefühle*. Hg. Walter Eckstein. Hamburg: Meiner.
- Sofsky, Wolfgang/Rainer Paris. 1994. *Figurationen sozialer Macht. Autorität – Stellvertretung – Koalition*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Theunissen, Michael. 1977 [1965]. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: de Gruyter.
- Thomas, Konrad. 1990. „Wenn kein Verantwortlicher zu finden ist: Der Sündenbock-Mechanismus“. *Schuld. Zusammenhänge und Hintergründe*. Hg. Konrad Thomas. Frankfurt a. M.: P. Lang. 165-183.
- Turk, Horst. 1990. „Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik“. *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 22.1: 8-31.
- Tyler, Stephan A. 1998. „Them Others – Voices without Mirrors“. *Paideuma* 44: 31-50.

- Utz, Richard. 1997. *Soziologie der Intrige. Der geheime Streit in der Triade, empirisch untersucht an drei historischen Fällen*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Waal, Frans de. 1991. *Wilde Diplomaten. Versöhnung und Entspannungspolitik bei Affen und Menschen*. München: Hanser.
- Waldenfels, Bernhard. 1994. *Antwortregister*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Walton, Richard E. 1987. *Managing Conflict. Interpersonal Dialogue and Third Party Roles*. 2<sup>nd</sup> Edition. Harvard: Addison-Wesley.
- Watzlawick, Paul/Janet H. Beavin/Don D. Jackson. 1969. *Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien*. Bern: Huber.