# Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen

Ein Beitrag
zur anthropologischen Grundlegung
der ethischen Probleme

von

Karl Löwith

DREI MASKEN VERLAG / MÜNCHEN 1928

# Das Individuum

in der

# Rolle des Mitmenschen

von

Karl Löwith

MÜNCHEN
DREI MASKEN VERLAG
1928

# Inhaltsverzeichnis.


Seite

Vorbemerkung . . . . . XIII

Einleitung: Die Geschichte der neueren Philosophie stellt die Mitwelt nicht grundsätzlich in Frage. Ihr formales Grundproblem ist die Beziehung des seiner selbst bewußten „Subjekts" zu den „Objekten" 1

I. Feuerbachs Grundsätze der Philosophie der Zukunft:

a) Feuerbachs Begriff von „Philosophie" überhaupt . . . . . 5

b) Das Doppelprinzip seiner Philosophie . . . . . 6

1. Das Prinzip des „Sensualismus" . . . . . 8

2. Das Prinzip des „Altruismus" . . . . . 10

c) Die erkenntnistheoretischen Konsequenzen dieses Prinzips . . . . . 11

II. Strukturanalyse des Miteinanderseins:

1. Teil: Das Verhältnis der Mitwelt zu „Welt" und „Umwelt"

§ 1. Die Mitmenschen begegnen einem zunächst in der Welt als Mitwelt . . . . . 14

§ 2. Die humane Bedeutung von „Welt" und „Leben" . . . . . 15

§ 3. Vier Grundbedeutungen von „Leben" und deren Zusammenhang 16

§ 4. Der Aufweis, daß „Welt" und „Leben" Mitwelt bedeuten, findet in Dilthey eine Bewährung . . . . . 23

§ 5. Der Vorschein der Mitwelt in der Umwelt

a) als Werkwelt . . . . . 27

b) als Natur . . . . . 32

§ 6. Der Grund der „Übertragbarkeit" von Charakteren der natürlichen Außenwelt auf die menschliche Innenwelt und umgekehrt 33

§ 7. Die rückwirkende Bedeutung der Mitwelt für die „Realität" der Umwelt . . . . . 41

§ 8. Die Selbständigkeit der Natur im Unterschied zu der des Menschen . . . . . 44

2. Teil: Die immanenten Strukturen der Mitwelt:

1. Abschnitt: Das Miteinandersein als solches

§ 9. Die formale Grundstruktur innerhalb derer die Mitwelt begegnet 46

§ 10. Analyse der Mitwelt als der „Andern" . . . . . 48

§ 11. Kritischer Rückblick auf Feuerbachs These vom „Ich" und „Du" 56

§ 12. Der Begriff des „Verhältnisses" im Unterschied von „Zusammenhang", „Beziehung" (Relation) und „Korrelation" . . . . . 59

§ 13. Irgend Etwas und irgend Einer . . . . . 60

a) Das sog. Verhältnis von Einem zu Etwas . . . . . 61

b) Das sog. Verhältnis von Etwas zu Etwas . . . . . 62

c) Das eigentliche Verhältnis von Einem zu einem Andern . . 62

§ 14. Hegels Analyse des „Etwas" . . . . . 63

§ 15. „Begegnung" und „Entsprechung" in ihrer Bestimmung aus dem Verhältnis . . . . . 65

§ 16. Etwas und Einer in ihrem Dazudasein . . . . . 69

§ 17. Das zweckfreie Füreinanderdasein . . . . . 70

§ 18. Die Problematik des sog. Egoismus und Altruismus . . . . . 71

Seite

§ 19. Die prinzipielle Zweideutigkeit eines jeden eigenen Verhaltens im Verhältnis zu einem andern . . . . . 76
§ 20. Die Reflexion der Zweideutigkeit . . . . . 78
§ 21. Die Zweideutigkeit einer „Freigabe" des andern . . . . . 79
§ 22. Die mögliche Verselbständigung des Verhältnisses . . . . . 82
§ 23. Zusammenfassende Analyse der Darstellung eines verselbständigten Verhältnisses in Pirandellos „Così è (se vi pare)" . . 84

2. Abschnitt: Miteinandersein als Miteinandersprechen

§ 24. Sich selbst zum Ausdruck bringen und von selbst zum Ausdruck kommen . . . . . 103
§ 25. Der Sprechende ist kein „Individuum", sondern eine „Person" 105
§ 26. Sprechend ist einer, indem er einen andern auf Erwiederung hin anspricht . . . . . 106
§ 27. Die Strukturmomente des Miteinandersprechens . . . . . 109
§ 28. Der formale Sinn der „Verantwortlichkeit" . . . . . 112
§ 29. Miteinandersprechen und Aufeinanderhören . . . . . 114
§ 30. Die „Bestimmtheit" der ursprünglichen Rede konstituiert sich in freier „Entsprechung" . . . . . 117
§ 31. Die Verabsolutierung des Besprochenen in der schriftlichen Rede 119
§ 32. Die Problematik der Ausdrücklichkeit als solcher . . . . . 123

III. Der eine und der andere in ihrer gegenseitigen Selbständigkeit:

1. Teil: Kritische Darlegung gegenwärtiger Fragestellungen:

§ 33. „Du selbst" im Unterschied zum „Du" (eines „Ich") und zum „andern Ich" . . . . . 127
§ 34. M. Schelers Begriff vom Andern als einem „fremden Ich" . . 129
§ 35. F. Ebners Begriff von der „Realität" des geistigen Lebens als einer Ich-Du-Beziehung . . . . . 131
§ 36. F. Gogartens Begriff vom „Du" als dem eigentlichen „Subjekt" der Ich-Du-Beziehung . . . . . 133
§ 37. W. Diltheys zweifacher Erfahrungsbegriff von der „Selbständigkeit" der andern Person
a) als „fremder" Widerstand, wider den eigenen Willen . . . 135
b) als „ebenbürtiger" Selbstzweck, anerkannt in der freiwilligen Achtung . . . . . 137

2. Teil: Kants Begründung der „Autonomie" des Menschen

§ 38. Die Begründung erfolgt allgemein aus der Verfassung des Menschen an ihm selbst und zugleich aus seinem Verhältnis zum Andern . . . . . 139

1. Abschnitt: Der Mensch ist selbständig als Person, sofern er unabhängig ist von seiner eigenen Natur

§ 39. Die doppeldeutige Seinsverfassung des Menschen im allgemeinen 140
a) Der Mensch ist als Person (Selbstzweck) und zugleich als Sache (Mittel zum Zweck) bestimmt . . . . . 141
b) Die Freiheit als „Unabhängigkeit" von der (natürlichen) Geneigtheit in der Freiheit zu sich als (moralischer) Persönlichkeit . . . . . 145
c) Die Achtung als eine „einschränkende" Bestimmung der natürlichen Neigung . . . . . 147



Seite

d) Der Mensch als „vernünftiges Geschöpf" . . . . . 148
e) Das Ding-an-sich als „homo noumenon" des „homo phaenomenon" . . . . . 150

2. Abschnitt: Das autonome Verhältnis eines jeden zu sich selbst, als Selbstzweck, beweist sich im autonomen Verhältnis des einen zum andern

§ 40. Die Autonomie eines jeden erfüllt ihren eigentlichen Sinn allererst im Verhältnis des Miteinanderseins . . . . . 152
a) Der Grundsatz der reinen praktischen Vernunft als Prinzip der möglichen Verallgemeinerung des einen mit dem andern 154
b) Die Achtung des andern als eines Selbstzwecks vollzieht sich durch Einschränkung der eigenen Selbstsucht . . . . . 156
c) Das zweifache Tugendprinzip der „eigenen" Vollkommenheit, aber „fremden" Glückseligkeit . . . . . 157
d) Die Interpretation des Geschlechtsverhältnisses . . . . . 158
e) Das Ideal der Freundschaft als der Vereinigung von „Liebe" und „Achtung" . . . . . 159
§ 41. Die ursprünglichen Grundzüge von Hegels Kritik der Kantischen Moral . . . . . 162

IV. „Ich selbst" in meiner „Einzigkeit"

§ 42. Die verantwortlichen Verhältnisse offenbaren einen nur „verhältnismäßig", verdecken aber wie einer „an sich" ist . . . 169
§ 43. Die Möglichkeit eines einzigartigen Verhältnisses zu sich selbst konstituiert „Individualität" . . . . . 171
§ 44. Kierkegaards Begriff vom „Einzelnen" . . . . . 174
§ 45. Stirners Begriff vom „Einzigen" . . . . . 177

entfremden müssen, um von sich namentlich, in der dritten Person, sprechen zu können. Dagegen bedeutet für den, der schon in der Weise des „Ich bin" ist, jede namentliche Selbstbezeichnung — wie sie z. B. beim Sichvorstellen in der Gesellschaft üblich ist — eine künstliche Selbstentfremdung; denn sich selbst namentlich vorstellend, spricht man von sich wie von einem andern, obgleich man es doch selbst ist[1]). Aus diesem den Eigennamen eines Menschen bestimmenden Lebenszusammenhang mit Anderen ist auch der Sinn desjenigen „Lebens" zu entnehmen, welches das Thema einer Biographie ist. „Das Leben Schleiermachers" meint zwar zunächst Schleiermachers individuellen Lebenslauf als eine auf sich beruhende „Lebenseinheit"; dieses Leben wäre aber gar kein Leben und erst recht kein Gegenstand einer Biographie gewesen, wenn es nicht wesentlich mit Anderen gelebt, von Anderen gelernt und auf Andere gewirkt hätte. Wie die Biographie „eine literarische Form des Verstehens von fremden Leben ist" (Dilthey ges. Werke VII, S. 247), so ist auch das biographisch dargestellte Leben selbst bis in das einzelste seiner Lebensäußerungen hinein bestimmt durch die vor allem zeitgenössischen Lebens-verhältnisse des Individuums. Die Frage, wer denn dieses Leben ist, welches „das Leben" Schleiermachers ausmacht, beantwortet sich aus dem Lebens-Verhältnis dieses Einen zu Anderen, ihrem Miteinander. Im mit-einander-sein neutralisiert sich das Leben des Individuums zur unbestimmt-bestimmten Lebendigkeit des Lebens. Wir sind das Leben. Der Lebenszusammenhang des Individuums mit Anderen bildet eine eigene Art von Leben aus und diese Neutralisierung des individuellen Daseins im Miteinandersein bekundet sich in nichts anderem als in dem sachlich neutralen Sinn des sprachlich neutralen Artikels: das Leben. Auf dieses ursprünglich neutralisierte Leben im Miteinandersein zielen alle Ausdrücke wie: Lebenserfahrung, Kenntnis des Lebens, den Anforderungen des Lebens genügen usw. Das Leben, von dem man im Sinne dieser Ausdrücke Erfahrung und Kenntnis hat und dem man genügen kann, ist nicht das je eigene, sondern das Leben in der Bedeutungsrichtung (3) des Miteinanderseins. Als Einzelner kann einer von diesem Leben überhaupt keine Erfahrung und Kenntnis haben. So ist auch Goethes Tasso-Vers: „Nur das Leben lehret jedem, was er sei", aus dem vorangehenden zu verstehen: „Der Mensch er-

[1]) Vgl. F. Ebner, „Das Wort und die geistigen Realitäten", Fragment 14, sowie 3 u. 4.

kennt sich nur im Menschen". Die Frage, wer das Leben sei, welches jedem lehrt, was er sei, beantwortet sich also aus dem Zusammenleben der Menschen.

4. Es wurde früher gesagt, daß Schleiermachers menschliche Persönlichkeit dem Lebewesen Schleiermacher allererst Namen und „Sinn" gebe. Sinn besagte dabei aber nicht mehr als Eigenbedeutung. Auf Grund der bloßen Tatsache, daß ein Lebewesen ein Mensch ist, ist es zwar für sich wie für andere von Bedeutung, aber es hat darum noch nicht ohne weiteres „Sinn". Menschliches Leben bestimmt sich also letztlich und existenziell zuerst in der Bedeutungsrichtung: sinnvoll — sinnlos. Daß der Mensch überhaupt nach dem Sinn seines Lebens als solchem fragen kann — und nur weil er dies kann, gibt es so etwas wie Sinn des Lebens — das besagt, daß es grundsätzlich problematisch ist. Fragwürdig ist das menschliche Leben aber deshalb von Grund aus, weil es ontologisch zweideutig und damit deutbar ist. Die Zweideutigkeit wurde im Vorangehenden aus seiner „un-natürlichen" Seinsverfassung abgeleitet und der radikale Ausdruck seiner fragwürdig-zweideutigen Unnatürlichkeit ist die dem Menschen spezifische Möglichkeit des Selbstmords, in dem die Frage nach dem Sinn zum negativen Ausdruck kommt. Ein eindeutig natürliches Lebewesen kann sein eigenes Leben nicht verneinen, weil ihm mit der Zwiespältigkeit seiner Seinsverfassung die Freiheit zu sich selbst und damit von sich selbst fehlt. Indem es rein von Natur aus lebt, kann es auch nur natürlich sterben. Indem es ist, hat es auch schon zu sein. Der Mensch hat aber damit, daß er am Leben ist, noch nicht eo ipso zu sein. Und weil sein natürliches am-Leben-sein nicht schon ohne weiteres mit seinem Sein-wollen zusammenfällt, er sein natürliches Dasein kraft seiner geistigen Existenz verneinen kann, kann er in gesicherter Weise auch nur leben, sofern er sein will. Ausdrücklich sein Leben sein wollen, bedeutet: Gegebenes übernehmen. In dieser Verdoppelung seines Daseins vermag sich der Mensch vor dessen ursprünglicher Zwiespältigkeit zu sichern; er bejaht für sich, was an sich schon da ist. Schopenhauers und Nietzsches Frage nach der Verneinung bzw. Bejahung des Lebens — wobei sich jeder der beiden faktisch umgekehrt zu seiner Theorie verhielt — ist somit ein echtes Problem, welches aber aus der gedoppelten Seinsart des Menschen grundsätzlich zu exponieren ist. Nur weil ich schon lebe, kann ich mein Dasein sein wollen, aber ich kann auch nur leben, sofern ich sein will.

„Das" Leben ist sonach für Dilthey wie für Goethe — ebenso wie die „Welt" — eine humane Kategorie. Sie zeigt an die Lebensverhältnisse des Miteinanderseins, kraft derer sich die Selbstbesinnung sowohl erweitert wie begrenzt.

## § 5. Der Vorschein der Mitwelt in der Umwelt.

### a) als Werkwelt.

Bezeichnen wir die Welt, die nicht eigentlich mit uns, sondern um uns lebt, zuhanden und vorhanden ist, als Umwelt im weitesten Sinn, so gliedert sich die Frage nach dem zum-Vorschein-Kommen der Mitwelt in der Umwelt zweifach: 1. Wie kommen menschliche Lebensverhältnisse in der natürlich belebten Umwelt zum Vorschein? Und 2. Wie kommen menschliche Lebensverhältnisse in der vom Menschen verfertigten Werkwelt zum Vorschein? So offensichtlich die konstitutive Bedeutung der Mitwelt für das faktische Sein und Verständnis der Werkwelt ist, so wenig offenbar ist sie für das Verständnis der natürlich belebten, selbständigen Umwelt.

Wir beginnen deshalb mit der zweiten Frage und referieren zunächst analytisch, was Dilthey dazu vorgebracht hat[1]) (Ges. Werke VII, S. 207 und S. 243): Das Verstehen anderer Menschen erwächst zuerst in den Interessen des praktischen Lebens. Hier sind die Menschen aufeinander angewiesen, sie müssen sich einander verständlich machen um dessentwillen, was sie gemeinsam treiben. Einfache Handlungen wie das Hantieren mit Werkzeug, z. B. das Sägen von Holz werden verständlich, sofern ihr Zweck verstanden wird. Ein

vorkam, als eine List geheim verbündeter Priester, die den Menschen durch unerreichbare Forderungen verwirren . . . wollten. Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf. Am allerfördersamsten aber sind unsere Nebenmenschen, welche den Vorteil haben, uns mit der Welt aus ihrem Standpunkt zu vergleichen und daher nähere Kenntnis von uns zu erlangen, als wir selbst gewinnen mögen. Ich habe daher in reiferen Jahren große Aufmerksamkeit gehegt, inwiefern andere mich wohl erkennen möchten, damit ich in und an ihnen, wie an so viel Spiegeln, über mich selbst und über mein Inneres deutlicher werden könnte. Widersacher kommen nicht in Betracht . . .; sie verwerfen die Zwecke, nach welchen mein Tun gerichtet ist, und die Mittel dazu achten sie für ebensoviel falsches Bestreben. Ich weise sie daher ab und ignoriere sie; denn sie können mich nicht fördern, und das ist's, worauf im Leben alles ankommt. Von Freunden aber lasse ich mich ebenso gern bedingen als ins Unendliche hinweisen, stets merk' ich auf sie mit reinem Zutrauen zu wahrhafter Erbauung."

[1]) In dieselbe Richtung führend aber weit eindringlicher durchgeführt ist die grundsätzliche phänomenologische Analyse der „Werkwelt" in M. Heideggers „Sein und Zeit", S. 66 ff.

nichts anderes gemeint als der allgemeine „Charakter" des Stählernseins. Stählernsein ist gar kein dingliches Eigenschaftsprivileg eines Metalls, sondern eine vielfach mögliche Weise zu sein. Es kommt ebensowenig wie „Charakter"[1]) „eigentlich" einem Metall und „uneigentlich" (gleichsam) einem Menschen zu, sondern Stählernsein kann sowohl die charakteristische Seinsweise eines Metalls wie eines Menschen be-deuten. Rein für sich genommen ist Stählernsein und einen Charakter-haben ein regional indifferenter und an ihm selbst neutraler Begriff. Vom Willen eines Menschen aussagend, er sei „stählern", vergleicht man in Wirklichkeit gar nicht übertragend die Weise, wie sich ein Metall verhält mit der eines Menschen oder gar einen „Stoff" mit einer „Seele", sondern Seiendes verschiedenster, wenn auch nicht aller Art kann unmittelbar in der an sich neutralen Bedeutungs-richtung des Stählernseins begegnen.

In der Erkenntnis der Unhaltbarkeit der Theorie von einer bloßen Übertragung hat sich L. Klages[2]) eingehend bemüht, das darin mehr verdeckte als entdeckte Problem auf folgende Weise klarzulegen.

Durchmustert man, sagt Klages, die charakterologisch verwendeten Begriffe, so zeigt sich, daß es durchwegs Namen für sinnliche Anschaulichkeiten sind, Ausdrücke, die ihren Herkunftssinn in der anschaulichen Welt der gegenständlichen Wahrnehmung haben. Diese Namen bezeichnen also zunächst Charaktere der anschaulichen Außenwelt. Mit der direkten Innenwahrnehmung fehlen direkt nennende Innenbegrifffe, sozusagen Begriffe von rein seelischem Bedeutungsgehalt. Gäbe es eine solche direkte Innensicht, so hätten wir auch entsprechend direkte Seelenbegriffe neben den äußeren Erscheinungsbegriffen. Da aber das Seelische in seiner äußeren Erscheinungsweise und nur darin zum Vorschein und zum Ausdruck kommt, bedarf es auch gar nicht dieser postulierten Bezeichnungen. „Weich" meint nach Klages zunächst eine äußere Dingeigenschaft, mit Hilfe von „weich" lasse sich aber auch eine innere seelische Eigenschaft bezeichnen. Denn wenn eine weiche Seele äußerlich in die Erscheinung tritt, so tut sie es im Erscheinungscharakter des anschaulichen Weich-seins, z. B. weicher Schriftzüge (s. Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft, S. 21). Oder: Klages fragt: wie

[1]) s. R. Eucken, „Die Grundbegriffe der Gegenwart", 2. Aufl., Leipzig 1893, S. 273 ff.

[2]) s. „Ausdrucksbewegung und Gestaltungskraft", 2. Aufl., S. 18 ff. und S. 196; „Wesen des Bewußtseins", S. 28 ff.; „Die psychologischen Errungenschaften Nietzsches", S. 32 ff.



kommt räumlich gemeintes Hochsein in die Möglichkeit, ein unräumliches Hochsein zu bezeichnen und er gibt sich darauf die im Sinne seiner Fragestellung vorgezeichnete Antwort auf folgende Weise: räumliches Hochsein ist eine gegenständlich-anschauliche Welterscheinung; charakterliches Hochsein ist etwas gegenständlich-Unanschauliches. Beides wird trotzdem mit demselben Namen bezeichnet. Dies ist möglich und sinnvoll, weil in der außerweltlichen Gegenstandsnennung das Innere schon mit- und inbegriffen ist, bzw. weil umgekehrt ein „innerer" Charakterzug zum faßbaren Ausdruck kommt, sofern er sich in sinnlich-sichtbarer Weise veräußerlicht oder „erscheint" (z. B. graphisch). Was sich in dieser Weise nicht äußert, sei eben unsichtbar und unbegreiflich.

Wenn Kl. also die äußerliche Übertragungstheorie ablehnt — als sei eine dingliche Weichheit bloß gleichnisweise auf eine seelische Weichheit sprachlich übertragen — so bedeutet seine Ablehnung in Wirklichkeit nur den Versuch ihrer Verinnerlichung. Nicht bloß gleichnishaft, sondern prinzipiell umwegig ist nach Kl. die sprachliche Charakterisierung seelischer Charaktere. Bloß übertragen wird der Außenweltsbegriff deshalb nicht auf etwas Inneres, weil in dem Begriff von einer äußeren Erscheinungsweise das Innere, Seelische schon inbegriffen ist und das Seelische im Ausdruck äußerlich erscheint.

Der wirkliche Tatbestand ist aber folgender: „Hoch" als isolierter Ausdruck außerhalb des ihn bestimmenden Bedeutungszusammenhangs einer konkreten Seinsbesprechung genommen ist weder auf Klang, noch auf Mut, noch auf Raum zugeschnitten, sondern bringt eine in ihrer Neutralität universale Bedeutungsrichtung zur Anzeige, eine Bedeutungsrichtung, in deren Richtung sich klanglich-, muthaft- und räumlich-Seiendes bestimmen können. Das räumliche Hochsein ist weder „unvergleichlich verschieden" (dann wäre es gar nicht mehr davon zu unterscheiden) vom klanglichen Hochsein, noch enthält es bereits selbst etwas Seelisches, kraft dessen es dann rein Seelisches bezeichnen kann, sondern: unterschieden sind diese Weisen des Hochseins, sofern sich die unbestimmte Bedeutungsrichtung aus ihrem Sachzusammenhang konkret bestimmt und nicht verschieden, sofern sich der bestimmte Sinn eines Hochseins außerhalb seines sachbestimmten Bedeutungszusammenhangs verliert in die Unbestimmtheit der all-gemeinen Bedeutungsrichtung: „hoch". Im konkreten Seinszusammenhang erfährt das „hoch" seine

es näher bestimmende Bedeutung z. B. vom Klang oder vom Mut. Aber als unbestimmt-allgemeine Bedeutung bestimmt es nur die allgemeine Richtung einer Ansprechbarkeit von Seiendem. Vielerlei Seiendes kann auf seine Weise hoch-sein. Es wäre unzutreffend zu sagen, der Hochmut drücke eine charakterologische Bestimmung in umweltlicher Orientierung aus, und auch nicht mitgemeint ist im inneren Hochmut ein äußeres Hochsein, obgleich es kein Zufall sondern in der „Natur" des Menschen begründet ist, wenn sich der Hochmütige auch körperlich hochhält. Gemeint ist mit Hochmut eine Weise der Selbsthaltung, und zwar gegenüber Anderen in der Bedeutungsrichtung des „hoch".

Wir erhärten dies noch durch ein weiteres Beispiel: im Verhältnis zur Welt begegnet der Mensch Menschen, Gesetzgebungen, überhaupt menschlichen Einrichtungen, Zeichnungen, Gemälden, Klängen und Stoffen und jedes dieser Seienden kann begegnen in der Bedeutsamkeit, z. B. des Hartseins. Man begegnet hartem Gestein, harten Knochen, Hartholz, beanstandet aber auch ein zu hartes Gesetz, findet einen Menschen hartherzig, spricht von einer harten Arbeit, bezeichnet eine Linienführung sowie eine Farbe, aber auch einen (musikalischen) Ton als hart und nimmt an all diesen Härten in entsprechend verschiedener Weise „Anstoß". So sehr sich der bestimmte Sinn dieser verschiedenen Härten und die entsprechende Weise des Anstoßnehmens unterscheiden — eine Linie in anderer Weise hart ist als ein Stein — und so wenig sich andererseits „hart" als eine freischwebend eindeutige Bedeutungs-idee (Spezies) interpretieren läßt, ist doch zu sehen, daß diese universale Verwendbarkeit „derselben" Wortbedeutung zurückweist auf die einheitlich neutrale Bedeutung der unbestimmten Bedeutungs-Richtung: „Hartsein". Zunächst ist damit eine Seinsweise allgemein angedeutet; diese Andeutung kann aber in dieser ihrer eigentümlichen Weite und Unbestimmtheit zur Bestimmtheit einer formalen Anzeige gebracht werden. Sie ist dann weder unbestimmt-allgemein noch inhaltlich-konkret festgelegt, sondern kraft ihrer Formalität auf ihre möglichen Konkretionen verweisend. Je nachdem nun ein Erfahrung und Anschauung gebendes Grund-verhältnis zur Welt in einer bestimmten Richtung betont ist, z. B. in der Richtung auf die natürliche Umwelt (Pfänder), vermag die faktisch bevorzugte Richtung der Umsicht alle übrigen Verhältnisse bedeutungsmäßig vorzugsweise zu begründen und zu bestimmen und so den Anschein eines

manden, wodurch man erst recht positiv erfährt, daß auch noch andere — in der Weise des Fehlens — da sind.

3. Sich zu sich selbst verhaltend, bezieht man sich — ausdrücklich oder nicht — zugleich auf Mitwelt und Umwelt; sich freuend, freut man sich, nämlich über etwas oder einen andern, die einem Anlaß zur Freude gegeben haben; sich ärgernd, ärgert man sich — nämlich über etwas oder einen andern, die einen geärgert haben.

Und in allen drei Richtungen des Verhaltens kommt man selbst mit zum Vorschein. Im Besuch des Bekannten als dessen Bekannter, im Ärger über andere oder etwas als einer der „sich" darüber ärgern kann; im Gang auf die Straße als einer der dazu selber ausgeht.

„Mitwelt" begegnet also nie rein für sich, sondern stets innerhalb eines Strukturzusammenhanges, dessen formale Gliederung das Selbst — mit Andern — 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 und zu Wem ich mich verhalte bin ich selbst existent. Dieses bei-sich-sein beim Andern kann ebensosehr wie eine Bekümmerung 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 naturhaften 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 Feuerbachs. Um die Tragweite dieser Idee zu erproben, bedarf es aber ihrer kritischen Begründung aus einer weitergehenden Analyse der Mitwelt als solcher.

## § 10. Analyse der Mitwelt als der „Andern".

Es wurde früher gezeigt, inwiefern die „Welt" als Mitwelt bestimmt ist und es kommt nun darauf an, die Mitwelt in ihren immanenten Strukturen zu begreifen.

1. Die allgemeinste und ursprünglichste Bestimmung der Mitwelt liegt im Begriff: „die Andern". Indem mir die Mitwelt zunächst als die Welt der „Andern" begegnet, ist sie weder die Idee der „Menschheit" in einer jeden „Person" (Kant), noch die „Gesellschaft" (Dilthey) und ebensowenig mein „Du" (Feuerbach) und noch weniger ein „Fremd-Ich" (Scheler), sondern die durch mich geeinte Welt der Andern, nicht mehr und nicht weniger bestimmt als dadurch, daß sie meine Mitwelt ist. Im Unterschied zu Etwas[1]) anderem sind die Anderen dadurch ausgezeichnet, daß sie von derselben Seinsart, in derselben Weise da sind wie ich selbst. Unbeschadet dessen, daß sie Andere sind, sind sie doch Meinesgleichen.



Wenn ich mich auf die Straße und damit unter Menschen begebe, begegnen mir die Andern in selbstverständlicher Weise als eine Welt von Meinesgleichen und insofern gerade nicht als „Andere". Der zunächst liegende aber unausdrückliche Sinn des „Mit" in Mitwelt[2]) ist also: Mitmensch in der Bedeutung von Meinesgleichen. Ausdrücklich wird das Anderssein der Andern, sofern ich mir meiner selbst in einer Weise bewußt bin, daß damit alle Andern (außer mir) zu bloßen Mit-menschen werden, oder wenn sie an ihnen selbst generell von anderer Art (Rasse, Kulturgemeinschaft usw.) sind.

2. Mich in meiner nächsten Mitwelt umsehend, unterscheide ich diese Andern als Meinesgleichen zunächst nicht ausdrücklich von mir selbst, aber doch untereinander. Ihr Verschiedensein gilt ebenso wie ihr Meinesgleichensein als das Selbstverständliche. Diese selbstverständliche Voraussetzung, daß ein jeder anders ist als der Andere findet ihre Aufklärung im IV. Kap. bei der Analyse des „Einzigen" (Stirner). Innerhalb der allgemeinen Mitwelt äußert sich die Einzigkeit eines jeden insbesondere nivelliert als allgemeines Anderssein eines jeden als jeder andere. Befremdend ist unter anderen stets die Gleichheit, z. B. ihr Uniformiertsein oder das zum-Verwechseln-ähnlichsein von Zwillingen. Und das Befremdendste wäre die Begegnung mit einem andern, der einem andern oder einem selbst völlig gliche, ein Doppelgänger wäre. Das Unheimliche des Doppelgängers ist, daß er einem die Selbstverständlichkeit der eigenen Singularität oder Einzigkeit von einem andern her zum gegenständlich deutlichen Bewußtsein bringt, der „ersten Person" zeigt, daß sie noch einmal in zweiter Person da ist und sie so ihrer einmaligen Einzigkeit beraubt.

So zeigen sich schon der bloßen Umsicht die Andern ihrem Aussehen nach als allgemein und je für sich verschieden. Sie be-

[1]) s. S. 60 ff.

[2]) s. S. 62 u. S. 109 ff., Über die Bestimmung des „Mit" aus dem „Einander".

gegnen z. B. als Männer, Frauen, Kinder, alte Leute, junge Leute, gut gekleidete Leute, als auffallende Erscheinungen, als Kutscher, Polizisten, Offiziere usw. Dieses „Als" in dem sie begegnen, besagt: sie begegnen alle in irgendeiner Bedeutsamkeit, als die und die — unbeschadet der ganz verschiedenen Bedeutungstiefe solcher Bedeutsamkeit. Und die „Männer" begegnen wiederum nicht als Männer überhaupt, sondern als „verschiedene Männer", als je für sich voneinander unterschiedene Einzelne. Ein jeder der Andern ist also anders als jeder Andere.

3. Dieses ihr formales Unterschiedensein als der und der bedeutet aber zugleich einen Zusammenhang. Die Andern begegnen nicht schlechthin als je andere, sondern ein jeder ist „anders als der andere". Im „als" des „anders als" bekundet sich ein unterschiedlicher Zusammenhang. Auch wenn einer ganz anders aussieht als alle andern, bestimmt er sich damit noch immer aus seinem Zusammenhang mit den andern. Jeder Andere zeigt sich, indem er anders ist als andere von vornherein als mehr oder minder verbindlich zu-andern-gehörig. Als „Mann" gehört einer offensichtlich schon eo ipso zu „Frauen", als Vater zu Kindern, als Offizier zum Militär und als Militär (nicht) zum Bürgerstand, als alter Mann (nicht) zu den jungen Leuten. Indem einer als der und der begegnet, begegnet er immer schon in seiner möglichen Zugehörigkeit zu anderen und im Verhältnis zu diesen ist er selbst „anders als" (die andern). Die Frage ist also nicht, wie der Begriff des Etwas oder Einen zu Etwas (anderem) oder Einem (anderen) „übergeht" (Hegel), sondern wie sich die in unbestimmt-bestimmter Weise immer schon Zusammengehörigen voneinander unterscheiden und sondern. Weil menschliches „Dasein" immer schon „Mitsein" ist, bedeuten die „Als", welche einen an ihm selbst charakterisieren, zugleich „Als" in Rücksicht auf andere — ein „anders-als". Und indem sich ein jeder dieser Anderen von bestimmten Anderen, mit denen er in bestimmter Hinsicht zusammengehört, unterscheidet, ist er an ihm selbst ein unterschiedlich bestimmter Anderer. Rein für sich selbst genommen unterschiede sich keiner als der — und kein anderer.

Als solchermaßen Unterschiedene lassen sich die andern prinzipiell miteinander vergleichen. Eine ausdrücklich in Hinsicht auf Verschiedenheit vollzogene Weise des vergleichenden Unterscheidens ist die Kritik, welche sich ausspricht in der Form: „nicht so — sondern anders". Die kritisch unterscheidende Vergleichung hebt den einen

tümliche Bezeichnung einer Person, deren wesentliche Rolle darin besteht, zu einer andern ein geschlechtliches Verhältnis zu haben, als „Verhältnis" schlechthin, zeigt nur besonders extrem die allgemeine Bestimmtheit des Menschen aus seinen verschiedenen Verhältnissen zu andern.

Mit dieser ihrer Bestimmtheit aus ihren Verhältnissen zu anderen ist die Bedeutsamkeit eine im wörtlichen Sinne[1]) „verhältnismäßige" Bedeutsamkeit, aber keine „absolute", d. h. zusammenhanglose. Wollte man von dieser „Relativität" als etwas Unwesentlichem absehen, und nach einer absoluten, singularen Bedeutung eines jeden je für sich suchen, so ergäbe sich zunächst wiederum kein pures Individuum in seiner unaussprechlichen Einzigkeit, sondern nur eine andere Art von verhältnismäßiger Bedeutsamkeit. So gründen z. B. die moralischen Qualitäten des Individuums auch nicht in ihm selbst als einem singularen Wesen, sondern darin, daß sich dieses singulare Wesen wesentlich zu andern verhält. „Egoistisch" oder „gütig" kann einer faktisch nur sein, weil mit ihm andere da sind, gegen die man egoistisch oder gütig sein kann. Der Egoismus ist so wenig wie die Güte eine für sich bestehende innere Eigenschaft einer individuellen Substanz, sondern ist, was er ist als eine menschliche „Lebens-äußerung"[2]). Diese Relativität auch des moralischen Seins auf andere relativiert nicht die Bedeutung des Moralischen, sondern gibt ihr allererst einen konkret-verbindlichen Sinn. Wollte man um der Absolutheit personaler Werte willen von dieser Verbindlichkeit absehen, so würde man damit nicht von einer bloß „sozialen Sphäre" des Individuums, sondern von der ganzen Konkretion seiner Lebensverhältnisse, in denen einer allein werden und zeigen kann, was er und wie er ist, abstrahieren.

4. Diese aus ihren Verhältnissen unterschiedlich bestimmten Anderen sind aber nicht rein untereinander verschieden. Als mit-mir-seiende sind die Andern ursprünglich insgesamt von mir selbst, der ich allein kein „anderer" bin, als meine Mit-welt unterschieden. Die ursprüngliche Unterscheidungsquelle für die andern als Andere bin also ich selbst. Nur im Unterschied zu mir sind die Andern sowohl „Andere" als auch Meines-gleichen. Die Analyse hat also die Mitwelt prinzipiell zurückzubeziehen auf den je einen, für den

[1]) Wir gebrauchen diesen Ausdruck also nicht in der Bedeutung von „mehr oder minder".

[2]) s. S. 71 ff.

in der Weise des „bin" ist, dieselbe sprachliche Wurzel. Und beide unterscheiden sich radikal von der dritten Person, die in der „unpersönlichen" Weise des „ist" ist. Entsprechend hat das „wir beide" eine grundsätzlich andere Bedeutung als das allgemeine „wir", z. B. auch der wissenschaftlichen Anrede. Das Zu-zweit-sein bedeutet keine quantitative Verringerung des Zu-dritt-, viert- usw. -seins, sondern eine daraus nicht abzuleitende qualitative Steigerung des Miteinanderseins. Die „dritte" Person und d. h. zugleich jede weitere Person unterscheidet sich von der zweiten Person grundsätzlich deshalb, weil nur eine Person in zweiter Person sich mit der von allen anderen unterschiedenen ersten Person vereinigen kann. Indem „Ich" der eine bin und „Du" der andere bist, gehören wir beide unmittelbar „Einander". Nur „Du" kannst der „Meine" sein, wie auch nur „Ich" der „Deine" sein kann. Das Verhältnis von Ich und Du ist ein einzigartiges — das besagt aber nicht, daß es für jedes Ich nur ein einziges Du gibt. Eigentlich mit-einander sind nicht „wir" und noch weniger ist „man" miteinander, sondern ausschließlich „wir beide", „Du und Ich" können miteinander sein. Wie wenig sich das eigentliche Einandergehören etwa reaktiv aus dem öffentlichen Miteinandersein bestimmt, zeigt sich daran, daß der ihm eigentümliche „Ausschluß der Öffentlichkeit" nicht deren positive Kritik, sondern eine radikale Gleichgültigkeit gegen alles Öffentliche bedeutet. Ein Anderer bist „Du" also nicht in der Bedeutung des lateinischen „alius", sondern im Sinne des „alter" oder „secundus", der mit mir als ein „alter ego" alternieren kann[1]). Du bist der andere meiner selbst. Mit Dir kann ich daher auch nie „allgemein" zusammensein, denn Du bestimmst mich stets als Ich. Eigentliche „Kommunikation"[2]) gibt es nicht nur deshalb nur zu zweit oder „unter vier Augen", weil darin ein jeder „als Einzelner" zu Worte kommt, sondern ebensosehr deshalb, weil der Einzelne nur als der Eine von Zweien, im Rede- und Antwortstehen, aber nicht vor sich selbst aus sich heraus kommt. In dieser Konzentration des Einen und des Andern in einem eigentlichen „Einander" modifiziert sich die diffuse Bedeutung des Mitseins zur restringierten Bedeutung eines solchen Mitseins, worin mit dem Einen auch schon der Andere ebenbürtig da ist und aus einem solchen anthropologisch-bestimmten Mitsein

[1]) Vgl. hierzu H. Cohen, „Ethik des reinen Willens", 4. Kap.

[2]) s. Jaspers „Die Idee der Universität", S. 36 ff. und „Psychologie der Weltanschauungen"[3], Berlin 1925, S. 125/6.

Anthropologisch ursprünglicher als jedes Besorgen von Zuhandenem ist das Sorgen für Andere, denn jenes Besorgen entspringt der Sorge für sich selbst und andere. Ist aber schon alltäglich die „Welt", in der man selbst mit andern ist, wesentlich in der Mitwelt des Daseins inbegriffen, so geht die Welt vollends im einen und andern auf, wenn beide einander ihre ganze Welt bedeuten und nicht nur „sozusagen" sondern faktisch eine „Welt für sich" sind. Zwar sind auch „wir beide" in und bei der allgemeinen Welt des öffentlich miteinander Besorgbaren, aber die Welt, in der wir eigentlich existieren ist ausschließlich „unsere" Welt. Die Bedeutung der Welt der Anderen beschränkt sich darauf, daß sie sich zwischen „Ich und Du" störend eindrängen kann und dem trägt jedes eigentliche Miteinandersein Rechnung, indem es diese Welt nach Möglichkeit ausschließt. Dieses Ausschließen konstituiert aber nicht die Exklusivität ihrer Welt für sich positiv, denn deren Exklusivität entspringt einem ursprünglichen Zusammenschluß, auf Grund dessen allererst die allgemeine Welt, als die Welt der anderen, ausgeschlossen wird. Privativ, von der Welt als Mitwelt her bestimmt, ist nur, wer „allein"[1]) in der Welt ist, aber nicht, wer — sei es allein oder zu zweit — „für sich" sein kann. Indem „wir beide" also eine Welt für sich sind, fehlt uns weder die „Welt" noch die allgemeine Mitwelt. Das Fehlen der Welt, welche immer schon Mitwelt ist, bedeutet somit in F.'s These keinen prinzipiellen Fehler seines Ansatzes, sondern einen positiven, wenn auch von ihm selbst nicht begründeten Charakter des exklusiven Miteinanderseins von „Ich und Du."

Was Ich und Du verbindet und wozu sie beisammen sind, ist kein gemeinsames Besorgen, sondern das sind sie selbst. Wenn der eine dem andern seine ganze Welt bedeutet, kann nicht mehr sinnvoll gefragt werden, was sie — außer ihnen selbst — verbindet und wozu sie — außer ihnen selbst — beisammen sind. Ihr Miteinandersein ist — äußerlich betrachtet — „zweck-los", weil es schon selbst Zweck, „Selbstzweck" ist.

Und so wenig solches Miteinandersein „alltäglich" ist, so wenig kann es auch aus der alltäglichen Weise des bei-der-Welt-seins als — eigentlich und uneigentlich — „besorgende Fürsorge" interpretiert werden. Daß solches Miteinandersein nichts Alltägliches ist, besagt aber nicht, daß es nicht — vom entscheidenden Tag

[1]) s. Heidegger, „Sein und Zeit", S. 120.

Einem zu Etwas und von Etwas zu Etwas (anderem) ein Mißbrauch, weil deren Beziehung im Unterschied zum echten Verhältnis außerder Möglichkeit eines „sich" im Einander steht.

## § 14. Hegels Analyse des „Etwas".[1])

Daß sogar Hegels „logische" Aufarbeitung der ontologischen Grundbegriffe der „Endlichkeit" zwar das irgend-Etwas zum Ausgang nimmt, aber kein irgend-Einer kennt, ist der beste Beweis für die von Feuerbach bekämpfte Herrschaft der gegenständlichen Welt der Objekte über die Mitwelt der Personen. Diese selbstverständliche Orientierung am Etwas ist um so bedeutungsvoller als Hegels Analyse des Etwas die für den Begriff der Wahrheit entscheidende Bestimmung des wahrhaften Ansichseins von etwas zum Ziel hat. „Was das Ding-an-sich in Wahrheit ist, was wahrhaft an sich ist, davon ist die Logik die Darstellung ....". Hegel wendet sich dabei gegen Kants Begriff vom Ding-an-sich. Was er hier wie überall zeigen will, ist, daß sich die Bestimmung vom Etwas in seinem Ansichsein nicht „unmittelbar", sondern nur durch „Vermittlung", durch ontologische Konstitution, ergibt.

Zunächst ist Etwas gerade nicht in seinem Ansich gegeben, sondern entbehrt der Eigenbedeutung des eigenen Seins. Etwas ist „zunächst" gerade in der Weise da, daß es zu etwas Anderem in Beziehung steht, „Sein-für-Anderes" ist. Als wahrhaft an sich Seiendes bestimmt es sich erst, sofern es aus diesem seinem „Sein-für-Anderes" auf sich zurückgebracht oder re-flektiert ist. „Ansichsein" ist also eine vermittelte Seinsweise und besagt: dem unmittelbaren Sein-für-Anderes enthoben sein. Der Meinung nach „soll" zwar Etwas, Daseiendes einfach an sich da sein, in Wirklichkeit gewinnt es dieses eigene Sein aber erst auf Grund einer Rückbeziehung auf sich selbst, durch Rückkehr aus dem zunächst gegebenen Sein-für-Anderes. Kants Ding-an-sich drückt nur die Abstraktion von allem Sein-für-Anderes aus und seine Bestimmung des Ansichseins bleibt daher völlig unbestimmt. Bestimmtes Ansichsein wird Etwas, Daseiendes nur durch „Negation der Negation", d. h. durch ein sich-zurück-gegebenwerden von Etwas aus seinem unmittelbaren Ausgegebensein an Anderes. Etwas wird an-sich-seiend, indem es sich auf sich zurückbezieht im Gegenzug zu etwas Anderem, worauf es sich zunächst bezog. Das Etwas hat also zwei Momente, das Ansichsein und das Sein-für-

[1]) Wissenschaft der Logik, I., S. 103 ff. der Meinerschen Ausg.

Anderes. Nur scheinbar fallen Etwas und Etwas (anderes) als zwei unmittelbar an-sich-Seiende auseinander, ihre „Wahrheit" ist gerade ihre innere „Beziehung".

Kant wird aber von Hegels Kritik so wenig getroffen, wie die Bestimmung von Einem (anderen) durch die von Etwas (anderem) getroffen werden kann, denn Kants Begriff vom Ansichsein ist ursprünglich nicht an der „Sache", sondern an der „Person" und ihrer „Freiheit" orientiert (s. § 39 e). Die eigentliche Begegnung von Hegel mit Kant ist daher nicht hier zu suchen, sondern in der Auseinandersetzung von Hegels Begriff der „absoluten Sittlichkeit" mit Kants „praktischer Vernunft" zu finden.[1])

In unserem Zusammenhang ist an Hegels Analyse des Etwas folgendes bedeutsam: Hegel beginnt die Analyse der Endlichkeit mit dem „Etwas", zielt damit aber ab auf die Bestimmung des Ansichseins von Einem, denn der „Geist" hat zu seiner Existenzform das Subjekt-sein. „Das Dasein ist Daseiendes, Etwas." „Dasein, Leben, Denken usw. bestimmt sich wesentlich zum Daseienden, Lebendigen, Denkenden (Ich) usw." — „Diese Bestimmung ist von der höchsten Wichtigkeit, um nicht bei dem Dasein, Leben, Denken ... als Allgemeinheiten stehen zu bleiben." „Das Etwas ist die erste Negation der Negation, als einfache, seiende Beziehung auf sich." Es ist als so bestimmtes „der Anfang des Subjekts" und hat sich weiter zu bestimmen bis es „im Begriff die konkrete Intensität des Subjekts erhält." „Schon in dem Einfachen des Etwas, dann noch bestimmter im Fürsichsein, Subjekt (vom Verf. gesperrt) usw. ist die Vermittlung seiner mit sich selbst vorhanden ..."

Diesen Werdeprozeß des Etwas zu sich selbst stellt dann Hegels Analyse des „Etwas und Anderes" heraus. Das besagt aber: Hegel will das „Subjekt" erreichen im Ausgang vom Etwas. Um aber doch die „phänomenologische" Entwicklung des Selbstbewußtseins[2]) in der ihm eigentümlichen „Selbständigkeit" logisch zu erreichen, unterschiebt Hegel schon seiner Analyse des Etwas durchwegs Kategorien, die einem Etwas überhaupt nicht zukommen können, denn „Etwas" kann weder aus sich heraus noch in sich zurückgehen, sich selbst weder auf anderes noch auf sich beziehen — denn „Etwas" „lebt" und „denkt" überhaupt nicht wie ein Subjekt.

[1]) s. S. 162 ff.

[2]) s. „Phänomenologie des Geistes", S. 123 der Meinerschen Ausgabe.



Diesen unausdrücklichen Übergang vom Etwas und etwas Anderem zu Einem und einem Anderen ermöglicht sich Hegel aber durch die von ihm überbotene „natürliche Logik" der Sprache, welche auch schon den Sachverhalt anthropomorph wie ein Verhältnis ausdeutet, indem sie die „Beziehung" von etwas zu etwas anderem wie ein Verhältnis von einem zu einem anderen behandelt.

## § 15. „Begegnung" und „Entsprechung" in ihrer Bestimmung aus dem Verhältnis.

Ineins mit dem Begriff des sich-verhaltens-zu ... haben dessen Modifikationen ihren Grund und Boden nicht in der Beziehung von Einem zu Etwas, sondern in dem Verhältnis von Einem zu einem Andern. Wir besprechen deren zwei, 1. das Begegnen und 2. das Entsprechen. Beide sind konstitutiv für die Objektivität einer gegenständlichen Erfassung und damit für deren „Wahrheit".

1. So wenig wie Etwas sich zu mir verhalten kann, so wenig kann es auch „begegnen". Jeder unpersönliche Widerstand und weiterhin jeder Gegen-stand widersteht und hält Stand, indem ihm einer von sich aus begegnet. Ich selbst treffe auf einen gegenständlichen Widerstand, aber der Gegenstand selbst kann sich nur in der Weise widersetzen, daß er mir widersteht. Sein gegenständlicher Widerstand „begegnet" nicht eigentlich. Trifft man dagegen einen Andern, so treffen sie „sich" im Sinne des Einander und dieses gegenseitige „sich" erfüllt allererst den ursprünglichen Sinn einer „Begegnung" ineins mit ihrer „Zufälligkeit". Weil aber dieses gemeinsame sich-begegnen-können darin gründet, daß jeder der beiden sich selbst verhalten kann, kann auch je einer der beiden die Begegnung im Ganzen verhindern. Etwas wie ein Baum kann mir weder begegnen noch kann er verhindern, daß ich ihm begegne, wir können nicht „einander" begegnen. Die Begegnung ist also dadurch ausgezeichnet, daß sie als ein Verhältnis eo ipso gegenseitige Begegnung ist.

In dieser grundsätzlichen Gegenseitigkeit jedes Verhältnisses und seiner Bestimmungen gründet die spezifische Gegenständlichkeit oder Objektivität alles dessen, was im Verhältnis begegnen kann. Diese Objektivität fehlt notwendig jedem Verhalten, dessen Wozu kein Anderer, sondern Etwas ist. Im einseitigen Sichverhalten zu Etwas wird eine objektive Begegnung unmöglich. „Etwas" kann einen nur soweit angehen, als es „einen angeht". Was in solcher quasi-Begegnung begegnet, bestimmt sich notwendig im Sinne des Zugangs, ant-

wortet — weil es nicht widersprechen kann — in der ihm vorgezeichneten Sprache und Richtung des fragenden Anspruchs. Dagegen kann sich ein Anderer meinem Anspruch auf Erschließung sowohl erschließen wie verschließen. Wie sich Etwas „an sich" verhält, ist nur im Verhältnis zu einem Andern erschließbar, denn nur ebenbürtiges Dasein hat die Möglichkeit, meinem Anspruch auf objektive Erschließung auch objektiv, an ihm selbst, zu entsprechen. Was einer für sich an Etwas erschließen kann, ist nicht mehr aber auch nicht weniger als das Etwas in seiner konstitutiven Bedingtheit durch einen selbst, aber nicht in seiner unbedingten Selbständigkeit, die es als Etwas nicht selbst erweisen kann.

2. Sachgemäß erkannt ist etwas dann, wenn es so erkannt ist, wie es an ihm selbst ist, wenn die Erkenntnis der Sache entspricht. Nicht nur gleichsam, sondern in der Tat kann aber nur so etwas wie Einer zur Sprache und damit zum Entsprechen gebracht werden. Nur Einer kann dem Anspruch eines Andern, ihn selbst oder etwas (anderes) wahrhaft erkannt zu haben, wirklich entsprechen, sei es, indem er seiner Ansicht widerspricht oder auch zustimmt. Die Sache selbst kann ihren Begriff nicht aussprechen, sie bedarf dazu einer Fürsprache. Ob aber die Art und Weise, wie sie einer zur Sprache und zu Begriff bringt, wirklich sachentsprechend ist, das kann sich der eine nicht selbst beantworten, denn was er sich so beantwortet, ist ja nur immer seine eigene Frage. Um erfahren zu können, ob seine Antwort der Sache entspricht, bedarf der eine eines andern. Nur ein anderer hat die Möglichkeit ihm zu zeigen, was sachgemäß dagegen spricht. In der Auseinandersetzung des einen mit dem andern und nur darin kann die „Sache selbst" ihre sachentsprechende Auseinandersetzung erfahren. Die Sache kommt zu Wort, indem der eine darauf hört, was ein anderer dazu zu sagen hat. Was der andere „dazu" zu sagen hat, vermehrt nicht nur den Gesichtspunkt des einen durch den eines andern und damit den Aspekt der Sache, sondern der eine korrigiert den andern; sie korrigieren einander und in dieser Korrektur wird das, wovon die Rede ist, die Sache selbst, richtiggestellt. Indem der eine die Hinsicht und Ansicht des andern in Frage und zur Rede stellt, sagt er also etwas „dazu" in der Weise des „dafür"- und „dagegen"-Sprechenden. Und es steigert sich damit die mögliche Richtigkeit und Gegenständlichkeit dessen, was darüber gesagt werden kann. Weil sich die Objektivität einer Erkenntnis von Etwas nur dadurch erweisen kann, daß



die Erkenntnis des Einen der eines Andern in freier Begegnung „entspricht", erfüllt sich ihr Anspruch auf Wahrsein, indem sich der eine dem andern in Hinsicht auf Etwas erschließt. Rein für sich kann sich einer wahrhaft objektiv weder vor etwas noch zu sich selbst bringen. Bespräche einer etwas, es rein für sich durchdenkend, so spräche er in Wirklichkeit nicht ungestört mit der Sache selbst, sondern nur mit sich selbst. Der hierin mögliche Einspruch ist kein wirklicher Widerspruch, sondern ein selbstgemachter und vorhergesehener Einwand. Der Einwand, den sich einer selbst machen kann, stellt die Art und Weise, etwas zu besprechen, nicht nur nicht in Frage, sondern sichert die Fragestellung in ihrem eigenständigen Fortgang im vorhinein gegen den möglichen Einspruch eines andern. Die Art von Entsprechung, welche sich dabei ausbildet, ist das Gegenteil eines freien sich-begegnen-lassens der Sache durch einen entsprechenden Andern, nämlich eine bloße Konsequenz oder Folgerichtigkeit, aber nicht die produktive Inkonsequenz ihrer unvorhersehbaren Berichtigung durch einen andern. Die Konsequenz eines Denkens ist nur der Ausdruck für seine „in sich" geschlossene Einstimmigkeit; sie bekundet nur, daß einer seine Ansicht von der Sache folgerichtig zu Ende zu denken vermag, nämlich gerade deshalb, weil er sich dem möglichen Einspruch eines andern verschlossen hat. Ob sich diese Folgerichtigkeit vor sich selbst offen rechtfertigt und begründet — nämlich wiederum als „Konsequenz" dessen, was einer von Anfang an vor hat — oder aber in ein dialektisches Scheingespräch von Thesis und Antithesis kleidet ist kein prinzipieller Unterschied. Das Resultat ist stets dasselbe, nämlich dies, daß die sachliche Entwicklung den „Begriff der Sache" in der Richtung konsequent zu Ende denkt, in welcher er von Anfang an feststand. Die Entwicklung wird zu einer bloßen Explikation und sie kann auch gar nichts anderes sein, solange sich nicht der konsequente Fortgang des einen den Widerspruch eines andern frei begegnen und sich so in seiner „langen Rede" unterbrechen läßt. Sich selbst kann die Konsequenz im Fortgang naturgemäß nicht unterbrechen wollen, denn das würde besagen, daß sich einer den andern durch eigene Inkonsequenz ersetzen wollte.

Ermöglicht wird aber diese jedes systematische Denken — also auch das hier vollzogene — kennzeichnende Konsequenz oder in-sich-Geschlossenheit des Denkens durch die Umbildung des dialogisch aufgeschlossenen Sprechens zum sich selbst genügen-könnenden

mit Etwas — im Sinne des sich-einander-dienlichseins. Etwas kann sich dem, wozu es dient, nicht selbst entziehen, so wenig wie es sich selbst dazu bestimmen kann, dazu da zu sein. Einer hat dagegen seine Bestimmung an ihm selbst zur freien Verfügung, er ist nicht einfach dazu bestimmt, sondern er kann sich zu solcher Bestimmung so oder so verhalten. Sein Dazudasein bestimmt ihn nur in der Weise einer freien Möglichkeit. Auch einer, der wie ein Diener für einen andern ausdrücklich zu etwas da ist, ist nicht einfach wie Etwas brauchbar oder unbrauchbar, sondern kann selbst in brauchbarer oder unbrauchbarer Weise einem andern dienen. Das mögliche Verhältnis zu einem andern in seinem Dazudasein ist daher prinzipiell verschieden von jedem einseitigen Sich-verhalten zu Etwas, das zu etwas da ist. Die Umgänglichkeit eines andern begrenzt sich an seiner ebenbürtigen Selbständigkeit. Zwar ist ein Lieferant als solcher wesentlich unselbständig, indem er doch nur „Kunden" liefern kann, wie andererseits der Kunde als solcher vom Lieferanten her bestimmt ist; aber keiner der beiden ist schlechthin durch das, wozu er für andere da ist, an ihm selbst bestimmt. Die gebräuchliche Umgänglichkeit erstreckt sich nur so weit, als sich einer von einem andern zu etwas gebrauchen läßt — sei das Wozu von ungeistiger oder auch geistiger Art. Dieses alltägliche Umgangsverhältnis, worin die Menschen einander zu Etwas da sind, charakterisiert das öffentliche Miteinandersein als ein zweckdienliches Zusammenkommen und Auseinandergehen. Als sachhaft orientiertes einander-Gebrauchen ist dieser alltägliche Gebrauch von Personen ein Mißbrauch, sofern der Mensch — mit Kant gesprochen — nicht nur „Zweck", sondern „zugleich" und wesentlich „Selbstzweck" ist, um seiner selbst willen da ist, indem er „an sich" selbst sein kann, was er ist.

## § 17. Das zweckfreie Füreinandersein.[1])

Unbekümmert um dieses gebräuchliche Miteinandersein, worin der eine für den andern nur soweit in Betracht kommt, als er zu etwas zu gebrauchen ist, existieren die Verhältnisse des eigentlichen Miteinanderseins, deren Wozu in ihnen selbst liegt. Die Frage ist nun, ob sich in diesem eigentlichen Miteinandersein der eine und der andere so zeigt, wie er an sich selbst ist.

Da sie einander nicht zu Etwas gebrauchen, was außer ihnen selbst läge, liegt die Vermutung nahe, daß dieses Miteinandersein den einen

[1]) s. S. 159 ff. u. S. 153.



dem andern so zeigt, wie er unmittelbar an sich selbst ist. Dies ist aber zunächst so wenig der Fall, daß vielmehr gerade ein solches unmittelbares Verhältnis des einen zum andern einem jeden der beiden vom andern her und beide im Sinne ihres Verhältnisses bestimmt. Im Verhältnis von Vater und Sohn bestimmt der Vater den andern als „Sohn" und sich selbst als dessen „Vater"; er ist nicht selbst sein Vater, aber er selbst ist des Sohnes Vater. Ein jeder der beiden ist also „verhältnis-mäßig" bedeutsam. Das Eheverhältnis bestimmt einen jeden als Ehegatten, als Geschlechtsverhältnis den einen als den Mann — seiner Frau, und den andern als die Frau — ihres Mannes; im Beichtverhältnis bestimmt sich das Beichtkind in Rücksicht auf den Beichtvater und dieser in Hinsicht auf jenes. Schon im bloßen Bekanntschaftsverhältnis ist man mit-einander bekannt, d. h. ein jeder ist des andern Bekannter, keiner ist an ihm selbst sein eigener „Bekannter" usw.

In all diesen Verhältnissen des unmittelbaren Füreinanderseins ist also keiner der beiden als Selbsteigener, sondern als Zugehöriger bestimmt. Trotzdem entwickelt sich nur aus solchem Verhältnis und für es die wahre Selbständigkeit eines jeden an ihm selbst („Ich selbst" und „Du selbst") in der gegenseitigen Anerkennung ihres unverhältnismäßigen Daseins. Das Motiv zu dieser „Bewegung der Anerkennung" (Hegel) der unbedingten Selbständigkeit des einen und andern ist aber die Verabsolutierung der verhältnismäßigen Bedeutsamkeit eines jeden im Einander. Dieses Sein im Einander ist nun in seiner Zweideutigkeit und deren Verfall zu explizieren.

## § 18. Die Problematik des sogenannten Egoismus und Altruismus.

Im gleichen Sinne bestimmt das „Verhältnis" die zueinander im Verhältnis Stehenden, weil es den einen wie den andern im Sinne ihres einen, einheitlichen Verhältnisses bestimmt. Indem sich der eine und der andere z. B. im Sinne eines Schulverhältnisses bestimmen, ist der eine im gleichen Sinne „Lehrer", wie der andere „Schüler" ist.

Indem aber ein jeder doch er selbst und nicht der andere ist, ist diese Gleichsinnigkeit der beiden für einen jeden von verschiedener Bedeutung. Im Verhältnis zu seinem Lehrer bestimmt sich der eine an ihm selbst als Schüler und im Verhältnis zu seinem Schüler der andere an ihm selbst als Lehrer. Und indem somit ein jeder sich selbst in Rücksicht auf einen andern bestimmt oder be-deutet,

ist eines jeden Sein und Verhalten prinzipiell zweideutig. Die Deutung seines Verhaltens muß daher ebensosehr ihn selbst wie den andern, zu dem er sich als der und der verhält, in Betracht ziehen, wenn sie den Anspruch soll machen können, wahrhaft „objektiv" und nicht willkürlich eindeutig zu interpretieren.

Die traditionelle Frage der Ethik nach dem Egoismus und Altruismus hat zu ihrem unausdrücklichen Grund und Boden die elementare Unterscheidung meiner selbst von einem andern. Angemessen danach gefragt werden kann aber nur, wenn zuvor klargestellt ist, daß Ich und der Andere keine gegeneinander gleichgültigen Objekte mit immanenten — egoistischen oder altruistischen — Eigenschaften sind, sondern erste und zweite Person, deren Egoismus und Altruismus sich wesentlich in ihrem Verhältnis zueinander äußern.

Die von Simmel[1]) gekennzeichnete „Leerheit des Egoismusbegriffs" beruht nicht darauf, daß es ihm an traditionellen „Inhalten" fehlte, sondern darauf, daß die verschiedensten empirischen Inhalte in einem methodisch ungeklärten Begriff von Egoismus und Altruismus hineingenommen wurden. Auch Simmel beschritt nicht den Weg der methodischen Klärung, obgleich er den springenden Punkt des Problems allgemein zum Ausdruck brachte.

Die Diskussion bestehender Theorien führte ihn zu der Einsicht, daß der sogenannte „Egoismus" den Bestand einer „Gesellschaft" voraussetze, daß das ganze ethische Problem auf dem Unterschied und Zusammenhang von „Ich und Du" ruhe und der Begriff des Egoismus überhaupt nur Sinn habe „im Gegensatz zum Begriff des Altruismus", daß so etwas wie Egoismus überhaupt keine „unmittelbare", sondern eine „mittelbare", das soll heißen: mittels Anderer allererst sinnvoll werdende Bestimmung sei.

Ebenso betont Feuerbach[2]), daß sein Prinzip weder Ego noch Alter ego, sondern „Ego und Alter ego" sei, daß die „Selbstliebe" gar nicht bestehen könne ohne die Liebe zu Anderen, wie auch andererseits diese nicht abgesehen von jener Existenz habe. Die entscheidende Frage sei der Akzent, nämlich entweder auf dem alter Ego oder auf dem Alter ego.

Die Tragweite dieser allgemeinen These gilt es nun durch nähere Untersuchung sicherzustellen. Geht man von der substantivierten Eigenschaft eines sogenannten Egoismus und Altruismus zurück auf

[1]) „Einleitung in die Moralwissenschaft", I, S. 85 ff.
[2]) s. Bd. II, S. 216 u. S. 413.

Anerkenntnis des andern als eines alter Ego voraus. Die Selbstverständlichkeit, mit der ein Kind gegen seine Mitwelt anspruchsvoll und rücksichtslos sein kann, dieser kindliche Egoismus hat im Unterschied zu dem des Erwachsenen, der für sich selbst ein Ich geworden ist, keine eigentlich egoistische Bedeutung. Weil für das Kind zugleich mit seiner eigenen Selbständigkeit auch die des Andern noch gar nicht deutlich da ist, vermag es weder ausgesprochen egoistisch noch altruistisch zu sein. Sein Egoismus ist ebenso naiv wie die spontane Preisgabe seines Eigentums[1]). Erst „Ich selbst" kann egoistisch und altruistisch sein.

Egoistisch-sein kann Ich selbst aber nur im Verhältnis zu einem Andern. Der Selbst-süchtige sucht und findet sich nicht bei sich selbst, sondern beim andern. Die naheliegendste Äußerung der Selbstsucht ist das Sorgen für andere in unausdrücklicher Rücksicht auf sich selbst, um seiner selbst willen. Sich-selbst-behaupten und durchsetzen kann einer nur im Verhältnis zu andern, gegen die und in denen er sich durchsetzt und behauptet. Die wesentliche Existenzform des Egoismus ist somit der Altruismus. Der „amor sui" bedeutet kein narzistisches Verliebtsein in sich selbst, sondern eine solche Liebe zu andern, in der man sich selbst zur Geltung bringt. Seine Natürlichkeit beruht darauf, daß es für das im Miteinandersein existente Dasein näherliegend ist, sich selbst im Andern, als unmittelbar in sich selbst zu lieben. „Du" bist zunächst gerade alles andere als ein christlich verstandener „Nächster". „Du" bist zunächst derjenige, in dem Ich mich behaupten kann, obgleich „Du" zugleich auch der bist, der meinen Anspruch durch den seinen begrenzen kann. „Du" kannst für mich nie eine absolute „Autorität" sein, denn „Ich" ist dem „Du" ebenbürtig (vergl. S. 133ff.).

Die herrschende Ausdrucksform des Ich (ego) im Andern (alter) ist die Verichlichung des Andern im Begriff des Meinigen. „Meine" Kinder, „mein" Mann, „meine" Frau, „mein" Freund, aber auch: „mein" Feind, usw. — in all diesen „Meinigen" bekundet einer das Seinige, seinen altruistischen Egoismus.

---

[1]) Die „Naivität", mit der ein Erwachsener egoistisch sein kann, ist keine wirkliche Naivität, aber nicht deshalb, weil er die Naivität einfach „verloren" hätte, sondern weil des Erwachsenen Naivität und deren Modi (Unmittelbarkeit, Unverantwortlichkeit usf.) nicht mehr die eindeutige Naivität des ungebrochenen kindlichen Daseins haben.

gangen, wenn B einer Begleitung bedurft hätte, oder 2. wenn er (A) hätte B begleiten können. In dem Unterschied dieser Antworten kommt die Fraglichkeit des Verhältnisses zweideutig zum Ausdruck, und zwar dadurch, daß bei 1. der Akzent auf B liegt, bei 2. auf A. „Richtige" Antworten sind beide. Sofern aber die zweite die im Sinne des richtung-gebenden Akzents aufrichtige Antwort ist, kann von hier aus gesehen werden, wie sich bei 1. der Begleiter (A) in seiner Begleitung (von B) unausdrücklich läßt und sich ferner durch die Betonung des B verdecken kann — obwohl bzw. gerade weil der eigentliche Akzent nicht auf irgendeiner Begleitung von B, sondern auf der seinen liegt. Verhältnis-mäßig fraglich ist: ob A vorzüglich daran gelegen war, daß er B begleiten könne, oder daran, daß B eine Begleitung habe. Die Antwort 1. ist nicht falsch, vielmehr wörtlich richtig, aber doch unaufrichtig und in diesem Sinne unwahr. Denn A erweckt damit den Anschein, als wäre er nur „um B.s willen" ins Konzert gegangen und dann fortgeblieben. Faktisch wäre er ja auch „um B.'s willen" gegangen und ist um B.'s willen fortgeblieben, aber verhältnis-mäßig (zweideutig), d. h. zugleich um seiner selbst willen, als B.s möglicher Begleiter. Und diese Verhältnismäßigkeit ist akzentuiert, nicht in der Sorge, daß B irgend eine oder seine Begleitung fehle, sondern in der Sorge, daß ihm B zum Begleiten-können fehle.

Die prinzipielle Struktur der Verhältnisse besteht also immer darin, daß das Sich-verhalten des einen mitbestimmt ist durch den andern; es ist reflexiv in Korreflexivität. Abgesehen von seinem Verhältnis zum andern ist, was einer tut und läßt nicht verständlich, denn er tut und läßt es ja nicht als abgeschlossenes Individuum, sondern als persona, d. h. als einer, der eine „Rolle" hat, nämlich die, welche ihm durch sein Verhältnis zum andern schon eo ipso erteilt ist, auch dann, wenn einer gar nicht ausdrücklich im Sinne des „wir" spricht und handelt.

Die Zweideutigkeit, welche sich daraus ergibt, daß sich das Verhalten des einen aus seinem Verhältnis zum andern als dem Zweiten mitbestimmt, modifiziert sich durch sich selbst weiter.

## § 20. Die Reflexion der Zweideutigkeit.

Die Zweideutigkeit wird reflektiert, indem sich der, zu dem man sich verhält, wiederum seinerseits zu einem selbst verhält. Auf Grund des Verhaltens des einen kommt der andere auf ihn zurück. Dieses

ständigkeit des einen und andern zum Ziel setzt. Diese Tendenz leitet die Analytik des Daseins in Heideggers „Sein der Zeit" (s. S. 122 und 263/4). Schon der formal ontologische Ansatz: Dasein als in-der-Welt-sein ist privativ vorbestimmt durch die existenzielle Unwesentlichkeit der Welt als Mitwelt. Existenziell bedeutungslos ist die Welt des Miteinanderseins konsequenterweise für denjenigen Begriff von Existenz, der von Anfang an das Ziel der Untersuchung ist. Sofern das Dasein „eigentlich" als „je eigenes" existiert dem es um sich selbst geht, bestimmt sich ihm das Miteinandersein entsprechend privativ als allgemeines, „öffentliches" Miteinandersein, wohinein sich der Einzelne verallgemeinern und von sich selbst entlasten kann. Im „Man"[1]) entlastet sich das Dasein als „man-selbst" von sich als Selbst. Die eigentlich positive Möglichkeit des Miteinanderseins, das Sein im Einander von erster und zweiter Person, von Du und Ich wird somit übergangen. Eigentlich ist damit auch die erste Person überhaupt nicht mehr eine „persona" in der von uns gebrauchten Bedeutung, sondern der schlechthin je „Einzige"[2]). Die erste Person holt sich aus der Verlorenheit in das „man" nicht dadurch zurück, daß sie durch eine ebenbürtige „zweite Person" (Du) sich als „erste Person" (Ich) bestimmen läßt, sondern entreißt sich selbst der allgemeinen Öffentlichkeit durch radikale Vereinzelung auf sich selbst und stellt sich so als Ich dem Man entgegen.

Diesem Verhalten zu sich selbst entspricht in verhältnis-mäßig gleichsinniger Weise das Verhalten zu einem einzelnen andern. Auch des Andern eigentliche Möglichkeit soll sein: er selbst zu sein. Zufolge der Übergehung des „Du" und „Du selbst" bestimmt sich der andere ebenso wie ich selbst als anderes Selbst. Als anderes Selbst kann aber ein Anderer sinnvollerweise nur freigegeben werden. Die Tendenz der Freigabe ist: den andern — wie sich selbst — zu sich selbst bringen. Die „freigebende Fürsorge" springt nicht für ihn ein, sondern ihm darin voraus. In dieser ein eigentliches

[1]) Das Dasein in der Weise des „Man" ist seinerseits wiederum keine ursprüngliche Weise der Verallgemeinerung des je eigenen Daseins. Ursprünglich verallgemeinert ist jedermann zunächst als Gattungs- oder Geschlechtswesen, also auf Grund seiner triebhaften Natur-geschichte und ferner zeit-geschichtlich durch seine zeugungsmäßig bedingte Zugehörigkeit zu einer bestimmten „Generation".

[2]) Wir bevorzugen diesen Ausdruck Stirners vor Kierkegaards „Einzelnem", weil sich dessen Sinn nur dadurch erfüllt, daß er nicht vor sich selbst, sondern „vor Gott" steht. s. S. 177 ff.



Sein im Einander verunmöglichenden Freigabe sichert sich das Dasein vor dem Verfall des Miteinanderseins in gegenseitige Verwechslung. Das besagt aber nicht, daß die Freigabe nicht trotzdem von der Zweideutigkeit des Verhältnisses betroffen würde.

Das Verhältnis zu einem andern im Sinne des „er selbst" wiederholt nur auf einer höheren Stufe die Begegnisstruktur im „man". In der Nivellierung des Miteinanderseins zum „man" ist der eine nie eigentlich mit dem andern zusammen; einer gebraucht den andern im Sinne des besorgenden Umgangs zu etwas, wobei in unausdrücklicher Weise jedermann im übrigen seine Selbständigkeit gewahrt bleibt. Diese Selbständigkeit eines andern, welche dem besorgenden Umgang entgeht, weil sie für ihn gar nicht in Betracht kommt, kommt zwar ausdrücklich in die Vorhabe im Umgang mit einem andern als einem andern Selbst; aber auch in diesem Verhältnis zu dem andern läßt man sich den andern nicht mehr in seiner ihm eigentümlichen Selbständigkeit begegnen. Indem der eine den andern von vornherein im Sinne der eigenen Umgangstendenz auf Selbständigkeit frei-gibt, läßt er sich den andern schon nicht mehr frei, von sich aus, in seiner Selbständigkeit „begegnen". Man schafft sich solchermaßen die Struktur seiner mitweltlichen Verhältnisse ausdrücklich im Sinne des eigenen Verhaltens. Und weil man sich in solcher Weise seine Verhältnisse schafft, ist der Art und Weise, wie einem in den so vorweg gesicherten Verhältnissen noch andre begegnen können, mitweltlich zu entnehmen, wie man selbst den andern begegnet. Sie begegnen einem nämlich genau so, wie man es vorsah: gerade nicht „frei", von sich aus, in ihrer Selbständigkeit, sondern im Sinne der verhältnis-mäßig zweideutigen Freigabe. Zweideutig ist die Freigabe, indem sie den andern 1. im Sinne der eigenen Idee von Selbständigkeit freigibt und sich 2. gerade dadurch von den andern freihält. Die Freigabe nimmt sich selbst genau diejenige Freiheit, welche sie dem andern zu geben bereit ist. Sofern aber der freigebenden Fürsorge die Freiheitsidee des andern faktisch entgegenkommt, mithin ein selbständiges Verhältnis zustande kommt, setzt dies voraus, daß dem je eigenen „Sein-können" eines andern Sein-können von sich aus entspricht. „Gegeben" werden kann dem andern diese Freiheit überhaupt nur dadurch, daß er sie sich geben läßt und sie annimmt. Der sinnvolle Zweck der Freigabe kann sich nur erfüllen, auf Grund der Voraussetzung gleichgesinnten Daseins, d. h. eines solchen Daseins, dem

nämlich überall dort, wo sich das Verhalten des je einen primär am andern orientiert; an sich ist zwar der Wunsch des einen der Wunsch des andern, aber dessen Wunsch richtet sich seinerseits wiederum nach dem des andern. Indem sich ein jeder der beiden primär nach dem andern richtet, entspringt die Initiative ihres Tun und Lassens eigentlich weder beim einen noch beim andern, sondern aus ihrem Verhältnis als solchem. Faktisch wird aber die Initiative zu einem Verhalten doch von je einem wenn auch „im Namen" des andern ergriffen.

## § 23. Zusammenfassende Analyse der Darstellung eines verselbständigten Verhältnisses in Pirandellos „Così è (se vi pare)".

Die Erkenntnis, daß der Mensch in seinen Lebensverhältnissen nicht als pures, nacktes Individuum „an sich", sondern in der Form verhältnis-mäßiger Bedeutsamkeit — als persona — zur Geltung kommt, ist der monomanische Grundgedanke in der gesamten künstlerischen Produktion Pirandello's. Die gedankliche Energie, mit welcher er diese seine Grunderfahrung in immer neuen Variationen gestaltet hat schwächt die künstlerische Evidenz seines Werkes zugunsten seiner philosophisch reflektierten Eindringlichkeit. Am schärfsten durchgeführt hat Pirandello die Frage nach dem „wahrhaft wirklichen" „Ansichsein" des Menschen im 11. Stück seiner Schauspiele. Mit der Analyse und Kritik dieser Darstellung eines extrem verselbständigten Verhältnisses von drei Personen veranschaulichen wir die zuletzt gewonnene Struktur des Miteinanderseins[1]).

Pirandello leitet in seinen Werken eine ausdrückliche Tendenz. „Nun hat es mir.... niemals genügt, die Gestalt eines Mannes oder einer Frau, auch die seltsamste, nur um ihrer selbst willen darzustellen. Eine frohe oder traurige Begebenheit zu erzählen, nur aus Lust am Erzählen; eine Landschaft zu beschreiben, nur aus Lust am Beschreiben. Es gibt gar viele Dichter, die es so halten und wenige, die etwas anderes suchen... Andere gibt es, die außer dieser Lust am Erzählen ein tieferes geistiges Bedürfnis fühlen, das ihnen vorschreibt, nur solche Gestalten, Begebenheiten oder Landschaften zu schildern, die ein besonderer Sinn des Lebens erfüllt...

[1]) Wir legen im folgenden den italienischen Text zugrunde und halten uns an die vorliegende deutsche Übersetzung nur soweit als sie jenem gerecht wird. An den gedanklich entscheidenden Stellen ist sie meist ungenau und oft irreführend.

X: „Hier ist ein Unglück, wie Sie sehen, das verborgen werden muß; nur so kann das Heilmittel von Wirkung sein, das die Barmherzigkeit erfunden hat."

Präfekt: „... wir bitten Sie, nur zu sagen..."

X: „Was soll ich sagen? Die Wahrheit? Die ist einzig und allein diese: daß ich, ja, die Tochter der Frau F bin."

Alle Andern befriedigt aufatmend: „Ah"!,

worauf X sofort weiterfährt:

„... und die zweite Frau des Herrn P."

Darauf alle Andern enttäuscht: „Oh, und wie denn, — wie denn dies?",

worauf X fortfährt: „Ja, und für mich bin ich Keine — Keine."

Präfekt: „Aber, nein — für sich, sie selbst, Sie werden doch die eine oder die andere sein!"

X: „Nein, meine Herren, für mich bin ich diejenige, wofür man mich nimmt."

Diese letzte Aussage der Frau X gibt den entscheidenden Aufschluß. Sie ist nicht dahin zu betonen, daß X selbst 1. „Tochter" bzw. erste Frau und 2. zugleich die „zweite Frau" von P sei, sondern dahin zu verstehen, daß sie für sich selbst „niemand" sei, weil sich die Bedeutung ihrer eignen Existenz darin erschöpft, für Frau F als „Tochter" und für Herrn P als „zweite Frau" da zu sein. Ein selbständiges Individuum ist sie nur körperlich, ihrer existenziellen Wirklichkeit nach existiert sie für zwei andere Personen. Außer diesem ihren „Sein-für-Andere" hat sie kein „Ansichsein", ihr Ansichsein ist wirklich nur jene „bloße Abstraktion von allem Sein-für-Anderes", mit welcher Hegel Kants Begriff vom „Ding-an-sich" kennzeichnet.

Daß der Dichter Frau X aber überhaupt „in persona" auftreten läßt ist eine Konzession an das verständnislose Publikum innerhalb und außerhalb des Stückes. Es wird auf diese Weise die Ungangbarkeit eines äußerlich objektiven Zugangs, auf dem Wege der „Tatsachen"-erkundung, besiegelt. Die Aussage der Frau X bestätigt sowohl die Interpretation, welche sie durch P wie diejenige, welche sie durch F erleidet. Sie rechtfertigt L's Bedenken: ob X — abgesehen von ihrer zweifachen Phantom-„Rolle" — noch etwas für sich sei d. h. bedeute.

Weil X aber in ihrer Leibhaftigkeit, als eine Person „aus Fleisch



und Blut" innerhalb des Stückes überhaupt keine fragwürdige Bedeutung hat, wäre es konsequenter gewesen auf diese drastische Bestätigung ihrer Unselbständigkeit durch sich selbst zu verzichten. Ihr Auftreten ist absurd, weil sie nun doch als eine scheinbar selbständige Person (so wie sie nun für sich selbst auf die Bühne kommt) ihre rein verhältnis-mäßige Existenz, ihr Bestimmtsein durch Angehörigkeit ausspricht. Daraus motiviert sich in rechtmäßiger Weise ein Widerspruch gegen Pirandellos Lösung. Während nämlich P und F alles, was nur überhaupt von ihrem Verhältnis aus bezüglich der zwei andern zu sagen ist aussprechen, könnte X „an sich" mehr sagen, als sie tatsächlich aussagt; sie selbst muß doch wissen, ob sie die „Tochter" von F oder „die zweite Frau" von P ist. Sie sagt darüber nichts aus, weil — ganz gleich, ob sie „in Wirklichkeit" dies oder jenes ist — ihre faktische Existenz in zwei gleich-bedeutsamen Beziehungen aufgeht. Indem sie für F „Lina" und für P „Giulia" ist und für sich selbst ohne namhafte Bedeutung und sich dementsprechend un-selbständig verhält, wird es sinnlos, von ihr eine an sich mögliche Aussage zu beanspruchen über einen Sachverhalt, der für ihr persönliches Verhalten ohne wirksame Bedeutung ist. Dagegen können P und F eine vollständige und je eindeutige Interpretation ihrer verschiedenen Beziehung zu den andern geben. Für X werden diese zwei eindeutigen Beziehungen notwendig zweideutig, sofern sie sich zu Dritten darüber äußern muß. Innerhalb ihrer eigenen Welt ist aber diese ihre zweifache Beziehung jeweils einfach, zumal X ja gar nicht gleichzeitig mit F und P zusammen ist. Das Publikum vermag aber zufolge seiner objekthaften Zugangsbemühung in diese Welt, in der die Drei zusammenleben, nicht einzudringen und sieht in ihrem Zusammenleben Probleme, welche für diese geschlossene Welt selbst in dieser Weise überhaupt nicht existieren.

In dem Doppelnamen der einen und selben Person X kommt also deren extrem verhältnis-mäßiges Dasein namentlich zum Ausdruck. Eine solche Mehrheit verhältnismäßiger Bedeutungen hat aber prinzipiell jedermann, sofern er nur überhaupt existiert. Sofern ich da bin, bin ich schon in vielfacher Weise als Angehöriger bestimmt, zunächst als Sohn meiner Eltern und damit zugleich als Enkel, Neffe, Bruder usw. — Ich selbst, dieser Eine stehe damit in der Möglichkeit, mich selbst in verschiedener Weise als der und der zu geben, z. B. als Sohn, Bruder, Mann, Vater usw. — nämlich gegenüber

heit noch in derselben Weise aufrecht zu erhalten, nachdem sie einmal von der Mitwelt in die Lage versetzt wurden, ihre Geschlossenheit gegen die Andern und damit vor sich selbst wider Willen als eine „geschlossene" Welt zu behaupten. Sie müßten zum mindesten ihren von der Mitwelt gestörten Kreis wiederherstellen. Das Publikum der Szenen wird in ganz anderer Weise entdeckerisch als es seine eigene Absicht ist; es macht kraft seines Eingriffs in die Welt der drei andern für diese selbst die Geschlossenheit ihrer Welt ausdrücklich und erschüttert damit deren geschichtliche Selbstverständlichkeit. Nur im Rückgang auf das Gewesene könnten weitere Möglichkeiten wiederum frei werden und das Motiv zu einem solchen Rückgang in die Vergangenheit gibt die Aussichtslosigkeit der Gegenwart hinsichtlich ihrer nächsten Zukunft. Äußerlich kommt dies darin zum Ausdruck, daß Herr P zum Schluß den Antrag auf Versetzung stellt — ein Ausweg aus einer bereits aktuell gewordenen Problematik, die mit einem bloßen Wechsel des Schauplatzes aber keine Lösung finden könnte. Wenn es also dem Stücke — bei Voraussetzung eines zureichenden Verständnisses seiner Problemstellung — doch nicht gelingt, wirklich zu überzeugen, so liegt ein Grund dafür in dieser Ungeschichtlichkeit, im Absehen von der ursprünglichen Entstehungsgeschichte dieses mehrfachen Zirkels. Denn verständlich wird ein Miteinandersein anderer nicht dadurch, daß man es in der Tendenz verhältnismäßiger Entsprechung vorfindet, sondern dadurch, daß man die Motive (dieser Tendenz) gezeigt bekommt, aus denen sich drei Menschen in solcher Weise einheitlich aufeinander abgestimmt haben.

Der wesentliche Grund, weshalb Pirandellos Fragestellung unbefriedigt läßt, ist aber die Verabsolutierung der verhältnis-mäßigen Bedeutung der zueinander im Verhältnis stehenden Personen.

So sehr es in den voranstehenden Analysen darauf ankam, zuerst zu zeigen, daß und wie einer zunächst an ihm selbst durch andere bestimmt, aber kein für sich seiendes „Individuum" ist, muß die dabei vollzogene Überschärfung der Interpretation nunmehr zurückgenommen werden, und zwar so, daß die Selbständigkeit des einen für den andern im Verhältnis selbst als einem gerade nicht verabsolutierten, sondern absoluten Verhältnis von „Ich selbst" und „Du selbst" zum Ausdruck kommt. Bevor wir diese Frage in Angriff nehmen, sichern wir die bisher gewonnenen Strukturen des Miteinanderseins durch den Nachweis ihrer Wiederholung in derjenigen Weise des Miteinanderseins, welche alle als der Modus seiner Ausdrücklichkeit durchherrscht: dem Miteinander-Sprechen.



## 2. Abschnitt.

## Miteinandersein als Miteinander-Sprechen.

### § 24. Sich selbst zum Ausdruck bringen und von selbst zum Ausdruck kommen.

Das eigentliche Gebiet des Verstehens, sagt Dilthey[1]), sei nicht das unbeabsichtigte, unwillkürliche zum-Ausdruck-Kommen des Menschen, sondern derjenige Ausdruck, in dem sich einer selbst zum Ausdruck bringt. Und der „umfassendste Ausdruck" sei die Sprache, in der der Mensch sein inneres Leben bedeutungsmäßig herausstellen kann. Nur im geschriebenen Wort könne sich das Innere des Menschen ganz manifestieren, wogegen ihn seine Handlungen nur in sehr bedingter Weise zum Ausdruck brächten.

Diese Beurteilung des mit Absicht gestalteten sprachlichen Ausdrucks als des Organons der Interpretation des menschlichen Lebens ist aber seinerseits nur verständlich als das spezifische Vorurteil aller „Geistes"-wissenschaften, für welche die Literatur — im weitesten Sinne — maßgebend ist. Der Vorzug der Literatur: fixierte Mitteilung und mithin „feststellbar" zu sein, ist aber zugleich ihr wesentlicher Nachteil. Zum Ausdruck „bringen" kann sich der Mensch zwar vorzüglich darin, ob aber in dem, was er selbst von sich zum Ausdruck bringt, vorzüglich sein wahres Wesen zum Ausdruck kommt — das ist sehr fragwürdig. Was der literarisch fixierte Ausdruck vorzüglich zum Ausdruck bringt, ist nicht des Menschen unabsichtlich ausdrucksvolles Dasein, sondern seine bewußte Existenz, was er von sich weiß, will und kann. Aber dies hindert nicht, daß einer auch in dem, was er sprachlich bewußt zum Ausdruck bringt, doch ganz unbewußt und u. U. im Widerspruch zu seinem ausgesprochenen Wort automatisch zum Ausdruck kommt — schriftlich in den stilistischen Entgleisungen seiner „Natur" und mündlich in der verräterischen Stimme[2]) seiner Rede. Beruht doch die ganze Möglichkeit und Fruchtbarkeit der psychoanalytischen und graphologischen Interpretation darauf, daß beide im nicht-zu-ernst-

[1]) s. Ges. Werke VII, S. 320 ff.
[2]) Vgl. K. Voßler, „Geist und Kultur in der Sprache", Heidelberg 1925, S. 48.

ein Wort das andere gibt, kommt eigentlich keiner an ihm selbst zu Wort und zu Gehör. Die Tendenz zur Erwiderung auf das Gehörte unterbindet die freie Begegnismöglichkeit des andern, denn das Zuhören kommt schon seinerseits dem im Gespräch Begegnenden zuvor. Eigentlich vernommen wird eines andern Rede in ihrer unverhältnismäßigen Bedeutung daher zumeist erst nachträglich, wenn wieder ein jeder für sich allein ist. Die Auswirkung des Gesprächs ist eine zeitliche Nachwirkung der Rede des einen auf den andern.

Um im Gespräch eigentlich hören zu können — und nur der mit einem andern Sprechende kann eigentlich „hören" und verantwortlich „schweigen" —, bedarf es somit einer ausdrücklichen Gegentendenz zu der Tendenz: dem andern um der Erwiderung willen zuzuhören. Eigentlich hörend ist nur der erwiderungsfrei Zuhörende. Dieser ist weder verschwiegen, noch hört er bloß zu um entgegnen zu können, sondern er ist ein solcher Hörer, der sich vom andern etwas sagen läßt. Um sich von einem andern etwas sagen lassen zu können, muß man sich selbst die Gegenrede untersagen können. Indem sich einer selbst die dem Gespräch immanente Tendenz zur Gegenrede untersagt, ermöglicht er sich die freie Begegnung des andern in dem, was dieser, als ein anderer, einem selbst zu sagen hat. Das eigentlich hörende Schweigen ist also eine ausgezeichnete Weise, dem andern zu entsprechen. Es entspricht dem andern widerspruchsfrei. In diesem sich-entsprechend-machen erschließt sich der Zuhörende des andern Rede, indem er sich ihr erschließt. Objektiv zugänglich wird die Rede des einen dem Hören des andern, indem sich dieser selbst dem andern „hörig" macht bzw. indem sich der andere „Gehör verschafft".

Zwar muß einer, um eines andern Rede verstehen zu können, selbst verstehen können was der andere sagt; um aber die Rede des andern an ihr selbst, so wie sie der andere verstanden und gemeint hat zu verstehen, bedarf es primär einer Gegentendenz zu ihrer Aneignung in der Weise eines nur sich selbst verstehenden Wider-spruchs. Denn sonst würde der eine von der Rede des andern nicht mehr und nicht weniger verstehen, als er auch selbst hätte sagen können, aber nicht was nur ein anderer einem sagen kann. Und sogar das, was sich einer schon selber gesagt und von sich verstanden hat, ist zumeist solange unwirksam, bis es ihm eines Tages auch von einem andern nicht nur „bestätigt", sondern ursprünglich neu gesagt wird. An ihr selbst, in ihrer selbständigen Bedeutung, verstan-



den werden kann eines andern Rede aber nie unmittelbar sondern nur innerhalb und aus ihrem Verhältnis zum andern, der sie verstehen soll, weil nur in diesem Verhältnis des einen zum andern das „Du selbst" in seiner unverhältnismäßigen Selbständigkeit zu Worte kommen kann.

## § 30. Die „Bestimmtheit" der ursprünglichen Rede konstituiert sich in freier „Entsprechung".

Die Rede formt sich als solche in einem ausdrücklich formulierten Bedeutungszusammenhang. Die Frage nach der Bestimmtheit der Rede ist aber nur zu beantworten in Rücksicht auf das Begründetsein der Rede im Reden als einem Miteinander-Reden.

Die sprachlichen Formulierungen der wissenschaftlichen Philosophie teilen mit den magischen Formeln der Primitiven die elementare Tendenz: dem Wort eine sachliche Eigenbedeutung zu geben, den Begriff mit der Sache auf sich selbst zu stellen. Beinahe alle Philosophen, und zwar gerade die begrifflich strengsten, haben ihre Zauberformeln, mit denen sie in einer geradezu rituellen Wiederholung die Welt besprechen und deren Zauber sie am Ende selber unterliegen. Der Begriff der Sache will solange „hin und her und durch und durch gesprochen ... werden, bis er in derjenigen Form sich ausruht, die keiner Übersetzung mehr bedarf. Dann erst ist sein Dialekt ... vollendet, sein Wanderleben von Übersetzung zu Übersetzung abgelaufen ... und der schmale Sarg einer Formel umschließt den Ruhelosen, dem alle Sprachen der Erde zu eng erschienen"[1]). Nun ist aber schon jedes Anhören und Verstehen der Rede eines andern, als der eines andern notwendig ein „Übersetzen" in die eigene Sprache. „Man übersetzt immer und überall, wo man die Rede eines andern oder die eigene von ehedem in sich aufnimmt." Dieses zumeist ganz unausdrückliche Übersetzen ist „der defensive Moment unseres Sprechens". In diesem ursprünglichen Übersetzen gründet die Möglichkeit sowohl den Sinn der Rede eines andern zu verstehen wie mißzuverstehen. Sofern aber das philosophische Verständnis die Tendenz zur terminologischen Ausgestaltung der begrifflichen Bestimmungen hat, verfällt es mehr oder minder dem widersinnigen Versuch, den Begriff so bestimmt

[1]) Voßler, a. a. O., S. 182, 201 ff., 231 u. 237 ff.; vgl. zum Folgenden: F. Schlegel, „Philosophische Vorlesungen, insbesondere über Philosophie der Sprache und des Wortes", 7. Vorlesung.