

Die intersubjektive Verfasstheit des Selbstbewusstseins. Simmel und Sartre im Vergleich

Roman Erb

romerb@gmx.ch

Zürich, Mai 2004

1. Einleitung	2
TEIL I: DIE THEORIEN VON SIMMEL UND SARTRE	4
2. Simmel – Der Begriff der Gesellschaft	4
2.1. Was ist Gesellschaft?	4
2.2. Wie ist Gesellschaft möglich?	5
3. Sartre – Philosophie des Anderen	10
.1. Das Sein und das Nichts	10
3.2. Die Beziehung zum Anderen	11
TEIL II: SIMMELS VORWEGNAHME VON SARTRES BESTIMMUNG DES SELBSTBEWUSSTSEINS	15
4. Die Voraussetzungen: Unterschiedliche Absichten, gleicher Ansatz	15
4.1. Analoge Bestimmung des Selbstbewusstseins	15
4.2. Das Problem des Anderen als Ausgangspunkt	16
5. Vergleich der beiden Bestimmungen des Selbstbewusstseins	20
5.1. Das Für-Andere- bzw. das Vergesellschaftet-Sein	20
5.2. Das Für-sich-Sein	22
6. Selbstbewusstsein	28
7. Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen	32
8. Literaturverzeichnis	33

Einleitung

In der folgenden Arbeit geht es um einen Vergleich der beiden Denker Georg Simmel und Jean-Paul Sartre. Diese beiden Namen bringt man nicht ohne weiteres zusammen, da sie weder zur gleichen Zeit gewirkt haben, noch mit ihrem Werk gleiche Absichten verfolgen. Simmel ragt vor allem durch seinen wichtigen Beitrag zur Begründung der Soziologie heraus, Sartre ist bekannt als engagierter Intellektueller und Schriftsteller. Das philosophische Werk beider Denker – und hier ergibt sich bereits eine erste Gemeinsamkeit – steht also eher im Hintergrund der öffentlichen Wahrnehmung ihres Wirkens. In Bezug auf das philosophische Werk gibt es gewisse Berührungspunkte. Vor allem durch Simmels Wendung zur Lebensphilosophie (Landmann, 7f.; Mahlmann, 2f.), die unter dem Einfluss von Bergson geschieht, entsteht eine gewisse Nähe zum späteren Existenzialismus und dadurch zur Philosophie Sartres (Lichtblau, 23).

Ausgangspunkt für diese Arbeit ist die Feststellung, dass es zwischen diesen beiden Autoren einen thematischen Schnittpunkt gibt. Es ist dies die Berücksichtigung des Anderen in ihrem Werk. Beiden Denkern geht es um die Analyse der Beziehung zwischen dem (erkennenden) Subjekt und dem Mitmenschen, der selbst Subjekt ist. Bei beiden wird dies aus ganz unterschiedlichen Absichten zum Thema: Simmel erarbeitet eine neue Methode, indem er die Wechselwirkungen zwischen Individuen zum eigentlichen Gegenstand der Soziologie erhebt. Der Begriff der Wechselwirkung ermöglicht ihm, einen dynamischen Begriff von Gesellschaft zu definieren. Von diesem Begriff ausgehend, fragt er nach den Bedingungen von Gesellschaft. Dabei versucht er einige der notwendigen Voraussetzungen für die Interaktion zwischen Individuen festzuhalten. Eine ganz andere Absicht scheint Sartre zu verfolgen. Ausgehend von einer Analyse des menschlichen Daseins, gelangt Sartre (im dritten Teil von SN) zum Problem des Solipsismus, das es zu überwinden gilt. Im 'Blick' findet Sartre das entscheidende Phänomen. Die aus diesen unterschiedlichen Absichten resultierende Analyse der Beziehung zum Anderen führt – so meine These – zu einem analogen Resultat: die Bestimmung der Identität des Individuums bestehend aus zwei Gliedern, einerseits wird das Individuum als ein Für-sich-Seiendes bestimmt, andererseits dadurch, wie es sich in der Gesellschaft spiegelt, d.h. wie es für Andere ist. Die so bestimmte personale Identität werde ich im Folgenden mit dem Begriff Selbstbewusstsein bezeichnen. Damit soll auf Hegels Selbstbewusstseinstheorie als mögliche Grundlage dieser beiden Konzeptionen hingewiesen werden. Im Gegensatz zu Hegel geht es aber weder Simmel noch Sartre um eine explizite

Analyse des Selbstbewusstseins, sondern ihre jeweiligen Absichten setzen eine bestimmte Konzeption der personalen Identität voraus.

Im nachstehenden Beitrag soll also gezeigt werden, dass Simmel insofern Sartres Konzeption der personalen Identität vorwegnimmt, als dass beide in ihrer Analyse der Beziehung zum Anderen zu einer wenigstens in ihrer Struktur analogen Bestimmung des Selbstbewusstseins gelangen. Da es keine Hinweise für eine direkte Beeinflussung gibt, könnte Hegels Selbstbewusstseinstheorie das mögliche Bindeglied darstellen, das eine solche Analogie ermöglicht hat. Dass dem so ist, kann ich in der vorliegenden Arbeit nicht beweisen, dass es diesbezüglich inhaltliche Anhaltspunkte gibt, darauf werde ich wiederholt verweisen.

Die folgende Arbeit gliedert sich in zwei Teile: Zuerst soll ein Überblick über die für das Thema relevanten Texte gegeben werden. Bei Simmel (Kapitel 2) steht dabei der Aufsatz: *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?* im Zentrum. Bei Sartre (3) konzentriere ich mich vorwiegend auf den dritten Teil von *Das Sein und das Nichts*, der mit *Das Für-Andere-Sein* überschrieben ist. Im zweiten Teil wird untersucht, inwiefern es eine Vorwegnahme von Sartres Sozialontologie, basierend auf dem Begriff des Selbstbewusstseins, durch Simmel gibt. In einem ersten Schritt (4) soll die Übereinstimmung in der Bestimmung der Struktur des Selbstbewusstseins anhand der Ausführungen im ersten Teil dargelegt werden. Ebenso wird auf die gemeinsamen Voraussetzungen hingewiesen. Anschliessend wird die inhaltliche Bestimmung der einzelnen Glieder des Selbstbewusstseins verglichen (5.1 und 5.2). Dazu ziehe ich einen weiteren Text von Simmel hinzu (5.2). Es handelt sich um den Aufsatz, *Das Individuelle Gesetz* aus dem 1918 erschienen Buch *Lebensanschauung*. Die grosse zeitliche Distanz zwischen diesem Text und dem Werk *Soziologie*, das 1908 erschienen ist (vgl. Kapitel 2), erscheint natürlich problematisch und macht die These notwendig, dass die Simmelsche Definition von Gesellschaft, die er bereits in seinem Werk *Über soziale Differenzierung* gibt und die auch der Argumentation vom *Exkurs über das Problem: Wie ist Gesellschaft möglich?* zugrunde liegt, eine bestimmte Selbstbewusstseinstheorie voraussetzt, welche er erst viel später weiter ausführt. Im letzten Kapitel der Arbeit sollen, als eine Art Zusammenfassung, die beiden Konzeptionen des Selbstbewusstseins verglichen werden.

Teil I: Die Theorien von Simmel und Sartre

1. Simmel – Der Begriff der Gesellschaft

2.1. Was ist Gesellschaft?

Georg Simmel gilt bekanntlich als einer der wichtigsten Begründer der Soziologie. Im Gegensatz zu Auguste Comte geht es ihm nicht darum, der Soziologie einen Sonderstatus als Universalwissenschaft zu verleihen, sondern er definiert die Soziologie als eine Methode, innerhalb des bestehenden Gefüges der Geisteswissenschaften. Ihr Gegenstand, die Gesellschaft, wird auch von anderen Wissenschaften thematisiert. Deshalb nennt Simmel die Soziologie „[...] eine eklektische Wissenschaft, insofern die Produkte anderer Wissenschaften ihr Material bilden. (SD, 2)“ Der Gegenstand der Soziologie lässt sich auch mit anderen Einzelwissenschaften (Geschichte, Nationalökonomie und Psychologie) erschliessen, sie gibt nur einen neuen Standpunkt für die Betrachtung bekannter Tatsachen. Simmel schreibt der Soziologie einen formalen Charakter zu. Sie richtet sich nicht auf die Motivationen und Interessen der handelnden Individuen, sondern bezieht sich allein auf die Formen der Wechselwirkungen und auf die damit verbundenen Formen der Vergesellschaftung.

Der Begriff der Wechselwirkung ist zentral bezüglich der Bestimmung des Gesellschaftsbegriffs. Simmel wendet sich gegen eine Hypostasierung der Gesellschaft als handelnde Entität, wie dies gegen Ende des 19. Jahrhunderts üblich war (vgl. Dreyer, 62). Gesellschaft darf nicht als eine „handelnde Kollektivpersönlichkeit (ebd., 70)“ verstanden werden. Vielmehr erfolgt bei Simmel, durch die Einführung des Begriffs der Wechselwirkung, eine Entmythologisierung des Gesellschaftsbegriffs (ebd., 64). Der Begriff der Wechselwirkung ist der Ausgangspunkt aller seiner soziologischen Überlegungen. Dieser ist aber nicht auf die Beschreibung sozialer Vorgänge beschränkt: „[...] als regulatives Weltprinzip müssen wir annehmen, dass Alles mit Allem in irgend einer Wechselwirkung steht, dass zwischen jedem Punkte der Welt und jedem andern Kräfte und hin und hergehende Beziehungen bestehen [...] (SD, 13)“. Entsprechend bestimmt Simmel die Gesellschaft als das Resultat aller Wechselwirkungen zwischen Individuen, Gruppen und anderen sozialen Gebilden: „Und so darf man auch für die Erkenntnis nicht etwa mit dem Gesellschaftsbegriff beginnen, aus dessen Bestimmtheit sich nun die Beziehungen und gegenseitigen Wirkungen der Bestandteile ergäben, sondern diese müssen festgestellt werden, und Gesellschaft ist nur der Name für die Summe dieser Wechselwirkungen, der nur in dem Maße der Festgestelltheit dieser anwendbar ist. Es ist deshalb kein einheitlich feststehender, sondern ein gradueller

Begriff, von dem auch ein Mehr oder Weniger anwendbar ist, je nach der größeren Zahl und Innigkeit der zwischen den gegebenen Personen bestehenden Wechselwirkungen. (SD, 14)“ Gesellschaft wird also nicht als abgeschlossenes Gebilde bestimmt, sondern ist vielmehr ein fortdauernder und unbegrenzter Prozess. Durch diese Definition von Gesellschaft bestätigt Simmel seine Absicht, die Soziologie als „spezifisch begriffliche Methode (Lichtblau, 28)“ zu konzipieren.

Simmels soziologisches Werk ist darum bemüht, alle möglichen Formen von Wechselwirkung bzw. von Vergesellschaftung zu untersuchen. Er unternimmt aber auch den Versuch, die Voraussetzungen von Gesellschaft zu klären. Und zwar „nicht in dem historischen Sinne, als sollte das Zustandekommen irgendeiner einzelnen Gesellschaft oder die physikalischen und anthropologischen Bedingungen, auf Grund deren Gesellschaft entstehen kann, beschrieben werden. Auch nicht um die einzelnen Triebe handelt es sich hier, die ihr Subjekt, indem es andern Subjekten begegnet, zu den Wechselwirkungen bewegen, deren Arten die Soziologie beschreibt. Sondern darum: wenn ein derartiges Subjekt besteht — welches sind die Voraussetzungen seines Bewusstseins, ein Gesellschaftswesen zu sein? In jenen Teilen an und für sich liegt noch nicht Gesellschaft; in den Wechselwirkungsformen ist sie schon wirklich — welches sind nun die inneren und prinzipiellen Bedingungen, auf Grund deren die mit solchen Trieben ausgestatteten Individuen die Gesellschaft überhaupt zustandebringen, das A priori, das die empirische Struktur des Einzelnen, insofern er Gesellschaftswesen ist, ermöglicht und formt? Wie sind nicht nur die empirisch entstehenden Einzelgestaltungen, die unter dem Allgemeinbegriff der Gesellschaft stehen, möglich, sondern die Gesellschaft überhaupt als eine objektive Form subjektiver Seelen? (Soz., 20)“

2.2. Wie ist Gesellschaft möglich?

Wie ist Gesellschaft möglich? Indem Simmel die Frage so formuliert, drückt er deutlich die Nähe zur Erkenntnistheorie Kants aus. Damit stellt er auch gleich die Absicht seines Projektes vor: Es geht ihm um eine „Erkenntnistheorie der Gesellschaft (Soz. 24)“. Simmel fragt nach den Bedingungen, unter welchen Gesellschaft möglich ist. In einem erst Schritt prüft er deshalb die Eignung der kantischen Methode in Bezug auf die Frage nach der Konstituierung von Gesellschaft. Anschliessend versucht Simmel, die Bedingungen, unter denen Gesellschaft möglich ist, aufzudecken. Diese A priori lassen sich aber nicht, wie in Kants Kategorienlehre, unter einen Begriff subsumieren.

Simmel betrachtet die Frage: Wie ist Natur möglich? als die Grundfrage in Kants Erkenntnistheorie.¹ Natur ist für Kant Vorstellung, d.h. „eine bestimmte Art des Erkennens, ein durch unsere Erkenntniskategorien und in ihnen erwachsendes Bild. (Soz., 22)“ Kants Begriff von Natur, d.h. eben Natur als Vorstellung, beruht auf der genialen Idee einer Synthese von zufälligen und subjektiven Sinneseindrücken und den dem Verstand eigenen objektiven Kategorien. Stark vereinfacht lässt sich das so ausdrücken, dass wir durch die Subsumierung unserer subjektiven Sinneseindrücke unter unsere Verstandesbegriffe eine zusammenhängende und bestimmten Gesetzmäßigkeiten unterworfenen und so objektive Vorstellung der Natur erhalten. Kant versucht also die Frage, wie Natur möglich ist, dadurch zu beantworten, als dass er nach den apriorischen Bedingungen fragt, die vorliegen müssen, damit es eine Natur gibt.

Für Simmel liegt es nun nahe die Frage nach den apriorischen Bedingungen, auf Grund deren Gesellschaft möglich ist, in analoger Weise zu behandeln: „Denn auch hier sind individuelle Elemente gegeben, die in gewissem Sinne auch immer in ihrem Auseinander bestehen bleiben, wie die Sinneempfindungen es tun und ihre Synthese zu der Einheit einer Gesellschaft nur durch einen Bewusstseinsprozess erfahren, der das individuelle Sein des einzelnen Elementes mit dem des andern in bestimmten Formen nach bestimmten Regeln in Beziehung setzt. (Soz., 22)“ Die Frage nach der Gesellschaft kann also gleich angegangen werden, wie die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit der Natur. Aber Simmel verweist auf wesentliche Unterschiede. Die kantische Bestimmung der Natur macht einen Betrachter notwendig. Die Natur als Synthese zwischen Sinneseindrücken und Verstandesbegriffen kommt ausschliesslich im betrachtenden Subjekt zustande. Das gilt für die Gesellschaft nicht. Die Gesellschaft bedarf zu ihrer Konstitution keines äusseren Betrachters. Die die Gesellschaft konstituierende Synthese ist bereits in ihren Elementen vorhanden. Sie ist in jedem einzelnen Bewusstsein verankert und besteht in dessen Wissen, mit den anderen eine Einheit zu bilden. Damit meint Simmel nicht, dass jeder Einzelne sich als Teil des abstrakten Ganzen der Gesellschaft weiss, sondern dass der Einzelne um die „unzähligen singulären Beziehungen (Soz., 21)“ mit anderen weiss und dass er die gegenseitige Beeinflussung der Individuen irgendwie fühlt oder gar weiss. Dass diese, die Gesellschaft ausmachende Verbindung ihren Elementen bzw. den Individuen inhärent ist, schliesst natürlich nicht aus, dass Bereiche der Gesellschaft von aussen betrachtet werden können.

¹ Damit verkürzt Simmel die Erkenntnistheorie Kants auf deren Resultat. Ausgangspunkt für die Kritik der reinen Vernunft ist die Frage: „Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich? (KrV, B22)“ Sie gilt auch als Grundfrage für Kants theoretische Philosophie. Von dieser Frage geleitet, untersucht Kant die menschliche Erkenntnis.

Aber das ändert nichts an der Tatsache, dass „die Gesellschaft [...] die objektive, des in ihr nicht mitbegriffenen Beschauers unbedürftige Einheit (Soz., 22)“ ist. Die Gesellschaft ist dann insofern meine Vorstellung, als dass ich mich in Beziehung zu anderen weiss, bzw. durch die „Aktivität des Bewusstseins (Soz., 23)“. Hier tut sich eine weitere Differenz zur kantischen Erkenntnistheorie auf: Während die Gegenstände der Wahrnehmung immer nur wahrscheinlich sind, ist Simmel der Überzeugung, dass dem Anderen, dem ‘Du’, die gleiche Sicherheit zukommt, wie unserer eigenen Existenz. Der Andere existiert auch unabhängig von unserer Vorstellung und ist genauso für sich, wie ich für mich bin. Darin, dass dieses Für-sich des Anderen zu unserer Vorstellung werden kann, sich aber in dieser Vorstellung nicht restlos auflöst, sieht Simmel das „tiefste, psychologisch-erkenntnistheoretische Schema und Problem der Vergesellschaftung (Soz., 23)“. Simmel versucht dieses Problem (wenn auch nicht explizit) mit der Bestimmung der ontologischen Struktur des Menschen zu lösen, die meiner Meinung nach auf die Hegelsche Selbstbewusstseinstheorie zurückgeht. Einerseits bestimmt Simmel den Menschen als eine Einheit von Ich und dem Wissen von sich. Dies drückt er in der Überzeugung aus, dass beim Anderen, genauso wie beim eigenen Bewusstsein, „sehr genau zwischen der Fundamentalität des Ich, der Voraussetzung allen Vorstellens, die an der nie ganz zu beseitigenden Problematik seiner Inhalte nicht Teil hat – und diesen Inhalten, die sämtlich mit ihrem Kommen und Gehen, ihrer Bezweifelbarkeit und Korrigierbarkeit, sich als blosser Produkte jener absoluten und letzten Kraft und Existenz unseres seelischen Seins überhaupt darstellen. (Soz., 23)“ Dazu kommt, wie bei Hegel auch, die intersubjektive Verfasstheit des Bewusstseins, d.h. der Andere ist Bedingung für das Sein des Subjekts. Insofern ist der Einzelne immer schon vergesellschaftet.² Es gibt also so etwas wie eine ursprüngliche Verbundenheit zwischen den Individuen. Dieses Vergesellschaftet-Sein äussert sich im Einzelnen nicht im abstrakten Wissen ‘Gesellschaft’ zu bilden, sondern dieses Wissen oder Erkennen vollzieht sich beim Individuum an einzelnen, konkreten Inhalten. „Es handelt sich um die Prozesse der Wechselwirkung, die für das Individuum die zwar nicht abstrakte, aber doch des abstrakten Ausdrucks fähige – Tatsache bedeuten, vergesellschaftet zu sein. (Soz., 24)“³ Simmels Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft impliziert also

² Eine ähnliche Bestimmung des Selbstbewusstseins bei Simmel, wie auch die diesbezügliche Nähe zu Hegel, stellt auch Christian fest, obwohl sie sich auf andere Quellen beruft. Vgl. Christian, 88-90.

³ Diese Intersubjektivität bleibt eine behauptete, Simmel unternimmt (im Gegensatz zu Sartre) keinen Versuch, die Existenz des Anderen nachzuweisen.

den Rückgang auf die ontologische Struktur des Menschen und damit auf die Beziehung zwischen dem 'Ich' und 'Du' (vgl. Soz., 23).⁴

Im Folgenden versucht Simmel die Prämissen des individuellen Bewusstseins, vergesellschaftet zu sein oder überhaupt die Vergesellschaftungsbedingungen, darzulegen. Diese werden in drei Kategorien umrissen, welchen eine doppelte Bedeutung zukommt: Einerseits gelten sie als mehr oder minder treffende Sozialisierungsprozesse und „Funktionen oder Energien des seelischen Verlaufes“, andererseits gelten sie als „ideelle, logische Voraussetzungen der perfekten, wenngleich in dieser Perfektion vielleicht niemals realisierten Gesellschaft (Soz. 23)“. Simmel macht drei solche Bedingungen aus.⁵

Thema des ersten A priori ist die in der persönlichen Begegnung stattfindende Wahrnehmung eines Menschen durch einen anderen. Simmel ist der Überzeugung, dass die Wahrnehmung des Anderen immer einer Verzerrung unterliegt. Er vermutet ihren Ursprung darin, dass jedem ein bestimmter „Individualitätspunkt (Soz., 25)“ eigen zu sein scheint, der der Erkenntnis durch Andere nicht zugänglich ist. Dies hat zur Folge, dass wir den Anderen immer in irgendeiner Art und Weise verallgemeinern. Um den Menschen zu 'erkennen' oder um unser „praktisches Verhalten ausrichten zu können (Mahlmann, 92)“ subsumieren wir ihn unter eine allgemeine Kategorie, „die ihn freilich nicht völlig deckt und die er nicht völlig deckt (Soz., 24)“. Ausgehend von den empirischen Daten, die wir vom Anderen haben, versuchen wir, uns ein allgemeines und zusammenhängendes Bild von ihm zu machen. Wir machen aus dem Fragmentarischen die „Vollständigkeit seiner Individualität (Soz., 25)“.⁶ Der Einzelne ist in doppeltem Sinne Fragment: einerseits ist er (lediglich) Ansatz zu dem Typus Menschen, also einer Verallgemeinerung: Offizier, Bauer, Student etc., andererseits ist er (lediglich) Fragment seiner selbst, sprich seiner Individualität.

In der hier beschriebenen Verallgemeinerung sieht Simmel das A priori der schon bestehenden Gesellschaft, das die weiteren Wechselwirkungen zwischen den Individuen bestimmt.

Das zweite A priori umfasst den Sachverhalt, dass ein Individuum nicht darauf beschränkt werden darf, Element der Gesellschaft zu sein, sondern noch ein 'Ausserdem' besitzt. Das Dasein des einzelnen beschränkt sich folglich nicht auf das Soziale. Dieses 'Ausserdem', als

⁴ Damit verweist uns Simmel auf die Frage nach dem Anderen, welche nach Theunissen (Theunissen, 1) wie keine Andere das Philosophische Denken des 20. Jahrhunderts in ihren Bann gezogen hat. Und damit ist auch das Thema angesprochen, das Simmel mit Sartre verbindet.

⁵ Es bleibt zu bemerken, dass Simmel nicht die Absicht hat, einen umfassenden Katalog der die Gesellschaft konstituierenden A prioris zu verfassen.

⁶ Dieser Kategorisierung, die zu einer Idealisierung des Einzelnen führt, kann diesen sowohl erniedrigen oder erheben, sie kann moralisch oder unmoralisch sein ect. .

das nicht Vergesellschaftete am Einzelnen, ist bestimmend oder zumindest mitbestimmend für sein Vergesellschaftet-Sein. Überhaupt sieht Simmel in dieser Dualität innerhalb des Individuums, zwischen Vergesellschaftet-Sein und nicht-Vergesellschaftet-Sein, eine spezielle Ausgestaltung einer Grundform des Lebens: „Dass die individuelle Seele nie innerhalb einer Verbindung stehen kann, ausserhalb deren sie nicht zugleich steht, dass sie in keine Ordnung eingestellt ist, ohne sich zugleich ihr gegenüber zu finden. (Soz., 27)“ Danach nimmt das Individuum die Doppelstellung ein, indem es einerseits für die Gesellschaft ist, andererseits Für-sich. Diese Dualität ist Ausdruck der ontologischen Struktur des Menschen. Es werden also grundlegend zwei Seinsweisen unterschieden, das Sein-für-die-Gesellschaft und das Für-sich-Sein. Es handelt sich hier aber nicht um zwei nebeneinander bestehende Seinsweisen, sondern sie bezeichnen die ganz einheitliche Position des sozial lebenden Menschen (vgl. Soz., 28).

Ausgangspunkt für das dritte A priori ist die Feststellung, dass einerseits zwischen den Menschen zwar Gleichwertigkeit aber nicht Gleichheit besteht. Und dass andererseits die Gesellschaft eine Ordnung von Elementen ist, indem jedes dieser Individuen einen bestimmten Platz einnimmt, so dass es aussieht, als wäre die Stelle, die der Einzelne im Ganzen einnimmt, vorbestimmt. Das dritte A priori benennt die Erwartung der Individuen, dass ihnen innerhalb der Gesellschaft eine ihrer Qualität gemässe Stelle bereitsteht. Simmel nennt dies die Erwartung einer „prästabilisierten Harmonie zwischen unseren geistigen, wenn auch noch so individuellen Energien und dem äusseren, objektiven Dasein (Soz., 29)“.

Diesen drei Kategorien ist gemeinsam, dass sie ein bestimmtes (und notwendiges) Verhältnis von Individuum und Gesellschaft beschreiben. Das erste A priori interpretiere ich dahingehend, dass es die Wahrnehmung des Einzelnen als Interaktionspartner aus der Sicht der Gesellschaft beschreibt. Oder mit anderen Worten: Es beschreibt das Individuum, wie es für Andere ist. In der Terminologie Sartres heisst dies: Das Für-Andere-Sein. Das zweite A priori macht deutlich, dass das Individuum sich nicht in dieser äusseren Bestimmung erschöpft. Dass es einen ‘Individualitätskern’ hat, der in der äusseren Betrachtung nicht unmittelbar erkannt werden kann. In der Terminologie Sartres heisst dies: Das Individuum ist Für-sich.⁷ Die Differenzierung, die diesen beiden Kategorien innewohnt, fasst Simmel auch in der Unterscheidung von quantitativem und qualitativem Individualismus (vgl. Lichtblau, 35). Die dritte Kategorie beschreibt sozusagen das Produkt der Interaktionen zwischen Individuen

⁷ Damit ist die Übereinstimmung in der Bestimmung der Struktur der personalen Identität bereits vorgestellt. Das heisst aber nicht, dass auch eine inhaltliche Übereinstimmung besteht. Letzteres wird im fünften Kapitel untersucht.

aus der Sicht des Individuums: dass jeder seinen Platz in der Gesellschaft hat. Damit ist natürlich die subjektive Hoffnung verbunden, dass es genau die erwünschte Stellung ist. Wie ich mit der Übersetzung in die Terminologie Sartres bereits andeute, interessieren für die weitere Untersuchung vor allem die ersten beiden A priori.

2. Sartre – Philosophie des Anderen

3.1. Das Sein und das Nichts

Grundlegend für Sartres Philosophie, wie er sie in das Sein und das Nichts darstellt, ist die Bestimmung des Menschen als Freiheit. Der Mensch existiert als Freiheit! Für Sartre ist der Mensch dazu verurteilt, frei zu sein (vgl. SN, 764). Diese Bestimmung gewinnt Sartre aus der Unterscheidung von zwei Grundformen von Sein. In Anlehnung an Hegel unterscheidet er in ein An-sich-Sein und in ein Für-sich-Sein. Das An-sich-Sein ist die Art und Weise, wie Dinge sind. Ein Ding ist etwas Gegebenes, es ist nur das, was es ist. Es geht nicht über sich hinaus, da ihm kein Bewusstsein zukommt. Der Mensch hingegen zeichnet sich durch Bewusstsein aus. Er ist dadurch nicht nur das, was er ist: Denn durch sein Bewusstsein kann sich der Mensch zeitlich erfassen, er weiss sich als 'gewesener', d.h. er hat in jedem Zeitpunkt eine Vergangenheit und er kann sich auf die Zukunft hin, entsprechend seiner Möglichkeiten, entwerfen. Das Ziel seines Entwurfs kann bzw. muss der Mensch selber wählen. Insofern sich der Mensch zu seinem Sein, zu seiner Situation verhalten kann, ist er Für-sich. Das Für-sich-Sein ist ek-statisch, d.h. in seiner Struktur zeitlich und hebt sich vom gegenwärtigen Sein durch ein Nichts ab. Das Für-sich-Sein ist *nicht* das, was es ist, weil es sich auf die Zukunft hin entwerfen kann (vgl. SN, 105). Dieses *Nichts* konstituiert die menschliche Freiheit.

Sartre glaubt aber in dieser Bestimmung des Menschen ein widersprüchliches Moment zu finden: Trotz seiner wesenhaften Freiheit hat der Mensch Angst vor seiner Freiheit. Er versucht ständig die Abgeschlossenheit und Festigkeit, wie sie den Gegenständen eigen ist, zu erlangen (z.B. in der Identifikation mit bestimmten sozialen Rollen). Dies führt oft dazu, dass der Mensch sich selbst belügt. Sartre nennt diesen Vorgang ‚mauvaise fois‘, was meist mit Unredlichkeit oder Unaufrichtigkeit übersetzt wird. Die Angst bestimmt Sartre als ein sich ängstigen vor den eigenen Möglichkeiten, denn der Menschen ist nicht durch seine eigenen Motive determiniert. Der Mensch hat die absolute Wahl bezüglich seiner Entscheidungen, sie können durch nichts Äusseres gerechtfertigt werden. Deshalb trägt der Mensch auch die Verantwortung für sein Tun.

Sartre bestimmt einen dritten Seinsmodus, das Für-Andere-Sein. Dieses ist Ausdruck der ursprünglichen Intersubjektivität des Menschen. Es sagt aus, dass der Mensch ein soziales

Wesen ist und als solches ursprünglich mit den anderen Menschen verbunden ist. Sartre ist darum bemüht, zu zeigen, dass dem so ist: Der Mensch ist kein solipsistisches Wesen! Hierfür untersucht Sartre die Interaktionen zwischen Individuen. Leitendes Phänomen ist der Blick. Am Beispiel der Scham soll das Verhältnis zum Anderen geklärt werden. Gleichzeitig ermöglicht die Scham eine Analyse vom Verhältnis von Für-sich-Sein und Für-Andere-Sein.

3.2. Die Beziehung zum Anderen

Das Problem der Intersubjektivität

Die Beziehung zum Anderen ist Thema vom dritten Teil von *Das Sein und das Nichts*. Sartre verfolgt dort im Wesentlichen die Absicht, zu zeigen, dass der Solipsismus unmöglich ist. Sartre möchte uns aber nicht einen formalen Beweis liefern, der uns von der Existenz des Anderen überzeugen soll. Für Sartre bleibt die Existenz der Anderen immer anzweifelbar, sofern man lediglich einen abstrakten Beweis erbringt (vgl. SN, 453). Er ist vielmehr der Meinung, dass die Existenz des Anderen nur in der konkreten und kontingenten Begegnung mit diesem aufgezeigt werden kann. In der direkten Begegnung mit dem Anderen, ist dessen Existenz absolut gewiss. Zentral für diesen Aufweis ist das Phänomen des Blicks. Im Blick, d.h. indem mich der Andere erblickt, wird er – so die Behauptung – als die konkrete und individuelle Bedingung meines Seins offensichtlich (vgl. SN, 455).

Sartre unterscheidet zwei Arten der Begegnung mit dem Anderen: Einerseits erscheint der Andere als Objekt in meinem Wahrnehmungsfeld. So kommt ihm ähnlich einem Gegenstand bloße Wahrscheinlichkeit zu. Seine Gegenständlichkeit ist mir durch seinen Körper gegeben. Obwohl der Andere auch Gegenstand für mich ist und zu meinen Distanzen gehört, hat sein Erscheinen (als Objekt) dennoch gewisse Veränderungen meiner Welt zur Folge: Die Dinge meiner Welt gruppieren sich mit dem Auftreten des Anderen nicht mehr um mich, sondern sie orientieren sich nach ihm. In der gewohnt prosaischen Form vergleicht Sartre diese Umgruppierung mit einem Abflussloch in meinem Sein, durch das mein Universum zum Anderen hin abzufließen droht (vgl. SN, 462). Das will aber nicht viel mehr heissen, als dass der Andere die gleichen Dinge wie ich sieht, er aber einen von mir verschiedenen Gesichtspunkt einnimmt.

Meine Beziehung zum Anderen ist aber nicht auf sein Objekt-Sein beschränkt. Ich kann auch vom Anderen gesehen werden. Denn wenn der Andere von einem anderen Gesichtspunkt aus die gleichen Gegenstände sieht wie ich, dann kann er auch mich sehen (vgl. SN, 463). Ich bin dann für ihn Objekt, genauso wie er in der vorhergehenden Beschreibung Objekt

für mich ist. Nur dass diesmal dieses 'innere Abfließen' ganz anderer Art ist: Ich und die Gegenstände meiner Welt verwandeln sich durch den Blick zu Gegenständen der Welt des Anderen (vgl. SN, 465). Indem mich der Andere anblickt, kann ich mich so als ein Objekt für ein Subjekt entdecken. Dieses vom Anderen-gesehen-werden ist der Kern des Phänomens des Blicks. Es bildet die Grundlage für die Lösung des Problems der Fremdexistenz: Indem der Andere mich anblickt, kann ich seine Existenz erfassen. Was darunter zu verstehen ist, expliziert Sartre am Beispiel des Gefühls der Scham:

Eine mögliche Situation, die ein Schamgefühl auslösen kann, ist das Handeln aus Eifersucht. Ich kann z.B. aus Eifersucht an einem Schlüsselloch lauschen (vgl. SN, 467ff.). In diesem Moment bin ich ganz bei der Sache. Ich bin diese Eifersucht, aber ich erkenne sie nicht. Sartre nennt dies das 'präreflexive cogito'. Es kann als die unmittelbare, nicht-reflexive Beziehung des Bewusstseins zu sich selbst verstanden werden. Charakteristisch für das präreflexive cogito ist, dass es keine Erkenntnis des eigenen Bewusstseinszustandes hat, sondern dass ich dieser Zustand bin. Während ich nun aus Eifersucht an der Tür lausche, werde ich ertappt. Der Andere erblickt mich. Dadurch werde ich mir in meinem Tun gewahr. Demzufolge ist dem Schamgefühl eine doppelte Struktur eigen. Die Scham ist: „*sich seiner vor Anderen schämen* (SN, 407)“.

Aufgrund ihrer Struktur verweist die Scham auf die „Anwesenheit Anderer bei meinem Bewusstsein (SN, 406)“.⁸ Sartre betont, dass es sich dabei nicht um ein Reflexionsphänomen handelt, denn die Reflexion führt nur immer das eigene Bewusstsein vor. Die Scham hingegen wird erst durch den Anderen erzeugt. Sie vermittelt zwar zwischen mir und meinem Bewusstsein, aber der Grund des Mich-Schämens liegt darin, wie ich Anderen erscheine. „Und eben durch das Erscheinen Anderer werde ich in die Lage versetzt, über mich selbst ein Urteil wie über ein Objekt zu fällen, denn als Objekt erscheine ich Anderen. (SN, 406)“ Der Andere manifestiert sich in der Scham durch seinen Blick. Dabei ist der Andere nicht ein durch die Welt vermitteltes Objekt, das meiner Erkenntnis zugänglich ist, sondern der Andere zeigt sich mir als Subjekt und ich erscheine ihm als Objekt. Der Andere kann deshalb nicht Objekt sein, weil er die Instanz darstellt, die mich zu einem Gegenstand macht. Der Andere wird in der Scham vor jeder Erkenntnisbeziehung erfasst. Der Andere ist mir also unmittelbar gegeben. Sartre nennt die Scham ein „unmittelbares Erschauern, das mich von Kopf bis Fuss

⁸ Diese Anwesenheit des Anderen bei meinem Bewusstsein nennt Sartre innere Negation. Sie setzt eine Verbindung zwischen zwei Individuen voraus, die deren innere Verfassung beeinflusst. Dies kann z.B. dadurch geschehen, dass mir jemand sagt, dass ich nicht-schön oder nicht-reich bin. Dadurch verändert sich die „Totalität meines Seins (SN, 329)“, d.h. eine solche Äusserung kann z.B. eine Minderung meines Selbstwertgefühls zur Folge haben. (Dazu Honneth, 2003, S. 141)

durchläuft, ohne jede diskursive Vorbereitung. (SN, 406)“ Der Andere ist mir in der Scham in absolut evidenter Weise gegeben. Das heisst, nicht ich konstituiere den Anderen, sondern der Andere konstituiert mein Für-Andere-Sein. Sartre sieht also die Lösung des Problems der Fremdexistenz in dieser zweiten Art der Begegnung mit dem Anderen, indem ich durch dessen Blick den Anderen als Subjekt wahrnehmen kann.

Wie aus den beiden möglichen Arten der Begegnung des Anderen ersichtlich wird, ist das Verhältnis zwischen mir und dem Anderen ein wechselseitiges. Diese Wechselseitigkeit schliesst aber nicht eine Gleichzeitigkeit des gegenseitigen sich Anblickens ein, sondern die Wechselseitigkeit ist eine alternierende. Sartre beschreibt mein Verhältnis zum Anderen so, dass ich den Anderen nicht gleichzeitig anblicken und von ihm erblickt werden kann. Mit anderen Worten: Ich kann den Anderen nicht gleichzeitig als Objekt und Subjekt wahrnehmen. Dieses Ausschliessen der Gleichzeitigkeit des sich gegenseitig Erblickens, hat zur Folge, dass unser grundlegendes Verhältnis durch den ständigen Konflikt geprägt ist. Das Erblickt-werden kommt so einem durch den Anderen besessen werden gleich. Sartre beschreibt den Blick des Anderen als eine Art Angriff gegen meine Person. Sein Blick lähmt mich; der Andere beansprucht mein Objekt-Sein, ich muss es zurückerobern, indem ich mich wehre, ich erwidere den Blick und objektiviere ihn meinerseits. Der Übergang vom Erblickt-werden zum Erblickend-Sein ist affektiver Art und wird durch die Gefühle der Scham, der Furcht oder des Stolzes ausgelöst. Diese konfliktive Grundbeziehung, die Sartre als gegebenes Verhältnis zwischen den Menschen annimmt, beschreibt er ausführlich in den konkreten Beziehungen wie Liebe, Hass, Gleichgültigkeit, Begierde (vgl. SN, 633ff.). Sie alle bergen den widersprüchlichen Versuch, auf die Freiheit des Anderen einzuwirken und die Freiheit dabei dennoch zu erhalten (vgl. Suhr, 167).

Die Beziehung zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-Andere-Sein

Das Verhältnis zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-Andere-Sein zeigt sich ebenfalls im Phänomen des Blicks und kann ebenso anhand der doppelten Struktur der Scham aufgedeckt werden. Die Scham ist nicht nur ‘Scham vor jemandem’ sondern auch ‘sich schämen’. Die Scham ist intentional, sie ist schamerfülltes Erfassen von mir selbst. Mein Sein enthüllt sich mir als an-sich (vgl. SN, 473). Es genügt, dass der Andere mich anblickt, damit ich das bin, was ich bin. Es ist mein Sein, wie es sich in die und durch die Freiheit des Andern einschreibt. „Alles geschieht so, als ob ich eine Seinsdimension hätte, von der ich durch ein radikales Nichts getrennt wäre: und dieses Nichts ist die Freiheit des Andern. (SN, 473)“ Damit habe ich für den Andern meine Transzendenz abgelegt. Dagegen ist der Andere als

Blick meine transzendierte Transzendenz (vgl. SN, 474). Folglich eröffnet mir die Scham einen neuen Seinstypus meiner selbst. Es ist mein Objekt-Sein bzw. mein Für-Andere-Sein. „Die Scham realisiert also eine intime Beziehung von mir zu mir: durch die Scham habe ich einen Aspekt meines Seins entdeckt. (SN, 405)“ Der Andere vermittelt zwischen mir und meinem Objekt-Sein. Deshalb kann ich letzteres selbst nicht erkennen, denn ich bin Objekt für den Anderen und nicht für mich. Mein Objekt-Sein entgeht mir, weil es Gegenstand unerkennbarer Beurteilungen, insbesondere Wert-Beurteilungen (SN, 481) ist. Die Struktur meines Für-Andere-Seins nennt Sartre deshalb ‘Knechtschaft’ und ‘Gefahr’. Gleichzeitig ist „die Scham [...] ihrer Natur nach Anerkennung. Ich erkenne an, dass ich bin, wie Andere mich sehen. (SN, 406)“

Aus dem Gesagten geht hervor, dass zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-Andere-Sein keine formale Identität besteht, wie sie Sartre in der Hegelschen Charakterisierung des Selbstbewusstseins als „Ich bin Ich (PhG, 121)“ sieht. Bei Hegel werde das Selbstbewusstsein durch die Identität vom Ich als Für-sich-Sein und vom Ich als Für-Andere-Sein konstituiert. Sartre verneint eine solche Identität. Zwar sind die einzelnen Glieder bei ihm ebenso für das Selbstbewusstsein konstituierend, sie sind aber keineswegs identisch: „[...] mein Objekt-Sein oder Für-Andere-Sein ist zutiefst von meinem Für-sich-Sein unterschieden. (SN, 491)“ Dies aus dem ganz einfach Grund, dass mein Objekt-Sein nicht ein Akt meines Bewusstseins ist, sondern erst durch den Anderen entsteht. Ich bin deshalb nicht Objekt-für-mich sondern für den Anderen. „Also ist das Objekt-Ich-für-mich ein Ich, das *nicht Ich ist*, das heisst, nicht die Merkmale des Bewusstseins hat. Es ist *vermindertes* Bewusstsein; die Objektivierung ist eine radikale Metamorphose, und auch wenn ich mich klar und deutlich als Objekt sehen könnte, wäre doch das, was ich sehe, nicht die adäquate Vorstellung von dem, was ich an mir selbst und für mich selbst bin, [...] sondern das Erfassen meines Ausser-mir-Seins für den Andern, das heisst das objektive Erfassen meines Anderer-Seins, das radikal verschieden von meinem Für-mich-Sein ist und gar nicht darauf verweist. (SN, 491)“ Dass es dennoch eine Beziehung zwischen dem Für-sich-Sein und dem Für-Andere-Sein gibt, lässt sich erneut am Beispiel der Scham vorführen: Die Scham schliesst nämlich „ein implizites und nicht-thematisches Verständnis des Objekt-sein-könnens des Subjekts, für das ich Objekt bin, in sich (SN, 518)“ ein. „Und dieses implizite Verständnis ist nichts anderes als das Bewusstsein (von) meinem „Ich-selbst-sein“, das heisst von meiner gestärkten Selbstheit (ebd.).“ Damit wäre der Anschluss an die Struktur von Hegels Selbstbewusstseinstheorie wieder gefunden. Das Selbstbewusstsein [Bewusstsein (von)] ist nur durch ein anderes. Mit dem inhaltlichen Unterschied, dass bei

Sartre im Gegensatz zu Hegel, das Objekt-Sein inhaltlich dem Selbstbewusstsein entgeht, d.h. sich selbst nicht im Anderen erkennen kann.

Teil II: Simmels Vorwegnahme von Sartres Bestimmung des Selbstbewusstseins

3. Die Voraussetzungen: Unterschiedliche Absichten, gleicher Ansatz

4.1. Analoge Bestimmung des Selbstbewusstseins

Die im zweiten Kapitel dieser Arbeit beschriebenen Texte Simmels sind vom Interesse geleitet, Soziologie als Wissenschaft auszubilden. Simmel erarbeitet eine neue Methode, in dem er die Wechselwirkungen zwischen Individuen (Gruppen und Institutionen) zum eigentlichen Gegenstand der Soziologie erhebt. Der Begriff der Wechselwirkung ermöglicht ihm, einen dynamischen Begriff von Gesellschaft zu definieren. Von diesem Begriff ausgehend, fragt er nach den Bedingungen von Gesellschaft. Dabei versucht er einige der notwendigen Voraussetzung für die Interaktion zwischen Individuen festzuhalten.

Eine ganz andere Absicht scheint Sartre zu verfolgen. Ausgehend von einer Analyse des menschlichen Daseins, gelangt Sartre (im dritten Teil von SN) zum Problem des Solipsismus, das es zu überwinden gilt. Im 'Blick' findet Sartre das entscheidende Phänomen.

Trotz diesen unterschiedlichen Absichten, ist beiden Autoren gemeinsam, dass sie auf die Beziehung zwischen 'Ich und Du' zurückgehen. Für ihre jeweilige Absicht ist 'die Frage nach dem Anderen' zentral. Die Analyse der Beziehung zum Anderen führt bei beiden Autoren zu einer analogen Bestimmung der Struktur der Identität des Individuums. Die beiden Glieder dieser Identität bestehen in der spezifisch individuellen Eigenart, damit ist die unvergleichbare Einzigartigkeit jedes Menschen gemeint, die höchstens dem Individuum selbst zugänglich ist. Simmel nennt dies an einigen Stellen einen „Individualitätskern (Soz., 25)“, bei Sartre ist dies das 'Für-sich-Sein'.⁹ Das andere Glied wird dadurch bestimmt, wie das Subjekt vom Anderen wahrgenommen wird. Sartre nennt es das 'Für-Andere-Sein'. Bei Simmel wird es durch die Funktion, die das Individuum in der Gesellschaft ausübt, definiert, sie ergibt sich durch die Zugehörigkeit zu sozialen Kreisen. Die so bestimmte personale

⁹ Vereinfachend werde ich dieses Glied der Identität vorerst verallgemeinernd mit der Sartreschen bzw. Hegelschen Terminologie als Für-sich-Sein bezeichnen. In Kapitel 5.2 ist dann die Differenz der beiden Bestimmungen Thema.

Identität zeichnet sich durch dessen Intersubjektivität aus: das Individuum ist immer schon mit dem Anderen verbunden. Im Folgenden soll nun dieser Übereinstimmung in der Bestimmung des Subjekts weiter nachgegangen werden. In einem ersten Schritt soll auf die gemeinsamen Voraussetzungen verwiesen werden. Anschliessend möchte ich die beiden Konzeptionen einem inhaltlichen Vergleich unterziehen (Kapitel 5).

4.2. Das Problem des Anderen als Ausgangspunkt

Die Übereinstimmung in der Bestimmung der Struktur der personalen Identität hat meiner Meinung nach mindestens vier Gründe. Den ersten habe ich bereits angesprochen, dieser liegt in der thematischen Kongruenz. Wir haben gesehen, dass es beiden Autoren um die Analyse des genuin Sozialen geht, nämlich um die Analyse der Beziehung zwischen zwei Individuen. Der zweite Grund ist in diesem gemeinsamen Gegenstand implizit enthalten: Sowohl Simmel als auch Sartre halten eine solipsistische Position für absurd. Sie sind zwar der Ansicht, dass unserer Wahrnehmung von Gegenständen lediglich Wahrscheinlichkeit zukommt. Dem gegenüber erachten sie die Existenz des Anderen als absolut gewiss. Simmel drückt dies in folgenden Worten aus: „Wenn Kant noch so sehr versichert, dass die räumlichen Objekte genau die gleiche Sicherheit hätten wie meine eigne Existenz, so können mit der letzteren nur die einzelnen Inhalte meines subjektiven Lebens gemeint sein; denn die Grundlage des Vorstellens überhaupt, das Gefühl des seienden Ich hat eine Unbedingtheit und Unerschütterlichkeit, die von keiner einzelnen Vorstellung eines materiellen Äußerlichen erreicht wird. Aber eben diese Sicherheit hat für uns, begründbar oder nicht, auch die Tatsache des Du und als Ursache oder als Wirkung dieser Sicherheit fühlen wir das Du als etwas von unsrer Vorstellung seiner Unabhängiges, etwas, das genau so für sich ist, wie unsre eigne Existenz. (Soz., 23)“ Bei Sartre lässt sich eine ähnliche Stelle finden: „Wenn nämlich der Solipsismus verworfen werden muss, so kann das nur sein, weil er unmöglich ist oder, wenn man lieber will, weil niemand wirklich Solipsist ist. [...] Kurz, die Existenz des Anderen darf keine Wahrscheinlichkeit sein. Die Wahrscheinlichkeit kann nämlich nur Gegenstände betreffen, [...]. (SN, 453)“

Hier kommt – drittens – eine weitere Gemeinsamkeit zwischen den Philosophen zum Vorschein. Beide scheinen sie einen transzendentalphilosophischen Ansatz zu vertreten. Eindeutig ist dies, wie dies die eben zitierten Textstellen andeuten, in Bezug auf die Erkenntnis von Gegenständen. Weniger deutlich ist dies in Bezug auf das Problem der Intersubjektivität. Diesbezüglich divergiert auch die Selbsteinschätzung der Autoren. Dass Simmel sich der transzendentalphilosophischen Tradition zugehörig erachtet, macht er bereits in

seinem methodischen Vorgehen deutlich, indem er nämlich nach den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft fragt. Die Grundfrage: *Wie ist Gesellschaft möglich?* formuliert er explizit in Anlehnung an Kant und dementsprechend nennt er seine soziologische Theorie eine „Erkenntnistheorie der Gesellschaft“ (vgl. Soz., 24). Anstelle einer Abgrenzung zum transzendentalphilosophischen Ansatz ist Simmel darum bemüht, die gegenstandsbezogenen Differenzen zur kantschen Methode offen zu legen. Diese haben ihre Ursache im wesentlichen darin, dass eben nicht das erkennende Subjekt den Anderen konstituiert, sondern dass der Andere selbst für-sich ist (vgl. Soz., 23).

Bei Sartre ist der transzendentalphilosophische Ansatz in Bezug auf das Problem der Intersubjektivität weniger offensichtlich. Er selbst behauptet sogar, diesen diesbezüglich zu überwinden (vgl. SN, 455). Den Grund dafür sieht er in der Tatsache, dass der Andere nicht primär Bedingung meines Seins ist, sondern dass er, ebenso wie ich selbst, als ein Für-sich-Sein existiert. Der Andere ist nicht ein fremdes Ich oder Dasein, sondern ich kann seine Existenz (und damit seine Subjektivität) unmittelbar erfassen. Im Phänomen des Blicks, als der spezifischen Aufweisungsart der Subjektivität des Anderen, sieht Sartre den transzendentalphilosophischen Ansatz überwunden. Ob dies tatsächlich der Fall ist, ist fraglich. Formal spricht dagegen, dass es Sartre nicht eindeutig gelingt, die (konkrete) Existenz des Anderen nachzuweisen, bzw. lediglich einen apriorischen Bezug zum anderen feststellen kann.¹⁰ Zweitens scheint Sartre das transzendentalphilosophische Schema lediglich umzukehren: „Zwar nicht der Andere, aber das Ich ist im Für-Andere-Sein Objekt; zwar nicht ihn, aber mich überkommt ein Weltentwurf, der mir eine bestimmte Stelle in Raum und Zeit zueilt; zwar nicht das fremde, aber mein Sein wird zu quasi-dinglicher Vorhandenheit. Was in dieser Umkehrung bleibt, das ist die transzendentalphilosophische Dualität selbst [...]. (Theunissen, 226)“ Ob Sartres Standpunkt ein transzendentalphilosophischer ist, muss hier nicht definitiv geklärt werden. Für unsere Untersuchung ist wichtig zu sehen, dass beide die gleiche Ausgangslage voraussetzen. Der Andere ist ebenso für-sich wie ich selbst. Es gibt keinen Zweifel an dessen Existenz. Für Sartre führt diese ‘Tatsache’ zu einer Erweiterung des descartschen ‘Cogito’ (vgl. SN, 506). Der Andere wird darin nicht vom ‘Cogito’, d.h. vom Subjekt aus konstituiert, sondern umgekehrt, der Andere konstituiert das Subjekt. Aus dieser Überzeugung folgt bereits die beiden Autoren gemeinsame Unterscheidung in einen Subjekt-

¹⁰ Sartre wird vorgeworfen, dass es ihm nicht gelingt, die (konkrete) Existenz des Anderen nachzuweisen. Der von ihm ausgewiesene Bezug zum Anderen sei lediglich ein apriorischer (so Hartmann, Hauck, Kampits und Theunissen). So schreibt Hauck: „Sartre, der aus dem Faktizitätscharakter des Anderen dessen Unbezweifelbarkeit ableiten wollte, muss, um diese Unbezweifelbarkeit aufrechtzuerhalten, den Anderen auf eine Ebene stellen, die ihn seiner Konkretion beraubt, und ihn so auf eine ontologische Struktur zurückführen, die im Grunde dem von Sartre kritisierten Ansatz Heideggers entspricht. (Hauck, 36)“

Anderen und einen Objekt-Anderen. Oder in der Terminologie Simmels, die Differenz zwischen dem als Teil der Gesellschaft wahrgenommenem Individuum und dessen der Erkenntnis nicht zugänglichen Individualitätskern.

Viertens scheint es eine gemeinsame Quelle für die von beiden vertretene Bestimmung des Menschen zu geben: Hegels Selbstbewusstseinstheorie. Vereinfachend kann der Begriff des Selbstbewusstseins so gefasst werden, dass sich selbst bewusst zu sein heisst, sich selbst *irgendwie* zum Objekt zu haben, dies scheint Hegel pauschal mit der Gleichung „Ich bin Ich (PhG, 121)“ auszudrücken. Dieses sich selbst zum Objekt haben wird in der Phänomenologie des Geistes in drei aufeinander folgenden Momenten beschrieben, in deren Bewegung sich der Begriff des Selbstbewusstseins vollendet (vgl. PhG, 126): Auf der ersten Stufe weiss sich dieses Wissen selbst, es ist „Wissen von sich Selbst (PhG, 121)“ in dem Sinne, dass es Wissen um sein Wissen vom Gegenstand ist. Die zweite Stufe geht davon aus, dass das Selbstbewusstsein nicht in dem erreichten Wissen seiner selbst verharren kann, sondern dass es sich zum Leben verhalten muss. Auf dieser Stufe führt Hegel den Begriff der Begierde ein. Die Begierde kann als die praktische Seite des Selbstbewusstseins betrachtet werden. Denn das Selbstbewusstsein erhält seine Gewissheit bezogen auf die gegenständliche Welt; durch das Aufheben dieser ist es Begierde (vgl. PhG, 125). Es sucht in der Befriedigung der Begierde die Gewissheit seiner selbst. In der Erfahrung der Begierde ergibt sich aber, dass die sinnliche Welt, die für die „Selbstbestätigung im Genuss ‘instrumentalisiert’ wird (Siep, 1998, 109)“, nicht dazu ausreicht, das Selbstbewusstsein dauerhaft zu befriedigen. Das begehrende Selbstbewusstsein kann nur in einem lebendigen, sich selber durch den Genuss hindurch erhaltenden und behauptenden Gegenüber wirklich und dauerhaft befriedigt werden. Diese beiden Momente des Selbstbewusstseins erwähne ich nur am Rande, sie sind notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzungen für die Vollendung des Selbstbewusstseins. Zentral und in seiner Idee noch heute aktuell ist das dritte Moment, das zur Vollendung des Selbstbewusstseins führt: „Das Selbstbewusstsein erreicht seine Befriedigung nur in einem anderen Selbstbewusstsein. (PhG, 126)“ Den Grund dafür sieht Hegel darin, dass das andere Selbstbewusstsein, selbst begehend und zugleich selbständig ist. Das Selbstbewusstsein bzw. das Ich findet deshalb nur in einem anderen die Gewissheit seiner selbst. Dieses andere Selbstbewusstsein lässt sich zwar durch die Begierde negieren, aber nicht auflösen, weil es selbst Subjekt ist. So möchte jedes Ich zugleich Ich sein und von einem Anderen Selbstbewusstsein anerkannt werden. Dies führt zu Hegels These, dass die Anerkennung durch ein anderes Selbstbewusstsein Bedingung für die Selbstgewissheit eines Selbstbewusstseins ist. Hegel

weist also die Vollendung des Selbstbewusstseins, bzw. die Identitätsbildung als einen intersubjektiven Prozess aus, der mit der Anerkennung des Anderen in eins fällt.

Sowohl bei Simmel als auch bei Sartre findet sich dieses intersubjektive Moment in ihrer Bestimmung der personalen Identität. Beide unterscheiden sie zwei miteinander verbundene Seinsweisen, ein Für-sich-Sein und ein Für-Andere-Sein. Insofern handelt es sich um eine Entfaltung von Hegels Gleichung 'Ich = Ich' wobei bei Simmel als auch bei Sartre die beiden Glieder zwar die Identität eines Individuums ausmachen, aber nicht deckungsgleich sind, es handelt sich also nicht um eine formale Identität. Das Für-Andere-Sein ist zwar in irgendeiner Weise Ausdruck des Für-sich-Sein, aber sie sind keineswegs deckungsgleich, da dem Für-Andere-Sein äussere Elemente zukommen. Noch offensichtlicher ist dies bei der Bestimmung von Simmel. Die Bestimmung des Menschen aufgrund seiner Zugehörigkeit zu sozialen Kreisen bedingt gesellschaftliche Kategorien, die die reine Individualität des Für-sich-Seins nicht fassen können. Hegel klärt die Beziehung zwischen den beiden Gliedern der Identität nicht. Sartre wirft ihm vor, dass er sie auch als formal identisch betrachtet und so davon ausgeht, dass ein Individuum durch ein anderes vollständig erkannt werden kann und sich in ihm selbst wieder erkennen kann, was er als epistemischen Optimismus bezeichnet (vgl. SN, 436f.). Den für Hegel bedeutenden Begriff der Anerkennung wird sowohl von Sartre als auch von Simmel vernachlässigt.

Die einleitend gestellte These, dass Simmel das Grundthema von Sartres Sozialontologie vorwegnimmt, hat sich insofern bestätigt, als dass beide dem Individuum die gleiche Struktur zugrunde legen. Beide bestimmen das Subjekt durch eine Dualität. Diese Dualität ist für Sartre ein ontologisches Faktum, das die Existenz des Anderen voraussetzt. Für Simmel ist sie die Bedingung der Möglichkeit von Gesellschaft überhaupt. Diese Dualität besteht in der Behauptung von einem 'Für-sich-Sein', das höchstens dem Individuum selbst zugänglich ist und einem 'äusseren Sein', d.h. so wie man von Anderen wahrgenommen wird. Diese Struktur der personalen Identität deckt sich mit der Hegelschen Bestimmung des Selbstbewusstseins.

Im Folgenden soll nun, ausgehend von der Struktur des Selbstbewusstseins, die inhaltlichen Übereinstimmungen und Differenzen in der Bestimmung der einzelnen Glieder aufgedeckt werden. In einem ersten Schritt, soll das 'Für-Andere-Sein' näher betrachtet werden. Anschliessend das Für-sich-Sein und letztlich das Zusammenspiel dieser beiden Pole in Bezug auf die personale Identität.

4. Vergleich der beiden Bestimmungen des Selbstbewusstseins

5.1. Das Für-Andere- bzw. das Vergesellschaftet-Sein

Wir haben gesehen, dass Sartre Wert auf die konkrete Beziehung zum Anderen legt. So ist das Für-Andere-Sein sozusagen das Produkt der Interaktion mit dem Anderen. Zentrales Phänomen in diesem Zusammenhang ist der Blick. Indem mich der Andere erblickt, werde ich zum Objekt und zwar zu einem Objekt-für-ihn. Ich bin für ihn Objekt in einer bestimmten Situation, z.B. an einer Tür lauschend. Dieses Objekt-Sein kann ich nicht von mir ableiten, denn ich kann mir selbst nicht Objekt sein, dafür brauche ich den Anderen. Entsprechend entgeht mir mein Objekt-Sein, denn ich weiss nicht, wie ich dem Anderen erscheine, ich kann es höchstens vermuten. Demgemäss ist mein Objekt-Sein 'Gefahr für mich'. Außerdem werde ich durch die Objektivierung des Anderen meiner Freiheit beraubt. Dieser drohende Freiheitsentzug und meine darauf folgende Reaktion (Furcht, Scham, Stolz) haben zur Folge, dass mein Verhältnis zum Anderen vom Konflikt geprägt ist.

Wir können diese Ausführungen dahingehend zusammenfassen, dass bei Sartre dem Individuum ein Objekt-Sein zukommt, das ihn zu einem An-sich-Sein macht, welches ihm selbst entgeht. Symbol für dieses An-sich-Sein ist der Körper.

Bei Simmel ergibt sich das Für-Andere-Sein durch die Art wie das Individuum vergesellschaftet ist. Dies kommt im ersten A priori zum Ausdruck, in dem Simmel die Wahrnehmung des Einzelnen durch die Anderen so beschreibt, dass der einzelne nicht in seiner vollen Individualität wahrgenommen wird, sondern aufgrund seiner gesellschaftlichen Zugehörigkeit verallgemeinert wird. Ich möchte versuchen, dies an einem Beispiel zu veranschaulichen, um so auch den Bezug zu Sartre herzustellen: Jemand sieht mich z.B. in meiner Offiziersuniform. Entsprechend nimmt er mich als Offizier wahr und ordnet mich dem allgemeinen Typus, bzw. dem 'sozialen Kreis' Offizier-Sein zu. Dieses Beispiel impliziert das bei Sartre zentrale Phänomen des Blicks als Form der Interaktion. Zudem geht es, wie dies auch von Sartre gemacht wird, von der konkreten Begegnung aus. In diesem Beispiel wird ein grundlegender Unterschied zwischen den beiden Denkern offensichtlich. Denn man könnte aufgrund dieses Beispiels einwenden, dass Sartre genau das Gegenteil von Simmel behauptet: in der Beschreibung von Sartre entgeht dem Subjekt sein Objekt-Sein bzw. Offizier-Sein. Es handelt sich hier aber nicht um widersprüchliche Bestimmungen, sondern die beiden abweichenden Beschreibung des Für-Andere-Seins machen deutlich, dass sie aus unterschiedlichen Perspektiven resultieren. Sartre philosophiert vom konkreten Individuum aus, das sich als erblickt weiss. Dieses erblickte Subjekt kann aber nicht mit Bestimmtheit sagen, dass der

Andere ihn als Offizier erkennt, er könnte die Uniform ja auch für etwas anderes halten, oder das Offizierkennzeichen übersehen oder falsch interpretieren. Zudem weiss der Erblickte nicht (er kann es nur vermuten), unter welchen Wertmassstäben er beurteilt wird. Simmel hingegen nimmt eine äussere Perspektive ein. Er beschreibt die Interaktion zweier Individuen von einem äusseren Standpunkt und stellt fest, dass der als Offizier erblickte eine Verallgemeinerung erfährt und dem allgemeinen Typus des Offizier-Seins zugeordnet wird. Simmels Beschreibung des 'Für-Andere-Seins' geschieht also nicht auf der Ebene der konkreten Begegnung, sie findet auf einem höheren Abstraktionsniveau statt. Diese Einordnung des Individuums anhand seiner Zugehörigkeit zu einem sozialen Typus wird als 'quantitative Individualität' bezeichnet (Lichtblau, 35; Mahlmann, 23ff.). Das Individuum wird dabei als Schnittpunkt der sozialen Kreise bestimmt.

Wir können also festhalten, dass die Differenzen in der Bestimmung des Für-Andere-Seins eines Individuums dadurch entstehen, dass in diesen Beschreibungen eine unterschiedliche Perspektive eingenommen wird. Während Sartre seine Beschreibung vom Gesichtspunkt des erblickten Subjekts macht, nimmt Simmel die Sichtweise des betrachtenden Soziologen ein, mit dem Resultat, dass das Objekt-Sein bzw. das An-sich-Sein des Einzelnen benannt werden kann. Dass dies aber nicht der Auffassung Sartres widerspricht, wird aus seiner Theorie des Fremdverstehens deutlich. Sartre ist der Meinung, dass der Andere verstanden und im Idealfall vollständig erkannt werden kann. Denn es geht ihm nicht um die unerreichbare Subjektivität, sondern um die Weise, wie der Andere die Welt um sich gestaltet. Er wird von seinen Zwecken her verstanden und zwar im Rahmen meiner Zwecke; wie dies zu verstehen ist, versucht folgendes Zitat zu erhellen: „Der Andere ist ja das Objekt, das nicht auf sich selbst begrenzt werden kann, das Objekt, das nur von seinem Zweck her verstanden wird. Und sicher sind Hammer und Säge nicht anders zu verstehen. Beide werden durch ihre Funktion erfasst, das heisst durch ihren Zweck. Aber das ist eben deshalb so, weil sie schon menschlich sind. Ich kann sie nur insofern verstehen, als sie mich auf eine Utensilienorganisation verweisen, deren Zentrum der Andere ist, insofern sie Teil eines Komplexes sind, der gänzlich auf einen Zweck hin transzendiert wird, den ich meinerseits transzendiere. (SN, 525f.)“ Wenn ich also die Bezüge des Anderen zur Welt kenne, gibt es sozusagen kein Geheimnis des Anderen. Und was sind 'die Bezüge des Anderen zur Welt' anderes als dessen Zugehörigkeit zu sozialen Kreisen? Die einen Menschen umgebenden Gegenstände verweisen immer schon auf seine soziale Funktion. Dennoch scheint mir das Für-Andere-Sein von Sartre umfassender. Es beinhaltet nicht nur die objektive Funktion des Menschen in der Gesellschaft, sondern sie schliesst die persönliche Beurteilung des Erblickenden ein.

5.2. Das Für-sich-Sein

Wenn wir uns daran erinnern (Kapitel 4), dass die personale Identität bzw. das Selbstbewusstsein sich dadurch bestimmt, dass das Individuum (Subjekt) sich selbst *irgendwie* zum Objekt hat, dann wurde im vorhergehenden Abschnitt die Bestimmung des Objekt-Seins beschrieben. Im Folgenden soll nun die Auffassung der beiden Philosophen bezüglich des Für-sich-Seins genauer analysiert werden.

Bei Sartre lässt sich dies am besten ausgehend vom Bewusstsein als präreflexiven Cogito fassen. Dieses kann als unreflektiertes Bewusstsein verstanden werden. Dieses Bewusstsein macht sich selbst nicht zum Gegenstand, es ist tätiges Bewusstsein. Demgegenüber das Bewusstsein, das sich (in seinem Tätig-Sein) selbst zum Gegenstand macht. Das Bewusstsein als präreflexives Cogito ist Bedingung für dieses Bewusstsein, das als Reflexion gedacht werden kann. Diese beiden Arten des Bewusstseins, das Für-sich-Sein und das präreflexive Cogito, sind durch ein *Nichts* getrennt. Oder: der Mensch ist fähig, sein faktisches Sein zu übersteigen, er kann eine Negation aus sich hervorbringen. Diese Fähigkeit führt zu einer eigentümlichen Bestimmung des Für-sich-Seins: Es ist ein Sein, „das ist, was es nicht ist, und nicht ist, was es ist (SN, 105)“. Als Für-sich-Sein ist der Mensch Transzendenz. Der Mensch ist immer schon ausser sich selbst. Dieses Transzendent-Sein ist die menschliche Freiheit. Das Sein des Menschen ist Freiheit. Dieses Nichts bedeutet Freiheit und diese ist Voraussetzung für jede Entscheidung bzw. Handlung. Ich bin nicht das, was ich bin, weil ich mich auf die Zukunft hin entwerfen kann; aus demselben Grund bin ich auch nicht, was ich war. In den Worten von Sartre: „Aber in diesen Bezug ist ein Nichts hineingeglitten: ich bin nicht der, der ich sein werde. Zunächst bin ich es nicht, weil Zeit mich davon trennt. Ferner weil das, was ich bin, nicht der Grund dessen ist, was ich sein werde. Schliesslich, weil überhaupt kein aktuell Existierendes genau das bestimmen kann, was ich sein werde. Da ich jedoch schon das bin, was ich sein werde (sonst wäre ich nicht interessiert, dieser oder jener zu sein), bin ich derjenige, der ich sein werde, nach dem Modus, es nicht zu sein. (SN, 95f.)“ Das Für-sich-Sein ist demzufolge ek-statisch, d.h. es hat eine zeitliche Struktur. Es impliziert wesenhaft in jedem Augenblick, seine Vergangenheit und seine Zukunft (vgl. Suhr, 112). Gleichzeitig ist das Für-sich-Sein ein Sein, dem es um sein Sein geht (vgl. SN, 955).

Im zweiten Kapitel wurde bereits deutlich, dass sich für Simmel die Individualität nicht darauf beschränkt, dass der einzelne der Schnittpunkt der sozialen Kreise ist, denen er zugehört. Dadurch würde er ausschliesslich durch die gesellschaftlichen Vorgegebenheiten bestimmt. Eine solche soziologische Bestimmung des Menschen gibt das Wesen des

Menschen nur unvollständig wieder. Simmel ist von der Idee angetan, dass die Vorstellung des Individuums nicht auf einer nivellierenden Abstraktion des Menschen beruhen darf (vgl. GuG, 116; Lichtblau, 84). Eine solche allgemeine Wesensbestimmung des Menschen verdeckt das konkrete Individuum. Diese Kritik hat zuvor Kierkegaard an der Philosophie Hegels geübt. Sowohl Simmel und auch Sartre wiederholen diese Kritik. Bei Simmel wird diese Wende zum konkret Individuellen erst in seiner Lebensphilosophie explizit, also erst gegen Ende seiner Schaffensphase. Der diesbezüglich bedeutendste Text ist das *Individuelle Gesetz* von 1918. Dort versucht Simmel in Abgrenzung zu Kants Moralphilosophie einen Begriff des Individuellen zu formulieren und auf dessen Grundlage eine eigene Moralphilosophie zu begründen. Dass Simmel auch schon in seinen früheren Werken von einem spezifisch Individuellen eines Menschen ausgeht, lässt sich aber schon im Band *Soziologie* von 1908 erkennen und früher schon in *Über soziale Differenzierung* von 1890.¹¹

Wie aber definiert Simmel einen solchen Begriff der Individualität, der das spezifisch Individuelle am Einzelnen fassen soll? Simmel wählt unterschiedliche Zugangsarten, die individuelle Eigenart zu ergründen (vgl. Lichtblau, 84ff.). Einen formalen Zugang findet er in der Philosophie Nietzsches. Dort sieht er sich mit einem völlig neuen Wertbegriff konfrontiert, der mit dem in der *Philosophie des Geldes* formulierten Wertbegriff nichts gemein hat. Dieser geht von Nietzsches Umwertung aus, dass das Individuum nicht für die Gesellschaft da ist, sondern umgekehrt, die Gesellschaft den Unterbau für die „Höherentwicklung des Typus Mensch (Lichtblau, 87)“ bildet. Nietzsches Wertempfinden basiert auf einem Vornehmheitsideal. Es wird nicht durch die Zugehörigkeit eines Individuums zur Gesellschaft, sondern gerade durch seine Distanz von dieser, ausgedrückt. Dabei geht es nicht um die soziologisch erfassbaren Unterschiede zwischen den Mitgliedern der Gesellschaft. Die Distanz zur Gesellschaft kann sich nicht in der Übernahme einer Rolle erschöpfen, die dem Tragen einer Maske gleichkommt. Vielmehr bedarf der wahrhaft Vornehme, bei dem sich die anvisierte Distanz zur Gesellschaft manifestiert, keiner solchen Maske, weil seine innere Sicherheit ihn gleichgültig dagegen macht, was andere von ihm denken (vgl. *Soz.*, 296f.). Einen praktischen bzw. empirischen Zugang zum spezifisch Individuellen sieht Simmel in den grossen Kunstwerken. In den Künstlermonographien über Stefan George, Rembrandt und Goethe versucht Simmel deren individuelle Eigenart aufzuzeigen. Simmel interessiert sich dabei nicht für die historische Entstehung ihrer Werke. Leitend ist für ihn die ideelle Bedeutung dieser Werke. Simmel versucht dabei, das ‚innere Gesetz‘, das diesen individuellen Erscheinungen innewohnt aufzuspüren und den „Begriff einer das Werk

¹¹ Belege finden sich bei Mahlmann, Kap. 7.1

tragenden Persönlichkeit (Lichtblau, 91)“ zur Entfaltung zu bringen. In der Auseinandersetzung mit den grossen Kunstwerken gewinnt Simmel die Gewissheit darüber, „dass auch in der Moderne eine konkrete Gestaltung des eigenen Lebens möglich sein muss, welche sich der allgemeinen Vergleichbarkeit entzieht (Lichtblau, 96)“. In der Kunst findet er so einen Modellfall des spezifisch Individuellen. Darin findet er die Möglichkeit einer Existenzweise nach einem eigenen ‘individuellen Gesetz’, das in der Befolgung eines eigenen Lebensentwurfs besteht.

Dieses ‘individuelle Gesetz’ findet Simmel in der Auseinandersetzung mit der Kantschen Moralphilosophie. Seine Hauptkritik gegen den kategorischen Imperativ richtet sich gegen dessen Allgemeingültigkeit. Indem Kant ein allgemeines Gesetz formuliere, verfehle er die jedem Menschen eigene Individualität. Und dies, weil eine solche Theorie die Handlung vom Handelnden isoliert: „Das Leben, moralisch betrachtet, besteht hier in einer Summe aneinander gefügter einzelner Handlungen, von denen die eine mit bestimmter, an dem Herrschaftsbezirk ihres Begriffes ablesbarer Grenze aufhört und die andere mit einer entsprechenden anfängt. (L, 372)“ Außerdem zielt die Kantsche Moralphilosophie auf die allen Menschen gemeinsamen Wesenszüge. Obwohl die Formel des kategorischen Imperativs weit genug zu sein scheint, um das individuelle Leben zu erfassen, führe er tatsächlich – in letzter Konsequenz – zur Frage: „Kannst du wollen, dass alle Menschen von ihrer ersten bis zu ihrer letzten Minute sich so benehmen, wie du? (L, 389)“ Natürlich ist diese Kritik stark überzeichnet und dient vor allem der Abgrenzung der eigenen Position. Fast überheblich wirkt denn auch Simmels Würdigung von Kant, als wichtiges Stadium der Kulturentwicklung, das aber überwunden werden muss (vgl. L, 413).

Entsprechend der Kritik an Kant muss für Simmel eine Moraltheorie auf der spezifischen Individualität der Menschen aufbauen. Für ihn gründet die moralische Pflicht in einem individuellen Sollen, das von der Lebenstotalität des Individuums und der damit zusammenhängenden idealen Lebensgestaltung abhängt. Im Folgenden werden diese Begriffe weiter ausgeführt; es steht aber nicht Simmels Moralphilosophie im Vordergrund, sondern die ihr zugrunde liegende Charakterisierung des spezifisch Individuellen des Menschen.

Simmel geht davon aus, dass der seelischen Existenz als Existenz, wie jedem Sein, ontologische Individualität zukommt (vgl. L, 366). Diese zeigt sich nicht etwa in abgeschlossener gegenständlicher Form, sondern als ein kontinuierlich ablaufender Prozess. Diesen Prozess nennt Simmel die ‘Totalität des Lebens’. Sie bringt Inhalte hervor, kann aber nicht selbst – diesen Inhalten gleich – erfasst werden. Wir haben vielmehr ein intuitives Verständnis von der eigenen Totalität (vgl. L, 375). Mit Inhalten meint Simmel die Gegen-

stände dessen, was wir gemeinhin innere Zustände nennen, z.B. ein bestimmtes Gefühl, einen bestimmten Gedanken oder unser Wissen von etwas. Diese Inhalte haben im Gegensatz zur Totalität des Lebens gegenständlichen Charakter. In dieser Gegensätzlichkeit sieht Simmel ein paradoxes Verhältnis: „So bleibt denn zunächst dies bizarre Verhältnis: dass das seelische Leben, das Ich, zwar kontinuierlicher, in sich grenzenfreier Prozess ist, dass wir diesen Prozess aber ausschließlich an Bewusstseinsinhalten haben, deren Wesenssinn eben nicht Prozess, sondern Diskontinuität und zeitloses In-sich-Beharren ist; sie können da sein oder nicht da sein, aber Bewegtheit, Vorgang wohnt ihnen nicht ein. Wenn wir denken, sind wir nur das Gefäß von Inhalten, oder richtiger, das Dasein von Inhalten; den tragenden oder zeugenden Prozess können wir nicht fassen, weil er in dem Augenblick seines Erfasst-Werdens selbst schon Inhalt ist. Und doch wissen wir ihn – mit einem Bewusstsein sui generis, wie es nur für ihn und für nichts anderes besteht – als die letzte Realität eben dieses Denkens gegenüber den ideellen, begrifflich ausdrückbaren Inhalten. (L, 376f.)“ Die Totalität des Lebens ist, im Gegensatz zu den begrifflich fixierbaren Inhalten, nicht fassbar. Lediglich in einem metaphysischen Grundgefühl lässt sich erahnen, „dass jede existenziale Besonderheit das Ganze des individuellen Daseins, aus dem sie kommt, in ihrer besonderen Sprache restlos ausdrückt. (L, 392)“ So ist jedes Handeln, jeder Lebensaugenblick und jedes Sich-Verhalten Ausdruck der eigenen Totalität. „Nicht ein Stück seiner, sondern das Ganze hebt sich zu der jeweiligen Tat. In dem Augenblick ihres Geschehens, wie in jedem anderen, hat dies individuelle Leben alle Folgen seiner Vergangenheit, alle Spannkkräfte seiner Zukunft in sich. [...] Aber das Leben als Prozess - als derjenige, der alle Inhalte trägt und erzeugt, und den sie in einer nicht weiter erklärlichen Weise symbolisieren - ist überhaupt nicht eine Summe, sondern er ist in jedem seiner Augenblicke ganz und gar wirklich. (L, 392f.)“

Das für die moralische Bewertung relevante Sollen erwächst aus der Totalität des Lebens und der damit verbundenen idealen Lebensgestaltung (vgl. L, 351). Die ideale Lebensgestaltung entspringt dem spezifisch individuellen Wesen, bzw. der „überempirischen Persönlichkeit (L, 367)“, die ihrerseits einen doppelten Ursprung hat: einerseits resultiert sie aus so etwas wie einem ‘angeborenen Charakter’, andererseits wird sie durch äussere Einflüsse bestimmt. Letzteres könnte als das historisch-materiale Wesen des Menschen bezeichnet werden. Simmel stützt diese Wesensbestimmung durch ein Zitat Goethes: „Nicht nur das Angeborene, auch das Erworbene ist der Mensch (Goethe). (L, 409)“ Das aus dieser doppelten Wesensbestimmung entspringende Sollen nennt Simmel ein objektives (vgl. L, 408). Da es nicht lediglich dem subjektiven Bewusstsein entspringt, ist es nicht willkürlich. Es kann aber ebenso wenig auf ein allgemeines ausserindividuelles Gesetz zurückgeführt

werden. Durch die äussere Bestimmtheit der überempirischen Persönlichkeit wird das Sollen zu einem objektiven: Es ist immer schon auf andere Menschen bezogen. „Das Entscheidende ist aber, dass das individuelle Leben nichts Subjektives ist, sondern, ohne irgendwie seine Beschränkung auf dies Individuum zu verlieren, als ethisches Sollen schlechthin objektiv ist. (L, 410)“ Aus diesem objektiven Sollen resultiert das individuelle Gesetz.

Eine derartige Grundlegung der Ethik hat gemäss Simmel entscheidende Folgen für die ethische Bewertung: „Denn hier wird der Mensch nur beurteilt, insofern er gerade diese Tat vollbracht hat, nicht die Tat, insofern sie gerade von diesem Menschen vollbracht ist. (L, 392)“ Im Vordergrund steht nicht die einzelne Tat, sondern der handelnde Mensch in seiner Totalität. In Bezug auf die ethische Bewertbarkeit eines Individuums bestreitet Simmel die Einteilung des Lebens in charakterologische bzw. metaphysische Schichten, die mehr oder weniger die echte Natur des Individuums spiegeln. Vielmehr ist das Individuum frei, sich für ein bestimmtes Verhalten zu entscheiden. „Dass diese Möglichkeit des Lebens besteht, wirklich ganz gut und wirklich ganz schlecht zu sein, dass wir nicht innerlich in Schichten von verschiedener ethisch-metaphysischer Wesenstiefe eingeteilt sind, so dass die eine Handlung unabänderlich in die fundamentale, die andere in die oberflächlichere fiele - das ist die menschliche Freiheit. (L, 394)“

Wie ist Simmels Begriff der Freiheit zu verstehen? Und wie ist er mit der „überempirischen Persönlichkeit (L, 367)“ in Einklang zu bringen? Wenn Simmel die Freiheit des Einzelnen in dessen Möglichkeit sieht, das eigene Sollen entweder zu erfüllen oder nicht, dann muss die Freiheit vor jeglicher Charaktereigenschaft und äusseren Zwängen bestehen. Denn wäre das ethische Verhalten, d.h. ob man das eigene Sollen erfüllt oder nicht, eine Charaktereigenschaft (also angeboren), wäre das Individuum nicht frei. Simmel sieht also die Freiheit des Menschen nicht darin, dass er sein eigenes Lebensideal (im Sinne eines Lebensentwurfs) entwerfen kann, denn dieses ist durch die eigene Persönlichkeit vorgegeben. Das Subjekt ist aber dahingehend frei, dass es selbst die ethische Qualität der Umsetzung des eigenen Lebensideals wählen kann. Damit bleibt Simmel der Tradition treu, die die höchste Form der Freiheit in der vernünftigen Entscheidung für das Gute sieht.

Für einen Vergleich der beiden Konzeptionen des Für-sich-Sein lohnt es sich, ihre jeweils zentralen Begriffe zu wiederholen. Ausgangspunkt bei Sartre ist das *Nichts*, das die *Transzendenz* des Menschen ausmacht und das das Für-sich-Sein vom präreflexiven Cogito abhebt. Dadurch wird der Mensch als *Freiheit* bestimmt: er kann seinen eigenen Lebensentwurf gestalten, d.h. sein eigenes Wesen bestimmen. In dieser Bestimmung des Menschen wird dessen *zeitliche* Struktur offen gelegt.

Simmel bestimmt die *Totalität des Lebens* als einen kontinuierlich ablaufenden Prozess, der an sich selbst nicht fassbar ist. Mit dieser verbunden ist eine *ideale Lebensgestaltung*, die dem spezifisch Individuellen entspringt. Daraus geht ein *individuelles Gesetz* hervor, das bestimmte *Pflichten* mit sich bringt. Es liegt in der *Freiheit* des Individuums, seine Handlungen diesem Gesetz anzupassen oder nicht.

Den beiden Konzeptionen ist gemeinsam, dass die grundlegende Struktur des Für-sich-Seins durch die Zeit gegeben ist. Bei beiden ist die Totalität des Für-sich-Seins nicht fassbar oder höchstens wie bei Simmel intuitiv in einem 'metaphysisches Gefühl'; Aber auch Sartres Bestimmung des Für-sich-Seins als Freiheit scheint auf eine metaphysische Fundierung angewiesen zu sein (vgl. Heidegger 2000, 20), was Sartre aber elegant entschärft, indem er den Menschen als in die Freiheit geworfen betrachtet (vgl. SN, 954). Mit der zeitlichen Bestimmung des Für-sich-Seins verbunden, ist ein Lebensentwurf bzw. eine ideale Lebensgestaltung. In der jeweiligen Explikation dieses Zusammenhangs zeigt sich auch der zentrale Unterschied der beiden Konzeptionen. Bei Sartre ist für die Bestimmung des Lebensentwurfs durch das Für-sich-Sein die Freiheit massgebend. Bei Simmel ist die ideale *Lebensgestaltung* durch den 'angeborenen Charakter' und äussere Einflüsse geleitet. Es handelt sich hier also nicht um eine aktive 'Gestaltung', der Einzelne wählt seinen Lebensentwurf nicht. Die Verwendung des Begriffs 'Gestaltung' führt so in die Irre, weil damit eine freie Entscheidung suggeriert wird.

Die Freiheit sieht Simmel darin, dass der Mensch diesem durch sein Wesen vorgegebenen Lebensplan zustimmen kann oder nicht, der Mensch ist frei, sich seinem individuellen Gesetz zu unterwerfen oder nicht. Natürlich haben diese Entscheidungen indirekt Einfluss auf den eigenen Charakter und damit auf die Lebensgestaltung, indem z.B. amoralisches Verhalten mit bestimmten Restriktionen verbunden sein kann, die sich negativ auf das Individuum auswirken können. Die Lebensgestaltung ist dadurch nichts feststehendes, sondern es handelt sich um einen dynamischen Prozess.

Der zentrale Unterschied besteht also darin, wie die beiden Denker die menschliche Freiheit interpretieren. Sartre vertritt einen radikalen Freiheitsbegriff: der Mensch ist frei in seiner Wahl und schafft dadurch sein eigenes Wesen. Daraus ergibt sich auch die Grundthese des von Sartre vertretenen Existenzialismus: die Existenz geht der Essenz voran. Es gibt kein im Voraus festgelegtes Wesen. Damit wehrt er jeglichen Determinismus ab. Er akzeptiert auch die Macht der Leidenschaften nicht (vgl. SN, 766f.). Simmel scheint nur einen eingeschränkten Freiheitsbegriff zu kennen. Er sieht den Menschen und dessen Handlungsspielraum durch sein Wesen bestimmt. Dieses ergibt sich nicht nur durch charakterliche

Eigenschaften sondern auch durch die äusseren Umstände in denen er lebt. Sartre hält einer solchen Freiheitskonzeption entgegen: „Entweder ist der Mensch völlig determiniert (was unannehmbar ist [...]), oder der Mensch ist völlig frei (SN 768)“ Dennoch scheint Simmel eine Alternative zur radikalen Freiheitskonzeption von Sartre zu vertreten. Simmel ist nämlich nicht der Ansicht, dass angeborene charakterliche Eigenschaften das Verhalten eines Individuums determinieren: „Denn es ist eine ganz wunderliche Einengung und Starrheit, dass man die Angeborenheit des Charakters mit einer qualitativen, mit einem (wenn auch vielleicht komplizierten) Begriff bezeichnbaren Gleichmäßigkeit des Verhaltens identisch setzt: als ein sittlicher oder ein amoralischer, ein sanguinischer oder melancholischer, ein pedantischer oder weitherziger Charakter sei das Individuum geboren, und entweder könne es sich überhaupt niemals in abweichendem Sinne benehmen, oder wenn dies geschähe, so sei es durch ichfremde Mächte abgelenkt, oder eine – eigentlich unbegreifliche – Zufälligkeit erzeuge dies dünne und flüchtige Oberflächenphänomen. (L, 394)“ Diese Stelle verweist auf eine dem Menschen zugrunde liegende Freiheit, entgegen seiner Veranlagungen zu handeln, was man auch auf das Verhalten gegenüber äusseren Zwängen übertragen kann: in der Regel fügt sich der Mensch diesen äusseren Zwängen (was wiederum Einfluss auf sein Wesen übt), er ist aber frei, sich gegen diese zu entscheiden. Der Mensch ist bei Simmel also nicht in der Weise frei, dass er sein Wesen selbst bestimmen kann, er kann höchstens auf dieses Wesen einwirken. Der Mensch kann also nicht losgelöst von seiner Umwelt gedacht werden. Sartre hingegen berücksichtigt in seinem Freiheitsbegriff keinerlei äussere Gegebenheiten, die auf den Einzelnen einwirken. Diese Kritik wurde Sartre auch von Simone de Beauvoir vorgehalten. Sartre räumte daraufhin ein, dass er „eine etwas einfältige Theorie der Freiheit“ vertreten habe, „aber sie entsprach nicht dem, was ich eigentlich sagen wollte [...], dass man für sich verantwortlich ist, selbst wenn die Handlungen durch etwas Äusserliches hervorgerufen werden (Beauvoir, 451f.)“ Ebenso fehlt bei Sartres Freiheitsbegriff die soziale Dimension (vgl. Hartmann 1965, 36). Das sind beides Aspekte, die bei Simmel berücksichtigt werden.

5. Selbstbewusstsein

Sowohl bei Sartre als auch bei Simmel wird die Identität einer Person durch die zuvor beschriebene Dualität konstituiert. Die Terminologie von Sartre umfasst diese in den Begriffen von Für-sich-Sein und Für-Andere-Sein. Bei Simmel gibt es keine einheitliche Begrifflichkeit, er verwendet unter anderen den Begriff des Individualitätskerns und auf der anderen Seite die Bestimmung des Individuums durch seine Zugehörigkeit zu sozialen

Kreisen. Wie aus dieser Begrifflichkeit ersichtlich wird, ist die Intersubjektivität bei beiden Autoren ein wesentliches Moment in Bezug auf die personale Identität. Bei beiden wird das Selbstbewusstsein erst durch die soziale Interaktion erlangt. Bei Sartre ist dafür das Erblicktwerden zentral, bei Simmel die 'Rolle' des Individuums in der Gesellschaft. Insofern gibt es bei Simmel eine Vorwegnahme von Sartres Konzeption der personalen Identität in Bezug auf dessen intersubjektive Verfasstheit. Ebenso habe ich versucht, die Analogie dieser beiden Konzeptionen zur Hegelschen Selbstbewusstseinstheorie aufzuzeigen. Wie wir gesehen haben, sieht Hegel die Konstitution des Selbstbewusstseins als intersubjektiven Prozess, der durch die Anerkennung des Anderen zur Identität führt. Alle drei gliedern die personale Identität in einen der Welt abgewandten und ein der Welt zugewandten Teil, der für die je individuelle Verbundenheit mit den Anderen bürgt. Das bei Hegel wichtige Moment der Anerkennung wird von Simmel wie auch von Sartre weitgehend vernachlässigt. Es wird lediglich von Sartre in abgeschwächter Form aufgenommen. Die Anerkennung des Anderen geschieht indirekt durch die Anerkennung des eigenen Für-Andere-Seins; ihr kommt aber keine normative Bedeutung zu.

Das Für-sich-Sein weist sowohl bei Simmel als auch bei Sartre ein transzendentes Moment auf, d.h. es übersteigt in einem zeitlichen Sinne, die eigene gegenwärtige Existenz. Sartre nennt dieses Wesensmerkmal des Für-sich-Seins in Anlehnung an Heidegger (SuZ) ekstatisch. Wir erinnern uns, das Für-sich-Sein ist ein Sein, das ist, was es nicht ist, weil es immer schon sein zukünftiges Sein vorwegnimmt (Kapitel 3). Insofern ist das Für-sich-Sein immer in Sorge um sich selbst, da es auch um sein zukünftiges Sein besorgt ist. Damit ist ein individueller Lebensentwurf verbunden. Simmel fasst dieses Moment der Transzendenz im Begriff des Sollens, das er als Kategorie der menschlichen Existenz betrachtet. Inhaltlich wird dieses Sollen durch die individuelle Lebensgestaltung bestimmt, die wiederum vom eigenen Charakter abhängt und durch äussere Faktoren beeinflusst wird.

Gemeinsam ist diesen beiden Konzeptionen des Selbstbewusstseins auch, dass sie mit moralischen Konsequenzen verbunden sind. Simmel fasst dies ausdrücklich in der Kategorie des Sollens. Es handelt sich aber nicht um ein subjektives und daher willkürliches Sollen, sondern um ein objektives, das aus der intersubjektiven Bestimmung des Selbstbewusstseins folgt. Bei Sartre ist das Projekt einer Moral in *Das Sein und das Nichts* lediglich angedeutet. Als Methode empfiehlt er die existenzielle Psychoanalyse, die die eigenen grundlegenden Zwecke aufdecken soll. Wie Simmel, wendet sich auch Sartre gegen eine abstrakte Moraltheorie im Sinne Kants (vgl. Hunyadi, S. 89).

Diesen grundlegenden Übereinstimmungen in der Struktur der personalen Identität stehen inhaltliche Differenzen gegenüber. Während Simmel das, was Sartre als das Für-Andere-Sein bezeichnet, als bestimmbar ausweist, entgeht bei Sartre dem Subjekt sein Für-Andere-Sein. Das Subjekt kann nicht weiter bestimmen, unter welchen Kategorien er vom Erblickenden betrachtet wird. Dadurch ist es sich selbst entfremdet. Dies ist der Grund, weshalb Sartre das Für-Andere-Sein als Gefahr und als Knechtschaft bezeichnet. Sartre stellt also eine Art 'Identitätslücke' fest, die darin besteht, dass das Individuum sich selbst nicht vollständig erfassen kann. Dieses 'innere Abfließen', wie Sartre das auch nennt (vgl. SN, 465), ist der Ursprung des Konflikts als Grundbeziehung zwischen den Subjekten. Um die Gefahr (die durch die Entfremdung entsteht) abzuwenden, ist das Subjekt darum bemüht, den Anderen zu erblicken, d.h. zu objektivieren. Dies beschreibt Sartre ausführlich in den konkreten Beziehungen, wie Liebe, Hass etc.

Bei Simmel ist auf den ersten Blick kein solches inneres Abfließen feststellbar. Diese Differenz rührt von der unterschiedlichen Perspektive, die die beiden Autoren einnehmen. Indem Sartre von der konkreten Welt- und Selbsterfahrung des Subjekts aus philosophiert, macht er die existenzialistische Perspektive stark. Es geht ihm um das konkrete Individuum und nicht um das „objektive Auseinanderlegen einer allgemeinen Struktur (SN, 435)“. Simmel hingegen scheint den äusseren und objektiven Standpunkt einzunehmen, ohne jedoch der Kritik von Sartre zu unterliegen, eine allgemeine Struktur auseinanderzulegen. Denn Simmel ist ja gerade bestrebt, die individuelle Eigenart jedes Menschen freizulegen; das ist ein zentrales Anliegen, das er im Text *Das individuellen Gesetz* verfolgt. Was Simmel im Gegensatz zu Sartre nicht macht, er versetzt sich nicht in das einzelne Bewusstsein. Aber auch er kennt eine Entfremdung des Ich durch die Anderen bzw. die Gesellschaft. Diese beschreibt er im ersten A priori; sie besteht darin, dass das Individuum durch die Anderen eine Verallgemeinerung erfährt, indem es auf seine gesellschaftliche Rolle reduziert wird. Der Einzelne wird so, aufgrund seiner sozialen Zugehörigkeit, einem allgemeinen Typus zugeordnet, dadurch wird er aber nur fragmentarisch erfasst. Auf der anderen Seite widerspricht Sartre, wie wir gesehen haben, der Charakterisierung des Individuums aufgrund seiner sozialen Bezüge nicht. Im Gegenteil, auch hier ist Sartre viel radikaler als Simmel: es gibt kein verborgenes Inneres, das sich dem Betrachter grundsätzlich entzieht. Das Subjekt versteht sich selbst und kann vom Anderen verstanden werden über seine sozialen Bezüge und seine eigenen Handlungen. Es muss so selbst herausfinden, wer es ist (vgl. Suhr, 166). Dies bedeutet aber nicht den Verlust des Für-sich-Seins, sondern dieses wird als Freiheit, bzw. als Transzendenz charakterisiert. In Sartres atheistischen Existenzialismus ist der

Mensch auf sich gestellt; er tritt ständig ausser sich, indem er sich entwirft oder verliert. Subjektivität ist so nicht ein inneres, sondern Subjektivität ist das Universum, das in der Überschreitung seiner selbst geschaffen wird (EH, 93). Der Mensch ist verlassen. Der Mensch sucht ein Ziel ausserhalb seiner.

Davon hebt sich Simmels Bestimmung des Für-sich-Seins deutlich ab. Es wird nicht primär als Transzendenz oder Freiheit bestimmt. Vielmehr ist ihm ein ‚wirklich Inneres‘ eigen. Dieses konstituiert sich aus einem angeborenen Charakter und der Bestimmung durch äussere Faktoren. Dadurch werden eine Reihe zentraler Unterschiede offensichtlich: Im Gegensatz zu Sartre wird bei Simmel das Individuum von aussen bestimmt. Bei Sartre ist gerade das Gegenteil der Fall: das Subjekt konstituiert, in der Überschreitung seiner selbst, seine eigene Welt bzw. sein Universum. Dies gründet auf dem unterschiedlichen Freiheitsbegriff. Sartre hat eine radikale Auffassung von Freiheit. Der Mensch ist wesentlich frei, was dazu führt, dass seine Existenz seinem Wesen vorausgeht. Simmel vertritt einen eingeschränkten Begriff der Freiheit. Eine Handlung ist an bestimmte Voraussetzungen gebunden, in deren Rahmen sich der Handelnde frei entscheiden kann. Die individuelle Selbstbestimmung bei Simmel ist so vom Gegebenen abhängig. Bei Sartre ist diese hingegen absolut, d.h. unabhängig von äusseren Zwängen.

6. Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen

Georg Simmel:

- Soz.: Soziologie (1908), 1992
SD: Über soziale Differenzierung (1890), 1992
GuG: Grosstädte und Geistesleben (1903), 1992
L: Lebensanschauungen (1918), 1992

Jean-Paul Sartre:

- SN: Das Sein und das Nichts (1943), 2001⁷
EH: L'existentialisme est un humanisme, (1946), 1970

Weitere:

- PhG: G. F. W. Hegel; Phänomenologie des Geistes (1807), 1988
SuZ: M. Heidegger, Sein und Zeit (1926), 1993¹⁷
KrV: I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (1781), 1998

7. Literaturverzeichnis

- Simone de Beauvoir; *Die Zeremonie des Abschieds und Gespräche mit Jean-Paul Sartre*; Reinbek bei Hamburg; 1983
- Petra Christian; *Einheit und Zwiespalt. Zum hegelianisierenden Denken in der Philosophie und Soziologie Georg Simmels*; Soziologische Schriften Band 27; Berlin; 1978
- Wilfried Dreyer; *Gesellschaft, Kultur und Individuum. Zur Grundlegung der Soziologie bei Georg Simmel*; S. 59-103; in: Felicitas Dörr-Backes / Ludwig Nieder (Hrsg.); *Georg Simmel between Modernity and Postmodernity*; Würzburg; 1995
- Klaus Hartmann; *Grundzüge der Ontologie Sartres im Vergleich zu Hegels Logik*; Berlin; 1963
- Ders.; *Sartres Sozialphilosophie*; Berlin; 1965
- Detlef Hauck; *Fragen nach dem Anderen, Untersuchungen zum Denken von Emmanuel Levinas mit einem Vergleich zu Jean-Paul Sartre und Franz Rosenzweig*; Essen; 1990
- G. W. F. Hegel; *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg; 1988
- Martin Heidegger; *Sein und Zeit*; Tübingen; 1993¹⁷
- Ders.; *Über den Humanismus*; Frankfurt a. M.; 2000¹⁰
- Axel Honneth; *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*; S. 135-157; in: B. N. Schumacher (Hrsg.); *Klassiker Auslegen*; J-P. Sartre, Das Sein und das Nichts; Berlin, 2003
- Mark Hunyadi; *Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral*; S. 84-92; in: Traugott König (Hrsg.); *Sartre ein Kongress*, Hamburg, 1988
- Peter Kampits; *Sartre und die Frage nach dem Anderen*; Wien – München; 1975
- Immanuel Kant; *Kritik der reinen Vernunft*; Hamburg; 1998
- Michael Landmann; Einleitung zu: *Georg Simmel. Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*; Frankfurt a. M.; 1968

Klaus Lichtblau; *Georg Simmel*; Frankfurt/New York; 1997

Regina Mahlmann; *Homo Duplex. Die Zweiheit des Menschen bei Georg Simmel*; Würzburg; 1983

Jean-Paul Sartre; *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*; Traugott König (Hrsg.); deutsch von Hans Schöneberg und Traugott König; Reinbek bei Hamburg; 7. Auflage Mai 2001

Ders.; *L'existentialisme est un humanisme*, Paris, 1970

Ludwig Siep; *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes*; S. 107-127; in: Dietmar Köhler und Otto Pöggeler (Hrsg.); *Klassiker Auslegen*; G.W.F. Hegel. *Phänomenologie des Geistes*; Berlin; 1998

Georg Simmel; *Grosstädte und Geistesleben*; Gesamtausgabe Band 7; Otthein Rammstedt (Hrsg.); Frankfurt a. M.; 1992

Ders.; *Lebensanschauungen*; Gesamtausgabe Band 16; Otthein Rammstedt (Hrsg.); Frankfurt a. M.; 1992

Ders.; *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*; Berlin; 1908 (1. Auflage); dazu: http://socio.ch/sim/index_sim.htm

Ders.; *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*; Leipzig; 1890; dazu: http://socio.ch/sim/index_sim.htm

Martin Suhr; *Jean-Paul Sartre zur Einführung*; Hamburg; 2001

Michael Theunissen; *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*; Berlin; 1965