

Der Dritte als Scharnier zwischen Ethischem und Politischem – Sozialphilosophische Überlegungen

Von Konzepten des Dritten scheint derzeit eine „euphorisierende Wirkung“¹ auszugehen, weil sie es erlauben, dualistische Denkmodelle zu überschreiten. So wird in nicht wenigen theoretischen Zugriffen auf Kultur, Literatur und Politik eine Art differentielles oder hybrides Drittes aufgesucht, das sich aus einem Dualismus heraus als Rest, Supplement oder Störung ergibt und damit Motive des Übergangs begrifflich fassen will. Welche Aufgabe der Dritte dabei jeweils übernimmt, ist nicht vorab zu entscheiden. Die Einsätze dieser Figur sind heterogen und hängen von der diskursiven Umgebung ab, in der sie plaziert ist. Der Übersetzer-Dritte muß anders konzipiert sein als der Vermittler-Dritte, beide unterscheiden sich vom Hybrid-Dritten. Diese Figuren divergieren hinsichtlich ihrer begrifflichen Konturierung, aber auch hinsichtlich der Funktion, die sie in einer bestimmten Theorie übernehmen sollen. Das auszuführen, hieße Eulen nach Konstanz zu tragen.

Im Kontext der Sozialphilosophie, die im Folgenden im Zentrum stehen wird, fungiert der Dritte zunächst als eine Problemanzeige. Der Terminus der Sozialphilosophie selbst indiziert bereits die Verschiebung einer Fragestellung, die unter anderen epistemischen Bedingungen unter Begriffen wie Gesellschaftstheorie, Politische Theorie oder Praktische Philosophie gefaßt wurde. Jeder dieser Begriffe (die Liste wäre erweiterbar) impliziert erkenntnistheoretische Annahmen, die in verschiedener Weise eine Dualität mit sich führen. Wenn man Fragen der praktischen Philosophie reformulieren will, lassen sich Theorien des Dritten daher erst nach der Entfaltung der Sozialphilosophie begründen.

Sozialphilosophie bedeutet, nicht mit einem Begriff der Verfaßtheit zu beginnen (Gemeinschaft, Polis, Gesellschaft, Klasse), sondern den Kern der Sozialität in einer dyadischen Beziehung von Ich und Anderem zu bestimmen. Dieser Ansatz ist insofern Moderne-spezifisch als noch die Kantische Ethik „mit faktischen oder möglichen Anderen [rechnet], die Wahl meiner Maxime bedarf ihrer Existenz jedoch nicht, außer insofern, als die Universalität des Gesetzes ein sinnvoller Gedanke sein muß.“²

Charakteristisch für die - vereinfacht gesprochen - „vor-modernen“ Theorien von Gesellschaft, Individuum und deren Beziehungen ist eine Dualität. Diese Theorien fragen danach, wie sich Teile zu einem Ganzen verhalten, das Individuum sich auf gesellschaftliche Normen bezieht oder wie sich ethische Normenfindung zu rechtlichen Sätzen universalisieren läßt. „Sozialphilosophie“ als eine

¹ Niels Werber: „Der eingeschlossene ausgeschlossene Dritte der Systemtheorie“, <http://homepage.ruhr-uni-bochum.de/niels.werber/Konstanz-Dritter.htm> (29.1.2002).

² Klaus Hartmann, *Politische Philosophie*, Freiburg, München: Alber 1981, 22 (= Handbuch Philosophie).

Weise der Problemstellung, die sich von solchen Vorgaben löst, und insbesondere eine Sozialphilosophie, die sich auf einen Begriff des Dritten stützt, entwickelt sich erst dann, wenn diese vertrauten Terminologien brüchig werden.

Eine Sozialphilosophie, die das Handeln in Gesellschaft als einen Gegenstandsbereich behandelt, der sich sowohl von Moralthorien als auch von Staatsphilosophien unterscheiden läßt, entwickelt sich erst Ende des 19. Jahrhunderts (mit Georg Simmel, Rudolf Stammler u. a.) aus der Notwendigkeit, nicht mehr auf ein Ganzes zurückgreifen zu können, aus dem sich soziale Beziehungen bruchlos ableiten ließen. Georg Simmel formuliert eine Sozialphilosophie, die sich weder auf einen substantiellen Gesellschaftsbegriff noch auf unteilbare Individuen beruft. Simmels Theorie der minimalen Vergesellschaftung beruht auf einer Gruppentheorie, die den Dritten zum Ferment einer „Gesellschaft in nuce“ macht. Historisch gesehen ist die „Sozialphilosophie“, und damit auch Ansätze, die einen Dritten berücksichtigen können, eine moderne Erscheinung.

Systematisch betrachtet ist der Dritte in einer triadischen Konzeption eine Übergangsfigur, ein Scharnier, das zwischen der sozialen und der ethischen Ebene angesiedelt ist. Die Ebene des Ethischen (und das heißt nicht: *der Ethik*) wird bestimmt von einer Dyade zwischen Ich und Anderem. Hier siedeln sich die Fragen nach der Subjektkonstitution, der Handlungsorientierung und deren Bewertung an. Die Ebene des Sozialen (oder in einem weiten Sinne: des Politischen) setzt eine Vielzahl von Relationen voraus, die sich historisch wandeln und zu Institutionen verfestigen können. Der Dritte ist genau jene Funktion, die als Doppelfigur auf beiden Ebenen spielt: Er ist sowohl ein Anderer für das Ich als auch ein Repräsentant der symbolischen Ordnung.

Man könnte zunächst vermuten, daß damit eine Vermittlungsfigur gedacht werden soll, die von bekannten Mustern nicht weit entfernt ist. Dieser Interpretation entgeht man, wenn die dyadische Beziehung, auf welche die Triade bezogen ist, sich schlechterdings nicht vermitteln läßt. In der Beziehung des Subjekts zum Anderen, die nicht in sozialen Kontexten aufgeht, liegt ein irreduzibles Moment. Das bedeutet, daß sich eine Theorie des Dritten nur entwerfen läßt, wenn eine Alteritätstheorie dessen Problemhorizont eröffnet, und umgekehrt, daß eine Theorie des radikalen Anderen sich der Frage nach dem Dritten stellen muß, wenn sie ihre deskriptive Reichweite nicht auf die Intersubjektivität und ihre (ethischen) Implikationen beschränken will.

Ihren Ausgangspunkt nehmen die folgenden Überlegungen bei der Alteritätstheorie von Emmanuel Levinas. In dessen Theorie wird der Dritte dort zum Problem, wo der ethische Anspruch des Anderen, den er als einen absoluten, d. h. nicht durch rechtliche und normative Regelungen relativierbaren, konzipiert, mit anderen Ansprüchen konfrontiert wird. Jenseits oder neben dem Anspruch des Anderen treten andere Ansprüche auf: die des Gesetzes, die eines anderen Anderen, und damit die des Dritten. Die dyadische Situation von Subjekt und Anderem, die Levinas so eindringlich beschrieben hat, ist nicht die ganze Wahrheit. Das Problem, das Levinas sich einhandelt, wenn er sozialphilosophisch argumentiert, liegt darin, daß die Singularität des Anderen, so radikal, wie er sie ansetzt, nicht verglichen werden kann, ja nicht verglichen werden darf. Zugleich aber stellen sich im sozialen Leben Fragen der Gleichheit, der Ein- und

Unterordnung, der Prä- und Differenz von Ansprüchen, Anrechten und institutionellen Forderungen. Levinas muß also mit der Schwierigkeit umgehen, wie das Unvergleichliche verglichen werden soll, wenn es verglichen werden muß. Die Schwierigkeit, die damit angedeutet ist, wird vom Dritten repräsentiert. Dabei zeigt sich, daß Levinas das Problem zwar stellt, seine Konzeption des Dritten, die als Lösung des Problems fungieren soll, jedoch unzureichend bleibt. Insofern das Interesse hier ein systematisches ist und nicht allein ein historisch-rekonstruktives, das darauf ginge, Theorien des Dritten zu vergleichen, fungiert die Levinassche Theorie als problembeschreibende Basis, ohne jedoch Anspruch auf eine exegetische Präzision zu erheben.

Soll der Dritte ein Modell abgeben, das sozialphilosophisch ertragreich ist, so werden angesichts der sich bei Levinas stellenden Probleme andere Fragmente triadischer Theorien zu Rate gezogen werden müssen. In verschiedener Hinsicht und auf divergierenden theoretischen Fundamenten treten lachende und distanzierende, gefürchtete und abwesende, symbolische und personale Dritte auf. Gemeinsam ist den Ansätzen von Simmel bis Lacan, daß der Dritte einerseits paradigmatisch eingeführt wird und andererseits nur in seiner Verflechtung mit einer Dyade zu begreifen ist.

Diese Verflechtung ist nach zwei Seiten hin zu untersuchen. Man muß nicht mit Merleau-Ponty postulieren, daß der Andere ein Spezialfall des Dritten ist, um *erstens* festzustellen, daß jede der vorgestellten Konzeptionen des Dritten theorieimmanente Auswirkungen darauf hat, wie jeweils der Andere gedacht wird. So bezieht sich der Dritte bei Lacan auf einen imaginären anderen, während der lachende oder vermittelnde Dritte bei Simmel auf einer Theorie der Wechselwirkungen basiert und der entfremdende Dritte bei Sartre sich nur als Modifikation des Anderen erweist. Doch ist nicht nur der Andere auf den Dritten bezogen, sondern *zweitens* gilt umgekehrt auch, daß der Dritte nur dann Thema sozialphilosophischer Reflexion werden kann, wenn er sich auf eine Dyade bezieht. Die Konzeption des Dritten fällt bei den einzelnen Autoren unterschiedlich aus, je nachdem, wie die Dyade konzipiert ist.

Das systematische Interesse legt nahe, nicht die theoretischen Beiträge einzelner Autoren durchzumustern, sondern thesenartige Querschnitte vorzunehmen. Welche Rolle der Dritte jeweils in den Werken der einzelnen Autoren einnimmt, ließe sich in der Diskussion klären. Bevor ich jedoch diese Thesen vorstelle, skizziere ich kurz den Ausgangspunkt bei der Alteritätstheorie von Emmanuel Levinas.

1. Emmanuel Levinas' Theorie der wechselseitigen Transzendenz von Anderem und Drittem

Der Dritte soll – so hatte ich einleitend gesagt – als Scharnier zwischen der ethischen Beziehung von Subjekt und Anderem einerseits und normativen Ordnungen andererseits dienen. Ich unterstelle dabei, daß mit Levinas' Theorie der Alterität ein plausibler Vorschlag vorliegt, wie Intersubjektivität (der Begriff wird von Levinas wiederum in Frage gestellt werden) zu denken ist. Diese Theorie beruht prinzipiell darauf, daß die symmetrischen Relationen neuzeitlicher Inter-

subjektivitätstheorien unterspült werden.³ Das bedeutet, daß nicht einfach die Subjektzentrierung zugunsten des Anderen umgekehrt, sondern die Gleichordnung zu einer asymmetrischen Beziehung vorgängiger Ansprüche des Anderen wird. Das Subjekt wird dezentriert und zu einem „Akkusativ-Subjekt“, das vom Anderen angesprochen ist. Damit ist zum einen gesagt, daß das Subjekt sich nicht als Ich setzt, sondern sich als „mich“ erfährt. Zum anderen ist mit dem Akkusativ auch die Konnotation des Anklagefalls verbunden, aus der Levinas' ethische Aufladung dieser Beziehung resultiert. Der ethische Impuls (und das heißt noch nicht: die Ethik), den Levinas sichtbar machen will, muß aus dem Verhältnis von Subjekt und Anderem selbst herauspringen. Es muß eine Beziehung beschrieben werden, in der die Andersheit gewissermaßen schon im Subjekt beginnt, wenn diese nicht erst nachträglich hinzupostuliert werden soll. Der Dritte ist dann derjenige, der zu dieser Beziehung hinzutritt und diese modifiziert im Hinblick auf die Sozialität, die von der dyadischen Beziehung allein nicht ermöglicht wird.

Das Verhältnis von Subjekt und Anderem bei Levinas wird von einem fundamentalen Begriff der Verantwortung begleitet, der nicht vorschnell juristisch oder normativ interpretiert werden darf. Er verbindet den asymmetrischen Charakter des Alteritätsverhältnisses, das darauf beruht, daß das Ich als auf den Anderen antwortend gedacht wird, mit dem Aspekt des *sub-iectum* als Unterworfenem. Verantwortungen, die ein in soziale Strukturen eingebettetes Subjekt zu übernehmen hat und die es ablehnen oder in die es auch freiwillig eintreten kann, sind lediglich Derivate jener vorursprünglichen Verantwortung, mit der Levinas die Beziehung zum Anderen beschreibt. In dieser pränormativen Verantwortung werden die epistemologische und die ethische Ebene enggeführt, insofern die Wahrnehmung des Anderen mit der Verpflichtung durch ihn verschmilzt. Dem Anderen begegnen, so Levinas, bedeutet bereits vom ihm verpflichtet zu sein, bevor die Frage gestellt werden kann, ob eine normativ gefüllte Verantwortung übernommen oder abgelehnt werden soll. Diese Behauptung wird dadurch plausibel, daß Levinas' Konzeption den Anderen nicht zu einem bereits konstituierten Subjekt hinzutreten läßt, wodurch die Fragen ethischer Natur von jenen der Subjekt- oder Erkenntnistheorie separiert würden, sondern den Anderen bereits im Erkennen, Handeln und Sprechen des Ichs beginnen läßt. Damit wird ein alteritätsloses Subjekt ebenso *unmöglich*, wie es andererseits *unnötig* wird, die Motivation ethischen Fragens von anderswoher zu postulieren. Indem der Akt der Wahrnehmung des Anderen und das Verpflichtetsein durch den Anderen als ein und derselbe Vorgang gedacht werden, wird die gängige Differenzierung zwischen deskriptiver und präskriptiver Ebene unterlaufen.

³ Ich stelle diese Theorie in der Ausarbeitungsstufe vor, die sie mit der Publikation von *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Den Haag: Nijhoff 1974; dt. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, übers. v. Thomas Wiemer, Freiburg, München: Alber 1992) erreicht hat. Andere Theorieetappen Levinas' weisen z. T. erhebliche systematische Differenzen dazu auf. Ich unterstelle jedoch, daß erst mit *Autrement qu'être* das Programm einer Lösung von der Ontologie, wie Levinas es postuliert, voll erfüllt ist.

„Die Ethik ist eine Optik.“⁴ Der Vorwurf eines naturalistischen Fehlschlusses, mit dem sich Levinas aus Sicht einer Differenzierung von Deskription und Präskription konfrontiert sehen könnte, läuft ins Leere, weil Levinas kein Sollen aus einem Sein deduziert, sondern *in* der Erfahrung (des Angesichts) des Anderen etwas antrifft, das sich der gängigen Seinsordnung entzieht. Weil die Verantwortung für den Anderen keinen moralischen oder juridischen Begrenzungen unterworfen ist, kann das Ich ihr nicht gerecht werden.

Problematisch wird dieser Entwurf einer Theorie des Anderen und des Subjekts, weil sie sich nicht in einem leeren Raum jenseits sozialer Komplikationen befinden. Die ethische dyadische Relation ist erstens charakterisiert durch die Asymmetrie der Beziehung von Subjekt und Anderem und zweitens durch die Unendlichkeit der Verantwortung gegenüber diesem. Doch durch die Anwesenheit des Dritten entsteht eine Situation, in der Asymmetrie und Unendlichkeit nicht mehr uneingeschränkt gelten können. Levinas formuliert wie folgt:

„Die unendliche Verantwortung für den Anderen wird gestört, und sie wird zum Problem mit dem Eintritt des Dritten. Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß Seinesgleichen.“⁵

Indem die gebrochene Beziehung zum Anderen durch den Dritten erweitert wird, verändert sie auch zugleich fundamental ihren Charakter. Denn mit dem Dritten treten weitere Ansprüche auf, eine unendliche Verantwortung, die das Ich auch dem Dritten schuldet. Denn, so hatte Levinas in dem genannten Zitat formuliert, der Dritte ist auch „ein anderer Nächster“, ein weiterer Anderer. Das Ich sieht sich vor die Frage gestellt, welcher Anderer den Vortritt haben soll, wie Präferenzen zu setzen sind. Denn weil das Subjekt nicht simultan zwei unendlichen Verantwortungen Rechnung tragen kann, und sie sich nicht einfach zu einer Gesamtverantwortung summieren, liegt in diesem ‚zugleich‘ ein ‚Gleichsetzen des Nicht-Gleichen‘, wie man mit Nietzsche sagen könnte. Das Ich wird gezwungen, die singuläre Verantwortung gegenüber dem Anderen und jener ebenso singulären gegenüber dem anderen Anderen, dem Dritten, gegeneinander abzuwägen. Die irreduzible Einzigartigkeit des Anderen trifft auf die Notwendigkeit, eine Pluralität von Ansprüchen wahrzunehmen, so daß die Maßlosigkeit des Anspruchs mit einer Begrenzung der Verantwortung konfrontiert wird. Diese unmögliche Entscheidung zwischen den (mindestens) zwei Optionen ist der Ausdruck eines Problems, das Levinas als das der Gerechtigkeit bezeichnet. Aufgrund der Unendlichkeit der Verantwortung kann das Subjekt dem Anderen in seiner Singularität keinesfalls gerecht werden. Daher ist die Frage der Gerechtigkeit erst dann sinnvoll, wenn mehrere Andere einander widerstreitende Ansprüche stellen, die zum Abwägen und Hierarchisieren auffordern. Kurz gesagt: Gerechtigkeit zu zweien gibt es nicht, erst der Dritte macht sie notwendig und möglich.

⁴ *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, übers. v. Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg, München: Alber 1987, 23; Orig. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Den Haag: Nijhoff 1974, XII.

⁵ Levinas, *Jenseits des Seins*, 342f.; Orig. 200.

Bei alle Problemen, die sich hier stellen, wird man zunächst darauf abstellen können, was die Levinassche Fassung eines Scharniers zwischen Ethischem und Politischem tatsächlich leisten kann. Sie könnte gewissermaßen als ‚Qualitätssicherung‘ für die Beurteilung der Verfaßtheit politischer Strukturen fungieren. So hat Levinas ja nicht im Auge, die Politik in ihrer Abhängigkeit von der Beziehung zum Anderen zu bestimmen, sondern er formuliert die quasi-transzendentalen Bedingungen für eine gerechte Politik. Ungerechte Politik hingegen operiert entsprechend innerhalb bestehender Seinsordnungen unter Maßgabe der Selbsterhaltung, indem sie den Anderen vergißt. Denn der Anspruch Levinas‘ darf nicht so verstanden werden, als würde er nicht nur eine die Ontologie überschreitende (oder unterlaufende) Fundamentaethik vorlegen, die auf einer radikalen Neuinterpretierung des Subjektbegriffs beruht, sondern auch alle Tochterunternehmen der Philosophie gleich mit revolutionieren. Es zeigt sich vielmehr, daß die Konstitutionsproblematik im Mittelpunkt seiner Theorie steht: Wie kommt die Frage nach dem Guten zustande? Wie läßt sich ein Subjekt denken, daß auf den Anderen nicht nur nachträglich bezogen ist? Wie läßt sich Sprache verstehen, die bereits diesseits aller Inhalte Kommunikation ist? In bezug auf das Verhältnis von inter-individuellen und sozialen Beziehungen ließe sich die Frage formulieren: Wie läßt sich (mikroethisch und nicht soziologisch oder politiktheoretisch) der Übergang denken vom Ethischen als asymmetrische Beziehung eines Anspruchs zum Politischen als Feld, in dem Ansprüche verglichen und Konflikten ausgesetzt werden? Das doppelte Verhältnis vom Anderen im Dritten und vom Dritten im Anderen bietet die Antwort auf diese Frage nach der Konstitution.

2. Funktionen des Dritten

In einer Durchsicht der Theorien des Sozialen im 20. Jahrhundert lassen sich einzelne Züge des Dritten hervorheben, die ihn zu einem tragfähigen Beitrag zur Sozialphilosophie werden lassen. Dabei geht es mir nicht um ein freihändig operierendes ‚Theoriedesign‘, sondern um eine Fortführung und Korrektur der bei Levinas nur spärlich ausgearbeiteten Funktion des Dritten. Daher kann es nicht um eine ‚allgemeine Theorie des Dritten‘ gehen – gegen deren Allgemeinheit die Figur sich selbst sperrt (s. u.) –, sondern um eine Profilierung des Dritten im Ausgang von Levinas. Doch wird es nicht schlicht bei einer Fortführung bleiben, sondern an jenen Punkten auch zu Modifikationen und Kritik kommen müssen, an denen sich zeigt, daß Levinas den Dritten aufgrund des Primats des Anderen unterbestimmt hat.

2.1 Universalisierung – Der Dritte ist kein verallgemeinerter Anderer

In der Levinasschen Konzeption potenziert der Dritte die Verantwortung des vom Anderen in Anspruch genommenen Subjekts. Sie wird vervielfältigt und von einem Mitanspruch des Gesetzes in einen Bereich versetzt, in dem auch die moralischen Normen gelten, die sich jenseits der singulären Verantwortlichkeit institutionell sedimentiert haben. Die Institutionen, das Recht und die Sprache der Wissenschaft, die Levinas mit dem Dritten auf den Plan treten sieht, bilden

einen Zusammenhang, der über singuläre Verantwortungsbeziehungen hinausgeht. Auch wenn Levinas' Totalitätskritik dazu führt, daß er die Differenzen zwischen diesen Seinsbereichen einzieht: Entscheidend ist, daß nun verglichen werden muß, was von der Motivation ethischen Handelns her unvergleichlich ist. Der Vergleich jedoch bezieht sich nicht auf ein Allgemeines, dessen Besonderung der Andere wäre. Würde man so ansetzen, hieße das, den Anderen der Alteritätsvergessenheit, gegen die Levinas anschreibt, anheimfallen zu lassen. Eine Dialektik von Allgemeinem und Besonderem ist hier deswegen nicht am Werk, weil zwar die Vergleichbarkeit jeweils singulärer Ansprüche notwendig ist, aber der auf der Ebene des Dritten etablierte Vergleich immer rückgebunden bleibt an die Überschreitung durch den Anspruch des Anderen. Da der Andere im Dritten nistet, ist der Dritte kein universalisierter Anderer. Eine Universalisierung würde die Unvertretbarkeit des Einzelnen hinfällig werden lassen. Daher kann man auch nicht durch Unterstreichen des „Menschen“ im Ausdruck „der andere Mensch“ wiederum eine Gemeinsamkeit unterlegen,⁶ die die Asymmetrie wieder aufhöbe. Denn die Rede vom „Menschen“ setzt eine Vorstellung einer Allgemeinheit voraus, unter die der jeweilige Mensch subsumiert werden kann.

Die Dialektik von Allgemeinem und Besonderem bleibt, wie immer sie konzipiert wird, eine Logik der Dyade. Der Dritte hingegen sprengt diese Beziehung, indem von vornherein eine Tertialität angenommen wird, die sich nicht mit einer Kombination aus Dyaden erklären läßt.

Die These, der Dritte könne kein verallgemeinerter Anderer sein, wird gestützt durch andere Theorien des sozialen Dritten. Der Dritte in der Theorie des Witzes Freuds oder auch der Vater oder das Symbolische bei Freud bzw. Lacan sind ebenso wenig Verallgemeinerungen des Anderen. Sie fungieren vielmehr als eine Dezentrierung des Ich-Anderer-Verhältnisses, das allerdings *Aspekte* des Universalen hat. Damit ist gemeint, daß – nach einem Ausdruck von Bernhard Waldenfels – der universale Gesichtspunkt vom Gesichtspunkt des Universalen zu unterscheiden ist. Ersterer vollzieht eine Verallgemeinerung, die die Besonderheiten auf einen universal gültigen Satz bezieht, letzterer operiert als ein Gesichtspunkt unter anderen, aber eben als der universale.

So ist im Ödipuskomplex der Vater nicht die Verallgemeinerung der Mutter, sondern funktioniert als deren Verbot, d. h. er durchbricht die Dyade von Mutter und Kind. Der Aspekt des Universalen besteht darin, daß der Dritte ein universales Gesetz des Inzestverbots zur Geltung bringt. Doch als Verallgemeinerung des Anderen kann dies gerade nicht verstanden werden. Im Gegenteil, universal soll gelten, daß der Andere *nicht* besessen werden kann. Ähnlich repräsentiert der Dritte in der Theorie des Witzes kein allgemeines Gesetz der Sprache oder der Struktur einer Kommunikation, die im Lachen münden soll, sondern die Sanktionierung eines Sprechaktes. Dieser kann gelingen, und damit zum Lachen bringen, oder auch nicht. Der Dritte ist damit das je nach Situation variable Publikum, das für den Erfolg eines Sprechaktes entscheidend ist. Diese Funktion der Sanktionierung, die der Dritte repräsentiert, ist im Adressaten angesiedelt, und nicht als dessen Verallgemeinerung gedacht. D. h. vereinfacht gesprochen, daß

⁶ Vgl. als einen solchen Versuch Uwe Bernhardt: *Vom Anderen zum Selben. Für eine anthropologische Lektüre von Emmanuel Levinas*, Köln: Bouvier 1996, 92.

nicht allgemeine Erfüllungsbedingungen für Geltungsansprüche in einem Sprechakt in Frage stehen, sondern der Andere zugleich der Angesprochene und der Träger allgemeiner Konventionen ist.

2.2. Alterität – Der Dritte ist mehr als ein anderer Anderer

Die Verallgemeinerung des Anderen führt also nicht zum Ziel der Bestimmung des Dritten. Eine Alternative wäre, ihn nur als einen anderen Anderen aufzufassen, der er auch, aber nicht nur ist. Von Levinas ausgehend, findet sich dafür zunächst eine Bestätigung. Seine dreistufige Definition lautete wie folgt: „Der Dritte ist anders als der Nächste, aber auch ein anderer Nächster und doch auch ein Nächster des Anderen und nicht bloß Seinesgleichen.“⁷ Der Hinweis, daß der Dritte ein „anderer Nächster“ ist, findet sich in der zweiten Bestimmung, so daß es zunächst naheliegt, in dem Dritten eine Verdoppelung des Anderen zu sehen. In der Tat liegt die Sprengkraft des Dritten darin, daß sich das Ich mit zwei Anderen konfrontiert sieht, deren Ansprüche einander widerstreiten können. Damit ist die Vervielfältigung der Verantwortungsbeziehung gegeben, die das Ich zwingt, zwischen Zweien zu wählen. Die Verantwortung als unendliche verlangt vom Subjekt demnach eine unmögliche Wahl, ein Überspringen des Anspruchs des Anderen zugunsten eines zusätzlichen Anderen. Doch ist dies nur ein erster Zugang, nur ein Teil der Bedeutung des Dritten.

Denn die Besessenheit durch den Anderen, wie Levinas sie auffaßt, kann nicht einfach verdoppelt werden, weil sie bereits das ganze Ich in Anspruch nimmt. Die Verantwortung, um die es sich bei Levinas handelt, kann nicht multipliziert oder erweitert werden wie der Verantwortungsbereich eines Sachbearbeiters. Die ethische Beziehung zum Anderen würde ihren Sinn verlieren, könnte sie einzelnen Anderen zugerechnet und demnach gezählt werden. Damit befände man sich im Bereich juridischer Zuschreibungen, die ja erst mit dem Dritten zum Tragen kommen. Ebenso wie das Levinassche Ich sich nicht zwischen zwei Anderen entscheiden kann, ist der Vater im Ödipuskomplex nicht ein Objekt unter vielen möglichen, aus denen auszuwählen wäre. Auch der Andere bei Lacan ist nicht ein zusätzlicher kleiner anderer.⁸ Hier unterscheiden sich die Ebenen. Während der andere in der imaginären Dualität verbleibt und eine Vielzahl von Objekten andere sein können, ist der Andere als Dritter der Repräsentant des Symbolischen, das sich nie in die imaginären Spiegelungen hineinholen läßt, sondern im Gegenteil diese ‚durchlöchert‘. Der Dritte zeichnet sich bei Freud und Lacan wie auch bei Levinas dadurch aus, daß er zwar ein Anderer ist, aber zugleich einen Mehrwert aufweist, der sich nicht auf seine Andersheit reduzieren läßt. Denn über die Alterität hinaus eröffnet der Dritte die Perspektive auf ein Gesetz, das in dem Anderen mitspricht und das dem Anspruch des Anderen zuwiderlaufen

⁷ Levinas, *Jenseits des Seins*, 342f.; Orig. 200.

⁸ Lacan reserviert die Kleinschreibung des „anderen“ für imaginäre Beziehungen, die Schreibweise mit Majuskel hingegen für den Symbolischen „Anderen“, der als Dritter fungiert. Diese terminologische Identifizierung von Drittem und ‚großem‘ Anderem wird von Lacan auch explizit vorgenommen.

kann. Damit sind Konflikte programmiert, die sich als Widerstreite zwischen Ethischem und Politischem formulieren lassen.⁹

Bei Sartre schließlich verknüpft sich auf eigentümliche Weise die Universalität mit der Alterität des Dritten. In *Das Sein und das Nichts* ist derjenige, der zur im Wechsel einander anblickenden Dyade hinzukommt, zunächst als ein weiterer Anderer gedacht, der den ersten Anderen als auch mich vergegenständlicht und integriert. In der Gemeinsamkeit des Objekt-Wir verflüchtigt sich der Dritte jedoch zu einem allgemeinen anderen Blick, der schließlich von der Gegenständlichkeit der Dinge übernommen werden kann. Der blickende Dritte ist bei Sartre als abrupter Übergang vom anderen Anderen zum verallgemeinerten Anderen vorgestellt. Der bruske Wechsel von der Alterität zum Allgemeinen reicht jedoch nicht hin, um die Funktion des Scharniers, die der Dritte übernehmen soll, plausibel zu machen. Es kann also nicht um einen Bruch, einen Abgrund, zwischen Andersheit und Pluralität gehen. Die Doppelfigur des Dritten ist vielmehr nach beiden Seiten hin offen.

2.3 Reziprozität – Der Dritte beruht nicht auf Wechselseitigkeit

Die Relationen des Dritten sind nicht reziprok. Die Beziehung, die der Dritte zum Anderen und zum Ich unterhält läßt sich nicht einfach umkehren. Wie auch, die Relation ist dreistellig. Aber auch wenn man die Verhältnisse nacheinander durchmustert, erweist sich eine Reziprozität als unmöglich. Die ist bedingt durch die ausgezeichnete Stellung, die die Ich-Anderer-Relation in der Triade einnimmt, und gilt ebenso für die Theorie Levinas, wie für andere Theorien der Triade (wie beispielsweise der des sozialen Parasiten bei Michel Serres). Allerdings muß diese These in Hinsicht auf den Adressaten der jeweiligen Relation differenziert werden. Das bedeutet, daß es für die Plausibilität dieser Annahme darauf ankommt, welche Relationen des Dritten in bezug auf wen betrachtet werden. Von Levinas her gefragt macht es offenbar einen Unterschied, ob das Verhältnis Ich-Dritter oder Anderer-Dritter in den Vordergrund rückt. Hinsichtlich der Ich-Dritter-Beziehung kann sich das Ich nicht (auch nicht, wenn man rollentheoretisch ansetzt) in die Position des Dritten versetzen, und sei es nur kontrafaktisch zur Erprobung anderer Sinnhorizonte, weil die Ermöglichungsbedingung dieser Konvertibilität im Auftreten des Dritten selbst liegt.

Anders scheint die Lage im Wechselverhältnis von Anderem und Drittem auszusehen. Dieses ist nicht reziprok, weil der Andere der privilegierte Andere und der Dritte ein gleichfalls unersetzlicher Anderer ist, für den das Ich Verantwortung zu übernehmen hat. Doch Levinas weist auf eine zweite Beziehungskomponente hin. Denn insofern der Dritte ein „anderer Nächster“ ist, wird hier die Ich-Anderer-Relation um einen zweiten Bezug, der sich auf den Dritten richtet, verdoppelt. Es scheint, als würde damit eine Reziprozität zwischen den beiden Anderen einhergehen, weil sie sich in Hinsicht auf mein elementarethisches Verhältnis zu jedem von ihnen als austauschbar erwiesen. Die vermeintliche Reziprozität wird allerdings dadurch vereitelt, daß Levinas auf die Betonung der

⁹ Vgl. Verf., „Hat der Widerstreit einen Dritten? Über Konsequenzen aus Inkommensurabilitäten“, in: Burkhard Liebsch u. Jürgen Straub (Hg.), *Lebensformen im Widerstreit. Integrations- und Identitätskonflikte in pluralen Gesellschaften*, Frankfurt/M., New York: Campus 2003, 465-489.

irreduziblen Andersheit der jeweiligen Anderen Wert legt. Der Dritte ist zwar „anderer Nächster“, aber deswegen nicht schon „seinesgleichen“. Mit Derrida ließe sich das in die paradoxe Formel des „tout autre est tout autre“¹⁰ gießen, womit zugleich auf die Singularität und die Pluralität der Alteritätsrelationen verwiesen ist. Dadurch wird vermieden, ein Entweder-Oder zwischen Einzigartigkeit und Vergleich postulieren zu müssen. Der Dritte ist vom Anderen also durch seine Doppeldeutigkeit unterschieden.

Was heißt das? Einerseits ist der Dritte auch ein Anderer, dem das Ich Verantwortung schuldet. Doch andererseits erhalten Anderer und Dritter, weil dieser ein „anderer Nächster“ des Anderen ist, einen ähnlichen Sinn. Denn indem sie beide Nächste sind, sind sie hinsichtlich ihrer elementarethischen Bedeutung für das Ich vergleichbar. Wie in der Frage der Universalisierbarkeit der Position des Anderen, die in einen Gesichtspunkt des Universalen umformuliert wurde, handelt es sich hier um eine Frage des Ortes, von dem aus eine Reziprozität angenommen wird. Blickt man von *außen* auf Anderen und Dritten, so erscheint deren Interaktion als eine reziproke. Sie werden wechselseitig Ansprüche zu stellen und zu erfüllen haben. Aus der Binnenperspektive der Fremderfahrung *des Ichs* jedoch, das von jedem der beiden elementarethisch angesprochen ist, ist diese Reziprozität unzugänglich. Die beiden Perspektiven lassen sich weder gegeneinander ausspielen, etwa als eine ethische versus eine sozialtheoretische Blickrichtung, noch aufeinander reduzieren, etwa in dem Sinne, daß eine von beiden die der anderen gegenüber ‚ursprüngliche‘ wäre. Der Dritte ist die Figur, die beide Problematiken miteinander koppelt. Dyade und Triade sind miteinander verstrickt.

Aus diesen Einsichten folgt, daß der Dritte keiner reziproken Bezugnahme entstammt, auch wenn er Momente der Wechselseitigkeit aufweist. Sartre hingegen, der hier als Kontrast zur Bestimmung des Dritten nach Levinas in Betracht kommt, hat sein Modell des Blicks in *Das Sein und das Nichts* als auch das der Gruppenkonstitution in der *Kritik der dialektischen Vernunft* so ausgerichtet, daß der Dialektik wechselseitiger Objektivierungen zentrale Bedeutung zugewiesen wird. Das Objekt-Wir, das im Blick des Dritten steht, kann durch die Objektivierung von Anderem und Drittem ausgehebelt werden. Dann unterscheidet sich die Situation zwischen Ich und Anderem von der triadischen jedoch allein durch eine Erweiterung. Kategorial ist damit nur eine Variante der wechselseitigen Für-Andere-seins gedacht. Der Blick des Dritten wird zu einem anonymen Blick und die objektivierten Anderen (inklusive des Dritten) gerinnen zur Objekt-Masse. Genaugenommen entwirft Sartre in *Das Sein und das Nichts* keine triadische Konstellation, sondern lediglich eine Dualität, deren eine Seite individuiert oder pluralisiert werden kann.

2.4 Gesetz – Der Dritte bringt Normen zur Geltung

Richtet man die Aufmerksamkeit darauf, den Dritten nicht nur von konkurrierenden Theorien abzusetzen, sondern positiv zu kennzeichnen, ist auf das Aus-

¹⁰ Jacques Derrida: „Den Tod geben“, übers. v. Hans-Dieter Gondek, in: Anselm Haverkamp (Hg.), *Gewalt und Gerechtigkeit. Derrida – Benjamin*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1994, 331-445, hier: 408; Orig. *Donner la mort*, Paris: Galilée 1999, hier: 114.

gangsproblem zurückzugehen, daß Ansprüche verschiedener Anderer einander widerstreiten können, ohne daß eine Anerkennungstheorie oder eine Diskursethik diesen Widerstreit zu lösen in der Lage wären. Gleichwohl bleibt Levinas' Theorie der Alterität mit dem Problem konfrontiert, wie mit einem solchen Anspruchswiderstreit umzugehen ist. Dies gilt insbesondere, wenn der Anspruchskonflikt sich nicht auf zwei separate Andere verteilen läßt, sondern im Anderen ein Mitanspruch des Gesetzes zu hören ist. Soziale Kontexte kommen ohne die Wirkung von expliziten oder impliziten Normen nicht aus. Der Einsicht, daß der Andere nie rein als Anderer erscheint, muß daher die Konsequenz folgen, zu erörtern, wie die Empfänglichkeit für Normen im Subjekt angelegt ist.

Um zu verstehen, wie der Dritte diese Funktion ausfüllt, lassen sich psychoanalytische Einsichten zu Rate ziehen. In der individuellen Geschichte des Ödipuskomplexes hatte Freud gezeigt, wie der Dritte als jemand operiert, der die dyadischen Objektbeziehungen transformiert und für gesellschaftliche Ansprüche aufnahmebereit macht. Der Ödipuskomplex wird gerade dadurch zerstört, daß über die Identifizierung mit dem Vater die Verbote, die sich auf die frühkindliche Sexualität und die Erforschung des Selbst und des Anderen beziehen, nicht mehr äußerlich drohend bleiben, sondern ein Über-Ich schaffen, das die Internalisierung von Normen ermöglicht. Das Kind wird gleichsam eingeführt in die sozialen Regelstrukturen, während die frühkindlichen Wünsche und Triebausrichtungen der Verdrängung anheimfallen.

Im vorliegenden Zusammenhang interessiert jedoch nicht allein die Integration von Normen in der Subjektgenese, für die die identifikatorische Einverleibung von Ge- und Verboten das geeignete Modell sein könnte, sondern auch die Normenrelevanz in intersubjektiven Kontexten. Diesbezüglich ließe sich fragen, inwieweit sich das von Freud entworfene Modell für die Normenimplementierung des Dritten überhaupt verwenden läßt. Beschränken sich Freuds Aussagen nicht auf das spezifische Untersuchungsgebiet der Triebstrukturen und des Unbewußten, so daß eine Ausweitung auf intersubjektive Relationen ausgeschlossen ist? Ist wirklich die These vertretbar, wie sie in einer psychiatriekritischen Studie formuliert wird, daß das „in der Familie erlernte triadische System [...] auf alle Beziehungen übertragbar [ist], die der Mensch im gesellschaftlichen Leben ein-geht“¹¹? In der Tat interessiert sich das ödipale Modell für eine bestimmte Art von Normen, die in einer besonderen Phase sich dem Kind einschreiben. Diese Situation unterscheidet sich maßgeblich von anderen triadischen Konstellationen. Nicht jeder Dritte ist ein strenger Vater. Da Freuds Modell entwicklungs-geschichtlich ansetzt, wird vor allem Lacan deswegen interessant, weil er das Dritte als Symbolisches konzipiert und damit einen entwicklungspsychologischen Reduktionismus vermeidet. Auch wenn er sich auf die ödipale Situation bezieht, wird damit eine Bestimmung der Normativität in dyadischen und triadischen Beziehungen möglich, die sich nicht auf die Geschichte der Kindheit reduzieren läßt.

¹¹ Jacques Hochmann: *Thesen zu einer Gemeindepsychiatrie*, übers. v. Grete Osterwald, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973, 45f.

2.5 Symbolisches – Der Dritte ist symbolisch

Mit Lacan lassen sich zwei Aspekte von Beziehungen unterscheiden, die sich jedoch nur heuristisch auf zwei Relationstypen verteilen lassen. Das Imaginäre strukturiert intersubjektive Beziehungen dyadisch. Es beruht auf Identifikationen, die dazu tendieren, den Dritten auszuschließen. Die Mutter-Kind-Dyade ist dafür ebenso ein Beispiel wie die Identifizierung des Subjekts mit einem Ideal-Ich. Heuristisch ist diese Beschreibung insofern, als bereits in diesen Beziehungen der oder das Dritte anwesend ist. Dyade und Triade überlappen sich. Denn ohne Symbole, ohne Sprache läßt sich weder Intersubjektivität artikulieren noch die Distanz von Subjekt und Bild zum Ausdruck bringen. Das Symbolische fungiert als Drittes, indem es die konstitutive Verfehlung der dyadischen Beziehung bezeichnet – sofern der Phallus die Dyade zur imaginären Triade vervollständigt –, und es fungiert als Dritter – sofern der Vater bzw. seine strukturelle Stelle in der symbolischen Beziehung zwischen Mutter und Kind markiert ist. Die naheliegende, weil von Freuds Arbeiten zum Ödipuskomplex her gewonnene, *symbolische* Triade wird durch eine *imaginäre* Triade verdoppelt.

Mit dieser Um-Schrift Freuds wird dem Dritten eine Bedeutung zugewiesen, die über eine ontogenetische hinausgeht. Der Dritte ist symbolisch und damit die Möglichkeitsbedingung für Intersubjektivität überhaupt. Erst der Bezug auf einen Dritten, der nicht in den Identifikationsdyaden befangen ist, ermöglicht eine Lösung aus der Dyade, die stets von der symbiotischen Verkapselung bedroht ist. Ein solcher verkapselter imaginärer Kokon hat keinen Bezug zum Außen und damit keinen Bezug zum Sozialen. Intersubjektivität, die mehr ist als die Spiegelung zweier Pole innerhalb der Dyade, bedarf daher des Dritten. Rein imaginäre Beziehungen bleiben phantasmatisch und lassen weder Distanzierungen noch Veränderungen zu. Jeder Dyade ist demnach ein Dritter inhärent und sei es als abwesender. Umgekehrt jedoch wohnt der symbolischen Struktur immer auch der Verweis auf imaginäre Bezüge inne. Dyade und Triade lassen sich also bei Lacan nicht trennen. Wenn Lacan vom Spiegelstadium als der „Teilungsregel zwischen dem Imaginären und dem Symbolischen“¹² spricht, so ist damit keine strikte Trennung zweier Welten oder zweier Evolutionsstufen gemeint, sondern die Behauptung, daß die beiden Dimensionen sich berühren.

Eine Modifikation gegenüber Freuds ödipalem Schema besteht darin, daß Lacan sich von der Fixierung auf den Vater als Dritten löst und die Tertialität oder eine Art „triplicité implicite“¹³ als Modus der Existenz ansetzt, die sich nicht erst einer bestimmten Konstellation der Familie verdankt. Um die symbolische Triade zu konzipieren, greift Lacan auf die strukturalanthropologischen Ergebnisse der Forschungen von Lévi-Strauss zurück. Diese hatten ergeben, daß es keines realen Vaters bedarf, um das Inzestverbot durchzusetzen. Vielmehr kann in der avunkularen Verwandtschaftsordnung auch bzw. allein der mütterliche Onkel das Gesetz repräsentieren – und zwar unabhängig davon, ob ein realer Vater existiert

¹² Jacques Lacan: „Von dem, was uns vorausging“, übers. v. Norbert Haas, in: ders., *Schriften III*, Weinheim, Berlin: Quadriga 1991, 7-14, hier: 12; Orig. „De nos antécédents“, in: *Écrits*, Paris: Seuil 1966, 65-72, hier: 69.

¹³ Jacques Lacan: *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre V. Les formations de l'inconscient. 1957-1958*, Paris: Seuil 1998, 203.

bzw. in der jeweiligen symbolischen Ordnung einen relevanten Platz einnimmt. Damit ist die Triade jedoch nicht zu einer vierstelligen Ordnung erweitert, weil nicht die Anzahl der Personen, sondern allein die Funktionsstelle des Verbots von Bedeutung ist. Die Vaterfunktion oder der Name-des-Vaters, wie Lacan sie nennt, installiert das Gesetz der Verwandtschaftsbeziehungen und damit der Differenzierung in einer noch undifferenzierten Welt. Unabhängig davon, wer der jeweiligen herrschenden sozialen Ordnung entsprechend diese Funktion übernimmt, die Tatsache, daß der Name-des-Vaters die differentiellen Bezeichnungen einführt, ist universal. Selbst bei Gruppen, die den biologischen Empfängnisakt Geistern zuschreiben und ganz von Geschlechtsakten und damit von der Intersubjektivität abkoppeln, sind auf eine solche symbolische Funktion verwiesen.

Lacan treibt die von Lévi-Strauss eingeführte Analogie zwischen strukturaler Sprachwissenschaft und Anthropologie noch weiter, indem er den Namen-des-Vaters als Sprache und die Einführung des Gesetzes selbst als sprachlichen Prozeß formuliert. Das Symbolische ist die Sprache, die Bedeutung, Regeln und Intersubjektivität ermöglicht. „Die Intersubjektivität ist zunächst durch den Gebrauch des Symbols gegeben und das von Anfang an.“¹⁴ Der große Andere als Dritter gegenüber der narzißtischen Identifizierung des Ichs mit seinem imaginären kleinen anderen ist der Sitz der Sprache. Ohne Dritten keine Sprache, ohne Sprache keine Sozialität. Als Grenzfall wäre die intime Nähe, die sich vom sozialen Kontext abspaltet, sprachlos, wie umgekehrt diese Nähe über den Umweg über das Medium Sprache entfremdet wird. Denn wenn die Dyade auf den Dritten verwiesen ist und der Dritte die Sprache repräsentiert, dann sprengt die Sprache die imaginäre Dyade und ermöglicht so soziale Beziehungen. „Die Werte, Regeln und Normen, die uns in jeder Begegnung bewußt werden, die Worte, die wir sprechen, die kodifizierten Gesten, die wir austauschen, und die sozialen Institutionen, die unseren Beziehungen den Rahmen geben, machen die Anwesenheit des Dritten jeden Augenblick deutlich.“¹⁵ Sprache, Normen und Institutionen sind nicht einfach ein vermittelndes Drittes im Sinne eines Mediums, dessen sich etwa ein dialogisches Geschehen zu bedienen hätte, sondern ein Drittes, das die dyadische Relation dezentriert. Wenn das „Symbol ein Drittes einführt“¹⁶, gibt es keine reine Dyade, sondern immer nur eine Dyade, die bereits auf einen Dritten verweist. In Jacques Hochmanns psychiatriekritischer Untersuchung führt der Ausschluß des Dritten, dessen Verwerfung, die an die Verwerfung des Namens-des-Vaters bei Lacan erinnert, nicht zu einer psychotischen Störung, sondern zu einer „Soziopathie“¹⁷. Damit ist gemeint, daß das kommunikative System im ganzen destabilisiert wird, wenn versucht wird, der „triadischen Situation und ihren beängstigenden Implikationen“¹⁸ auszuweichen.

¹⁴ Jacques Lacan: *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I (1953-1954). Freuds technische Schriften*, übers. v. Werner Hamacher, Olten, Freiburg: Walter 1978, 276; Orig. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre I. Les écrits techniques de Freud. 1953-1954*, Paris: Seuil 1975, 244.

¹⁵ Hochmann, *Thesen zu einer Gemeindepsychiatrie*, 46.

¹⁶ Lacan, *Das Seminar von Jacques Lacan. Buch I*, 201; Orig. 178.

¹⁷ Hochmann, *Thesen zu einer Gemeindepsychiatrie*, 56.

¹⁸ Ebd., 46.

2.6 Struktur – Der Dritte setzt Ich und Anderem Grenzen

Soll der Dritte nach Lacan dahingehend konturiert werden, daß er als Symbolisches fungiert, so muß genauer spezifiziert werden, wie dieser gegenüber Levinas modifizierte Dritte zu beschreiben ist. Charakteristisch für den Dritten ist, daß er sich nicht nur auf den jeweiligen Anderen bezieht, sondern auch gegenüber Ich und Anderem Grenzen zieht. Das geschieht bei Freud, Lacan und Sartre auf unterschiedliche Weise. In der Debatte um die Universalität des Ödipuskomplexes hatte die post-freudianische Forschung u. a. vorgeschlagen, das Modell eines triebgesteuerten Konflikts zwischen den drei Beteiligten im kindlichen Interaktionsdrama zugunsten einer „präödipalen Triangulierung“ aufzugeben. Die Vorverlagerung bewirkt eine Aufteilung der Aufmerksamkeit des Kindes auf seine primäre Bezugsperson und einen Dritten, wodurch es in die Lage versetzt wird, verschiedene Differenzierungsleistungen zu entwickeln. Dies ermöglicht ihm, Selbst-Objekt-Grenzen sowie einen Bezug auf Abwesenheit und zeitlichen Aufschub zu etablieren, die im Verlauf nicht mehr als Bedrohung, sondern als Ermöglichung einer Selbststabilität empfunden werden. Dadurch wird das Kind aus seiner autistischen Isolierung und der Dualunion mit der Mutter herausgelöst. Im Lichte dieser ‚triadifizierten‘ Objektbeziehungstheorie ist der Ödipuskomplex nur mehr die Vollendung bereits präödipal angelegter Triaden, deren Sinn in der Limitierung der Wirkung der Ich-Anderer-Beziehung liegt.

Die Kastrationsangst, die zunächst nur im Zusammenhang mit dem Ödipuskomplex zu verstehen ist, wird in dieser Hinsicht in ähnlicher Weise modifiziert. Darunter ist weniger die reale Angst vor dem Verlust eines Organs zu verstehen, sondern die Furcht vor dem Verlust der Differenzierungsmöglichkeit. Die Grenzen, die sich das Kind in Auseinandersetzung mit der Präsenz des Dritten in einer Beziehung, die zum symbiotischen ‚Kokon‘ tendiert, erarbeitet hat, drohen mit der Kastration verlorenzugehen. Indem das Verbot als Symbolisches in das Über-Ich integriert ist, werden die Grenzen als moralische Regeln und habituelle Normen stabilisiert und in die Identität des Ichs aufgenommen, so daß sie nicht mehr als äußerliche Verbote aufgefaßt werden müssen.

Bei Lacan zeigt sich die Bedeutung der Grenze in der Konstruktion des Imaginären. Anhand des Transivismus hatte Lacan gezeigt, daß imaginäre Verhältnisse sich dadurch auszeichnen, daß die Grenzen zwischen Ich und (kleinem) anderem nicht eindeutig gezogen sind. Im Beispiel des Kindes, das schreit, wenn ein anderes geschlagen wird, findet eine Konfusion von Identitäten statt, die Unterscheidungen erschwert. Die Handlungen und Empfindungen sind nicht eindeutig lokalisierbar, die Tätigkeiten wandern. Die Imago des eigenen Körpers in Halluzinationen und Träumen, die Vorstellungen vom Doppelgänger des Ichs illustrieren eine Identifikationsform, die nicht auf das Kind beschränkt ist. Da jedoch die imaginäre Dyade von Ich und Bild, Ideal-Ich und anderem, nie isoliert gegeben ist, werden in diesem Prozeß auch Grenzen gezogen. Der Dritte als Sprache oder als Blick der Mutter zieht eine Grenze zwischen Ich und anderen ein, die die imaginäre Vorstellungswelt durchbricht. Die Wiedererkennung des eigenen Körpers im Spiegel, die retrospektive Furcht vor dem zerstückelten Körper, die erst mit der Gewinnung des eigenen Körperschemas wirksam werden kann, lassen eine Stabilität des Ichs hervortreten, das nur in Abgrenzung vom

anderen zu realisieren ist. Die Grenzen des anderen werden zusammen mit den Grenzen des Ichs umrissen. *Der Dritte ist notwendig, um die Grenzen des Ichs und der Beziehung zum anderen zu markieren*, weil dessen Blick erst die Differenz zwischen Ich und Bild, oder zwischen ich und anderem in der transitiven Verdoppelung des Ichs, und damit Selbstwahrnehmung ermöglicht.

Die Kastration wird von Lacan anders als in der objektbeziehungstheoretischen Umarbeitung Freuds formuliert. Dennoch fungiert sie auch hier als eine Grenzziehung, die der Dritte vornimmt. Lacan versteht die Kastration als einen symbolischen Akt, der das Gesetz zur Geltung bringt. Die Drohung bezieht sich auf ein imaginäres Objekt, den Phallus. Da der Name-des-Vaters (nom) immer auch sein „Nein“ (non), das verbietende Gesetz, ist, interveniert er als derjenige, der Grenzen setzt und damit Wege des Begehrens und anderes abschneidet. Die Kastration begrenzt die imaginäre Potenz, die Allmachtsphantasien des narzißtischen Ichs. Der Dritte ist die limitative Instanz, die sowohl vom Vater als auch von der Mutter verkörpert werden kann, so daß – paradoxerweise – die Mutter die Zweite und die Dritte zugleich sein kann. Sowohl im Falle Freuds bzw. seiner objekttheoretischen Umarbeitung als auch im Falle Lacans interveniert der Dritte als eine Funktion, die nicht an eine Person gebunden sein muß, sondern auch in der dyadisch erscheinenden Beziehung wirksam sein kann. Die metaphorische Platzhalterfunktion des Vaters, die von „Un-père“ eingenommen wird, ist unumgänglich. „Es genügt dafür, wenn dieser Eine-Vater in Drittposition steht in einem Verhältnis, das das imaginäre Paar *a-a'*, d. h. Ich-Objekt oder Ideal-Realität, zur Basis hat.“¹⁹ Wie auch immer die realen Interaktionen organisiert sind, ist der Dritte notwendig, um dem Anderen und dem Ich seine Grenzen aufzuzeigen.

Trotz der Vorbehalte gegenüber Sartres Theorie des Dritten, die keinen Raum für die Entfaltung einer Triade läßt, sondern lediglich eine modifizierte und erweiterte Dyade bereithält, ist doch festzuhalten, daß auch Sartre den Dritten mit einer Begrenzungsfunktion versieht. Allerdings treibt Sartre die Wechselbeziehungen auch hier in ein Extrem. Die Blicktriade aus *Das Sein und das Nichts* begrenzt nicht Allmachtsphantasien des Ichs oder den überbordenden Einfluß des Anderen, sondern reduziert den oder die Angeblickten auf schiere Objekte. Die Grenzen, die hier gezogen werden, sind nicht mehr notwendig, um sich in sozialen Interaktionen überhaupt kommunikativ bewegen zu können, sondern sie verlangen vom Ich, sich aus den Fesseln des Blicks zu befreien, die Objektivierung abzuschütteln und seinerseits den Anderen und den Dritten zu Objekten zu machen. Das bedeutet für die Konturen des Dritten, daß, wenn die Funktion der Begrenzung für die Figur des Dritten festgehalten werden soll, ihre Macht nicht bis zur Objektivierung von Ich und Anderem ausgedehnt werden darf, weil letztere dann „verkleben“²⁰, um in Sartres Worten zu bleiben, oder, anders gesagt,

¹⁹ Jacques Lacan: „Über eine Frage, die jeder möglichen Behandlung der Psychose vorausgeht“, übers. v. Chantal Creusot u. Norbert Haas, in: ders., *Schriften II*, ausgew. u. hg. v. Norbert Haas, Weinheim: Quadriga ³1991, 61-117, hier: 111; Orig. „D’une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose“, in: ders., *Écrits*, a.a.O., 531-583, hier: 577.

²⁰ Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, hg. v. Traugott König, übers. v. Hans Schöneberg u. Traugott König, Reinbek: Rowohlt 1993, 508; Orig. *L’être et le néant. Essai d’ontologie phénoménologique*, Paris: Gallimard 1943, 344.

die für sich bedeutende Beziehung zwischen Ich und Anderem ihre Differenzierungen verliert.

3. Resümee

Die Verantwortung für den Anderen hat Grenzen, weil der Dritte als anderer Anderer den Vergleich erfordert. Darauf hatte Levinas selbst schon hingewiesen. Doch die Grenzen müssen der Beziehung zum Anderen schon eingeschrieben sein und können nicht erst mit dem Hinzutreten des Dritten gezogen werden. Levinas tendiert dazu, die Alteritätsbeziehung zu isolieren und zu übersehen, daß jede Begegnung mit dem Anderen bereits geformt ist: Von Bedeutungen, von Kontexten, von Regeln und deren Übertretungen. Diese Profilierung des Anderen gerät aus dem Blick, wenn die Betonung zu sehr auf der Unendlichkeit des Anderen und seiner Ansprüche liegt.

Ohne den Überschuß, den der Andere in die Beziehung zum Ich einträgt, würde jedoch das Problem des Dritten als solches verschwinden. Denn wie sich in Sartres Modellen des Dritten zeigt, verliert die Triade genau dann ihre Spezifität als Problemanzeige, wenn die Binnenrelationen auf Gegenseitigkeit beruhen. Es läßt sich daher abschließend zusammenfassen, daß der Dritte Grenzen zieht, ohne die Asymmetrie der ethischen Relation einzuebnen. Denn der Dritte ist keine Funktion, die den Anderen *ablösen* würde, sobald die Ebene der Sozialität betreten wird, sondern die *im* Anderen als dessen Bezug auf die symbolische Ordnung fungiert. Es handelt sich nicht um ein Entweder-oder, sondern um ein Sowohl-als-auch. Der „Dritte im Anderen“ – auf diese Formel hatte ich Levinas' Konzeption gebracht – setzt demnach früher an als Levinas vermeint, weil er immer schon dabei ist. Soviel zur theoretischen Genealogie dieser Figur.

Systematisch hat sie zwei Stoßrichtungen, die die vergangenen recht abstrakten Überlegungen abschließend illustrieren mögen. Einerseits dient die Terialität als *kritisches Instrument* zur Prüfung Politischer Theorien, die allzu leicht auf Dichotomien setzen, ob sie nun vom Clash of Civilizations, von Individualisierung und Massengesellschaft oder Teilnehmern an einem herrschaftsfreien Diskurs ausgehen. Es wäre beispielsweise zu fragen, inwieweit sich eine Figur des Dritten in Theorien der Gerechtigkeit, die auf einem Anerkennungsmodell basieren oder die auf Gleichheit zielen,²¹ implementieren läßt. Können solche Theorien, die die gegenwärtigen Fortschritte in der Politischen Philosophie maßgeblich mitbestimmen, einem Dritten Platz einräumen? Genauer gefragt: Welcher deskriptive Gewinn wäre zu erwarten, wenn sie der Komplexität sozialer Konflikte mit einem Modell des Dritten Rechnung trügen?

Andererseits sind diese theoretischen Modellüberlegungen geeignet, elementare Beziehungen und deren Konflikte zu *analysieren*. Dieses Paradigma machen sich daher u. a. die Familiensoziologie, kommunikations- und texttheoretische Ansätze oder auch kulturvergleichende Theorien zu eigen. Psychische Konflikte lassen sich damit auf soziale Kontexte beziehen. Theoriestrategisch attraktiv ist

²¹ Um diese Theorien spannt sich ihrerseits eine angeregte Debatte. Vgl. etwa jüngst: Nancy Fraser u. Axel Honneth: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt/M.: Suhrkamp 2003.

jeweils die Möglichkeit, die Binnenperspektive eines Erfahrungs-Ich einnehmen zu können, ohne von der Wirksamkeit ‚objektiver‘ Strukturen absehen zu müssen. Nicht nur in Konstanz ist also von den „Tertialitäts“-Forschungen noch einiger Aufschluß zu erwarten.