

Einleitung: Ausgehen von der Wirklichkeit

Sind wir als Andere unter Anderen? Oder anders gefragt: In welchem Verhältnis stehen wir als Menschen in der Wirklichkeit zueinander? Was sind die Bedingungen unserer Wirklichkeit? Diese Fragen sind der Ausgangspunkt für die hier vorliegende Arbeit – sowohl in methodischer als auch in systematischer Hinsicht. Es geht also darum, eine Beschreibung zu versuchen, die darstellt, wie die gelebte Wirklichkeit zur Erscheinung kommt: Ich blicke mich um, ich höre hin, tippe auf die Tasten meines Laptops, denke daran, wie der Satz weitergehen kann und dabei spüre ich die Blicke auf meinem Rücken, an meiner Seite. Eine unbehagliche Situation? Nicht notwendigerweise! Denn ich sitze in der Bibliothek zwischen Büchern und technischen Hilfsmitteln gemeinsam *mit Anderen*: Wir sind *miteinander* hier, ob absichtlich gemeinsam, um zusammenzuarbeiten, zufällig oder gezwungenermaßen. Bezieht man diese Situationsbeschreibung auf die gerade gestellten Fragen, dann lassen sich in der Philosophie, aber auch in der Soziologie unterschiedliche Ausgangspunkte in der Methodik und der Systematisierung für eine Sozialphilosophie vorfinden. Sie unterscheiden sich vor allem danach, unter welchem Aspekt das Miteinander betrachtet werden soll. Bevor ich also in der Einleitung einige Abgrenzungen zu ähnlichen Theorien aufzeigen möchte, folgt eine kurze Bestimmung dessen, welche Perspektive in meiner eigenen Arbeit besonders hervorgehoben wird: Ausgehend von Beschreibungen, wie wir etwas erleben, wird sich hier der Darstellung des Erlebens zugewendet, denn sie ist es, die im Miteinander erscheint. Die Darstellung des Verhaltens ist weder die eines einzelnen »Ichs«, noch die eines einzelnen »Dus« oder einer »Wir«-Gruppe, sie gehört niemandem persönlich, sondern sie ist die Form, in der das Miteinander *zwischen* Anderen in Erscheinung tritt. Dieser These werde ich im Verlauf der gesamten Arbeit Ausdruck verleihen. Damit steht der Fokus nicht in der Perspektive eines Subjekts, eines »Ichs«, »Dus« oder »Wirs«, nein, der Fokus liegt auf der Art und Weise, wie sich Andere als Andere darstellen.

Ich stelle in dieser Arbeit deshalb nicht in üblicher Weise die Frage danach, ob das Soziale als »Wir«, als »Ich« und »Du« oder durch »signifikante« und »nicht signifikante« Andere konstituiert wird oder durch die Internalisierung eines »ver-

allgemeinerten Anderen«.¹ Ich gehe davon aus, dass wir als Andere mehr sind als das, was durch die Pronomina »ich«, »du«, »wir« oder »sie« bezeichnet werden kann; wir sind mehr als das, was man durch die Frage nach einem »Wer« erfahren kann. Die Struktur, die all diesen Pronomina gemeinsam ist, ist, dass sie für Andere stehen. Andere sind also eine Komplexität, die sich durch die Beziehungen zueinander auszeichnet. Die Darstellung dieser Beziehung ist die Aufgabe, der sich diese Arbeit widmet.

Dabei kann man die Bedeutung der Anderen bspw. nicht allein durch den Begriff der Signifikanz erklären. Aus den unterschiedlichsten Gründen kann irgendjemand für jemanden signifikant werden, also für die Darstellung der eigenen Person ausschlaggebend sein: Sei es durch den Beruf (ein*e Ärzt*in, die einer*m Auskunft über die Krankheit gibt und damit für das jeweilige Verhalten signifikant wird), durch familiäre Beziehungen (die Eltern, die einen mit den Regeln der Gesellschaft bekannt machen), durch Zufall (die Person, die auf der anderen Straßenseite steht und sieht, wie man stolpert, wodurch man vielleicht peinlich berührt ist); sobald man von »signifikanten Anderen« spricht, schreibt man aus der exklusivierenden Subjektperspektive und steht vor den Fragen, für wen, warum und wofür diese andere Person signifikant ist. Damit gerät die Fokussierung der Darstellung selbst aus dem Blick. Es wird nicht mehr nach der Darstellungsart gefragt, nicht, wie das Verhalten zueinander ist, sondern danach, als was sich die andere Person identifizieren lässt. Es geht um eine Erklärung, nicht mehr um eine Beschreibung. Der größte Unterschied zwischen den Vorhaben, die sich durch die Verwendung von Begriffen wie »signifikanter Anderer« und »verallgemeinerter Anderer« zu dem vorliegenden Vorhaben ergibt, ist also, dass diese Theorien versuchen, Erklärungen dafür zu geben, warum man so oder so reagiert – sie bestimmen vorrangig den Weg der Sozialisation und ihre Folgen – während hier versucht wird, zu beschreiben, wie man sich zueinander verhält.

Das methodische Vorgehen, durch eine Summierung der Subjekte zum Sozialen zu gelangen, verdeckt jedoch die primäre Stellung, die das Soziale, das Miteinander für die Darstellung, also für die vielfältigen Verhaltensweisen hat. Denn

1 Alfred Schütz spricht von der »signitiven Erfassung« von Anderen in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt – Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 141, was von Peter L. Berger und Thomas Luckmann in der Beschreibung des Sozialisationsprozesses durch den Begriff »signifikante Andere« auf den Punkt gebracht wird. Vgl. Peter L. Berger & Thomas Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit – Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt a.M.: Fischer 1980. In diesem Zuge ist auch George H. Mead zu nennen, der im Hinblick auf die Internalisation der Gesellschaft, also die Rollen, die von Anderen übernommen werden, vom »verallgemeinerten Anderen« spricht; dieser Begriff spiegelt das abstrakte Vermögen wieder, anzunehmen, was Andere tun könnten, und sich darauf einzustellen. Vgl. George H. Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft aus Sicht des Sozialbehaviorismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1973, S. 196.

wenn die hier vertretene These – notwendig im gesamten Erleben in Bezug zu Anderen zu stehen – zutrifft, dann kann nur sinnvoll von einem Subjekt gesprochen werden, wenn man dieses Subjekt nicht als Ausgangspunkt für eine Beschreibung nimmt, sondern als ein Ergebnis, da die Darstellung jedes Subjektes von dem Umgang mit Anderen abhängt. Das Soziale steht damit vor dem Subjektiven. Nimmt man also das Subjekt zum Ausgang, ergibt sich im Hinblick auf die Theorie von Berger und Luckmann bspw. eine ähnliche These, nämlich dass die Wirklichkeit gesellschaftlich konstruiert wird, nur liegt ein nicht marginaler Unterschied in der Art und Weise, wie man zu dieser These gelangt. Aus meiner Beschreibung soll sich eine Ebene des Sozialen ergeben, hinter die man nicht blicken kann, sondern von der man notwendig ausgehen muss. Bei Berger und Luckmann gibt es neben der Gesellschaft noch andere Sphären, in denen nur das Subjekt eine Rolle spielt.² Die Beschreibung kann demnach vom Ergebnis nicht völlig entkoppelt werden. Denn es soll nicht nur bestimmt werden, dass *die* Wirklichkeit sozial konstruiert wird, sondern auch wie diese Konstruktion erlebt wird und was dieses Erleben bedeutet, um grundlegend zu verstehen, was die Andersheit der Anderen füreinander bedeutet.

Es soll deshalb auch nicht die Figur des Dritten spezifisch fokussiert werden, wie dies bspw. in den Sammelbänden *Die Figur des Dritten – Ein kulturwissenschaftliches Paradigma* von Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer und Alexander Zons und *Theorien des Dritten – Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie* von Thomas Bedorf, Joachim Fischer und Gesa Lindemann getan wird.³ Genauer gesagt sind die Anderen in dieser Arbeit die konkreten Anderen, die das Soziale als Miteinander konstituieren, und damit widerspricht diese Darstellung bspw. derjenigen von Thomas Bedorf – um auf die schon zitierte Stelle auf Seite iv zurückzukommen –, der in *Verkennende Anerkennung* das Soziale ohne konkrete Andere bestimmt, dafür aber durch *den* Dritten.⁴ Er tut dies, wie dargelegt, um die Konflikthaftigkeit des Sozialen zu betonen. Diese Position ergibt sich aus seiner Rekonstruktion der Levinas'schen Theorie, in der der Andere an das Subjekt einen

-
- 2 Vgl. Berger & Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 25: »Die Wirklichkeit der Alltagswelt stellt sich ferner als eine intersubjektive Welt dar, die ich mit anderen teile. Ihre Intersubjektivität trennt die Alltagswelt scharf von anderen Wirklichkeiten, deren ich mir bewußt bin. Ich bin allein in der Welt meiner Träume.« Damit kommt man jedoch in das Problem, wie man mit der Trennung dieser Welten umgeht und ggf. welche davon die eigentliche ist, also in welcher das Selbst wirklich beheimatet ist. Dieses Problem wird in der vorliegenden Arbeit im Blick auf Heidegger untersucht werden. (Vgl. in dieser Arbeit *Erleben und »Dasein«*)
 - 3 Eva Eßlinger, Tobias Schlechtriemen, Doris Schweitzer & Alexander Zons (Hg.): *Die Figur des Dritten – Ein kulturwissenschaftliches Paradigma*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, sowie Thomas Bedorf, Joachim Fischer & Gesa Lindemann (Hg.): *Theorien des Dritten – Innovationen in Soziologie und Sozialphilosophie*, München: Wilhelm Fink 2010.
 - 4 Bedorf: *Verkennende Anerkennung*, S. 211.

unhintergehbaren ethischen Anspruch stellt.⁵ Diese »singulären Forderungen« – wie Bedorf sie nennt – stellen jeweils einen Anspruch an die Anderen durch ein Medium, durch eine Rolle, durch den Dritten.⁶ Nun greift dieses »Medium« zwar auf, dass der Anspruch nicht ohne Formung durch Andere in Erscheinung tritt; was durch diesen Begriff jedoch nicht mitrepräsentiert ist, sind Situationen, die offensichtlich sozial sind, die aber nicht aus singulären Ansprüchen bestehen. Auf einer Demonstration stehen nicht singuläre Ansprüche gegeneinander, sondern ein gemeinsamer Anspruch miteinander für oder gegen etwas. Hier zeigt sich wieder, warum das Ausgehen bei einem Subjekt problematisch ist, denn dann kann der singuläre Anspruch nur von einer Person ausgehen und kann dann, wenn »singulär« wirklich »einzigartig« bedeuten soll, nicht von Anderen geteilt werden. Man stünde immer allein, auch wenn davon ausgehend vom Sozialen gesprochen wird. Diesen sozialen Atomismus kritisiert bspw. Kurt Röttgers in *Kategorien der Sozialphilosophie*: »Sozial sind die Menschen eben keine Individuen, sondern Dividuen: Sie sind immer schon geteilt.«⁷ Wenn »singulär« – im Hinblick auf das Zitat – also bedeutet, aus einer kontingenten, nicht wiederholbaren Situation heraus einen Anspruch an Andere zu stellen, dann können sowohl Mehrere einen Anspruch an Andere stellen als auch nur eine Person. Diese Beschreibung scheint den vielfältigen Schattierungen des Sozialen gerecht werden zu können. Außerdem kann der Anspruch einer Person, beachtet zu werden, so einfach es klingen mag, nicht nur durch ein Medium oder eine Rolle vermittelt werden, selbst wenn der Anspruch darin besteht, bspw. als Wissenschaftler*in anerkannt zu werden. Es ist der konkrete Anspruch einer Person im Gespräch mit einer oder mehreren Anderen, den diese Personen bspw. auf einer Tagung miteinander teilen, ohne dass daraus ein Konflikt entsteht oder die Forderung ausschließlich singulär – wenn dies bedeuten sollte: nur von einem Subjekt ausgehend – wäre. In dieser Situation sind konkrete Andere unter Anderen in einer Konstellation, die man als Miteinander und damit auch als sozial bestimmen kann. Die jeweils konkrete *Alterität* wird in der vorliegenden Arbeit also als Struktur des Miteinanders bestimmt, die sich nur *zwischen* den konkreten Anderen verorten lässt, wodurch jede erlebbare Situation radikal als soziale Situation verstanden werden muss, was im dritten Hauptteil *Soziale Situation: Widersprüche vielfältiger Weltverhältnisse* genauer dargelegt werden wird.⁸

5 Vgl., ebd. S. 138.

6 Vgl., ebd. S. 226.

7 Kurt Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg: Scriptum 2002, S. 17.

8 Außerdem wird hier auch nicht der Frage nachgegangen, wie viele Menschen es braucht, um eine Gruppe zu formieren, was ein anderer Grund wäre, über die Figur des Dritten – im Hinblick auf Sartres »fusionierende Gruppe« – zu sprechen. Es geht nicht um eine bestimmte Reihenfolge, in der die Anderen zuerst das Individuum, dann das Du und dann das Wir bzw. der Dritte sind, sondern darum, dass die Anderen immer alle diese Perspektiven bedeuten und das direkt in dem Moment, in dem sie erlebt werden. Alle sind zugleich Ich, Du und Teil eines

Wirft man einen Blick in die bestehende Forschung, so zeichnet sich darin ab, dass es hauptsächlich drei Ausgangspunkte sind, die bisher für ähnliche Untersuchungen benutzt wurden. Zum Ersten gibt es das schon erwähnte Ausgehen von einer Person, einem Subjekt als Grundlage für jede Aktion, aber auch Interaktion: Die Wirklichkeit wäre unter diesem Aspekt vorrangig durch einen je selbst geprägt. Die Liste derer, die diese Konzeption vertreten haben, reicht in der Philosophie über Heidegger, Husserl, Hegel, Fichte und Kant bis zu Descartes. Zweitens gibt es in den Forschungen französischer Phänomenolog*innen, wie bspw. Simone de Beauvoir, Paul Ricœur, Emanuel Levinas und Jean-Paul Sartre, ein Ausgehen von der Ich-Du-Beziehung, die direkt erlebt werden kann – bei Sartre in der Scham und dem Blick, bei Levinas und Ricœur im Antlitz und bei de Beauvoir im objektivierenden wie subjektivierenden Blick.⁹ Für die Darstellung der Wirklichkeit bedeutet dieser Ansatz, dass sie sich nicht mehr nur durch jede*n selbst erschafft, sondern sie entsteht immer im Miteinander »signifikanter Anderer«.¹⁰ Die Verschiebung im Gegensatz zum ersten Typus ist offensichtlich: Jede*r ist nicht nur selbst das Zentrum der Wirklichkeit, sondern es gibt mindestens zwei Zentren der Bezugnahme, nicht nur ein Zentrum mit zwei Teilen. Der dritte Typus stellt gegen diese beiden einen systematischen Schnitt dar, da in ihm gerade nicht mehr von einem Subjekt oder von einer Person ausgegangen wird, sondern von der Gesellschaft bzw. den gesellschaftlichen Strukturen, die sowohl die Wirklichkeit als auch die einzelnen Personen hervorbringen. Zu finden ist diese Form der Darstellung sehr deutlich im poststrukturalistischen oder postmodernen Denken oder beispielhaft auch in der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns. Die Frage, was unsere Bedingung der Wirklichkeit ist, wird in den drei Herangehensweisen also 1. mit »das Subjekt«, 2. mit »Ich und signifikante Andere« und 3. mit »die Gesellschaft« beantwortet. Dies

Wir; d.h. es als Andere unter Anderen zu (er)leben. Und genau dies soll in der vorliegenden Arbeit ausformuliert werden. Vgl. Jean-Paul Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, Bd. I, *Theorie der gesellschaftlichen Praxis*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1967, S. 397ff.

- 9 Vgl. Simone de Beauvoir: *Das andere Geschlecht – Sitte und Sexus der Frau*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1992, S. 25/Jean-Paul Sartre: *Der Idiot der Familie – Gustave Flaubert 1821 bis 1857*, Band I, *Die Konstitution*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1977, S. 19f./Emanuel Levinas: *Die Spur des Anderen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg/München: Alber 2012, S. 207./Paul Ricœur: *Das Selbst als ein Anderer*, München: Wilhelm Fink 2005, S. 205f. Solche Theorien, die nicht von einem komplexen Dialog als Wechsel von Darstellungsformen (Mimik, Gestik, Sprache, Berührungen) ausgehen, sondern den Primat auf die Sprache, genauer auf einen *rationalen* Diskurs legen, wie es bspw. Habermas tut, können hier nicht gesondert betrachtet werden, da das Forschungsfeld der Sprachtheorien selbst solche Ausmaße annimmt, dass eine umfängliche Behandlung, die dieses Feld bedarf, verdient und schon erfahren hat, hier nicht möglich sein wird.
- 10 Vgl. Berger & Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 142: »Der Mensch wird, was seine signifikanten Anderen in ihn hineingelegt haben. Das ist jedoch kein einseitiger, mechanischer Prozeß.«

führt dazu, dass auch die Rolle oder Bedeutung der Anderen für die Wirklichkeit in diesen Bereichen unterschiedlich aufgefasst werden muss. Für die erste Herangehensweise können die Anderen nicht auf einer primären Stufe für die Wirklichkeit bedeutend sein. In der zweiten sind es einige Andere, die von Bedeutung sind, und in der dritten sind die Anderen genauso unbedeutend wie man je selbst. Diese Positionen sind sicherlich nicht mit der Absicht entwickelt wurden, sich gegenseitig auszuschließen, sondern um zwei Facetten der Wirklichkeit besonders zu fokussieren, zum einen die Interaktion zwischen zwei Personen (Ich und Du) und zum anderen die gesellschaftlichen Strukturen. Stellt man aber die Frage danach, wie die Anderen unter Anderen etwas erleben, so liegt darin schon eine Komplexität vor, von der nur einzelne Aspekte benannt werden können, wenn man den Blick auf persönliche Interaktionen oder die Strukturen der Gesellschaft lenken und von einem Aspekt den gesamten Bereich bestimmen will.

Alle drei hier skizzenhaft aufgegriffenen Herangehensweisen geben also eine andere Antwort auf die hier gestellte Frage. Meine Arbeit soll sich nun nicht in eine der drei Herangehensweisen einordnen. Sie stellt vielmehr in Frage, dass der Ausgangspunkt für eine solche Untersuchung vom Standpunkt des Subjekts oder von dem der Gesellschaft aus gemacht werden sollte. Beide Ansätze fokussieren zu stark die Extrempole, um etwas darüber auszusagen, wie man die soziale Wirklichkeit *zwischen* Gesellschaft und individualistischen Perspektiven als Interaktion von Menschen *zwischen* Menschen erlebt. Der Ansatz der Ich-Du-Beziehung scheint dahingehend geeigneter, da sie ebensolche Interaktionen *zwischen* Menschen mitbeschreibt und damit diese Menschen zueinander in Beziehung setzt. Dabei entsteht jedoch eine Fixierung auf direkt anwesende Andere, so wie man es bei Alfred Schütz in *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* sehen kann:

Wir können also die umweltliche Dueinstellung definieren als die besondere Intentionalität der Akte, in denen das Ich, solange es in ihnen lebt, von dem Dasein eines Du im Modus des originalen Selbst Erfahrung hat. Jede äußere Erfahrung im Modus des originalen Selbst setzt aber die leibhaftige Vorgegebenheit des Erfahrenen in zeitlicher und räumlicher Unmittelbarkeit voraus.¹¹

Die Anderen bekommen hier nur unmittelbar eine Bedeutung, wenn sie als anderes Ich, also als Du unmittelbar anwesend sind. Das heißt, sie sind von Bedeutung, wenn ich sie direkt bzw. fokussiert erleben kann. Verschwinden sie aus meinem Erleben, dann habe ich mit dieser Beschreibungsform keine Möglichkeit mehr, sie sinnvoll mit einzubeziehen. Sie verschwinden aus meinem Fokus und damit verlieren sie ihre Bedeutung.

Dass dem wirklich so ist, scheint in der ersten Intuition nicht widersprüchlich, da es ja tatsächlich meist konkrete und einzelnen Andere sind, die einem als be-

11 Alfred Schütz: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, S. 228.

deutend für das eigene Leben widerfahren: Eltern, gute Freunde etc., die man mit Berger, Luckmann und Mead wohl als »signifikante Andere« und relevant für die Sozialisation bezeichnen kann. Aber es gibt auch die anonyme, nicht anwesende Person, die meine Überlegungen, mein Arbeiten in der Bibliothek dadurch stört, weil sie genau das Buch ausgeliehen hat, das ich gerade jetzt exzerpieren wollte. Wenn man also – so wie auch Schütz in seiner Arbeit – als Ziel hat, das Miteinander zu verstehen, oder wie es hier bisher hieß, die Bedeutung der Anderen für unsere Wirklichkeit zu bestimmen, dann muss sich dieser Fokus vom tatsächlich anwesenden Du verschieben lassen. Schütz verschiebt ihn dadurch, dass er das Du multipliziert und so ein Wir erhält, das die Sicherung für den schon bestehenden Sinnzusammenhang bietet.¹² Er füllt, vom Standpunkt der Wirklichkeit betrachtet, das Abstrakteste, das isolierte Ich immer mehr an, um es zu verstehen.

Dieser Bewegung möchte ich hier eine Alternative entgegenstellen. Ich werde den Weg vom Ich zum Du und dann zum Wir nicht einzeln vollziehen. Das soll heißen, dass ich nicht betrachten möchte, ab wann ein Ich zu einem Du oder zu einem Wir wird; sondern ich werde beschreiben, welche Bereiche des Erlebens immer schon von der Darstellung Anderer durchzogen sind, oder noch stärker: dass jede Rede von einem Ich notwendig die Andersheit der eigenen Person, also mein Erscheinen als Andere*r vor Anderen und die implizite oder explizite Abhängigkeit von den Verhaltensweisen und Selbstdarstellungen Anderer bestimmt. Ich werde mich also der Beschreibung der Intentionalität als Darstellungsverhältnis (wie wir uns Anderen zeigen) in sozialen Situationen zuwenden. Die Anderen und die Beziehung zu ihnen soll hier also nicht als Kategorie wie bspw. die des »verallgemeinerten Anderen« von Mead bestimmt werden, von der aus man das Soziale ableiten kann, sondern das Soziale ist das *Zwischen-den-Anderen*. Als Wirklichkeit muss es nicht abgeleitet werden, sondern kann nur beschrieben werden.¹³

Um für diese These zu argumentieren, werde ich mich bei zwei unterschiedlichen philosophischen Methoden und Vertreter*innen der daraus resultierenden Strömungen bedienen. Diese sind 1. die Phänomenologie als Beschreibungspraxis dessen, *wie es für einen ist, etwas zu erleben*; und 2. Autor*innen, die unter dem Label des Poststrukturalismus oder der Postmoderne zusammengefasst werden könnten. Die Methode dieser Autor*innen ist die Bestimmung der strukturfahen Bedingungsverhältnisse, die auf das Erleben und Leben in sozialen Situationen einwirken, ohne dabei zu einem Universalismus einer Struktur zu gelangen. Die Konstruktion der Strukturen aufgrund ihrer kontingenten Entstehung steht

12 Vgl., ebd. S. 231.

13 Damit entgeht man der Darstellung der Alterität als Problem des Sozialen, was laut Kurt Röttgers eine »Erblast der rationalistischen Ursprünge der neuzeitlichen Philosophie« ist (Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*, S. 121.) Die Alterität muss nicht erst ins Soziale eingeführt oder von ihm ausgehend bestimmt werden: Alterität und das Soziale sind untrennbar miteinander verwoben.

dabei im Fokus dieser Arbeiten. Konkret bedeutet das folgende methodische Mischung: Die Arbeit setzt sich aus der Beschreibung der wirklich erlebten Situation und den reflexiven Schlussfolgerungen darüber zusammen, was dieses konkrete Erleben der Situation für die Bedingungen der sozialen Wirklichkeit bedeutet. Der verbindende Punkt zwischen Phänomenologie und Poststrukturalismus liegt dabei im Angeben der *Art und Weise*, in der Frage nach dem *Wie*. Sowohl die phänomenologische Beschreibung als auch die Bestimmung von Strukturen zeichnen sich dadurch aus, dass sie bestimmen, *wie* (unter welchen Bedingungen) etwas sich präsentiert. Beides richtet den beschreibenden Fokus auf die Darstellung, eben auf die Art und Weise, *wie* eine soziale Struktur das Erleben formt und *wie* einem dieses Erleben gegeben ist. Für die hier vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass die alltäglichsten sozialen Situationen in den Fokus der Beschreibung genommen werden, um an der Art und Weise, wie sie in Erscheinung treten, zu bestimmen, welche Strukturen sie mitbestimmen und wie durch sie ein Verständnis der Anderen und von sich je selbst als Andere**m* unter Anderen ermöglicht wird. Illustrieren lässt sich diese methodische Verschmelzung anhand von Erving Goffmans Bestimmung der Unsicherheit, die notwendig darin liegen muss, wenn man eine Situation und mit ihr die Anderen vollständig verstehen wollte:

Vollständige Informationen solcher Art sind nur selten zugänglich; in ihrer Abwesenheit stützt sich der Einzelne gern auf Ersatzinformationen – Hinweise, Andeutungen, ausdrucksvolle Gesten, Statussymbole usw. – als Mittel der Vorhersage. Kurz, da die Realität, mit der es der Einzelne zu tun hat, im Augenblick nicht offensichtlich ist, muß er sich statt dessen [sic!] auf den Anschein verlassen; und paradoxerweise muß er sich desto mehr auf diesen konzentrieren, je mehr er um die Realität besorgt ist, die der Wahrnehmung nicht zugänglich ist.¹⁴

Die Formulierung Goffmans, dass vollständige Informationen »nur selten zugänglich« sind, kann schon an dieser Stelle als zu zurückhaltend herausgestellt werden: Niemals wird jemand alle sozialen Aspekte einer Situation komplett erfassen können, einen solchen Standpunkt könnte man selbst nur außerhalb jeder Situierung einnehmen, da schon meine eigene Situation meinen Horizont und Fokus einschränkt und es mir unmöglich macht, die Perspektive einer anderen Person vollständig einzunehmen. Ich besetze jeweils nur eine Perspektive. Goffman liefert jedoch einen guten Anhaltspunkt dafür, wie man vorgehen kann, wenn es einen interessiert, warum auf dieser Grundlage nicht jede Konversation oder Interaktion mit anderen in einer unverständlichen Katastrophe endet. Man muss das Offensichtliche beschreiben, es in den Fokus nehmen, um die Teile der Wirklichkeit, die

14 Erving Goffman: *Wir alle spielen Theater – Die Selbstdarstellung im Alltag*, München: Piper 1969, S. 228.

sich einen nicht direkt aufzwingen – wie bspw. implizit wirkende soziale Strukturen –, bestimmen zu können.

Diese Beschreibung des Offensichtlichen, also der Art und Weise, wie man sich selbst und Andere sich im Umgang miteinander darstellen, ist die Beschreibung der Performativität der Körper, durch die sowohl eigene Vorhaben als auch soziale Strukturen in Erscheinung treten.¹⁵ Oder, anders formuliert: Wir alle erleben die Welt auf eine bestimmte Art und Weise und dadurch werden wir auf diese Art und Weise erlebbar. Weil wir fühlende, denkende, handelnde, wahrnehmende und imaginierende Menschen sind, sind wir fühlbar durch Anderen, interaktionsfähig mit Anderen, Teil der Gedanken Anderer, in der Wahrnehmung von Anderen und imaginative Projektionsflächen für Andere. Und da diese Fähigkeiten nicht gesondert auftreten, sondern immer mehr oder weniger vernetzt miteinander, fasse ich diese Fähigkeiten für die Beschreibung in dieser Arbeit unter den Begriff des Erlebens, um zu zeigen, dass wir soziale Strukturen als Verkörperung auf den »Fassaden« Anderer erleben.

Bevor ich zur Beschreibung des Aufbaus der Arbeit komme, möchte ich noch auf einen Begriff eingehen, den man sicherlich in einer Arbeit über das Soziale erwarten kann: Es ist jener der Anerkennung. Er wird in dieser Arbeit nicht vorkommen, nicht weil er irrelevant wäre, sondern weil er – und das hat Bedarf sehr deutlich gezeigt – immer in Verbindung mit einer Identität steht, als die man jemanden anerkennt.¹⁶ Doch es gibt keine Identität. Sie zu erkennen ist deswegen immer ein Verkennen und Anerkennung bedeutet eine Limitierung der Anderen auf eine Rolle, die zwar notwendig ist, um überhaupt jemanden anerkennen zu können, jedoch nicht, um sich zueinander zu verhalten. Auch ohne die Anerkennung einer Rolle – die nichtsdestoweniger einen Teil des menschlichen Miteinanders ausmacht, aber einen, der eher in ein konflikthafte Gegeneinander führt, so ließe sich zumindest Bedarfs Ausführung zuspitzen, weil er im Zusammenhang von Identität und Rollen von der »Konkurrenz der Ansprüche« spricht, ohne die mögliche Ähnlichkeit dieser Ansprüche zu benennen¹⁷ – ist es möglich, einander zu verstehen und miteinander in funktionierenden Beziehungen zu stehen, die ein Füreinander bedeuten können. Warum bestehe ich also auf einer Beschreibung

15 Den Begriff der Performativität verstehe ich in dieser Arbeit in der Form, in der ihn auch Judith Butler in ihrem Essay *Performative Akte und Geschlechterkonstitution – Phänomenologie und feministische Theorie* begreift: »Als intentional organisierte Materialität ist der Körper immer eine Verkörperung von Möglichkeiten, die durch historische Konventionen sowohl konditioniert wie beschnitten sind. Anders gesagt, der Körper ist eine geschichtliche Situation [...] und er ist eine Art des Tuns, der Dramatisierung und der Reproduktion einer geschichtlichen Situation.« Butler: *Performative Akte und Geschlechterkonstitution* in Uwe Wirth (Hg.) *Performanz – Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2002, S. 305.

16 Vgl. Bedarf: *Verkennende Anerkennung*, S. 146.

17 Vgl., ebd. S. 211f.

vor jedem Erkennen oder Anerkennen? Weil dadurch das Phänomen, sich Anderen durch das Erleben notwendig darzustellen, in den Blick genommen werden kann, ohne dafür einen dahinter liegenden Grund anzugeben. Man stellt nicht nur dar, was anerkannt oder erkannt werden soll. Das würde den Fokus auf eine aktive Darstellung des Subjekts richten. Die Darstellung ist aber nicht nur eine Aktivität, sie ist auch das, was einem widerfährt, wenn man mit der Welt umgeht. Bedorf hat demnach Recht, wenn er folgendes über Identität schreibt: »Die Identität gibt es nicht – und es gibt hinter diese Einsicht kein Zurück. Darin ist der diskurstheoretischen wie der postmodern-ironischen Entzauberung ohne jede Einschränkung beizupflichten.«¹⁸ Doch in dem Versuch, die Bedeutung von temporären oder Quasi-Identitäten aufzuzeigen, die man anerkennen kann, beschneidet er die Bedeutung der Aussage, dass es keine Identität gibt: Keine Identität bedeutet Kontingenz und das wiederum bedeutet Pluralität. Eine Identität kann durch alle möglichen Faktoren immer auch anders sein. So birgt eine Identitätsanerkennung nicht nur die Gefahr der Verkennung, indem die Person nicht in all ihren Facetten abgebildet wird, sondern auch die Gefahr der Aberkennung von Facetten und der beschneidenden Überstülpung einer Identität, die nicht nur Konkurrenz von Ansprüchen, sondern Unterdrückung zur Folge haben kann.¹⁹ Dadurch verstellt man sich den Blick auf die Anderen als Andere: Kontingenz und Pluralität erfordern ein sich beständig wandelndes Verstehen, das beschrieben werden, aber nie auf Identitäten, nicht einmal auf Quasi-Identitäten verkürzt werden kann, außer um damit genau diese Konkurrenz zu erzeugen und ein offenes Verstehen abzubrechen, denn man weiß ja zumindest für den Moment *wer der*die* Andere ist oder *die* Anderen sind; eine Illusion. Auf die Thematik des Verstehens und der Offenheit durch Pluralität werde ich im zweiten Hauptteil ausführlich eingehen.

Nach diesen Abgrenzungsversuchen und dem stückweisen Aufbauen dessen, was das Hauptanliegen der vorliegenden Arbeit ist – die Darstellungen Anderer als Andere zu beschreiben, soll als Nächstes genauer auf das sozialphilosophische Interesse dieser Arbeit eingegangen werden. Dazu lohnt sich ein Blick in die Zusammenfassung *Sozialphilosophie: Eine Einführung* von Rahel Jaeggi und Robin Celikates. Sie halten fest, dass sich neben der Sozialphilosophie auch die Moralphilosophie und die Politische Philosophie, »mit der Frage befass[en], *was wir tun sollen* (und

18 Ebd. S. 9.

19 Man könnte einwenden, dass Anerkennung bei Charles Taylor und Axel Honneth anders bestimmt wird als bei Bedorf, doch eine detaillierte Untersuchung der Verhältnisse zwischen den Anerkennungstheorien würde den Fokus der Arbeit verändern und die Darstellungsweise im Miteinander als Perspektive verlieren. So muss diese kurze Stellungnahme ausreichen, um plausibel zu machen, warum der Begriff der Anerkennung hier nicht expliziter verhandelt wird.

warum)«. ²⁰ Die Antwort, die ich hier auf diese Frage geben werde, ist folgende: Statt zu fragen, *was* wir tun sollen, stelle ich die Frage, *wie* wir das tun können, was wir tun, und welche Alternativen sich dadurch darstellen, dass wir erleben, wie Andere sich verhalten. Man könnte nun meinen, dass dadurch das kritische Potenzial der Sozialphilosophie, das Jaeggi und Celikates hervorheben, verloren geht. ²¹ Und das stimmt zum Teil, da in dieser Arbeit zwar Kritikansprüche vorgetragen werden können, aber nicht eindeutig geklärt oder vorgeschrieben werden kann, welche Art und Weise zu leben die *eine* richtige ist. Diesen Anspruch zu formulieren, wäre, auf Grund der Beschreibung der Pluralität des Sozialen, eine Hybris. So ist die Kritik, die Jaeggi und Celikates vorschlagen, eine immanente Kritik: »Dabei muss sie sich nicht an das faktische Selbstverständnis der Akteure binden, sondern geht vom wesentlichen Doppelcharakter von Krisen aus, der sich einerseits in objektiven Problemlagen und Fehlentwicklungen, andererseits in den Erfahrungen und dem Leiden der Akteure an sozialen Funktionsstörungen manifestiert.« ²² Diese immanente Kritik ist aber nicht die einzige Möglichkeit der Sozialphilosophie, denn durch die Frage danach, *wie wir gemeinsam als Andere erleben*, eröffnet sich eine produktive Dimension der Sozialphilosophie, die nicht nur aufzeigt, welche »Krisen«, »Fehlentwicklungen« und »Leiden an Funktionsstörungen« vorhanden sind, sondern auch, welche positiven, unterstützenden und akzeptierenden Verhaltensweisen im Miteinander zum Füreinander führen können. Dabei ist es kein Widerspruch, vom gemeinsamen Erleben und von Alterität im Sinne von konkreten Anderen zu sprechen: Man erlebt bestimmte Situationen gemeinsam, man ist am selben Ort oder zur selben Zeit und dadurch trifft man die Anderen und ihre alterierenden Perspektiven auf die Welt an. Es geht also, um es nochmals zu wiederholen, darum, Andere als Andere zu verstehen. Und damit schließe ich mich Detlef Horster an, der für die Sozialphilosophie festhält: »Darum kann man [...] sagen, dass die sinnverstehende Methode für die Sozialphilosophie unverzichtbar ist, ganz gleich, in welchem theoretischen System man sich befindet.« ²³

Aus der Bestimmung, dass wir immer schon für Andere in einer bestimmten Art und Weise (Darstellung) erlebbar sind, ergibt sich der Aufbau der vorliegenden Arbeit wie folgt. Im ersten Hauptteil *Der Vorzug des Erlebens* werde ich mich dem Begriff des Erlebens direkt zuwenden, um den Grundstein für die These der generellen Erlebbarkeit Anderer und von einem selbst als Andere*r unter Anderen zu legen. Dazu wird der Begriff des Erlebens mit den Begriffen Bewusstsein – in Form des husserlschen Verständnisses als theoretisierendes Bewusstsein – und Dasein – so wie es Heidegger bestimmt – kontrastiert. Dies bedeutet konkret, dass sowohl

20 Rahel Jaeggi & Robin Celikates: *Sozialphilosophie: eine Einführung*, München: C.H. Beck 2017, S. 8.

21 Vgl., ebd. S. 111.

22 Ebd., S. 116f.

23 Detlef Horster: *Sozialphilosophie*, Leipzig: Reclam 2005, S. 140.

der Begriff des »Daseins«, als auch der Begriff des Bewusstseins ins Erleben einfließen werden, jedoch nicht vollständig. Das Bewusstsein wird als Art und Weise, wie einem etwas gegeben ist, zu einer attributiven Zuschreibung der im Erleben vereinigten Fähigkeiten des Denkens, Fühlens, Wahrnehmens, Handelns und Imaginierens überführt, wohingegen vom Dasein die praktische Eingebundenheit in eine durch Gegenstände geformte Umwelt aufgegriffen wird. Dabei werde ich jedoch gegen die Vorstellung Heideggers argumentieren, dass das Dasein genau dann *eigentlich* sei, wenn es isoliert ist.²⁴ Erleben bedeutet im Gegensatz dazu, niemals isoliert, also von Anderen losgelöst zu sein. Nach diesen Schritten wird durch die Übernahme und Ausformulierung der radikalen These Deleuze', dass die Anderen die Kategorie des Möglichen konstituieren, aufgezeigt, dass eben diese Bedingtheit des Erlebens durch Andere nicht nur darin besteht, dass Andere mit mir die erlebten Situationen teilen, sondern dass die Andersheit eine notwendige Struktur dieses Erlebens ausmacht. Dadurch, dass die Kategorie des Möglichen durch die Anderen konstituiert wird, trifft dies auch auf das jeweilige Selbstbild zu und macht uns je selbst zu Anderen. Damit steht diese Arbeit im ersten Hauptteil in Opposition zu jeder Theorie des Erlebens oder des Sich-bewusst-Werdens-der-Anderen, die rein vom Subjekt ausgeht. D.h. – in aller Deutlichkeit –, diese Arbeit befasst sich damit, zu zeigen, dass eine Theorie über die Bedingung der Wirklichkeit, die die Anderen nicht von Beginn an mit einschließt, einen Ausschluss der Möglichkeit bedeutet, die Anderen anzuerkennen und selbst von Anderen anerkannt zu werden. In theoretischer Hinsicht gibt es im Verhältnis zu Anderen entweder eine Mitbetrachtung oder einen Ausschluss, der sich nachträglich nicht mehr auflösen lässt. Das Erleben, in der hier beschriebenen Form als *bewusstes, intentionales*, nicht an ein transzendentes Ego gebundenes, sich *leiblich verschiebendes Feld*, bildet durch diese Struktur gerade eine Vielstimmigkeit ab, in der wir mit Anderen zusammen in Erscheinung treten, wodurch auch das eigene Selbst jeweils als Andere*r und Andere als Selbst anerkannt werden können.

Diese Beschreibung des Erlebens erreicht im ersten Hauptteil ihren Höhepunkt, wenn in der Rekonstruktion des cartesianischen Cogito durch Husserl nicht nur die phänomenologische Beschreibung auf die Evidenz der Unanzweifelbarkeit des eigenen Selbst gestellt wird, sondern auch die immer schon vorhandene Existenz Anderer, also die Sozialität, in diese Gewissheit einbezogen wird: Es ist also nicht nur gewiss, dass ich Bewusstsein habe oder dass ich Bewusstsein von etwas habe, sondern dass mein Erleben von etwas Erleben mit Anderen notwendig macht. Oder kurz: Erleben bedeutet immer, sich als Andere*r unter Anderen zu erleben.

Diese komplexe Evidenz ergibt sich durch eine Übertragung der existenzphilosophischen Maxime, dass die Menschen zur Freiheit verurteilt sind, in eine Form,

24 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 2006, S. 188.

die von Anderen abhängig ist: Meine Freiheit ist nicht die Unableitbarkeit eines Wesens, sondern mein Mangel oder Leck an Wesenhaftigkeit ergibt sich gerade daraus, dass Andere mich mitbestimmen. Wie sollte man auf die Idee kommen, etwas anderes sein zu können als man ist, wenn es nicht Andere gäbe, die einem genau diese Veränderung spiegeln, indem wir uns zueinander unterschiedlich verhalten, indem wir Andere für Andere sind? In anderen Worten ist unsere Freiheit das Sich-zur-Welt-verhalten-Können, weil wir unsere Darstellung gegenüber Anderen aufs Spiel setzen. Die Möglichkeiten, wie man sich in der Welt verhält, entstehen deshalb nicht *ex nihilo*, sondern sie sind vorrangig die Verhaltensweisen von Anderen, die unter Anderen leben und deshalb Möglichkeiten präsentiert bekommen. Es sind strukturierte Umgangsweisen, gesellschaftliche Ablaufpläne, in denen man einen bestimmten Freiraum hat, wenn man sie annimmt, oder die Möglichkeit, diese Strukturen zu verändern: Die Freiheit ist immer auf und durch Andere gerichtet. All diese Darstellungen der Andersheit im Erleben lassen den ersten Hauptteil in einer Zurückweisung des Solipsismus enden. Durch diese Beschreibung wird es nicht nur möglich zu bestimmen, wie sich ein Füreinander einstellen kann, sondern es werden auch Phänomene beschreibbar – die in dieser Arbeit zwar nicht dezidiert untersucht werden sollen – wie Opportunismus, Gruppenzwang und Terrorbrüderlichkeit.²⁵

Im zweiten Hauptteil *Das Erleben der Anderen* wird mit der Doppeldeutigkeit, die dieser Titel bietet, gespielt: Es geht also darum, das eigene Erleben in Verbindung mit dem Erleben, das Andere von einem selbst haben, zu beschreiben. Dabei wird im ersten Kapitel *Miteinander in sozialen Räumen* auf die Bedeutung der leiblichen Bewegung verwiesen, um im Erleben den eigenen Horizont, den Bereich bewussten Erlebens durch andere Perspektiven zu verschieben. Diese Verschiebbarkeit des Horizontes führt dazu, die Bestimmungen »Drinne« und »Draußen« für das Erleben der Welt und damit auch der Anderen nicht als starre Seiten einer Grenze zu verstehen. Drinnen und Draußen sind relationale Kategorien, die eine Perspektive voraussetzen und damit variabel sind. Diese Beschreibung ist notwendig, um die gegenseitige Erlebbarkeit von Anderen unter Anderen nicht dadurch zu beschränken, dass einige Fähigkeiten zwar aktiv ausführbar sind, aber nicht in einer angemessenen Weise von Anderen erlebt werden können. Speziell geht es hier um die Gedanken und Gefühle Anderer, die intuitiv nicht als von Anderen erlebbar gelten. In dieser Arbeit soll jedoch dafür argumentiert werden, dass trotz einer erstpersonalen Autorität in der Deutung der Gefühle und im Denken keine erstpersonale Exklusivität folgt. Dies soll heißen: Nur weil es meine Gedanken sind, die ich denke, sind es nicht nur meine. Sie stellen sich durch meine Haltung,

25 Vgl. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 468. Sartre führt auf dieser Seite die möglichen negativen Konsequenzen unseres Seins unter Anderen sehr detailliert aus.

meine Gesten und meinen Ausdruck für Andere und damit auch erst für mich dar, oder, wie es Goffman beschreibt: Ich trage eine »Fassade«.²⁶

Dieser Begriff ermöglicht es, in Verbindung mit der Relationalität des »Drinnen und Draußen« zu bestimmen, dass meine Gedanken für Andere in Erscheinung treten und dass sie nicht einmal nur meine sind, sondern dass Teile eines Gedankens, wenn nicht sogar der gesamte Gedanke, von einem Anderen außerhalb meiner Gedanken mitbestimmt werden. Neben Goffman werden in diesem Kapitel auch Maurice Merleau-Ponty, Bernhard Waldenfels und Judith Butler als Argumentationspartner*innen auftreten. Diese vier Autor*innen vereint der Gedanke der sichtbaren Verkörperung, der Performanz sozialer Strukturen im Verhalten bzw. als *Fassade*. Ausformuliert bedeutet dies, dass man in der hier vorgeschlagenen Beschreibung von sozialen Räumen, sowohl auf die eigenen als auch auf die Gedanken und Gefühle Anderer durch die Eigenheiten von sozialen Räumen zu sprechen kommen kann. Die Fassaden der Anderen bilden nämlich soziale Strukturen und Hierarchien ab, die auf die Menschen einwirken, die in ihnen leben. Diese Beschreibung soll so weit getrieben werden, dass es nicht bloß Räume sind, die diese Strukturen abbilden, sondern dass in einigen Fällen die Strukturen so stark durch eine Person verkörpert werden, dass diese Person die Strukturen als Teil der eigenen Fassade – wortwörtlich – zur Schau stellt.

Im zweiten Kapitel dieses Hauptteils *Der Alltag mit Anderen im Fokus* geht es dann, auf dieser Bestimmung der Verkörperung von Gedanken, Gefühlen und sozialen Strukturen aufbauend, darum, wie diese Strukturen – und damit auch diejenigen, die sie verstetigen – verstanden werden können. Dazu wird sich auf den Begriff der Sedimentierung gestützt, den Merleau-Ponty benutzt, um zu beschreiben, wie die eigenen Handlungen und die Handlungen Anderer nicht einfach im Nichts verschwinden oder aus dem Nichts heraus in Erscheinung treten. Auch minimale Handlungen hinterlassen Spuren in der materiellen Wirklichkeit, ob es Verhaltensweisen sind, die sich ritualisieren und so den eigenen Leib betreffen, oder ob es tatsächlich materielle Umformungen der Welt in Form von Kulturobjekten sind. Ein Beispiel, an dem beides besonders deutlich aufgezeigt werden kann, lässt sich in der Kulturtechnik des Schreibens finden: Die Handhabung der verschiedenen Schreibwerkzeuge und diese Werkzeuge selbst sind konkrete Beispiele für Sedimentierungen. Diese Sedimentierungen werden nun also herangezogen, um zu beschreiben, inwiefern uns der Sinn, den Andere in ihren Erlebensweisen ausdrücken, zugänglich ist, obwohl wir – wie schon mit Goffman angesprochen – nicht die Gesamtheit aller Bedingungen kennen, um zu hundert Prozent sagen zu können, warum, was und wie jemand anderes etwas tut.

Diese Beschränkung des Verstehens auf eine Wahrscheinlichkeit führt dazu, in diesem Kapitel eine pragmatistische Position dem Verstehen gegenüber einzu-

26 Goffman: *Wir alle spielen Theater*, S. 19.

nehmen. Das heißt: Verstanden ist das, was ein funktionierendes Verhalten miteinander eröffnet.²⁷ Dabei soll aber explizit darauf verwiesen werden, dass funktional nicht mit effektiv gleichzusetzen ist. Funktional kann auch ein Umweg, etwas Unsinniges oder etwas völlig Uneffektives sein, was jedoch nicht ausschließen soll, dass nicht auch das Effektive funktional sein kann. Wenn das Miteinander also funktional verstanden werden kann, dann ergibt sich die Möglichkeit, als Hauptthese dieser Arbeit mit Recht zu formulieren: Die Anderen sind die Bedingung unserer Wirklichkeit; was bedeutet, dass alle füreinander die Wirklichkeit konstituieren. Diese These beruht auf einer Überlegung, die wohl in weiten Teilen der Sozial-, Verhaltens- und Geisteswissenschaften als evident angenommen wird: Unsere Wirklichkeit baut sich konstitutiv auf den Sedimenten anderer Menschen, Generationen und direkt erlebbarer Anderer auf, weil ohne diese Pluralität an Anderen weder ein Sinn in der erlebbaren Wirklichkeit existieren würde, noch etwas verstanden werden könnte.

Durch diese konstitutive Leistung, die aus der Pluralität der Anderen erwächst, ergibt sich nun auch klarer der Titel »Der Alltag mit Anderen im Fokus« dieses Kapitels: Das Verstehen ist eine Form, die Anderen zu fokussieren und von Anderen fokussiert zu werden. Damit erreicht die Arbeit in diesem Kapitel den Punkt, an dem nicht mehr vorrangig beschrieben wird, dass die Anderen unsere Bedingung der Wirklichkeit sind. Bestimmt werden – neben dem Erleben der Darstellung der Anderen und der Beschreibung des Verstehens – zwei weitere Formen des Miteinanders, die die Grundlage für ein Verhalten bilden, das auf ein Füreinander ausgerichtet ist. Diese sind zwei miteinander verknüpfte Fokussierungsformen: die *Sorge* und die *parrhesia* (das Freimütige-für-wahr-Sprechen/sich-Darstellen). Mit ihnen soll aufgezeigt werden, welchen Unterschied es macht, von den Anderen als Bedingung der Wirklichkeit auszugehen. In Bezug auf die Sorge bedeutet dies im Speziellen eine Auseinandersetzung mit der Bestimmung dieses Begriffs durch Heidegger: Neben den von ihm angegebenen zwei Formen der Sorge – 1. der des *Einspringens* (ich erkenne dein Problem und löse es für dich) und 2. der des *Voraus-springens* (ich erkenne dein Problem und zeige es dir auf) – kann noch eine dritte Sorgeform bestehen. Dies wird offensichtlich, da in den ersten beiden Sorgeformen immer nur ein Subjekt der Ausgangspunkt für die Sorge ist: Es ist immer »meine« Sorge. In der von mir vorgeschlagenen Sorgeform wird im Gegensatz dazu eine soziale Struktur als Ausgangspunkt genommen, über die man *gemeinsam stolpert*. Man wird sich gemeinsam darüber klar, wie es ist, unter einer bestimmten Struktur zu leben. Diese dritte Form zu bestimmen, bedarf der Kombination der Kritik an der heideggerschen Beschreibung mit den Ausführungen Foucaults zur *parrhesia*: denn es ist das Aussprechen, wie es für einen tatsächlich ist, in dieser

27 Sowohl »Miteinander« als auch »funktional« sind hier keine normativen Kategorien. Es sind Beschreibungsdimensionen für die Wirklichkeit, als Andere unter Anderen zu leben.

oder jener Situation zu sein, das es ermöglicht gemeinsam auf die beschriebene Situation und durch sie hindurch auf die sozialen Strukturen einzuwirken. In der *parrhesia* als Ethos, als Art und Weise, miteinander umzugehen, zeigt sich außerdem offensiv die Verbindung zu Anderen: *Parrhesia* ist ein beständiges Risiko. Man tritt vor die Anderen und beschreibt die eigene Situation aus der eigenen Perspektive. Dabei trifft man auf die Perspektiven Anderer, die Situationen, in denen andere leben, und damit die Ansichten und Meinungen Anderer, die mit Verständnis, aber auch Unverständnis reagieren können. Die *parrhesia* ist im besten Fall der Grundstein für Verständigung, sie kann jedoch auch der Grund dafür sein, zu bemerken, dass man miteinander unvereinbare Ansichten hat.

Das Für-wahr-Sprechen stellt gleichzeitig auch die Überleitung in das dritte und letzte Kapitel des zweiten Hauptteils *Im Horizont mit Anderen* dar. In diesem Kapitel soll nämlich dasjenige in den Fokus der Beschreibung rücken, was einem selbst nicht ohne Zutun von Anderen erscheinen kann: Es sind die Perspektiven, die Licht auf die Verhaltensweisen von mir und Anderen werfen, die also jedem*r aufzeigen, wie man selbst erlebt wird. Durch diesen Perspektivwechsel hin zu dem, was Andere in und an mir erleben, können für jede*n selbst Teile des eigenen Umgangs mit der Welt und Anderen aus dem Horizont in den eigenen Fokus rücken. An einem alltäglichen Beispiel aufgezeigt, bedeutet dies Folgendes: Wir sitzen zusammen in einer Diskussionsrunde. Jemand stellt gerade den eigenen Text vor, über den im Nachhinein diskutiert werden soll. Der Vortrag beginnt in einem Tempo, das ihn gut nachvollziehbar macht, doch die Person wird immer schneller und das gleichzeitige Mitlesen des Textes dadurch nahezu unmöglich. Die lesende Person scheint dies jedoch nicht zu bemerken. In dieser Situation kann jede vom Lesen abweichende Geste (jeder Ausdruck oder auch eine hinweisende Handlung, bis hin zum Unterbrechen der lesenden Person) dazu führen, dass diese ihr schneller werdendes Lesen erfasst. Es wäre eine Fokusverschiebung von einer potentiellen Aufregung hin zum schnelleren Lesen, um es zu verändern. Die Anderen haben etwas angezeigt, was einem selbst nicht offensichtlich zugänglich war.

Diese Beschreibung eröffnet nun den Übergang zum letzten Hauptteil der vorliegenden Arbeit, dem Teil, der überschrieben ist mit »Die sozialen Situationen«. In ihm wird der Begriff des Risikos wieder aufgegriffen, der im Zuge der Beschreibung der *parrhesia* schon im zweiten Hauptteil eine Bedeutung hat. Durch den Begriff Risiko soll damit ein Phänomen beschrieben werden, das den Übergang zwischen verschiedenen sozialen Situationen markiert. Das Risiko, das man eingeht, wenn man aktiv eine Situation erlebt, ist nicht nur das Risiko der Person, die offensichtlich eine Handlung wie bspw. sprechen ausführt, sondern auch jenes der Personen, die eher passiv wirken. Sie tragen bspw. das Risiko, zu hören, was gesagt wird. Das Risiko ist damit nicht meines, deines, eueres, es ist ein gemeinsam geteiltes Maß dafür, ob die Situationen gewohnt ablaufen oder sich in Richtung absurd verändern. Diese beiden Kategorien (gewohnt und absurd) stellen für die

Beschreibung die zwei Pole dar, unter denen eine soziale Situation mit Anderen erlebt werden kann; als gewohnt freundlich, harsch, uninteressant oder gewohnt langweilig im Gegensatz zu absurd, also außerhalb dessen, wie man die Situation aufgrund der durchlebten und mitgeschaffenen Sedimente erwartet hätte.

In diesem letzten Kapitel kommen also alle Punkte zusammen, die bisher besonders hervorgehoben wurden: Die Gebundenheit des Erlebens an die Anderen ermöglicht uns soziale Situationen auf Grundlage von sedimentiertem Verhalten als gewohnt (egal in welcher Art gewohnt) oder als absurd zu verstehen, weil wir durch jedes aktive oder passive Erleben ein Risiko in einem gemeinsam geteilten Raum eingehen. Wir können immer Andere oder zumindest deren Spuren in den Dingen und unserem eigenen Verhalten bemerken, wenn wir *hinhören oder hinsehen*. Diese Arbeit gipfelt also in der Behauptung der generellen Anwesenheit von Anderen, entweder direkt oder vermittelt.

Im allerletzten Schritt führen die verschiedenen Darstellungen davon, wie die erlebte Alterität unsere Wirklichkeit konstituiert, zu folgender These: *Einander als Andere und sich selbst als Andere*n seiner*ihrer selbst zu verstehen, ist die Aufgabe, die die Wirklichkeit den Menschen stellt*. Diese kann mit Merleau-Ponty wie folgt paraphrasiert werden kann: »Es trifft lediglich zu, dass sie [die Wirklichkeit, P.H.] meinen Verpflichtungen als eines einzelnen jene Verpflichtung hinzufügt, andere Situationen als die meine zu verstehen, zwischen meinem Leben und dem der anderen einen Weg zu bahnen, das heißt mich auszudrücken.«²⁸ Diese Grundlage ist es, die mich zum Schluss dieser Arbeit für eine *mögliche Solidarität* plädieren lässt: Sehen und hören wir genau genug hin, dann spiegeln sich die Anderen in unseren Verhaltensweisen und wir uns in ihren, dann erleben wir uns aktiv als Andere unter Anderen.

Was gilt es also in dieser Arbeit zu beweisen? Es gilt durch die Beschreibung dessen, was erlebt wird, aufzuzeigen, dass das Erlebte eine Wirklichkeit darstellt, die ihre Konturen dadurch erhält, dass sie im Miteinander von einer Pluralität von Anderen konstituiert wird. Dafür sollen die Folgen unserer Wirklichkeit, mit Anderen in derselben Welt zu leben, bestimmt werden, indem die Art und Weise, wie sich das Miteinander im Erleben darstellt, beschrieben wird. Diese Arbeit schließt damit an Lambert Wiesings Überlegungen zur Wahrnehmungsphilosophie an, die er in *Das Mich der Wahrnehmung* entwickelt: Seine dort vorgestellte *inverse Transzendentalphilosophie* soll die Folgen der Wahrnehmung, eine Zumutung für die wahrnehmende Person zu sein, darlegen. Ich transformiere also Wiesings Argumentation über die Wahrnehmung durch eine Fokusverschiebung auf das gesamte Erleben: Nicht nur in der Wahrnehmung, sondern auch im Handeln, Imaginieren, Denken und Fühlen gibt es Formen der Zumutung, die gesondert bestimmt werden können. Darüber hinaus – so die These dieser Arbeit – gibt es jedoch eine ge-

28 Maurice Merleau-Ponty: *Zeichen*, Hamburg: Felix Meiner 2007, S. 103.

meinsame Zumutung dieser Fähigkeiten, die sich nur darstellen lässt, wenn man Denken, Fühlen, Handeln, Wahrnehmen und Imaginieren zusammen beschreibt, da sie alle zum Erleben der Wirklichkeit gehören: Ihnen ist gemein – so soll es sich im Verlauf der Arbeit herausstellen –, dass man nicht erleben kann, ohne sich Anderen darzustellen, sowie auf die Darstellungen Anderer zuzutreffen. Oder kurz: Man kann sich nicht nicht miteinander darstellen und jede Darstellung wirkt sich aus; ist Teil der Wirklichkeit.