

Das Erleben der Anderen – ein Verhältnis in sozialen Räumen

Es wurde im letzten Hauptteil gezeigt, dass durch den Begriff Erleben eine Beschreibungsdimension geschaffen ist, die die Menschen zusammen als Andere unter Anderen erfassen kann. Das Erleben ist ein Begriff, der die gemeinsame Struktur der Wahrnehmung, Handlung, Imagination, des Denkens und Fühlens als bewusste Fähigkeiten an die Lebenswirklichkeit mit Anderen, an die Sozialität knüpft. Somit beschreibt das Erleben die Form, in der wir uns durch Andere in und mit der Welt verhalten. In dem vorliegenden zweiten Hauptteil wird diese Beziehung zu Anderen untereinander und den Gegenständen *in* der Welt an drei Formen explizit charakterisiert: Es wird erstens die Komplexität der sozialen Räume aufgezeigt, indem bestimmt wird, dass das Erleben die Darstellungsform der Intentionalität ist und damit Anderen als erlebbar widerfährt. Zweitens werden vor allem direkte Fokussierungen der Anderen in Form der Fürsorge und der *parrhesia* beschrieben, die es ermöglichen, den geteilten Bereich im Erleben als sinnhaft zu deuten. Und drittens wechselt die Perspektive von der direkten Fokussierung auf den Horizont, den man selbst je darstellt und den Anderen jeweils darstellen.

Das Erleben, das mit Anderen geteilt ist, bestimmt die Intentionalität nicht nur als Erkenntnisgrundlage, sondern als eine Form der Relationalität, wodurch sich das intentional Erlebte strukturieren lässt: in einen Randbereich, einen Horizont, der das Erlebte vom Nicht-Erlebten trennt, und Bereiche, die in diesem erlebten Horizont liegen und in diesem fokussiert werden können. Hierfür wird nun diese Teilung des Erlebens in Horizont und Fokus genauer bestimmt: Der Horizont ist sowohl der Bereich, der das Erlebte vom Nicht-Erlebten trennt, als auch der Bereich, in dem Fokussiertes und nicht Fokussiertes vorkommen. Die Bedeutung der Anderen zeigt sich darin, dass Fokus und Horizont sowie der Übergang von einem Fokussierten zum anderen erst durch die Anderen als Wechsel der Perspektive erlebt werden. Sie stoßen diese Wechsel an. Wir bewegen und verhalten uns mit Anderen in und durch die Welt, wodurch Horizont und Fokus entstehen, sich verschieben und aufeinandertreffen. Mein Fokus liefert also eine Perspektive, die sich in meinen Handlungen, Gefühlen, Gedanken, meiner Wahrnehmung

und Imagination widerspiegelt. Diese Perspektive ist es nun, mit der Andere konfrontiert werden, denen ich sie aussetze, einfach nur, weil ich eine bestimmte Perspektive habe, genauso, wie jede Person den Perspektiven Anderer ausgesetzt ist. Man kann mit der Intentionalität also einen weiteren Begriff verbinden, den der Darstellung, so wie es schon im ersten Hauptteil gemacht wurde.¹ Meine Intentionalität konfrontiert Andere mit meinen Gedanken, Gefühlen, Imaginationen, Handlungen und Wahrnehmungen, was heißt, dass die Intentionalität sich darstellt, oder in Verbindung mit den Worten Erving Goffmans: Die Intentionalität stellt sich Anderen für Andere als körperliche »Fassade« dar.² Sie verkörpert sich in jeder unserer Gesten etc. und stellt sich somit als Konstellation von sozialen Strukturen und eigenem Erleben dar; oder um es mit Judith Butler zu sagen: »An unserem Körper überkreuzen sich eine Reihe von Perspektiven, die sich keineswegs alle mit unseren eigenen decken.«³ Deshalb spreche ich hier auch metaphorisch von »Fassade«, obwohl das Wort einen pejorativen Beigeschmack hat: Es ist alles nur »Fassade«, nichts davon hat einen Anspruch darauf, exklusiv zu sein, völlig sich selbst zu gehören oder unhinterfragt zu bleiben.

Um diese These zu stützen, wird sich das erste Unterkapitel mit dem Begriffs-paar »Drinnen und Draußen« beschäftigen: denn wenn sich die Intentionalität als Fassade darstellt, braucht es keinen Bereich mehr, der feststehend innerhalb oder außerhalb der Fassade liegen würde. Es ist eine Frage der Perspektive. In der Beschreibung, etwas sei drinnen, kann nämlich eine alltägliche Beschreibungsform dafür gesehen werden, was in der Philosophiegeschichte als immanenter Bereich des Bewusstseins bestimmt wurde. Es soll hier dem widersprechend gezeigt werden, dass ein solcher Immanenzbereich nicht hinter der Fassade vermutet werden muss, um Andere zu verstehen. Vielmehr wird dieses Begriffspaar benutzt, um das Fokussieren innerhalb eines Horizonts der Intentionalität genauer zu bestimmen: Etwas liegt entweder *im Fokus* oder *im Horizont* des Erlebens und stellt sich somit auf der Fassade bzw. der Oberfläche dar, hinter der oder in der nichts anderes liegt als sie selbst.

Um diesen Punkt plausibel zu machen, wird hier ein Beispiel folgen, auf das ich mich im Verlauf des ersten Kapitels dieses zweiten Hauptteils immer wieder beziehen werde. Es ist die Beschreibung eines Weges von zuhause in die Universität: Man verlässt das Haus. Man ist unausgeschlafen, hat nicht gefrühstückt, war aber noch im Bad, um sich frisch zu machen. *Draußen* auf der Straße begegnen einem die Geräusche der Stadt, der Lärm der Autos, die verworrenen Stimmen

¹ Ein Begriff, der von einigen Theoretiker*innen benutzt wird, ist der des Ausdrucks. Doch die Bewegung, die durch ihn impliziert wird, widerspricht jedoch dem Theorieansatz, der auf den nächsten Seiten weiter expliziert wird.

² Vgl. Goffman: *Wir alle spielen Theater*, S. 23.

³ Judith Butler: *Krieg und Affekt*, Zürich/Berlin: diaphanes 2009, S. 39.

der Anderen, lauter als noch in der Geschlossenheit der eigenen Wohnung: *Drinnen* war es viel ruhiger. Beim Verlassen der Wohnung, genauer noch beim Treten aus der Tür hat man eine *Schwelle* überschritten, die Stadt mit ihren Geräuschen tritt für den*die Unausgeschlafene in den Fokus. Die Hintergrundgeräusche, die drinnen im eigenen Zimmer und Bad noch im Horizont des Erlebens lagen, treten in den Fokus, ich muss mich mit Anderen und an Anderen vorbei durch sie hindurchbewegen, um in den Raum zu gelangen, in dem das Seminar stattfinden wird. Trete ich dann mit einem Kaffee von unterwegs in den Seminarraum ein, wechselt der Fokus allein durch die Bewegung in den Raum von draußen, was nun in meinem Horizont liegt, wieder in ein Drinnen, das ich fokussiere; ein Drinnen, das anderen sozialen Gepflogenheiten entspricht, als es in meiner Wohnung der Fall war. Auf dem Weg selbst ergeben sich neben diesem leiblichen Wechsel von einem zum anderen Raum weitere Fokusverschiebungen durch die Gegenstände, wie zum Beispiel dem Kaffee in meiner Hand. Die Gründe für diese Fokusverschiebungen sind offensichtlich nicht notwendig, aber das Vorhandensein der Wechsel ist es. Dadurch, dass ich bspw. den Kaffee in meiner Hand halte und keinen Deckel wollte, muss ich meine gesamten Bewegungen verändern. Beim Treffen auf andere Menschen und Gegenstände muss ich mich darauf fokussieren, nichts zu verschütten, obwohl ich in Gedanken schon bei der Seminarsitzung bin, die einen weiteren Fokus darstellt. So verändert sich die gedankliche Fokussierung auf die Seminarsitzung durch die widerfahrene Wahrnehmung möglicher Probleme, die im Horizont meines Erlebens auftauchen, und zeichnet sich in meinem Verhalten ab.⁴ Es soll hier im Abschnitt *Miteinander in sozialen Räumen* also dargestellt werden, warum es nicht möglich ist, die Meinungen anderer »in ihren Köpfen« vorzufinden, sondern dass die Meinungen und Gefühle sich durch einen Fokuswechsel in der Beschreibung draußen in der Welt erleben lassen.

Miteinander in sozialen Räumen

Das Thema dieses ersten Unterkapitels ist es, zu bestimmen, dass man Anderen dank ihrer Fassaden »ansehen« kann, was sie erleben. Besonders in den Fokus rückt dabei die Frage danach, was sie denken und fühlen. Sie ist deshalb für das vorliegende Projekt von Interesse, da es ein notwendiger Schritt ist, die Meinungen und

4 Es wird hier also nochmals deutlich, weshalb die Betrachtung des Erlebens als Strukturzusammenhang der bewussten Fähigkeiten der Menschen eine nicht nur eine theoretische Überlegung ist, sondern einen Zusammenhang und eine Verbindung von Denken, Fühlen, Wahrnehmen, Imaginieren und Handeln im Umgang mit Anderen und damit auch mit der Welt bietet.

Gefühle anderer (mit-)erleben zu können, wenn es darum geht, die soziale Situation, das Miteinander von Anderen unter Anderen verstehen – oder besser noch: beschreiben – zu können. Diese Form des Verstehens und Beschreibens der Gefühle und Meinungen Anderer hat natürlich nicht den kontraintuitiven Anspruch, immer und vollkommen korrekt zu verstehen, was Andere denken oder fühlen; aber die Beschreibung des Miteinanders, die im Folgenden gegeben wird, soll die Möglichkeit aufzeigen, warum wir uns nicht immer nur missverstehen können. Drinnen und Draußen werden dafür als relational bestimmt, was nichts anderes heißt, als dass etwas oder jemand (so trivial dies auch klingen mag) nur aus jeweils einer bestimmten Perspektive drinnen, sei es in einer Wohnung, sei es in einem Fokus, oder »innerhalb« meines Denkens und Fühlens oder außerhalb davon ist. Diesen Beschreibungen soll durch diesen anschließenden Abschnitt (*Miteinander in sozialen Räumen*) das systematische Gewicht gegeben werden, das ihnen erlaubt, nicht nur trivial zu bestimmen, dass es in der Welt irgendeine Form von Verbindung mit Anderen gibt, sondern dass sich das je eigene Erleben nur durch die Beschreibung möglicher Perspektivwechsel durch Andere aufzeigen lässt. Bevor also mit den beiden Unterkapiteln (*Der Alltag mit Anderen im Fokus* und *Im Horizont mit Anderen*) zum Fokus und Horizont der Anderen begonnen werden kann, wird in diesem Abschnitt darauf verwiesen, dass das Verhältnis von Fokus und Horizont ein grundlegend soziales Wechselverhältnis bedeutet: von etwas, was *im Horizont* ist, zu etwas, was *im Fokus* ist und zurück. Dieser Wechsel zwischen Fokus und Horizont ist durch Andere bedingt, sei er gedanklich, gefühlt, wahrgenommen, innerhalb einer Handlung oder imaginiert. Der Wechsel im Erleben stellt sich körperlich dar. Er manifestiert eine Fassade.

Von der Bewegung durch die Welt zur »Fassade« Der Wechsel zwischen Drinnen und Draußen ist nur als Form einer Bewegung zu verstehen, an deren Ende etwas jeweils *entweder* im Fokus *oder* im Horizont ist. Dies zu betonen, ist aus dem Grund wichtig, da eine Beschreibung der Fassaden, die die Körper der Anderen darstellen, meinem Erleben intentional zugänglich sein muss. Dies gilt zumindest dann, wenn die Anderen (und damit auch jede*r von uns selbst) in allen Bereichen des Erlebens (Imaginieren, Denken, Wahrnehmen, Handeln, Fühlen) die Bedingung unserer Wirklichkeit sind. Mit Goffman kann man diese These folgendermaßen unterstützen: Er führt den Begriff der Fassade, als die »Darstellung des Einzelnen [...], der regelmäßig in einer allgemeinen und vorbestimmten Art dazu dient, die Situation für das Publikum der Vorstellung zu bestimmen«⁵ ein. Die Fassade ist damit eine Mischung aus dem, was 1. gewollter Weise für Andere dargestellt werden soll, 2. dem, was dieser Darstellung widerfährt (auf welche Widrigkeiten man in einer Situation reagieren muss, um weiterhin das darzustellen, was man will);

5 Goffman: *Wir alle spielen Theater*, S. 23.

und 3. der *Form*, in der die Darstellung geschieht. Dieser dritte Punkt kann auch anders formuliert werden, um die konkrete Bedeutung der Form aufzuzeigen: Die Darstellungsform zeigt die sozialen Strukturen an, die eine*n dazu bestimmen, eine bestimmte Darstellungsweise im Miteinander einer anderen vorzuziehen.

An einem Beispiel verdeutlicht heißt das Folgendes: Wenn ich durch die Straßen laufe und nicht angesprochen werden will, weil ich eilig zum Seminar muss und zusätzlich einen Kaffee zum Mitnehmen kaufen will, dann sind diese Gedanken Anderen in einer bestimmten Art und Weise dargestellt. Blicken sie auf mich, dann sehen sie meine schnellen Bewegungen beim Kaufen, beim Laufen und eben keine umherschweifenden Blicke meinerseits, als würde ich schlendern oder flanieren. Was darin nicht offensichtlich liegt, ist der Grund für mein Verhalten. Dass ich zum Seminar muss, kann daran nicht eindeutig *erkannt* werden. Es liegt außerhalb des Horizontes der meisten Menschen, die meine Darstellung des Weges von Zuhause zum Seminarraum erleben könnten und damit ebenfalls außerhalb dessen, was sie fokussieren könnten. Doch durch meine Kleidung, die Büchertasche über meiner Schulter und dem Fakt, dass Jena eine Universitätsstadt ist, kann der Gedanke bei ihnen in den Fokus rücken, dass ich auf dem Weg zur Universität bin, obwohl sie mich nicht kennen – zumindest, wenn sie daran interessiert sind, die Person zu betrachten, die an ihnen vorbeieilt. Schon diese kurze Beschreibung lässt die Komplexität anklingen, die der Wirklichkeit des Erlebens entspricht.

Wendet man sich innerhalb dieses Beispiels der Bewegung als Indikator für Drinnen und Draußen zu, da sich nur in Bewegung (also in einem Vorgang von bestimmter Dauer) verorten lässt, von welchem Punkt aus für uns etwas im Miteinander als drinnen oder draußen erlebt wird. Daher lässt sich hier bestimmen, dass durch die dreifache Abhängigkeit der Fassade (von mir, von Anderen und von sozialen Strukturen) die Bedingung dafür gefunden werden kann, warum Anderen an meinem Erleben partizipieren können, obwohl man intuitiv davon ausgehen würde, dass besonders die Gedanken und Gefühle von Anderen einem selbst nicht zugänglich sind. Diese dreifache Abhängigkeit ergibt sich daraus, dass die Fassade immer eine Form der Darstellung ist, wie es im Beispiel gezeigt wurde: Ich bin als eilend in Erscheinung getreten. Nicht weil ich als eilend in Erscheinung treten wollte, sondern weil bestimmte Formen sich zu Verhalten schon in den Ablauf meiner Verhaltensweisen eingeschrieben haben, egal wie stark diese intendiert oder willkürlich geschehen. Die Darstellung ist also immer eine Darstellung 1. von etwas, 2. für jemanden, und 3. auf eine bestimmte Art und Weise. Das heißt, egal wie man etwas erlebt, man stellt sich dabei für Andere auf eine bestimmte Art und Weise dar, selbst wenn man die Konventionen übertritt und so Andere verwundert. Ob man will oder nicht – wenn ich durch die Straßen laufe, stelle ich für Andere bestimmte Teile meiner Gedanken, Gefühle, Handlungen, Wahrnehmungen und Imaginationen dar. Meine Fassade ist die Darstellung meines Erlebens für Andere und die Fassaden Anderer sind die Darstellungen ihres Erlebens für mich und

Andere. Durch die Darstellung liegt der Fokus auf der Art und Weise, wie etwas, passiert und stellt damit die Verbindung zwischen eigenem Erleben und sozialen Strukturen dar. Dies geschieht, weil die sozialen Strukturen, die als sich wiederholende Ablaufpläne bestimmt sind, die Form angeben, in der etwas erlebt wird.

Die hier vertretene These, dass sich dasjenige, was man intuitiv in den Innenbereich einer Person legen würde – nämlich ihre Gedanken und Gefühle – als Teil ihrer Fassade erleben kann, bedeutet auch, dass es unnötig ist, sich auf einen eventuellen Innenbereich zu beziehen. Das »Äußere«, unser Ausdruck, unsere Gesten, unsere Mimik stellen unsere Gedanken, unsere Gefühle und damit neben den Handlungen auch den gesamten erlebten Bereich einer Person dar. Was wir erleben, verkörpert sich notwendig, aber die Form, wie es verkörpert wird, ist contingent. Das ist der Grund, aus dem man hier einen Blick auf die Performativität werfen sollte: Sie beschreibt die sich wiederholenden Bewegungen, welche die kontingente Form der notwendigen Verkörperung annehmen.⁶ Gestützt werden kann dies mit Judith Butlers Bestimmung der Verkörperung bzw. der Performativität aus ihrem Essay *Performative Akte und Geschlechterkonstitution – Phänomenologie und feministische Theorie*: »Als intentional organisierte Materialität ist der Körper immer eine Verkörperung von Möglichkeiten, die durch historische Konventionen sowohl konditioniert wie beschnitten sind.«⁷ Was wir erleben, stellen wir nicht durch willkürliche Gesten, Handlungen, Mimik etc. dar, sondern durch solche, die sich zu einem bestimmten Teil auf »historische Konventionen« (soziale Strukturen) zurückführen lassen. Mein Durch-die-Stadt-Eilen geschieht durch schnelle Schritte, einen klaren Blick in Wegrichtung, beim Einkaufen durchs Blicken auf die Uhr etc. Der Blick auf die Uhr ist jedoch nicht nur meine Versicherung, dass ich noch Zeit habe. Für Andere drückt er aus, dass die Zeit für mich eine wichtige Rolle spielt. Dadurch, dass ich wiederholt auf die Uhr schaue, können Andere erleben, wie es für mich ist, auf die Zeit achten zu müssen: Es hetzt mich. Sowohl meine Gedanken an die Zeit als auch mein Gefühl, gehetzt zu sein, sind Teil meiner Fassade. Mein Innenbereich, mein Drinnen, und meine Fassade, mein Draußen, stehen nicht fest voneinander getrennt, sondern sie sind aufeinander bezogen und stellen deshalb eine Relation zu Anderen dar. Meine Darstellung ist dabei aber keine exklusive Schöpfung meines Selbst, sondern sie ist abgeschaut, Teil von Konventionen und gleichzeitig Veränderungen davon.

Um diese Relationalität theoretisch einzubinden, lässt sich mit Merleau-Ponty auf zwei Begriffe verweisen, die Bewegungsrichtungen beschreiben und damit die Bedeutung der Bewegung nochmals hervorheben. Eine geht von uns als Menschen

6 Vgl.: Gerald Posselt: *Politiken des Performativen – Butlers Theorie politischer Performativität*, in Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze & Sergej Seitz (Hg.): *Judith Butlers Philosophie des Politischen – Kritische Lektüre*, Bielefeld: transcript 2018, S. 47.

7 Judith Butler: *Performative Akte und Geschlechterkonstitution*, S. 305.

aus, weil wir uns aktiv in der Welt darstellende Andere sind. Die andere Bewegung kommt auf uns zu, weil wir auch immer passiv erlebende Andere sind, denen etwas widerfährt: Die erste Bewegung beschreibt Merleau-Ponty als *zentrifugal*, also von einer Person intendiert, die zweite als *zentripetal*. Sie kommt auf einen Menschen zu und ist damit nicht selbst intendiert.⁸ Sie kann aber, und dies ist der wichtige Punkt, von jemand anderem gewollt oder zumindest von jemanden (absichtlich oder unabsichtlich) verursacht worden sein. Wir widerfahren uns somit jeweils als aktive und passive Andere unserer jeweiligen Vorhaben. Während meine Fassade als durch die Stadt Eilender anderen widerfährt, widerfahren diese Anderen auch gleichzeitig mir in meinem Erleben. Ich bemerke die Person, die noch schneller an mir vorbeizetzt, jene, die mir fröhlich musikhörend entgegenkommt und mich kurz durch ihr fröhliches Antlitz aus meinem Eilen herausholt, und die Person, die das Auto fährt, das mich von meinem Weg abbringt, da ich nicht sofort über die Straße gehen kann. Drinnen und Draußen werden somit nicht nur von *einem* Menschen bestimmt. Sie sind relationale Bestimmungen, die nicht als starre Seiten einer Grenze bspw. für einen Innenbereich der Menschen verwendet werden können, oder wie Butler schreibt: »Wenn ich überhaupt eine Grenze habe, oder wenn man sagen kann, dass eine Grenze zu mir gehört, dann ist das nur so, weil ich von anderen getrennt bin. Umgekehrt ist diese Trennung die Bedingung der Möglichkeit, zu anderen in Beziehung zu treten.«⁹ Gerade, weil die Intentionalität als Bezug zu Anderen und zur Welt nicht im Menschen liegt, sondern als Bestimmung der bewussten Fähigkeiten der Menschen in der Welt bei Anderen durch ihre Performativität erscheint, erhält sie ihre volle Geltung durch die sich wiederholen müssende Darstellung des Erlebens. Salopp gesagt: Drinnen und Draußen bedeuten also nicht für alle immer die gleichen Seiten einer Grenze. Sie sind relational.

Gerade weil sich das Erleben durch die verschiedenen Bewegungen in der Welt, die Wahrnehmungen, das Fühlen und die Handlungen und durch verschiedene Meinungen, Imaginierungen und Gedanken verändert, wird deutlich, inwiefern die Horizonte und Fokusse und damit der Wechsel zwischen Drinnen und Draußen gedacht werden können: Sie beschreiben räumliche und zeitliche Veränderungen, die das Erleben der Anderen und das je eigene in Bewegung halten. Auch bei dem Weg zur Universität, der als von mir ausgehender, als zentrifugaler Fokus bezeichnet werden kann, stellt sich darin dar, wie ich mich durch die Stadt bewege. Sie wird sowohl durch den offenen Kaffeebecher in meiner Hand und noch mehr durch die Anderen, an denen ich vorbeilaufe, gleichzeitig zentripetal verändert oder erhalten. Das Ausweichmanöver, bei dem ich weder Kaffee verschütten noch eine andere Person anrempeln will, ist eine Veränderung meines Fokus durch Andere,

8 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 499.

9 Butler: *Krieg und Affekt*, S. 26f.

die einem im Horizont widerfahren. Der Fokus wird Nicht-Anrempeln und Nicht-Verschütten, während der Horizont der Weg zur Universität wird. Auf meiner Fassade stellt sich nun beides dar: Dass ich niemanden anrempeln will, zeigt sich in geschickten Bewegungen zwischen Anderen hindurch, abrupte Stopps und entschuldigende Gesten. Der Weg zur Universität bleibt, wie oben schon beschrieben, jedoch auch durch meine Kleidung, die Wahrscheinlichkeit in einer Universitätsstadt zur Universität zu laufen, und mir vielleicht begegnende Freunde oder Bekannte, die wissen, wohin ich gehe, Teil meiner Fassade. Das eine ist mein Fokus und das andere mein Horizont auf der erlebbaren Fassade. Was als Fokus oder Horizont gesehen wird, hängt von der Stärke der Darstellung und der Intensität dessen ab, was Andere sehen wollen.

Ein unbehagliches Beispiel dafür kann die Zuschreibung sein, dass die Fassade abwertend als »schwuchtelig« aufgefasst wird.¹⁰ Die geschickten Bewegungen, die beim Ausweichen vor Anderen ausgeführt wurden, sind dieselben oder ähnliche, die dazu geführt haben, dass diese Fassade von Anderen als die einer »Schwuchtel« bestimmt wurde, um dadurch eine Distinktion und Abwertung zu erreichen. Diese Zuschreibung geschieht dabei nicht notwendig, weil es eine offensichtliche Vorliebe bei Sexualpartner*innen gibt, sondern weil es das Nicht-Einverständen-Sein mit der ganzen Person und dem gesamten Auftreten ausdrückt. Die Anderen wollen im Gang, in der Haltung, den Gedanken und den Gefühlen, also auf der Fassade, eine Schwuchtel erkennen. Sie fokussierten sich so sehr darauf, dass der Horizont der sonstigen Tätigkeiten völlig verloren geht. Dieser Gedankengang und die damit verbundene Beurteilung der Fassade können sich über die Zeit sowohl bei einem selbst als auch bei anderen verändern und müssen nicht beständig Teil des alltäglichen Erlebens und Erlebtwerdens sein. Gedanken, Fokusse und Horizonte können wechseln, sich verschieben und genau deswegen miterlebt werden, egal wie angenehm oder unbehaglich sie sind.

Die Fassaden sind deshalb nicht allein durch die Vorhaben und Entwürfe der einzelnen Menschen zu erklären, sondern sie sind auch zu einem Teil durch soziale Strukturen bedingt. Die Fassaden werden also dadurch zu Horizonten oder zum Fokus für jemanden, weil Menschen sich durch die Welt bewegen, die Welt leiblich gebunden erleben und dieses Erleben (und damit sich selbst) performativ darstellen. Durch die Fokussierung dessen, was im Horizont liegt, sei es dadurch, dass mich jemand anrempelt und ich fast meinen Kaffee verschütte, ich den Kaffee also wieder stärker fokussiere und die Gedanken an das Seminar wieder in den Horizont fallen, oder durch eigene Entwürfe wird die gegebene Welt zeitweise geordnet. Genauso geschieht es auch durch die Zuweisung der Fassade »Schwuchtel«

¹⁰ Dabei ist die Bezeichnung »Schwuchtel« ganz offensichtlich keine Deskription für ein bestimmtes und klares Verhalten, sondern eine Abwertung, eine Beleidigung für ein Verhalten, das nicht klar und eindeutig in das Schema passt, wie man sich verhalten soll.

und deren Zurückweisung. Es entstehen individuelle Fassaden aus Fokussen und Horizonten in der kontingennten Welt. Die Bedingung dafür, dass Gedanken in den Fokus rücken ist, dass die Welt und Andere sowohl Teil der je eigenen Darstellung sind als auch, dass sie das Publikum sind, dem etwas dargestellt wird. Damit diese Fassaden in einer Fokussierung durchdacht werden können, müssen die Anderen und die Welt aber als Zuschauer auch diskret sein können, das heißt, dass sich das einem Entgegenprallende bzw. das Zentripetale zeitweise zurückhält.

Für meine Darstellung der Intentionalität als Fassade heißt das zusammenfassend: Das Fokussieren versteht sich als Bewegung der Wahrnehmung (Intentionalität) beim Berühren eines Steins (Darstellungsform), des Denkens beim Begreifen eines Steins als Kieselstein, des Handelns beim Werfen des Steins, des Fühlens beim Sich-Ekeln vor dem Stein und des Imaginierens bei der Vorstellung einer Sandburg. Und schließlich wird hier auch das Thematisieren als Akt der Reflexion als Bewegung verstanden, bei dem sich das Denken bspw. auf sich selbst richtet und erkennen kann, dass man einen Kieselstein in der Hand hält, den man weg wirft, weil man sich vor ihm ekelt und sich dabei auch noch vorstellen kann, er trafe eine Sandburg.¹¹ Ob sie wohl einstürzt? Wird es die Erbauer*innen ärgern? Haben wir ausgemacht, dass ich werfe? Unsere Darstellungen beziehen sich aufeinander. Sie bilden Achsen zwischen uns.

Die Verschiebung von Denkachsen Anschließend an diese Überlegungen des Wechsels zwischen Fokussen und Horizont möchte ich die gerade ausgeführte These erweitern, dass sich alle Bereiche, die erlebt werden – also auch das Denken und die Gefühle – performativ auf der Fassade der Menschen darstellen und damit von anderen erlebt werden können: Hier soll es nun nicht mehr darum gehen aufzuzeigen, dass wir Gefühle, Gedanken, Handlungen, Wahrnehmungen und Imaginationen auf ihrer Fassade erleben können, sondern darum, Einstellungen, also Gedanken und Gefühle von Anderen übernehmen zu können und Andere die eigenen. Es geht also darum, zu bestimmen, *wie sich Denkachsen verschieben*, bzw. Perspektiven übernommen werden. Dies geschieht auf Grundlage der These, dass diejenigen, die etwas erleben, die eigenen und anderen Fassaden selbst performativ mitstrukturieren: Sie stellen dar, was erlebt wurde. Dadurch rufen sie Antworten hervor, auf die sich bezogen wird. So entsteht aus der Darstellung der Intentionalität ein Hin und Her von Antwort und Antwort: »Die Antwort liegt nicht fertig vor, sie ist mehr oder weniger zu erfinden; sie wird gegeben oder verweigert, ausgehend von dem, was mich affiziert oder ausdrücklich an mich appelliert.«¹² Unter der Betrachtung

11 Diese Beschreibung wurde teilweise von Sartres Romanfigur Antoine Roquentin aus *Der Ekel* inspiriert. Vgl. Jean-Paul Sartre: *Der Ekel*, Reinbek b.H.: Rowohlt 2013, S. 194.

12 Bernhard Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt – Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2019, S. 258.

der einzelnen bewussten Fähigkeiten zeigt sich dabei ihre Darstellungsform als Bezug zu Anderen auf der Fassade; die Form der Fassade ist es, die appelliert und affiziert. Somit schlägt sie eine unhintergehbare Brücke zu Anderen und deren Fassaden und dadurch zu ihren Gedanken: Zwischen meinem Denken und dem Denken Anderer bestehen verschiedene Achsen, die durch die Beziehung unserer Fassaden zueinander entstehen. Sie antworten mal direkter, mal indirekter aufeinander. Wir geben einander immer Antworten, nie vollständige Antworten, aber Antworten; und im besten Fall im Wissen, nicht vollständig antworten zu können, weil wir nicht wissen, was Andere hören wollen; wir verstehen zumeist aber die Richtung.

Das Verhältnis von Antwort und Antwort ist deshalb eines, das sich verpasst. Selbst wenn ich der Meinung bin, genau zu wissen, was jemand anderes hören will und ich genau das sage oder mich dementsprechend verhalte, liegt doch sowohl mehr als auch weniger in der jeweiligen Antwort, als es müsste: mehr, weil ich denke, die Gedanken der anderen Person vorwegzunehmen und sie ihr damit auch erst mitgebe (ich erfahre durch meinen Umgang mit der Person nicht, ob meine Ahnung wirklich ein Wissen war), und weniger, weil ich die Gedanken der anderen Person dadurch auf schon bekannte Aspekte zurückführe. Oder, wie Waldenfels schreibt: »[Es] besagt, daß das, was uns überraschend widerfährt, zu früh kommt, gemessen an unseren Vorwegenahmen und Vorkehrungen, und daß umgekehrt unsere Antworten zu spät kommen, gemessen an dem, was uns zustößt und entgegentritt.«¹³ Die von mir gegebene Darstellung des Antwortens komplementiert diejenige von Waldenfels in diesem Zitat. Er beschreibt, warum das Antworten auf etwas Widerfahrenes zu spät kommt und meine Darstellung zeigt an, wann das Antworten in Bezug auf Andere zu früh kommt. Die Denkachsen als Beispiel sind also Brücken zu Anderen, die sich schon deswegen in Bewegung befinden, weil unsere Antworten sich in diesem Prozess jeweils verpassen. Ein Widerfahrnis wie die Überraschung, die ich empfinde, wenn jemand in einer Situation, in der er Schwuchtel genannt wurde, nicht einfach ignoriert, dass es passiert ist, sondern sich umdreht und kusshandwerfend antwortet: »Hast du meinen Namen seit heute Morgen schon vergessen, Mausi?«, zeigt, dass jede meiner Antworten in dieser Situation zu spät kommt. Die Reaktion auf den Zuruf hingegen zeigt, dass diese Schlagfertigkeit zu früh kommt, als dass die abwertende Zuschreibung unerwartet wäre. Es ist vielleicht nie klar, wann genau sie eintritt, und sicherlich überrascht sie je nach Ort und Umgebung mal mehr und mal weniger, aber diese Antwort kommt in doppelter Hinsicht zu früh; zum einen für die Person, die diesen Ausruf abwertend nutzt, weil dadurch ihr Ziel verfehlt wird, und zum anderen für alle, die diese Darstellung erleben, da die Schlagfertigkeit bedeutet, in gewisser Weise »eingebütt« zu haben, auf Abwertung zu reagieren. Es kann als eine performative Ver-

¹³ Ebd., S. 258.

körperung bestimmter Antworten, die häufig gegeben werden mussten, bestimmt werden. Gerade dies zeigt jedoch, dass wir jeweils Standpunkte und Ansichten Anderer im Antworten übernehmen müssen. Dieses Phänomen der Responsivität ist eines, das sich ohne Andere nicht denken lassen würde.

Was es daran anschließend heißt, die eigenen Denkachsen zu verschieben, zeigt sich sehr gut in Sissi Tax' Gedicht *eine hergerichtete und fertiggemachte haltung*. In ihm beschreibt sie verschiedene Blickrichtungen auf sich selbst und – in der Terminologie Goffmans – die Veränderung der eigenen Fassade in Bezug auf das Denken Anderer:

OBWOHL ODER DA ICH ES ZU NICHTS GEBRACHT HABE, RICHTE ich mich manchmal her oder gehe mich bisweilen einfach herrichten. vielleicht, um nach etwas auszuschauen. daß ich es zu nichts gebracht habe, ist mir manchmal anzusehen. bisweilen ist es mir auch nicht anzusehen. ob obwohl oder da ist ebenso, doch anders, wie manchmal oder bisweilen unentscheidbar. hergerichtet schaue ich dann aus wie eine, die es zu nichts gebracht hat, oder wie eine, die es doch zu etwas gebracht haben könnte, je nachdem, wie mein aussehen gerade angesehen ist oder angeschaut wird. je nachdem, ob ich von denen angeschaut werde, die selber gerne ein ansehen hätten oder gerne selber angeschaut werden würden, oder ob ich von denen angeschaut werde, die selber ein ansehen haben oder selber angeschaut werden würden, nach etwas ausschauen möchte, was in deren augen dann so ausschaut, als hätte ich es zu etwas gebracht, richte ich mich anders her als für diejenigen, die mich von vornherein anschauen wie eine, die ausschaut, als hätte sie es zu nichts gebracht. in manchen momenten versuche ich, weder von den einen noch von den anderen für eine von den einen oder eine von den anderen gehalten werden zu können. das ist die schwierigste aller haltungen. wenn es mir nicht gelingt, sie einzunehmen, halte ich mich für eine, die glaubt auszuschauen wie eine, die nach nichts ausschaut. wenn es mir nicht gelingt, sie einzunehmen, halte ich mich für eine, die glaubt wie eine auszuschauen, die nach etwas ausschauen möchte. die einfachste haltung ist die unhergerichtete. wie ich in ihr ausschau, weiß ich nie. ich nehme sie ein, wenn ich glaube, daß mich niemand sieht, ich nichts mehr vor mir, also alles schon hinter mir habe und demgemäß schön aus der wäsche schaue. in dieser haltung beginne ich, mich fertigzumachen fürs ausgehen. unhergerichtet fertiggemacht gehe ich, trotzdem oder deshalb und obwohl oder da ich nie weiß, wie ich wirklich ausschau und wie es sich je ausgehen soll, sogar oft aus.¹⁴

Die in diesem Gedicht beschriebenen Wechsel zwischen »Außen-« und »Innenperspektive« anhand des eigenen Darstellungsversuchs zeigen deutlich die Möglichkeit, im eigenen Erleben und Denken – wenn sich das Entgegenprallen der Ande-

14 Sissi Tax: *manchmal immer*, Graz/Wien: literaturverlag droschl 1995, S. 5.

ren und der Welt zurückhält – zwischen verschiedensten Perspektiven auf sich und auf Andere hin und her zu wechseln; die Denkachsen zu verschieben. Sie werden als Differenzen verstanden, wie sie Bernhard Waldenfels in *Der Stachel des Fremden* beschreibt. Die Perspektivwechsel ermöglichen beim Verschieben der Denkachsen dadurch, dass es nie nur einen Fokus oder Horizont auf der Fassade gibt, eine Vielheit an Unterschieden, die erlebt und gedacht werden können. Waldenfels schafft es, in dem nachfolgenden Zitat in aller Kürze darzulegen, warum der Perspektivwechsel zwischen Drinnen und Draußen in der Wirklichkeit eine Bedeutung hat. Wir sind immer räumlich verortet, was heißt, dass wir immer in einem Hier und Jetzt sind. Aber – und das meint Waldenfels, wenn er wie in dem nachfolgenden Zitat davon spricht, dass wir nicht wie ein Ding, aber auch nicht wie eine Idee existieren –: Wir sind zwar immer an einem bestimmten Ort, aber wir sind nicht an ihn gebunden, wir können uns bewegen und von einem Hier zu einem Dort gelangen. Genauso beweglich ist nun auch das Denken und die Darstellung des Erlebens auf der Fassade: Man stellt niemals etwas so vollständig dar wie ein reines Objekt, aber man kann auch nicht nicht in Erscheinung treten, wie es einer reinen Idee vielleicht möglich wäre. Oder noch anders – die Wirklichkeit, die sich durch Andere manifestiert, ist das Vorfinden von Unterschieden, auf allen Ebenen des Erlebens:

Ein leibliches Wesen, das sich in einer Welt befindet und bewegt und sich auf diese Weise eine Welt schafft, ist niemals im Raum wie ein Ding, noch außerhalb des Raumes wie eine bloße Idee. Reines Ding und reine Idee sind nur als Grenzfälle denkbar; mit der Aufhebung der Differenz von Drinnen und Draußen würden Selbst und Welt auf ein Nichts zusammenschrumpfen.¹⁵

Es ist der Unterschied zwischen dem Erleben von unbelebten Gegenständen und unbelebter reiner Ideen im Gegensatz zum Erleben der Anderen, durch den Drinnen und Draußen als Beschreibungsdimensionen für die Wirklichkeit notwendig werden. Der Unterschied tritt doppelt zu Tage: Zum einen unterscheiden sich das Erleben von Gegenständen und das von Anderen dadurch, dass erstere starr und unbeweglich das sind, was sie sind, während die Anderen sich in der Wiederholung erst ihre Darstellung schaffen und beständig neu erschaffen. Die Wiederholung endet nie dort, wo sie begonnen hat. Sie ist instabil.¹⁶ Zum anderen ergibt sich, wie im letzten Sinnabschnitt und durch das Gedicht von Sissi Tax gezeigt wurde, eine Vielzahl an Unterschieden in der Darstellung der jeweiligen Körper und der Perspektiven auf sie. Dies führt bei einer Fokussierung dieser Unterschiede dazu, dass

¹⁵ Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 37.

¹⁶ Vgl. Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München: Wilhelm Fink 2010, S. 130.

die erlebten Unterschiede mein je eigenes Denken bestimmen. Sie rufen Zustimmung, Ablehnung oder Neutralität hervor und geben somit Anlass, die eigenen Denkachsen zu verschieben: Man antwortet auf Antworten.

Um diese Beschreibung ergänzt, versteht sich nochmals besser, warum Drinnen und Draußen Relationen sind, die die Differenzierung in Fokus und Horizont durch Bewegungen im Erleben darstellen: Drinnen und Draußen beschreiben Differenzen, die sich in einer »chaotischen«, mannigfältigen, miteinander geteilten Welt abzeichnen. Die Welt charakterisiert sich gerade deshalb durch ein *Überangebot* möglicher Perspektiven, weil es nicht nur den Horizont und den Fokus einer Person in der Welt gibt, sondern die Horizonte und Fokusse aller anderen Menschen, die sich auf ihrer Fassade darstellen. Aus der Betonung der Sozialität lässt sich an dieser Stelle auch bestimmen, dass die unterschiedlichen Fokusse, die eine Person haben kann, nicht nur aus ihren zentrifugalen Absichten entstehen; im Gegenteil ist jede Absicht und jeder Fokus immer auch direkt (im Gespräch) oder indirekt (wenn ich erlebe, wie mich jemand erlebt) durch Andere mitbestimmt. So ist die hier bestimmte Vielheit der Fokusse und Horizonte unsere Wirklichkeit. D.h. – um auf die Bestimmung der Fassade vom Beginn dieses Kapitels zurückzukommen –, dass sich auf unseren Fassaden eine Mischung aus Fokussierung durch Andere, eigener Fokussierung und dem jeweiligen Horizont unter sozialen Strukturen darstellt. Goffman beschreibt dies folgendermaßen: »Von anderen durchsetzt der Einzelne gewöhnlich seine Tätigkeiten mit Hinweisen, die bühnenwirksam ihn bestätigende Tatsachen illustrieren und beleuchten, welche sonst unbemerkt oder undeutlich bleiben könnten.«¹⁷ Der notwendige Darstellungsprozess der eigenen Intentionalität, den es braucht, um an Anderen erleben zu können, was sie erleben, gestaltet sich durch eine Rücksichtnahme darauf, wie das eigene Erleben für Andere wirkt und wirken soll (direkte Bezugnahme), wobei diese Wirkung nicht durch rein subjektive oder völlig spontane Verhaltensweisen geschieht, sondern durch »bühnenwirksame Hinweise«. Es geht also um Verhaltensweisen, die wiederum nicht aus einer reinen Spontaneität oder aus dem Nichts heraus entstehen, sondern sich an schon erlebte Verhaltensweisen Anderer anschließen (indirekte Bezugnahme durch soziale Strukturen), die etwas ähnliches darstellen wollten. Auf allen Ebenen der Fassade finden sich damit die genannten direkten und indirekten Bezüge zu Anderen als Differenzen; als Differenzen, die dennoch Antworten auf Andere sind.

Differenzen zeigen somit nicht notwendig unüberwindbare Grenzen an, sondern Wechselverhältnisse, die Grenzen überschreiten: Durch die Bewegungen des eigenen Leibes ist jede Grenze, die sich am Horizont des Erlebens abzeichnet oder im Fokus erscheint, auch eine die – wortwörtlich – überschritten werden kann. (Wie groß die Anstrengung dafür auch sein mag, es bleibt möglich.) Gehe ich aus dem Haus, so be-

¹⁷ Goffman: *Wir alle spielen Theater*, S. 31.

wegt sich der Bereich der Welt, den ich in meinem Horizont erlebe, aus den Grenzen des Zimmers hinaus auf die Straße. Mit jedem Schritt rückt etwas Hörbares (das Vogelgezwitscher, das Quietschen eines nicht geölteten Rades), etwas Sichtbares (die Anderen, das Café), etwas Riechbares (der Duft von frischem Kaffee, der Gestank von abgestandenem Frittierzett), etwas Denkbares (der Stress Anderer, die an mir vorbeieilen, die Gedanken über Politik, die auf einem Plakat stehen) aus der Welt außerhalb meines Horizontes in mein Erleben. Etwas, was vorher noch nicht in meinem Horizont war, wird zu etwas, das ich fokussieren, was ich reflexiv zum Thema machen kann. Dieser Bezug in den Wechseln der Horizonte und Fokussierungen *muss sich* – der These dieses Abschnitts nach – auf meiner Fassade *darstellen*. Genau dies geschieht durch das Zusammenzucken bei bestimmten Geräuschen, das Naserümpfen bei Gerüchen, die in Falten gelegte Stirn, das abrupte Stehenbleiben, um nur einige Darstellungsformen zu nennen. Doch die These trägt sogar noch weiter, denn es geht nicht nur darum, dass sich das Erlebte darstellt, sondern darum, dass in der Art und Weise des Erlebens immer schon die Anderen mit dargestellt werden. Die Art und Weise, in der ich zusammenzucke – die Schultern hochziehen und den Kopf nach vorne schieben, ohne mich umzudrehen –, deutet an, dass ich keine »Gefahr« hinter mir erwarte, sondern nur vor dem Geräusch in Deckung gehe. Darin sind die Anderen nicht nur als geräuscherzeugende Teil meiner Erwartung, nein, dieses Zusammenzucken findet sich genauso auch bei meiner Mutter wieder, sie ist als Andere Teil meines Verhaltens.

Und genau dies geschieht auch mit geringerer oder höherer Intensität, je nachdem, wie stark sich das neu Erscheinende in den jeweiligen Fokus drängt. Formen der Darstellungen sind demzufolge so variabel wie die Arten und Weisen, durch die bewussten Fähigkeiten auf die Welt Bezug zu nehmen. Es können 1. emotionale Darstellungen wie Verwunderung oder Abscheu, 2. ausweichende Bewegungen als Handlungsdarstellungen, 3. Änderungen der Blickrichtung als Darstellung des Wahrnehmens, 4. die Vorstellung eines Unheils oder einer mythischen Erklärungsform als imaginative Äußerung oder 5. das Denken an eine bestimmte These sein. Sich hier vorzustellen, wie ein verändertes Erleben die ersten drei benannten Punkte auf der jeweiligen Fassade zur Darstellung bringt, ist relativ trivial. Beim Denken und Imaginieren ist es nicht so offensichtlich, doch auch diese intentionalen Beziehungen in der Welt zu Anderen lassen sich in Mimik und Gestik vorfinden, wenn auch nicht so offensichtlich wie bei den anderen drei Formen. Die Eigenheit von Imagination und Denken ist, dass sie Vermittlungsformen sind, die selbst nur als Vermittlung dargestellt werden können. Wo Handlungen, Gefühle und Wahrnehmungen als direkte Antworten auf die Welt erlebt werden, erlebt man die Gedanken und Imaginationen vermittelt durch die Verhaltensweisen. Diese sind aber immer eine deutliche Bezugnahme zu Anderen. Es zeigt sich hier, warum die Beschreibung der bewussten Fähigkeiten in einem Strukturbegriff (dem Erleben) zusammengeführt wurde: Nur durch die verschlungene Bezugnahme der bewussten

Fähigkeiten aufeinander lässt sich das Verhalten als komplexe Darstellung verstehen, die die jeweils Anderen für einander in ihrer Eigenständigkeit erlebbar macht.

Sieht man ein trauriges oder fröhliches Gesicht, dann ist die Vermutung, dass auch die Gedanken oder Vorstellungen der Person gerade einen solchen Bezug haben, nicht weit hergeholt. Natürlich kann man diese Form der Vermittlung verborgen, jedoch ist allein die Möglichkeit, in der indirekten Mitteilung über Gestik und Mimik die Gedanken und Imaginationen Anderer mitzuerleben, eine Wirklichkeit, die nicht gelehnt werden kann; und nicht darzustellen, was man gerade denkt oder imaginiert, ist immer noch eine Darstellungsform. Dass diese indirekte Form im Gespräch direkt dargestellt werden kann, unterstützt außerdem die These, dass die intentionalen Strukturen immer in einer bestimmten Struktur erscheinen müssen. So ist jedes Erleben das Überschreiten des davor vorhandenen Horizontes zu einem anderen. Oder anders formuliert: Man überschreitet mit jeder Bewegung den Horizont des Erlebens, wobei man den Anderen, denen man begegnet, die eigene Perspektive entgegenbringt und diese wiederum ihre mir, wodurch eine Wechselwirkung zwischen einander unvermeidlich wird.

Dadurch, dass das Erleben also nicht nur meines ist, weil es sich immer in Bezug auf Andere darstellt, gibt es unzählige Perspektiven, die mehr oder weniger auf andere antworten; oder wie Butler in Bezug auf die Geschlechtszugehörigkeit schreibt: »Meine Situation hört nicht auf, meine zu sein, bloß weil sie auch die Situation von jemand anderem ist, und meine Handlungen, so individuell sie auch sein mögen, reproduzieren doch auf verschiedene Weisen die Situation meiner Geschlechtszugehörigkeit.¹⁸ Die Geschlechtszugehörigkeit exemplifiziert nochmals sehr deutlich den Gedanken der dreifachen Abhängigkeit der Fassade: Wie meine Geschlechtszugehörigkeit erlebt wird, hängt von *meiner* Darstellung innerhalb sozialer Strukturen ab, die ich reproduziere, und wie diese Fassade durch die Perspektiven Anderer und deren Fassade gespiegelt wird. Die *Komplexität*, die daraus für die alltäglichsten Situationen unseres Lebens erwächst, zeigt auf, wie man von der Annahme, das Erleben Anderer erleben zu können, zu einer Einsicht in die sozialen Strukturen und die Bedingtheit der Intentionalität durch Andere kommt: Mein Erleben ist mein Erleben für mich und für Andere, weil jedes Erleben sich als intentional in der Welt verortet verkörpern muss. Das Erleben jeder Person stellt sich in der Welt dar und steht somit zwischen Anderen und wird von ihnen beeinflusst. Diesen Aspekt habe ich hier mit Goffman und Butler als performative Darstellung der Intentionalität als Fassade bezeichnet und durch Waldenfels als Form des Antwortens bestimmt. Diese These soll am Beispiel des Denkens im nächsten Sinnabschnitt exemplifiziert werden und wird damit wie folgt umformuliert: Das Denken einer Person ist nicht notwendigerweise und nicht vollständig vom Denken

18 Butler: *Performative Akte und Geschlechterkonstitution*, S. 307.

einer anderen Person getrennt, da sich das Denken jeweils füreinander darstellt, damit voneinander abhängt und aufeinander antwortet.

Die eigenen Gedanken besetzt von Anderen Nach dieser Vorarbeit ist es nun sinnvoll, noch weiter zu spezifizieren, wie die Erlebbarkeit der Gedanken Anderer, die von uns verschieden sind, beschrieben werden kann. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den permanent präsenten Veränderungen, die durch die Gedanken Anderer im eigenen Erleben eintreten. Sie können als Phänomene alltäglich erlebt werden, weil es stimmt, was Waldenfels in seinem Aufsatz *Im Labyrinth des Alltags* schreibt: »Die Welt des Alltags gehört jedem und keinem.«¹⁹ Es sollte somit innerhalb einer Theorie, die sich mit den Bedingungen der Wirklichkeit in sozialen Situationen beschäftigt, möglich sein zu bestimmen, inwiefern die eigenen Gedanken durch Andere bedingt sind, da sie – folgt man Waldenfels – im Alltag allen und keiner*^m gehören. Denn im Denken lassen sich vorhandene Meinungsdifferenzen zwischen Anderen sowohl verfestigen als auch abbauen: Man wertet etwas als negativ, als positiv, akzeptiert oder verurteilt andere Standpunkte *oder* überwindet die Differenzen der Meinungen. All diese Möglichkeiten bestehen als Antworten im Miteinander. Hier wird nun beschrieben, was es bedeutet, dass sie bestehen und dass sie sich auf der Fassade darstellen. Mit Waldenfels lässt sich dieser Gedankengang durch die Bezugnahme auf die schon ausgeführten Wechselbeziehungen zwischen Drinnen und Draußen folgendermaßen beginnen:

Die Denkachsen verschieben sich, sobald wir Drinnen und Draußen wirklich beim Wort, das heißt, im räumlichen Sinne nehmen. Denn alsbald zeigt sich, daß bei zwei Wesen, die *im Raume wie in einem Behälter* vorkommen und sich voneinander abgrenzen oder aneinandergrenzen, niemals das eine drinnen, das andere draußen ist.²⁰

Wendet man dieses Zitat auf das Denken Anderer an, dann bedeutet dies, dass die Gedanken der Anderen niemals komplett außerhalb meines Erlebens sein können, weil sie ausschließlich *in* ihnen, bspw. »in ihrem Kopf«, im »Unterbewusstsein« oder ähnlichen Chiffren für unzugängliche Orte wären. Entgegen Theorien, die eine Unzugänglichkeit oder einen Pessimismus gegenüber der Erlebbarkeit der Gedanken Anderer postulieren, wird hier von gelingenden und positiven Formen ausgegangen, die das Erleben der Gedanken Anderer im Miteinander plausibel machen. Die pessimistischen Perspektiven sind in mehreren Philosophien bereits ausformuliert.²¹ Dieser optimistische Standpunkt hingegen gründet sich darauf, dass

¹⁹ Bernhard Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 153.

²⁰ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 29f.

²¹ Welche Theorien zeichnen ein pessimistisches Bild? Von den bisher hier genannten vor allem Sartre in *Das Sein und das Nichts*. Sein sieht die Anderen als Abflüsse unserer Freiheit, die eine*n objektivieren. Vgl. Weismüller: *Zwischen analytischer und dialektischer Vernunft*, S. 18f.

wir immer schon durch das Erleben in der Welt mit Anderen sind, wie es sowohl im ersten Hauptteil der Arbeit als auch in diesem Kapitel schon betont wurde. Wir leben in bestehenden, kontingenzen Grenzen und sozialen Strukturen, weil wir immer mit anderen Menschen und ihren Gedanken in derselben Welt leben. Diese gemeinsame Welt ist der Ausgangspunkt, von dem aus etwas in unseren Horizont tritt, fokussiert wird oder in den Fokus drängt, zum Thema einer Reflexion werden kann und uns deshalb zugänglich ist, weil die Intentionalität als Fassade zur Darstellung kommt. Es mag also noch so kontraintuitiv für manche klingen, aber auch das Denken und die Gedanken einer Person schreiben sich auf der Fassade der Körper ein. Dies geschieht dabei nicht auf eine willkürliche, eine von Anderen unbegreifbare Art und Weise, sondern durch sich wiederholende Verhaltensweisen, Gesten und Mimik. Die Urheber*in dieser Verhaltensweisen ist nun nicht jede*r selbst, sondern sie sind vorgefunden und wiederholt. Die hier beschriebene performative Darstellung der Gedanken und des Denkens auf der Fassade »ist demzufolge kein einmaliger »Akt«, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungsähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.«²² Es geht also nicht um eine direkte Zuordnung bestimmter Gedanken zu eindeutigen Darstellungsformen, sondern um die generelle Verkörperung von Gedanken.

Die direkteste Form dieser Verkörperung ist das Aussprechen oder Aufschreiben der Gedanken, die man hat. An dieser Stelle muss dazu wohl keine lange Beschreibung hinzugefügt werden, die erläutert, wie Gedanken in Schrift dargestellt werden können, da die Tatsache, dass ich diesen Text schreibe, mit ihm meine Gedanken darstelle und mitteile, ein ausreichendes Beispiel sein sollte. Man hat also ganz offensichtlich die Möglichkeit, sich Anderen direkt mitzuteilen. Worauf hier jedoch in der Beschreibung durch die Betonung der Performativität besonders geachtet werden soll, ist der Fakt, dass sich die Gedanken auch implizit mitteilen, dass sie in den Gesten, der Mimik, in der Art und Weise wie ich handle, und der Tatsache, dass ich handle, vermittelt erscheinen und sich somit auf der Fassade der Menschen darstellen. Aus dieser Beschreibung lässt sich nun nicht herleiten, dass ich, wenn man nur genau genug beobachten würde, jeden Gedanken Anderer kennen könnte. Es braucht aber auch in der alltäglichen Interaktion keinen Sherlock Holmes, um in den meisten Fällen richtig zu vermuten, was und woran jemand denken könnte. Wir verstehen uns sehr häufig, auch wenn dies durch die Male

Ein anderes Beispiel ist Heidegger, bei ihm gestaltet sich jedoch der Pessimismus anders. Er beschreibt den Menschen, wie gesehen, als eigentlich solipsistisch, was uns im Angesicht der Wirklichkeit mit Anderen zusammen zu leben, nur eine pessimistische Haltung erlauben würde.

22 Judith Butler: *Körper von Gewicht*, S. 36.

verdeckt wird, in denen man sich eindeutig missversteht. Man bemerkt bspw. im Augenwinkel das traurige Gesicht einer anderen Person. Ich höre ein entferntes, fröhliches Pfeifen und bekomme so einen Eindruck davon, wie jemand anderes sich verhält, wie das Denken dieser Person zur Welt eingestellt ist. Es ist im Alltag zumeist kein Problem, Vorstellungen und Gedanken mit Anderen zu teilen, miteinander sinnvoll zu kommunizieren oder zu interagieren. Die Gedanken der Anderen sind einem, gerade weil wir in derselben Welt leben, einerseits nicht völlig unzugänglich; sie können einander direkt bspw. in Sprache und Schrift mitgeteilt werden, genauso wie man die Gedanken Anderer durch ihr Verhalten antizipieren kann; andererseits sind sie deshalb aber auch nie in ihrer ganzen Komplexität und in nur einem Moment zugänglich. Hier offenbart sich wieder die Struktur des Antwortens, die mit Waldenfels bestimmt wurde, als immer mehr oder weniger und zu früh oder zu spät als nötig. Und es kann nun hinzugefügt werden, dass genau dieses Sich-immer-ein-Stück-weit-Verpassen das Antworten als Form der Wiederholung offenbart. Es eröffnet sich daraus ein Bereich der sich wiederholenden gegenseitigen Mitteilungen, durch die einem selbst immer mehr gegeben wird, die eigenen Gedanken sich mit den Gedanken von Anderen verbinden. Mit Merleau-Ponty lässt sich hieran anschließend ein Phänomen anführen, das es bei der direkten Interaktion, beim Diskutieren mit anderen gibt:

Im gegenwärtigen Dialog werde ich von mir selbst befreit, die Gedanken des Anderen sind durchaus die seinigen, die nicht ich etwa hervorbringe, wiewohl ich sie schon *in statu nascendi* erfasse, ja ihnen vorweg bin; und Einwände meines Gesprächspartners entreiben mir sogar Gedanken, von denen ich nicht wußte, daß ich sie hatte, so daß also der Andere ebenso sehr mir zu denken gibt, wie ich ihm Gedanken zuschreibe.²³

Diese wortwörtliche Dialogszene, die Merleau-Ponty beschreibt, lässt sich ohne Probleme auf Gespräche und Treffen mit mehreren Interaktionspartner*innen übertragen, da die Struktur hinter dem Wechsel und der damit gemeinsam geschaffenen Situation sich nicht gravierend verändert, wenn das Gespräch oder Treffen mit mehr als zwei Personen abläuft. Der Unterschied liegt dabei nur in der Intensität, mit der man sich auf *eine* bestimmte andere Person fokussieren kann. Das Zitat zeigt somit auf, dass sich die Gedanken Anderer im Miteinander des Dialogs in den Äußerungen und Gesten darstellen. Die Anderen haben damit nicht nur Teil an meinen Gedanken, viele von ihnen entstehen überhaupt erst durch ihre Anregungen, ihre Handlungen, dasjenige, was sie mir von ihrer Welt offenbaren, und dasjenige, was sie verborgen halten. Genau dieser letzte Aspekt bringt einen zur Imagination darüber, was nicht mitgeteilt wird und warum. Man macht sich ein Bild der anderen Person anhand dessen, was man über ihre Fassade

²³ Merleau-Ponty: *Die Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 406.

schon erlebt hat. Die Anderen besetzen meine Gedanken durch die Darstellung ihres Erlebens auf den Fassaden ihrer Körper.

Ein Beispiel für die Besetzung der eigenen Gedanken durch Andere, selbst wenn sie nicht direkt anwesend sind wie in der Dialogszene, die Merleau-Ponty beschreibt, liefert Max Frisch in *Mein Name sei Gantenbein*:

So einer ist Dolf. Denn in den Gesprächen, die ich auf dem Heimweg erfinde oder wenn ich im Bad liege, in Gesprächen ohne mich ist dieser Dolf ein wahrer Ausbund von Humor, ein Verschwender von Wissen, das er vor mir stets verhehlt. Wie kommt das? Oft gehe ich nur darum nicht in eine Gesellschaft, weil ich dabei sein werde, und wenn ich mich noch so still verhielte; es ist, sobald ich dabei bin, nicht die Gesellschaft, die mich interessiert, sondern eine Gesellschaft von Larven, die ich verschulde –

Daher das Tonband!²⁴

Der Hauptcharakter Enderlin ist von den Gedanken, die Andere haben können, ohne dass er sie mitbekommen könnte, besetzt. Er kann es nicht aushalten, dass die Menschen so sein sollten, wie sie ihm erscheinen, wenn er anwesend ist. Deshalb hört er sie heimlich ab und wird maßlos enttäuscht, da sie sich nicht viel ändern. Das heißt damit aber auch, dass er die Larven (oder Masken), die Fassaden der Anderen nicht allein verschuldet, es ist die Runde, in der sie sich treffen, in der sie alle die Fassade der Anderen mitverschulden.

Damit möchte ich nicht ausschließen, dass wir uns auch vollständig missverstehen können, aber wir können uns eben auch sinnvoll miteinander unterhalten oder zusammen handeln. Die Wirklichkeit des Miteinanders in der Welt und das daraus resultierende Phänomen des erlebten Verstehens reichen hier aus, um dafür zu argumentieren, dass unsere Gedanken nie völlig unzugänglich für Andere sind und es reicht sogar so weit, dafür zu argumentieren, dass sie sie regelrecht besetzen. Wir sind also jeweils abgegrenzt von den Anderen und sie von uns, da wir für sie Andere sind, aber wir grenzen auch *aneinander* (im Gespräch, im unerwarteten Ausweichen, beim Hören von Schluchzern) und können diese Grenze verschieben, überschreiten und uns in den Gedanken Anderer festsetzen, sie verändern.

Genau wie sich Fokus und Horizont durch unsere Bewegungen verschieben, bewegen sich auch die Grenzen zwischen uns und Anderen durch die Bewegungen unseres Denkens, Handelns, Imaginierens etc. Die vermeintlichen Grenzen zwischen unseren Gedanken – für den Moment ist es nicht ausschlaggebend, ob die Grenzen wegen der sozialen Herkunft bestehen, oder nur eine alltäglich lapidare Meinung widerspiegeln, bspw. welcher Kaffee besser schmecke – lassen sich auf zwei verschiedenen Wegen überschreiten. Dass die Überschreitung sozialer Grenzen im Denken bedeutend schwieriger bis manchmal aussichtslos erscheinen

24 Max Frisch: *Mein Name sei Gantenbein*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1975, S. 242.

und man sich auch über den Kaffeegeschmack zerstreiten kann, möchte ich damit nicht unter den Tisch fallen lassen. Aber die Möglichkeit zu einer überschreitenden Bewegung bleibt gleich, egal wie intensiv und anstrengend diese Bewegung ist. Hier können die Bewegungsrichtungen wieder aufgegriffen werden, die mit Merleau-Ponty bestimmt wurden: Zum einen gibt es den Weg, dass ich mich auf die Gedanken Anderer zubewege (zentripetal) und zum anderen widerfahren mir ihre Horizonte und Fokusse in meinem intentional erlebten Bereich (zentrifugal).²⁵

Die Grenzen innerhalb der erlebten Welt strukturieren sich, wie gerade gezeigt, also durch die Gedanken und Handlungen der Anderen und durch die Gegenstände, in denen sich diese Gedanken und Handlungen darstellen können (Transparente, Kleidung, Designobjekte, Kunstgegenstände etc.). Das im Horizont Liegende unseres Erlebens, seien es Artefakte oder andere Sedimentierungen, die durch die Kultur und damit durch Andere geformt wurden, widerfahren uns nicht nur in den Dingen, sondern auch in den Handlungen und Gefühlen anderer Menschen. Diese Sedimentierungen in den Gegenständen und Handlungen wiederum verweisen und bezeugen – ob es nun Felsen, Wälder, Gebäude, Straßen, Kleidung oder andere Menschen sind – die sozialen Strukturen. Merleau-Ponty schreibt zu diesem Punkt der Verkörperung des Denkens und der Handlungen in den Dingen Folgendes: »Wenn es aber nun nicht überrascht, daß sinnliche und perzeptive Funktionen eine natürliche Welt gleichsam vor mir niederlegen, da sie schließlich vorpersonaler Art sind, so kann es doch erstaunlich scheinen, daß spontane Akte, durch die Menschen ihrem Leben Gestalt geben, sich äußerlich sedimentieren und alsdann die anonyme Existenzweise der Dinge sich zueignen.«²⁶ Man könnte ihm mit der Einschätzung recht geben, dass es erstaunlich ist, dass sich die Gedanken und Handlungen durch ihre Produktivität den Dingen angleichen. Dass Handlungen direkt auf die Gegenstände einwirken, mit denen sie umgehen, erscheint dabei sehr offensichtlich; wie aber schreiben sich Gedanken und Gefühle in die Materialität ein? Dies geschieht durch ihre Wiederholung in den Verhaltensweisen: Ein eindrückliches Beispiel ist die Materialisierung der Nichtgleichberechtigung der Menschen anhand ihrer Hautfarbe. Manche Seifenspender mit Sensoren reagieren nicht auf Benutzer*innen mit dunkler Hautfarbe, was unterschiedliche technische Ursachen haben kann, jedoch anzeigt, dass beim Test der Geräte keine Persons of Color einbezogen wurden.²⁷ In diesem Produkt verliert die Produktion ihre Beweglichkeit und wird zu einem starren Objekt, in dem sich jedoch eine soziale Struktur verfestigt zeigt. Somit ist die Grundlage für die Entstehung von Horizonten

25 Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 499.

26 Ebd. S. 399.

27 Vgl. https://twitter.com/nke_ise/status/897756900753891328?s=19 (zuletzt abgerufen am 6.10.2019 um 17:46.)

durch und mit den Anderen, in denen dann verschiedene Fokusse liegen, gleichzeitig auch der Grund dafür, dass sie sich verfestigen und wie starre immerwährende Strukturen wirken. Die leiblichen Bewegungen der Menschen und die intentionale Beziehung zur Welt muss sich performativ als Fassade der Körper darstellen.²⁸ Dabei kann – metaphorisch gesprochen – die Fassade aus demselben Grund beweglich und plural sein, aus dem sie auch starr und eindeutig wirken kann: Das Erleben kann sich nicht nicht darstellen.

Um kurz die Thematik der letzten Sinnabschnitte zusammenzufassen: 1. Drinnen und Draußen sind also relationale Bestimmungen, die an die Bewegung und Veränderung des eigenen Leibes gebunden sind. 2. Sie bestimmen, was in einem Horizont oder Fokus liegt und was nicht. 3. »Drinnen und Draußen« ist eine Struktur, die unser Erleben der Welt differenzierbar macht, weil sie zur Beschreibung der Fassaden als verkörperte Darstellungsformen des Erlebens dienen. Damit sind drinnen und draußen Bestimmungen von Horizont und Fokus, also Teile der Beschreibungsdimension, in der die Intentionalität konkret in ihrer Erscheinung bestimmt werden kann. 4. Die Intentionalität bestimmt uns zur Erscheinung in der Welt und diese Erscheinung in der Welt ist als Darstellung für Andere strukturiert, die sich im Fokus und im Horizont der jeweiligen Personen befinden. 5. Die Möglichkeit, sich zu bewegen, *aneinander vorbei* und *aufeinander zuzugehen*, bringt auch die Möglichkeit mit sich, (Denk-)Grenzen zu überschreiten, die sich immer im Konkreten verändern lassen, egal wie lange es dauert, oder wie schwierig es erscheint, weil wir aufeinander antworten. Bspw. hat sich meine Meinung und Einstellung zum »Gender« in Texten grundlegend verändert. Aus der weitverbreiteten Meinung, es störe den Lese- und Sprachfluss und dass dies problematisch sei, wurde durch das Lesen von Texten, in denen »gegendarbeitet« wurde, und die Beschäftigung mit dem Grund für das »Gender« durch theoretische Texte und Gespräche mit Befürworter*innen dieser sprachlichen Erzeugung von Aufmerksamkeit für eine Ungerechtigkeit führte bei mir zu einer Meinungsänderung. Diese Veränderung manifestiert sich nun in meinem eigenen Schreiben, ist jedoch von Anderen angestoßen geworden. 6. Drinnen und Draußen ergeben deshalb nur in einer miteinander geteilten und nicht in einer getrennten Welt einen Sinn für die Beschreibung. Man findet Drinnen und Draußen nur dort, wo man sich sowohl drinnen als auch draußen aufhalten kann, man also von einer Seite zur anderen gelangt oder auf der Schwelle dazwischen bleiben kann. 7. Diese drei Bereiche – Drinnen, Draußen und die Schwelle dazwischen – sind nicht solitär für eine Person gegeben, sondern sie sind besetzt von Anderen und der Darstellung ihrer Intentionalität.

28 Vgl. zu den Schwierigkeiten und Möglichkeiten der gemeinsamen Veränderung der Welt und der Vorstrukturierung durch Andere: Jean-Paul Sartre *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek b.H. Rowohlt 1967, S. 382 (*fusionierende Gruppe*) & S. 240ff. (*Gegenfinalität*).

Soziale Räume als widerfahrende »Fassaden« Statt harte unüberwindliche Grenzen zu den Gedanken von Anderen anzunehmen, können wir im Hinblick auf das bis hier Beschriebene gar nicht anders, als immer wieder erlebte Grenzen hin zu Anderen zu überschreiten; man wird beständig von den Gedanken Anderer, genau wie von ihren Handlungen und Gefühlen, die auf der Fassade ihrer Körper dargestellt sind, getroffen. Jedoch gibt es im sozialen Bereich nicht nur die Grenzen der Horizonte, die sich überschneiden können und die man überschreitet.²⁹ Es gibt auch solche zwischen unterschiedlichen sozialen Räumen, »die man überschreitet, indem man sich durch den Eintritt in eine andere Ordnung selbst ändert und gleichsam über seinen Schatten springt. Hierbei handelt es sich um *Schwellen*, die nicht mit wandern wie die Grenzlinie unserer Horizonte«.³⁰ Hier kann also mit Waldenfels eine neue Beschreibungsdimension hinzugefügt und das sozialphilosophische Vorhaben weiter ausgeführt werden: Zum einen können nicht nur durch den Horizont, der sich leiblich *in, durch* und *mit* den Anderen in der Welt bewegt, Grenzen *überschritten* werden, sondern, es können und müssen dafür auch *Schwellen* übersprungen werden. Der Begriff der Grenze ist also an die Beweglichkeit des Horizontes gebunden. Es gibt keinen Horizont ohne eine Grenze, die seine Ränder ausmacht. Die Schwellen bewegen sich hingegen nicht einfach mit, sondern sie sind starr, aber porös. Man vollzieht dabei einen Einstellungswechsel, oder Sprung.³¹ Die Schwellen der sozialen Räume sind damit Darstellungsformen von verschiedenen Ordnungssystemen, und als solche werden sie in dieser vorliegenden Arbeit als soziale Strukturen bestimmt, die Menschen durch ihr Verhalten auf- und umbauen; in denen wir miteinander leben müssen. Darstellungsformen sozialer Strukturen sind bspw. Räume wie ein Seminarraum, eine Bank, ein Krankenhaus, aber auch die eigene Wohnung etc. Man kann die sozialen Strukturen dieser Räume erleben, indem man über die Türschwellen tritt, die die verschiedenen sozialen Räume voneinander trennen.³²

Trete ich bspw. in den Seminarraum ein, so erlebe ich ein strukturell geordnetes System, in dem man sich so oder so verhält, in dem ich mich selbst auf diese Weise verhalte und damit die Fassade des*der Seminarleiter* in darstelle. Der soziale Raum (Seminarraum) kann mit Goffman deshalb als »Bühnenbild« bestimmt werden, das »Möbelstücke, Dekorationselemente, Versatzstücke, die ganze räumliche Anordnung umfaßt – die Requisiten und Kulissen für menschliches Handeln, das sich vor, zwischen und auf ihnen abspielt.«³³ Die sozialen Strukturen verändern meine Sitzhaltung, mein Sprechen, mein Denken (man achtet mehr als üblich auf alle Äußerungen, um sie in den Rahmen und die Fragestellung des Seminars

29 Vgl.: Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 31.

30 Ebd. S. 31.

31 Vgl. ebd. S. 37.

32 Ebd. S. 38.- 40.

33 Goffman: *Wir alle spielen Theater*, S. 23.

einzubinden) und auch die Art, wie ich mich angezogen habe. Nackt zu erscheinen, wäre gewöhnlich ein Bruch innerhalb dieser sozialen Struktur, der den Seminar teilnehmer*innen auf ziemlich deutliche Weise widerfahren würde, wohingegen es kein Bruch ist, nackt in einer Sauna zu liegen. Dort wäre eher Kleidung unangebracht.³⁴ Die Schwellen bewegen sich für gewöhnlich nicht mit, sondern sie widerfahren uns an verschiedenen Orten, an denen man sich so oder so verhalten soll.³⁵ Dennoch ist es möglich, gerade wenn eine Person innerhalb einer Institution eine wichtige Stellung einnimmt – und damit widerspreche ich Waldenfels in diesem Punkt –, dass sich die Verhaltenscodes mit dieser Person mitbewegen, solange man in irgendeiner Form noch im gemeinsamen institutionellen Kontext ist.³⁶ Ein Beispiel dafür kann eine gemeinsame Betriebsfeier sein, bei der ab dem Moment, in dem der*die Chef*in den Raum verlässt und nach Hause fährt, die Gesprächsthemen leichter, beschwingter oder intimer werden.

Was mit dem Begriff der Schwelle auch mitgedacht werden kann, ist ein Sich-»Aufhalten auf der Schwelle«.³⁷ Man kann sich also weder einer noch der anderen Seite der Schwelle zugehörig fühlen und so entsteht die schon beschriebene Pluralität oder Vielheit der Perspektiven. Wird auf der Feier nur dann, wenn der*die Chef*in schon gegangen ist, über Probleme gesprochen, oder sich über sie*ihn lustig gemacht, muss dies nicht für alle behaglich sein. Manche verspüren vielleicht ein Unbehagen und stehen dann zwischen den beiden sozialen Ordnungen und Strukturen auf der Schwelle.³⁸

Diese sich mitbewegende Schwelle, die sich daraus ergibt, wenn Menschen sehr stark ihre institutionelle Bindung, den sozialen Raum dieser Institution und damit die sozialen Strukturen und Ordnungen mit sich führen, kann mit Goffman noch weiter illustriert werden: »Nur unter außergewöhnlichen Umständen folgt das Bühnenbild [der soziale Raum, P. H.] den Darstellern; wir finden das bei Leichenzügen, Paraden und den Festzügen von Königen und Königinnen.«³⁹ Neben diesen Festakten kann es aber auch alltäglich geschehen, wie oben bei der*dem Chef*in beschrieben, dass ihre Fassade selbst schon als Bühnenbild oder sozialer Raum ausreicht. Das bedeutet jedoch auch, dass bestimmte soziale Räume be-

34 Vgl. Judith Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1991, S. 198.

35 Zum Begriff des Widerfahrnis vgl. Jens Bonnemann: *Wahrnehmung als leibliches Widerfahrnis. Eine Phänomenologie des Leib-Welt-Verhältnisses*. Münster Mentis 2016, S. 181f.

36 Mit Simone Weil kann man hier auf das Bestehen von Privilegien verweisen, die durch »die Natur der Dinge« bestehen. Vgl. Weil, Simone: *Über die Ursachen von Freiheit und gesellschaftlicher Unterdrückung*, Zürich: Diaphanes 2012. S. 45.

37 Bernhard Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 39.

38 In diesem Sinne kann auch Butlers *Unbehagen der Geschlechter* und die Parodie gedeutet werden. Das Unbehagen und die Parodie beschreiben ja gerade das Zwischen-den-Geschlechtern-Stehen. Es sind Schwellen verschiedener Identitäten. Vgl. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 203.

39 Goffman: *Wir alle spielen Theater*, S. 23.

stimmte Fassaden ermöglichen und damit zur Erscheinung bringen können; oder wie Goffman schreibt: »Ein Bühnenbild [sozialer Raum] ist meist unbeweglich im geographischen Sinne, so daß diejenigen, die ein bestimmtes Bühnenbild als Teil ihrer Vorstellung verwenden wollen, ihr Spiel nicht beginnen können, bevor sie sich an den geeigneten Ort begeben haben, und ihre Vorstellung beenden müssen, wenn sie ihn verlassen.«⁴⁰ Im Sinne dieses Zitates kann damit auf einen Aspekt der Fassaden besonders Rücksicht genommen werden, der schon im ersten Sinnabschnitt dieses Kapitels behandelt wurde, aber zurückgestellt werden musste, um zuerst die direkte und indirekte Abhängigkeit der Fassade von Anderen beschreiben zu können. Hier tritt nun deutlich das dritte Abhängigkeitsmoment der Fassade – also der verkörperten Darstellungsform des Erlebens – zu Tage: Es ist die Abhängigkeit von sozialen Strukturen, die es erst ermöglichen, auf diese oder jene Weise zu erscheinen bzw. sich darzustellen. Diese Abhängigkeit des Erscheinens hat positive wie negative Auswirkungen: Positiv ist, dass dadurch ermöglicht wird, besser zu verstehen, wie Andere die Situation erleben, weil sie zum Teil sedimentierten Verhaltensweise folgen müssen, die auch meine sein könnten. Negativ daran ist, dass dadurch nur bestimmte Verhaltensweisen und Gestiken aktiv auf der Fassade dargestellt werden können. Man muss also die Anderen sehr genau fokussieren, wenn man die nicht aktiv dargestellten Bereiche der Fassade, also den Horizont des Erlebens der Anderen selbst erleben will, um sie besser zu verstehen.

Nimmt man den Begriff der *Schwelle* von Waldenfels an dieser Stelle ernst, so erschließt sich hier die Möglichkeit, sowohl die Grenzen des Erlebens von Anderen durch eine leibliche Bewegung zu *überschreiten* als auch die *Schwellen* zwischen verschiedenen sozialen Strukturen und verschiedenen institutionalisierten Räumen zu *überspringen* oder auf ihnen zu verweilen. So kann bspw. ein Bankfiliale im Winter ein Unterschlupf für frierende Menschen jeder sozialen Schicht sein. Waldenfels' Terminologie des »Drinnen und Draußen« lässt sich also in einem *Nebeneinander* fassen, in dem wir *miteinander* in unterschiedlichen sozialen Strukturen, Meinungen oder Ansichten leben, die leichter oder schwerlicher ineinander übergehen oder von einer zur anderen kippen können:

Was jenseits der Schwelle lockt und erschreckt [Unbehagen erzeugt, P.H.], gehört nicht mehr zum Spiel mit eigenen Möglichkeiten, sondern bedeutet eine Herausforderung der eigenen Freiheit durch Fremdartiges, das in der jeweils bestehenden Ordnung keinen Platz findet.⁴¹

Wie oben gesehen, kann dasjenige, was jenseits der Schwelle »lockt«, eine andere soziale Struktur sein, die nicht meinem aktuellen Verhalten entsprechen muss, mir vielleicht nicht mal als mögliches Verhalten erscheint. Man wird aber auch von den

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 31.

sozialen Strukturen herausgefordert, besonders von denen, die dem *Eigenen nicht* ähnlich sind.⁴² Die sozialen Strukturen widerfahren uns in gemeinsam geteilten Räumen, die uns zu unterschiedlichen Verhaltensweisen bewegen.

Dies geschieht, gerade weil uns die sozialen Strukturen im Verhalten von Anderen (deren Fassade) und durch die Beschaffenheit der Gegenstände im sozialen Raum, dem Bühnenbild, widerfahren. Betritt man ein Bankgebäude, tragen alle Mitarbeiter*innen Anzüge oder Kostüme, die Sitzgelegenheiten sind zumeist hochwertige Ledermöbel, alles soll zeigen: Hier ist Ihr Geld in guten Händen, denn wir haben schon genug. Diese Zurschaustellung von Sicherheit und Geld widerfährt einem Menschen, der kein Geld verdient, anders, sie kann einen überrumpeln, verunsichern oder Unbehagen erzeugen; mehr als dies bei jemanden der Fall wäre, der*die gerade aufgrund ihres*seines Geldes dort willkommen geheißen wird. Ein und dieselbe Bank kann gerade aufgrund der spezifischen sozialen Struktur, die sie ausdrückt, ein unbehagliches oder ein willkommen heißendes Widerfahrnis darstellen.⁴³

Das bedeutet also, dass durch die erlebbare Differenz der sozialen Strukturen an verschiedenen Orten gerade die Möglichkeit zu unterschiedlichem Verhalten und damit unterschiedlichen Darstellungen des Erlebens als Fassade geschaffen wird. Durch das jeweils verschiedene Verhalten im Spiegel der Anderen bekommt man demnach auch verschiedene Perspektiven auf dieselben Gegenstände und die sozialen Strukturen innerhalb der sozialen Räume vorgeführt. Die Anderen stellen uns dar, wie man die Welt erleben kann, weil uns ihre Fassaden widerfahren. In einer anderen Terminologie formuliert dies auch Simone de Beauvoir, deren Worte die Unterschiedlichkeit zwischen den Menschen (Gegner und Komplizen) stärker betonen: »Und selbst wenn der Gegner sich irrt, wird durch seinen Irrtum eine Wahrheit offenbar: nämlich daß *auf* dieser Welt der Irrtum, die Subjektivität einen Platz haben. [Hervorhebung P.H.]«⁴⁴ Die Anderen – so wie ich – erleben also *miteinander dieselbe Welt* aus verschiedenen Perspektiven, der Irrtum eines anderen Menschen, sei es ein*e Gegner*in oder nicht, lässt uns das Miteinander erleben.

42 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 81: »Das Sein, durch das das Nichts in die Welt kommt, muß das Nichts in seinem Sein nichten, und auch so liefe es noch Gefahr, dass Nichts als ein Transzendentes innerhalb der Immanenz zu etablieren, wenn es nicht das Nichts in seinem Sein im Hinblick auf sein Sein nichtet.«

43 Ebd., S. 787. Sartre beschreibt auf diesen Seiten, wie die Müdigkeit die Wahrnehmung der Welt verändert und die Welt die Wahrnehmung, weil uns die Anstrengung in der Welt uns müde werden lässt.

44 de Beauvoir: *Eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 154f. Warum besteht dieser sprachliche Unterschied? Weil es Simone de Beauvoir um die Beschreibung und Bestimmung politischer Widersacher*innen geht und die Differenz zwischen den Verhaltensweisen des Objektivierens und des Anerkennens der Alterität der Anderen.

Bspw. erleben wir es als unbehaglich, überraschend, langweilig oder uns willkommen heißend. Nochmals: Ihre Fassaden *widerfahren* uns.

Die These dieser vier Abschnitte, dass die Gedanken, Gefühle, Imaginationen, Wahrnehmungen und Handlungen einander durch die Verkörperung der Intentionalität in der Fassade zugänglich sind, obwohl wir uns unterscheiden, kann also abschließend damit begründet werden, dass man sich selbst als *Andere*r* unter Anderen in den sozialen Strukturen immer mit einer bestimmten Fassade widerfährt, die das Erleben darstellt. Im ersten Sinnabschnitt des nächsten Unterkapitels wird auf dieser Grundlage beschrieben, wie sich gerade aus dieser geteilten Welt ein geteilter Sinn bestimmen lässt. Es wird der Alltag mit Anderen in den Fokus genommen.

Der Alltag mit Anderen im Fokus

Ich möchte an dieser Stelle nochmals den sozialphilosophischen Standpunkt meiner Arbeit hervorheben: Es werden Aussagen über Möglichkeiten innerhalb der Wirklichkeit des Miteinanders getroffen. Dies geschieht in dieser Arbeit durch Verbindung einer phänomenologischen Beschreibung des sozialen Raumes mit Überlegungen des Poststrukturalismus und einigen Ideen des Pragmatismus. So wird die phänomenologische Beschreibung durch Begriffe (Funktionalität, Struktur, Über-, De-, Codierung) ergänzt, die es ermöglichen, die Oberfläche sozialer Situationen mit Anderen zu bestimmen. Ab dem dritten Sinnabschnitt wird bspw. durch die Verbindung der Sorgestuktur Heideggers mit Foucaults Beschreibung der *parrhesia* ein Versuch unternommen, eine dritte, nicht einseitig objektivierende Möglichkeit der Sorgebeziehung darzustellen. Diese soll ein gemeinsames Erleben und ggf., ein gemeinsames Beheben von Strukturproblemen bedeuten; ein *Zusammen-Stolpern* über die sozialen Strukturen. Wodurch hier gezeigt wird, dass es möglich ist, eine Sorge zu bestimmen, die nicht nur jeweils einer Person, sondern allen Anderen, die im Erlebenshorizont dieser sozialen Struktur stehen, zugänglich ist. Dabei muss beachtet werden, dass durch die phänomenologische Beschreibung – trotz ihrer Erweiterung durch poststrukturalistische und pragmatistische Elemente – keine begründete normative Wertung vorgenommen werden kann. Das heißt: Gemeinsam über ein Strukturproblem zu stolpern, ist noch keine moralische Aussage. Es hat aber ethische Konsequenzen, da es zum Handeln anregt, das Verhalten verändert.

Da ich meine eigenen Ansichten nicht völlig von der Beschreibung trennen kann, möchte ich hier jedoch nicht verhehlen, dass ich eine starke moralische Meinung habe, wenn es darum geht, gegen Unterdrückung und für Solidarität zu schreiben. Es gibt deshalb einen nicht völlig intendierten Wechsel zwischen neutraleren und normativ wertenden Passagen, die bspw. durch die Auswahl meiner

Beispiele offen zu Tage tritt. Den Ausgang nimmt die Beschreibung an dieser Stelle jedoch bei einem alltäglichen Telefongespräch, um gerade im Alltag die Sphäre des Miteinanders in der Welt weiter zu bestimmen und dabei die individuelle Differenz der Personen als jeweils Andere nicht in einer hypostasierten oder idealen Andersheit zu verlieren – da selbst bei einem Telefonat, wenn das Erleben durch die mediale Vermittlung eingeschränkt erscheint, die Perspektiven der Sprechenden und Hörenden ineinander übergehen können, sich gegenseitig beeinflussen – oder allererst hervorbringen –, oder sich deutlich voneinander abgrenzen. Auch beim Telefonieren widerfährt uns das Miteinander unterschiedlicher Perspektiven.

Widerfahrene Andersheit, geteilter Sinn & Sedimentationen

Die Sprechweise eines Freundes am Telefon gibt ihn uns selbst, als wenn er ganz da wäre in jener Art, wie er uns anredet und sich verabschiedet, wie er seine Sätze beginnt und beendet, wie er durch die ungesagten Dinge voranschreitet. Der Sinn ist die ganze Bewegung des Sprechens [...]⁴⁵

Man erlebt die Anderen also ganz in ihren Äußerungen, der Art und Weise wie sie sprechen. Sie widerfahren uns in den Äußerungen, denn – zugespitzt formuliert – sind sie ihre Äußerungen. Ihre Fassaden sind die Darstellung einer intensiv erlebten Situation. Dadurch ergibt sich nicht nur die Möglichkeit, die Gedanken, Gefühle und Handlungen Anderer zu erleben, sondern auch sie zu verstehen: *Die Anderen zeigen sich selbst, wie sie sein können*, selbst wenn der Kontext dieses Sprechens vorrangig auf das Hören beschränkt ist, oder nur Allgemeinplätze ausgetauscht werden.⁴⁶ Immer ist das Gesagte eine Darstellung von Sinn. Dies heißt, dass die Menschen ihren Sinn und sich selbst im Erleben und Erlebtwerden darstellen, in dem, was sie tun, reden etc., oder, wie Sartre es sagt: »Den Anderen wahrnehmen heißt sich durch die Welt anzeigen lassen, was er ist. [...] Stirnrunzeln, Erröten, Stottern, leichtes Zittern der Hände, versteckte Blicke, die gleichzeitig ängstlich und drohend aussehen, drücken die Wut nicht aus, sie sind die Wut.«⁴⁷ An diesen Aussagen über das Telefonieren und der allgemeineren über das Verhalten des Menschen wird implizit die Problematik der immer schon anwesenden Anderen offengelegt (sei die Anwesenheit direkt oder indirekt), denn es zeigt sich, dass es zu erfahrende Weltanschauungen oder besser Weltverhältnisse gibt, die durch Gesten, Sprechen oder andere Handlungen zum Vorschein kommen. Und damit

45 Merleau-Ponty: *Zeichen*, S. 58.

46 Möchte man an dieser Stelle als Gegenargument auf die Fähigkeit zum Lügen oder der Unaufrichtigkeit verweisen, so muss man bedenken, dass es hier nur um die Möglichkeit zu verstehen geht, was zwar auch heißen kann, sich nicht zu verstehen oder getäuscht zu werden; aber auch die Täuschung kann immer aufgedeckt werden, gerade weil wir in unserem Verhalten uns selbst zeigen.

47 Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 609ff.

ist eben auch überhaupt erst erlebbar, dass es mehrere Weltverhältnisse gibt. Das schlagfertige Verhalten einer Person, wie es im letzten Kapitel durch das Antworten auf den abwertend gemeinten Zuruf »Schwuchtel« dargestellt wurde, lässt in der Antwort zwei Weltverhältnisse aufeinander treffen: ein im weitesten Sinne homophobes und eines, das Beleidigungen nicht auf sich beruhen lässt und dadurch das homophile Weltverhältnis durch ein bspw. feministisches Geschlechterverständnis kontert. Beide zeigen sich im Aufeinandertreffen der Antworten und der Situation, in der sie sich begegnen.

In diese Form können die Thesen aus *Der Solipsismus ist keine Möglichkeit* überführt werden, denen zufolge das Selbstverhältnis des *Cogito* ein Selbstverhältnis durch Andere ist. Weil es Andere gibt, kann ich in die Buchhandlung gehen, in den Worten Brücken zu den Gedanken Anderer bauen. Ich gehe in die Buchhandlung, weil ich von einer anderen Person ein Buch kaufen möchte, das wiederum von einer Anderen geschrieben wurde. Ich bezahle mit Bargeld, das schon durch andere Hände ging. Ich bin an diesem Ort unter Anderen und sie sind dort mit mir, als Andere unter Anderen. Füreinander sind wir immer Andere, die wir im Alltag in ihrem Erleben erleben können, wie sie uns erleben. Weil man Andere erlebt, wird man angeregt, über sich selbst zu reflektieren.

Mit Merleau-Ponty lässt sich im Anschluss daran auf ein Problem aufmerksam machen, das entsteht, wenn man die Anderen nicht als Andere sähe. Er beschreibt das Problem aus der Sicht der rein subjektiven Konstitution der Welt durch ein diese vollständig konstruierendes Ich: »Konstituiere ich selbst die Welt, so kann ich kein anderes Bewußtsein denken, denn dieses müßte alsdann gleichfalls die Welt konstituieren, und zumindest für diese andere Weltauffassung wäre nicht ich konstitutiv.⁴⁸ Die Anderen können also nicht durch mich mit mir gleichgestellt werden. Es ist kein Verhältnis der Vorherrschaft, indem ich den Anderen ihr Bewußtsein *mitgabe*, oder *aushändige*. Diese Kritik an einer *reinen* Konstitutionsleistung irdendeines isolierten Subjekts verhindert es, dass bei den Überlegungen über die Anderen, die Vorstellungen von ihnen ausschließlich von *mir* hervorgebracht werden und sich deshalb notwendig in einem Abhängigkeitsverhältnis zu mir befinden. Die Anderen müssen sich nicht erst aus meiner Konstitution hinauskämpfen, um selbst intentionale und bewusste Menschen sein zu können, gerade weil unsere Konstitutionen sowieso nur im Miteinander vollständig sein können. Im Gegenteil würden wir die Anderen in unsere Konstitution hineinzwingen, wenn wir die Anderen nicht als Andere verstünden. Andere nicht als Andere zu verstehen, ist damit eine ebenso aktive »Leistung«, wie sie als Andere zu erleben und diese plurale Perspektivität durch die eigenen Gedanken, Handlungen, Wahrnehmungen, Imaginationen und Emotionen darzustellen. Hier verbinden sich die Ebene des Faktischen, die rechtfertigungslose Vorstellung davon, dass man selbst

48 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 401.

Andere erst als Andere konstituieren muss, um sie als Menschen zu verstehen, mit einer Beschreibung, die versucht – trotz der Vorhandenheit solcher Beschreibungen von Anderen – Dimensionen zu explizieren, die dem widersprechen, dass ein Ich Andere als Andere konstruiert: Das hier beschriebene Weltverhältnis, Andere als Andere und sich selbst als Andere*n darzustellen, ist die Beschreibung einer Haltung zur Welt.⁴⁹

In dem Fall, dass man doch der Vorstellung verfällt, dass man die Anderen hervorbringt, muss man sich aus dieser herauskämpfen, um wirklich mit den Anderen die Welt zu erleben. Das heißt also, dass die Anderen es verhindern, dass ein Ich die Welt allein konstituiert: aus dem einfachen Grund, dass man die Wirklichkeit der Anderen nicht mitkonstituieren kann, obwohl wir unsere Selbsterfahrung wechselseitig bestimmen. Weil ich also nicht in der Lage bin, die Anderen als Andere zu konstituieren, die mir gleich sind im Konstituieren der Welt, müssen einem die Anderen als Andere *widerfahren*. Die Welt muss mehr sein als meine Konstitution, und es muss die Anderen unabhängig von einem jeweiligen *Mir* in der Welt geben. Wenn es die Anderen aber unabhängig von mir gibt, dann haben ihre Handlungen, ihr Denken und ihr Fühlen auch eine je eigene Bedeutung für mich und meine eine für sie. In Wahrheit sind die Anderen also nie in meinen perspektivischen Ausblick auf die Welt eingeschlossen, weil meine Perspektive selbst keine klar bestimmten Grenzen hat; sie gleitet vielmehr an den Perspektiven der Anderen vorüber und beide sind gemeinsam in einer einzigen Welt versammelt, an der wir alle als anonyme Individuen im Erleben teilhaben.⁵⁰

An diesem Punkt kann ein kurzer Einschnitt gemacht werden, denn dadurch, dass die Möglichkeit geschaffen wurde, in den Perspektiven hin, und herzuleiten, oder sie zu übernehmen – wie im Abschnitt *Miteinander in sozialen Räumen* beschrieben – lässt sich durch die Perspektivität alleine nicht mehr bestimmen, was eine*n Andere*n komplett von mir abtrennt. Diese Aufweichung des Begriffs ist jedoch ganz im Sinne dieser Arbeit: Die Unterschiede in der Perspektive erklären noch nicht, warum eine andere Person jemand gänzlich anderes sein sollte als man selbst. Es lässt sich nicht von vornherein bestimmen, warum jemand zu mir im *Gegensatz* stehen sollte, warum wir nicht gemeinsam eine ähnliche Perspektive auf die Welt haben sollten. Die Hervorhebung der Perspektivenunterschiede

49 Daran anschließend, dass als Andere unter Anderen zu sein eine Haltung zur Welt bedeutet, kann man daraus nicht nur eine Beschreibung generieren, sondern auch eine »*plurale, vieldimensionale Kritik*« formulieren, die das Bestehende nicht nur nachzeichnet, sondern hinterfragt; wobei dieses Hinterfragen nicht nur eine Richtung des Fragens kennt, sondern plurale Richtungen, die nicht in ein einheitliches Bild der Kritik überführt werden müssen oder können. Vgl. Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 174, Tatjana Schönwälder-Kuntze: *Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?*, in Posselt, dies. & Seitz: *Judith Butlers Philosophie des Politischen*, S. 39.

50 Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 404.

tritt also nach dieser Theorie erst bei größeren oder intensiver erlebten Differenzen zu Tage; wobei dies nicht bedeutet, dass man mit einer Person nicht, sowohl gemeinsame Aspekte haben kann als auch solche bei denen man sich stark, oder zumindest merklich voneinander unterscheidet. Die Unterschiede zu Anderen treten also dann vermehrt in den Fokus, wenn sie mir deutlich widerfahren oder man sich thematisch in der Reflexion darauf bezieht. Sitze ich im Seminarraum und jemand kommt nackt durch die Tür, dann widerfährt mir die Andersheit sehr direkt, sie rückt in den Fokus. Ist die Person hingegen angemessen gekleidet, dann muss man schon stärker einen Unterschied erkennen wollen, um dies auch zu tun. Man muss etwas, das sich unterscheiden *soll*, reflexiv, etwas, was einem nicht als Unterschied widerfährt, thematisieren. Selbst wenn ich dies träumen sollte, trifft weiterhin zu, dass einer*m die Anderen als Vorstellung anderer Weltverhältnisse widerfahren.

Die vor dem Einschnitt gemachte Bestimmung der unscharfen Grenzen zwischen den Perspektiven kann in dieser Arbeit generell ins Erleben transferiert werden, was dazu führt, dass diese plurale, ineinander übergehende Perspektivität nicht nur in der Wahrnehmung gegeben ist. Sie besteht im Gegenteil auch beim Denken, beim Handeln, beim Fühlen, eben allen jenen in der Strukturäquivalenz verbundenen Fähigkeiten, die sich aus dem Erleben der Welt durch Abstraktion bestimmen lassen. So sind die Perspektivunterschiede, die Differenzen, die durch die Anderen als Ähnliche und Unähnliche auftauchen, der Ausgangspunkt, um die Anderen als solche zu erfassen; einen Fokus auf sie zu setzen, durch den sie nicht zu reinen Objekten meiner Erfahrung oder zu reinen Subjekten, die mit mir in Konkurrenz stehen, weil wir als Andere sowohl Ähnliche als auch Verschiedene sind, lässt sich der je eigene Sinn des Verhaltens in Bezug auf das Erleben beschreiben.

Die Anderen sind der Grund, aus dem einem klar wird, dass man die Welt nicht nur allein konstituiert haben kann, dass der Sinn, den einen Moment des Erlebens für jede*n hat, zwar von einem selbst kommen kann, aber auch von den Anderen abhängt. Hier kommt der schon erwähnte Begriff der *Sedimentierung* zum Tragen. Das Verständnis dieses Begriffes erweitert sich an dieser Stelle, denn wie beschrieben konstituiert kein Subjekt die Welt alleine und kann dies auch nicht: Die Welt ist ein Konglomerat aus den Sedimenten vergangener, momentaner und geplanter Verhaltensweisen, und kein Mensch alleine kann diese nur durch sein bewusstes Erleben selbst erschaffen. In den Sedimentierungen lagern sich die Fragmente der Anderen und auch die meiner Handlungen in verschiedenen Schichten ab. Diese Schichten liegen nicht in einem leeren Raum zwischen uns, sondern sie verkörpern sich, wie im letzten Kapitel gezeigt wurde, auf unseren Körpern: Sie bilden die Struktur unserer Fassade, also der Art und Weise, wie wir uns in Bezug zu Anderen darstellen; was dazu führt, dass in ein und derselben Handlung zugleich mehrere Sedimentschichten und damit undurchsichtige Perspektivunterschiede vorhanden sein können, die den Sinn des jeweiligen Verhaltens mitbestimmen.

Um dies zu veranschaulichen, kann man hier die Ausführungen von William James heranziehen und erweitern, in denen er vom *ununterbrochenen Übergang* spricht.⁵¹ Sie schließen an die sedimentierten Unterschiede und Gemeinsamkeiten an, um das »Sowohl-als-auch« von Differenz und Kontinuität im Verhalten zu beschreiben. Mit diesen Beschreibungen lässt sich für das Erleben der Anderen bestimmen, warum es *durch* und *von* den Anderen bedingt ist und trotzdem ein Erleben der je eigenen Kontinuität darstellen kann. Wir sind anonyme Individuen. Dieser Abschnitt stellt also eine Erweiterung des Abschnitts *Erleben ohne absolutes Ich* aus Hauptteil I dar. James bezieht sich damit auf die »Einigkeit« eines Menschen im Bewusstseinsstrom bzw. der Kontinuität im eigenen Erleben, die durch dasjenige, was und wie es erlebt wird, jeweils singulär bestimmt ist, sich aber nicht notwendig abschottet. »Kontinuität ist hier eine bestimmte Art von Erfahrung, die ebenso bestimmt ist wie die Erfahrung der Diskontinuität, die ich schlechterdings nicht vermeiden kann, wenn ich versuche, einen Übergang von meiner Erfahrung zu der Ihrigen zu bilden.«⁵² Dabei ermöglicht es das Erleben der ununterbrochenen Übergänge, sowohl die Veränderung der jeweils Anderen und des jeweiligen Selbst als auch deren Kontinuität zu erfassen: Die erlebte Kontinuität ist das erlebte »Fehlen eines Bruchs«⁵³, wohingegen das Erfassen der Diskontinuität uns jeweils ohne Rücksicht vor die Anderen stellt. Somit lassen sich die Anderen und man selbst als voneinander unterschiedene Menschen denken (wie sie im letzten Unterkapitel beschrieben wurde), die responsiv aufeinander Bezug nehmen.

Durch die Hinzunahme der Überlegungen zum Erleben *ununterbrochener Übergänge* von James kann hier also dem letzten Rest einer idealistischen, abstrakten Vorstellung des menschlichen Erlebens entgangen werden – denn die *ununterbrochenen Übergänge* verbinden das Erleben der Welt *mit* den Anderen, durch die die Übergänge zwischen den Unterschieden erlebt werden. Dies bedeutet die Singularität der Menschen: also unseren endlichen Standpunkt in der Welt und die Aufeinanderfolge von Übergängen, die ununterbrochen aus jeweils einzigartigen, aber nie exklusiven Perspektiven (immer mit Anderen) gemacht werden. Die verschiedenen Perspektiven wären ohne Andere nicht möglich und damit können sie auch nicht exklusiv sein. Sitze ich an meinem Schreibtisch oder sitzt dort eine andere Person? Blicke ich in die Bücher oder jemand anderes? Die Perspektiven auf das Geschriebene und auf die Utensilien, den Laptop, den Kugelschreiber, die Blätter mit Notizen sind verschieden und doch ähnlich: Für mich sind sie Grund, über Solidarität nachzudenken, für die andere Person der Anstoß, um Ungerechtigkeit zu thematisieren. Für mich sind sie Antrieb zu schreiben, für jemand Anderen der

51 William James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 32.

52 Ebd. S. 33.

53 Ebd.

Auslöser für Entsetzen über das, was Anderen durch Andere widerfahren ist. Es ist nie ein und derselbe universelle Standpunkt, es sind nicht nur unterschiedliche Abschattungen desselben. Es sind komplexe Darstellungen des jeweiligen Erlebens mit Überschneidungen und Unterschieden; es sind ununterbrochene Übergänge von einer Perspektive zur Nächsten und zu denen von Anderen, seien sie geschrieben, direkt erlebt, nachträglich im Aufeinandertreffen diskutiert oder dass man es ihnen »ansieht«. Die anderen Perspektiven halten die eigene fest und gemeinsam lassen sie sich verändern. Diese Perspektivität ist demnach eine Verbindung zu Anderen, nicht eine Abschottung von Ihnen.

Die Rede von den *ununterbrochenen Übergängen* ist damit James' Terminus, um seiner eigenen Theorie gerecht zu werden, dass man weder nur Kontinuität noch ausschließlich Diskontinuität erfährt. Eine Position, die das eine auf das Andere zurückführt, nennt er »kapriziös wetterwendisch«.⁵⁴ Dieser Überlegung schließe ich mich in Bezug auf das Erleben an, da es zwar niemals von Anderen her abgeleitet werden kann, aber auch ohne sie nicht gedacht werden könnte. Die Anderen sind die Bedingung unserer Wirklichkeit. Für die hier vorgestellte sozialphilosophische These bedeutet dies, dass eine Theorie, die das Erleben nur in der eigenen Kontinuität ohne die Erfahrung von Brüchen durch die Anderen denkt, genauso verkürzt wäre wie der Versuch, das Erleben nur im Modus des Unpersönlichen zu beschreiben. Beide Verkürzungen sollen hier in der Betonung des Miteinanders ausgeschlossen werden, in dem Gemeinsamkeiten und Unterschiede liegen.

In dieser Form, die Singularität/Einzigkeit der Menschen durch die Differenzen und Kontinuität, im Miteinander zu denken, entgeht man den Problemen der Reduktion der Anderen auf *ein Ich* eben dadurch, dass jede*r Andere auf eine Vielzahl von Anderen trifft. Bleibt man dafür im Beispiel des Telefonierens, lässt sich verstehen, warum die Gleichzeitigkeit von Differenzen/Diskontinuitäten und Kontinuität im Alltäglichen in den minimalen Übergängen von dem einem zum anderen kein Problem darstellt: Man erlebt beim Telefonieren (generell in gemeinsam erlebten sozialen Situationen) gleichzeitig die eigene Kontinuität, wie die Kontinuität der anderen Personen. Gerade die wechselnde Stabilität der Verhältnisse zu Anderen ermöglicht es, in der eigenen Kontinuität Differenzen zu bestimmen. Kontinuität bedeutet demnach nicht eine kohärente Erzählung, die durch ein übergreifendes Thema klassifiziert wäre. Es ist mein Leben, aber es ist keine vollständig zueinander passende Erzählung. Gerade, wenn Andere längere Zeit keine Nähe zu mir haben, kann ich erleben, dass sie mir Veränderung spiegeln, die man selbst nicht erwartet hätte. Oder umgekehrt: Sie spiegeln diese Veränderungen, weil sie die Kontinuität der eigenen Veränderung nicht miterlebt haben. Dieses Phänomen ist nun nicht für lange Zeittabstände reserviert, sondern eine Möglichkeit aus dem Fakt, dass die Beziehungen zu Anderen unterschiedlich intensiv sind; sowohl in

54 Ebd., S. 34.

der Nähe zueinander als auch in der Häufigkeit der Anwesenheit. Dadurch wird eine Erfahrung von Ähnlichkeit und Unterscheidung allererst beschreibbar, wenn man die Perspektiven Anderer als Verhandlungsbasis über die eigene Darstellung akzeptiert. Um auf das Telefonat zurückzukommen: Selbst wenn sich die geäußerten oder gedachten Antworten und Reaktionen von Beginn des Telefonats bis zum Ende nur nuanciert voneinander unterscheiden – wir erleben uns darin jeweils als Andere.⁵⁵

Ist es ein Gespräch zur Klärung eines Konflikts und man geht mit der Meinung in das Gespräch, man hätte sich selbst vollständig akzeptabel verhalten und diese Sichtweise kippt während des Telefonats, man versteht also besser, warum sich die andere Person verhalten hat, wie sie es tat, dann schleicht sich eine Diskontinuität in das eigene Verhalten ein. Ich bin nicht mehr mit meinen anderen Gedanken identisch. Diese Diskontinuität oder Differenz innerhalb meines Verhaltens ist dabei jedoch kein Problem für das Erleben meiner Kontinuität als Kontinuität, vielmehr ist sie die Voraussetzung dafür. Nichtsdestoweniger müsste man an dieser Stelle davon sprechen, dass man zum*r Andere*n ihrer*seiner selbst geworden ist. Als vollständige Abgrenzung zu einem vorherigen Selbst taucht diese Differenz oder Alteritätserfahrung des eigenen Selbst selten auf. Genau diese starke Form der Veränderung sucht und beschreibt bspw. Sartre in all seinen Biographien.⁵⁶ Er nennt genau den Punkt Konversion, an dem man durch die Anderen und die soziale Situation, durch die man jemand wurde, ein*eine Andere*r wird. Damit ist diese Konversion der Punkt, an dem man Anderen darin zustimmt, dass nicht sie sich verändert haben, sondern man sich selbst. In einer Situation, in der man mit langjährigen Freund*innen zusammensitzt, die man häufig trifft und zu denen man eine enge Bindung hat, auf einmal Insidersprüche und Witze nicht mehr als lustig gewertet werden, sondern man sie problematisch findet, kann die Aussage einer der anwesenden Personen, dass man sich selbst verändert habe und nicht die andern Anwesenden, eine plötzliche und unhintergehbare Evidenz haben.

Damit wird hier eine confuse und zumeist undurchsichtige Situation im sozialen Miteinander als Ausgangspunkt für die Betrachtung des Alltäglichen beschrieben. Erst durch die aktive thematische Setzung eines Fokus orientiert sich die Betrachtung der sozialen Situation hin zu einer Theorie, die uns je selbst als Andere unter Anderen bestimmt. Die Anderen widerfahren mir zwar, aber es ist ein bewusster Prozess, sich nicht auf die Diskontinuität oder Kontinuität zu fokussieren

⁵⁵ Möglich ist auch ein Gespräch, das nur aus einem Wort als Antwort besteht: »Ja, ja, hmm, ja, ja«

⁵⁶ Beispiele finden sich dafür in all seinen biographischen Schriften angefangen bei *Baudelaire*, Reinbek b. H. Rowohlt, 1978 über *Marlarmés Engagement*, Reinbek b. H. Rowohlt, 1983/*Saint Genet* bis zur fünfteiligen *Flaubert Studie*.

und dabei einseitig eine Identität mit dem Unterschiedenen oder dem Gemeinsamen zu behaupten; denn dieser Reduktionismus stellt einen immerwährenden Prüfstein für eine Theorie über das Miteinander dar: Je besser man die Anderen als Andere beschreiben kann, umso umfassender ist das Verständnis der Anderen als Andere unserer Selbst.

Das vorherrschende Gefühl von Kontinuität beim Erleben des eigenen Selbst ergibt sich dabei indirekt durch die Sedimente im Vergleich mit der eigenen Vergangenheit und direkt in der Gegenwart durch die Unterschiede und Gemeinsamkeiten, die ich mit Anderen in meinem Horizont oder Fokus erlebe. Die Sedimentierungen und die erlebte Andersheit durchdringen sich jeweils an verschiedenen Punkten.⁵⁷ Die Welt ist mehr, als ein einzelnes, ideales Ich geschaffen haben oder in sie hinein konstruiert haben könnte. Die Sedimentation der Handlungen zeigen permanent – *auf indirekte Weise* – die Übergänge zwischen eigenen Vorhaben und dem Vorhandenen sowie den Vorhaben Anderer an, entweder indem sie darauf aufbauen, sich dagegen wenden oder davon abspringen, also etwas Neues produzieren.⁵⁸ Der Sinn, den das Erleben hat, steht also nicht für sich alleine, er kommt nie nur von *mir* und ist nie *nur mir* zugänglich: Der Sinn, den ich während des Telefonats in der Sprache und Sprechweise eines^{*} einer Freund^{*} in höre, ist mir zugänglich, weil es nicht nur ihr^{*} sein subjektiver Sinn ist, der vermittelt wird, und es nicht nur mein subjektiver Sinn ist, den ich in dem Gehörten erlebe. Die Sedimente setzen sich in der jeweiligen Sprache, dem Gesagtem und dem Gehörten, fest, und so sind sie Mittler des Sinns. Sedimente sind Vermittler eines Sinns, der sie nicht selbst sind.

Die Sedimentierungen stellen in dieser Arbeit – nach dem hier Beschriebenen und ausgehend von Merleau-Ponty – ein sprachliches Bild dar, mit dem das Anwachsen, das Bestehen und das Fortwirken der sozialen Strukturen durch die Handlungen der einzelnen Anderen beschrieben werden soll. So stellt sich die Sedimentierung als die Ansammlung von vergangenen, kontinuierlich und auch diskontinuierlich wirkenden Gemeinsamkeiten und Unterschieden mit Anderen dar. Es kann gerade durch die Undurchsichtigkeit der sozialen Sedimentation nicht immer genau angegeben werden, welche sozialen Strukturen intensiver durch die Sedimente nachwirken als andere. Ich weiß bspw. nicht immer, welche Normen in

⁵⁷ Vgl. William James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 32: »Der radikale Empirismus dagegen lässt sowohl der Einheit als auch dem Getrenntsein Gerechtigkeit widerfahren. Er sieht keinen Grund dafür, eines von beiden für eine Illusion zu halten. Er weist beides einer bestimmten Beschreibungsebene zu und versteht, daß tatsächliche Kräfte am Werk sind, welche die Einheit im Laufe der Zeit vergrößern.«

⁵⁸ Zum letzten Punkt der Neuproduktion kann weiterführend auf Deleuzes und Guattaris *Anti-Ödipus* verwiesen werden, im Besonderen auf den Punkt des Wunsches und seiner positiven, Neues hervorbringenden Kraft. Vgl. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Anti Ödipus – Kapitalismus und Schizophrenie I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 35 ff.

meinen Handlungen zur Darstellung kommen, da die Sedimentationen durch den je eigenen Sinn der Handlungen stetig verfestigt und verändert werden.

Dass der Sinn die schon vorhandenen Sedimente übersteigen kann, die in und durch die Kultur und die Anderen festgelegt sind, lässt sich auf einem Seitenweg mit Martin Heidegger argumentieren. Es ist der Weg, wie das »Dasein« zu den Anderen kommt.⁵⁹ Dieser Pfad wird im nächsten Sinnabschnitt zu einer generellen Betrachtung der Anderen und des Sinns, den sie in ihren Handlungen im Alltag verkörpern, führen. Diese Betrachtung ist durch die Überlegungen Heideggers zur Sorge motiviert, da sie einen Vorschlag für ein gemeinsames Weltverhältnis darstellt. Dazu muss sich aber schon hier, in der Betrachtung des Alltags, in einigen entscheidenden Punkten von Heidegger abgrenzt werden, da man sonst, obwohl der Solipsismus keine Möglichkeit ist, wie hier schon gezeigt wurde, in einen Solipsismus und eine Logik des »Andere-Besitzens« (eines idealen Ichs) zurückfällt.

Verstehen & Sinn im Alltag Heidegger schreibt über das Verhältnis von »Dasein« und Welt Folgendes: »Das »Dasein« ist zunächst und zumeist von seiner Welt benommen.«⁶⁰ Das heißt, das »Dasein«, der Mensch (die Verwendung der Einzahl ist in diesem Fall notwendig, da Heidegger nur von Einzelnen spricht) benimmt sich in der Welt, durch die er bewegt wird. Oder anders ausgedrückt: Wir (!) verhalten uns in der Welt auf eine bestimmte Art und Weise, die auf die Welt reagiert und sie verändert. Durch *zunächst* und *zumeist* wird ein *apriorisches Perfekt* ausgedrückt, was heißt, dass diese Beziehung des Menschen zur Welt eine Struktur des Menschseins ausdrückt und nicht vom Menschen abstrahiert werden kann. Schon hier ist jedoch bei Heidegger nicht von einer Welt, sondern von einer »jemeinigen« Welt die Rede, was sich im Zitat durch das Possessivpronomen »seiner« ausdrückt. Für Heidegger bin *ich* also in einer Welt, von der *ich* benommen *bin*, in dem Sinne, dass sie sich *mir*, in der Art wie sie ist, zeigt, als eine Welt von Handlungsangeboten und Geboten, in der die Dinge durch *sedimentierte* Handlungen vorgeformt sind – um weiter Merleau-Pontys Begriff zu benutzen. Diese *jemeinige Welt* scheint dem zu widersprechen, wofür bisher argumentiert wurde. Dies trifft auch genau dann zu, wenn damit eine Welt gemeint ist, die nur *einem* »Dasein« (einem Menschen) zugänglich sein soll.

Hier offenbart sich ein deutlicher Unterschied in der Gewichtung des theoretischen Ansatzes: Heidegger argumentiert ausgehend von *einem* »Dasein«. Dieses »Dasein« steht für sich allein und ist nicht, wie im hier beschriebenen Ansatz, ein Strukturmerkmal der Anderen. Die Anderen strukturieren sich durch einzelne Ich. Heidegger argumentiert genau andersherum: Er geht von *einem* »Dasein« aus, zu dessen Struktur die Anderen gehören. Das »Dasein« ist die Grundstruktur.

59 Zur Bedeutung der Anderen bei Heidegger vgl. Bedorf: *Andere*, S. 94ff.

60 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 113.

Heidegger bestimmt also die Anderen und die Dinge als konstitutive Momente für das »Dasein«, nimmt aber die Reziprozität nicht explizit in seinen Argumentationen auf, wohingegen hier von der Vielzahl an Anderen ausgegangen wird, bei der ein »Ich« als Strukturmerkmal der Andersheit auftaucht. Heidegger schreibt: »Die Nachforschung in der Richtung auf das Phänomen, durch das sich die Frage nach dem Wer beantworten lässt, führt auf Strukturen des Daseins, die mit dem In-der-Welt-sein gleich ursprünglich sind: das *Mitsein* und *Mitdasein*.«⁶¹ Die hier vorgestellte Theorie widerspricht Heideggers damit also nicht, aber es gibt eine intensive Varianz in der Perspektive, die untersucht werden soll.⁶² Denn Heidegger bleibt bei seiner Analyse des »Daseins« an der Frage haften, *wer* das (eine) »Dasein« ist. Dies verweist auf einen Nominativ, also auf eine Bestimmung der Identität einer Person, und lässt deshalb keine anonyme oder vieldeutige Antwort zu. Sie schließt also eine; wie die, die hier gegeben wurde, aus. Heidegger verkürzt das Erleben also auf die Seite der Kontinuität, wie man es mit James festhalten könnte, und ebnet die Diskontinuitäten, die Unterschiede zu den Anderen, damit komplett ein.

Fragt man nach dem »Wer«, kann die Antwort, will man Gemeinsamkeiten und Unterschiede zu den Anderen nicht außer Acht lassen, nur heißen: *viele*. Hier kann man mit Günther Anders polemisch Folgendes hinzufügen: »[D]ie Selbstgefälligkeit der Was- und Werfrage [ist] unüberbietbar.«⁶³ »Selbstgefällig« kann man hier zum einen polemisch verstehen, jedoch auch wörtlich: Nach dem Wer oder Was fragen heißt nach einem Selbst fragen, für das es gefällig oder bequem ist, alles im Bezug zu sich *selbst* und gänzlich ohne Bezug zu Anderen zu denken. Dies ist eine Folge davon nach dem *Wer* oder *Was* zu fragen, ohne zu bedenken, dass alles, was, und jede*r, der*die ist, immer auf eine bestimmte Art und Weise sein muss. Die Frage impliziert also immer schon ein *Wie*, dass mit der Beschreibung der Darstellung beantwortet werden muss, und nicht mit einem Rückgriff auf ein so oder so bestimmtes, bestehendes Selbst.

Vor welchem Hintergrund fragt also Heidegger nach dem *Wer*, nach welcher Identität (mit wem oder was), wenn *er* die Frage stellt? *Er* fragt nach dem *Subjekt*, das diese Frage stellen kann, und nicht nach der Struktur des Fragestellens, nicht danach, was es aussagt, die Frage stellen zu können, sondern danach, was das »Dasein« zum »Dasein« macht, was ihm eine *Sonderstellung*, also eine Identität verleiht. Wie kann eine Antwort auf diese Fragen aussehen? In etwa wie folgt: »Dasein« ist Seiendes, das je ich selbst bin, das Sein ist je meines.⁶⁴ Diese Antwort gibt Heidegger in *Sein und Zeit*, aber das »jemeinige Dasein« ist ein exklusives. Es ist durch seine Bestimmung als reine Selbstbeziehung vereinzelt, da es bloße

61 Ebd. S. 114.

62 Vgl. Michael Theunissen: *Der Andere*, S. 269.

63 Günther Anders: *Die Antiquiertheit des Menschen II Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*, München C.H. Beck, 1988, S. 129.

64 Heidegger *Sein und Zeit* S. 114.

Übereinstimmung mit sich selbst bleibt. Wie sollte das »jemeinige Dasein« diese Frage nach sich selbst stellen, wenn es immer schon nur jemeinig gewesen wäre, wenn es nicht durch Andere die Unterscheidung erlebt hätte? Genau darin liegt die Abgrenzung der Verfallenheit im Alltag und der Eigentlichkeit: Im Alltag bin nicht ich bei mir selbst, sondern bei und mit Anderen, warum sollte diese Bestimmung aber erfordern, dass es eine Eigentlichkeit in der Vereinzelung gibt? Diesen Punkt scheint auch Heidegger zu sehen, aber nicht für die Infragestellung der Eigentlichkeit auszubauen, denn er führt weiter aus: »Es könnte sein, daß das Wer des alltäglichen Daseins gerade *nicht* je ich selbst bin.«⁶⁵ Es könnte also sein, dass der Mensch sich nicht im *Vereinzeln* und *Jemeinigen* als man selbst findet, sondern gerade durch und im Umgang mit Anderen, ohne eine Ebene der Eigentlichkeit.

Man sollte sich an dieser Stelle wieder an Deleuze erinnern, der die Kategorie des Möglichen als Struktur der Anderen im Erleben ausgemacht hat: Da die Anderen allererst die Möglichkeiten hervorbringen, kann auch nur in Bezug zu ihnen die Frage nach egal welchem Sinn gestellt werden, als Frage nach der sinnhaften Antwort des Erlebens der Anderen als voneinander unterschiedenen Personen. Der erlebbare Sinn steht also immer im Plural. Es gibt nie nur einen Sinn des Erlebten und er ist nie nur meiner. Fragt man an diesem Punkt nach der Stellung des vorliegenden Abschnitts in der Arbeit, also danach, welchen Zweck er erfüllt, dann ist es folgender: Es wurde hier die Abhängigkeit jedes Menschen – selbst im Erleben der Kontinuität des Selbst – als positive Bestimmung verstanden, die ein Besitzverhältnis im Bezug zu Anderen ausschließt. Dabei wechselt die Perspektive im Text auf eine ähnlich fließende Weise hin und her, wie dies zu Beginn des Abschnitts für den Wechsel von Gemeinsamkeiten (die auf Kontinuitäten beruhen) und Unterschieden (die auf Diskontinuitäten beruhen) zu denen Anderer beschrieben wurde. Außerdem konnte gegen die Position argumentiert werden, dass die Alltäglichkeit eine negativ zu bewertende Verfallsform darstellt. Sie wurde hier als ein *gemeinsamer* Ausgangspunkt bestimmt: Frage ich nach dem Sinn des Erlebens, dann frage ich nach dem gemeinsamen Ausgangspunkt mit Anderen, dem als kontinuierlich und diskontinuierlich erlebten Alltag, in dem uns der Sinn auf der Grundlage geteilter Sedimentationen widerfährt, ohne davor in eine Eigentlichkeit zu fliehen. Die allgemeinste Aussage über den Sinn des Erlebens ist mithin, dass uns im Erleben widerfährt, dass wir *Andere unter Anderen* sind.

Es ist also gerade der Alltag und nicht irgendein Grenzfall, der die radikale Bedingung der Wirklichkeit des Menschseins als Andere unter Anderen offenbart. Natürlich kann man in Grenzfällen, völlig vereinzelt in sich gesponnen sein, aber diese Form des Lebens ist selbst wieder eingebettet in einen Alltag, aus dem sie – metaphorisch gesagt – herausragt: Das Alltägliche ist die Art und Weise zu sein, durch die sich die individuellen Besonderheiten als Andere erst abbilden können.

65 Ebd. S. 115.

Oder anders formuliert, um von der Zuspitzung der Andersheit, die Waldenfels macht, nämlich das Fremde zu beschreiben, eine Bestimmung zu entlehnen: »Das Fremdartige, das die Grenzen bestimmter Ordnungen überschreitet, setzt eine bestimmte Form von *Normalität* voraus.«⁶⁶ Oder noch anders, mit Sartre formuliert: Die Negation ist immer eine bestimmte Negation (fremd/anders), die etwas Positives (gewohnt/normal) voraussetzt, etwas, das gerade deshalb als normal angesehen werden kann, weil es nicht schon negiert ist, sondern negiert werden kann.⁶⁷ In diesem Sinne ist das Alltägliche das Positive, in dem die Sedimente der Kulturen die Struktur des Überschreitbaren bilden. Ich wende mich hier also mit den Worten von Peter Berger und Thomas Luckmann der Alltagswelt als geteilter Wirklichkeit zu: »Wenn wir die Wirklichkeit der Alltagswelt verstehen wollen, so müssen wir uns nach ihrem Wesen als Wirklichkeit fragen [...].«⁶⁸ Genau dieser Aufforderung möchte ich nach dem Seitenweg über Heideggers Beschreibung des Alltags, der als nächstes folgt, nachkommen. Es wird untersucht, was den Alltag verstehbar macht. Somit ist es möglich, die im letzten Sinnabschnitt begonnene Beschreibung von Heideggers Bestimmung des Alltags fortzusetzen und sie von ihrer vorrangig negativen Konnotation (»Verfallsform«) zu trennen.⁶⁹

Der Alltag ist der Ort des *Man* und, wie Heidegger richtig sieht, ist es möglich, sich hinter dem So-macht-man-das-eben zu verstecken.⁷⁰ Aber das *Man* und die Art, wie Andere etwas machen, sind auch die Sprungbretter, etwas anders zu machen, den bekannten und schon vorhandenen Sinn zu übersteigen, der die Grundlage des Verstehens bildet. Wie hilft der gezeichnete Seitenweg nun, den Sinn, den Andere darstellen und der deshalb das Sedimentierte übersteigt, zu beschreiben und dabei zu verstehen? Er hilft auf dem Weg, dass die Bedeutung der Anderen für das Menschsein noch einmal deutlicher hervorgehoben wurde: Das Geborenwerden in einen Alltag, in eine schon vorhandene Kultur mit Strukturen und sedimentierten Verhaltensweisen (wie aus einem Glas trinken, wie laufen, wie sich kleiden, wie ein*eine gute*Arbeiter*in sein) sind keine Formen der Uneigentlichkeit, sondern sie gehören zu jedem sinnhaften Verhalten genau deshalb, weil sie den Sinn einer Verhaltensweise oder Geste *nie vollständig* umfassen, aber deren *normierten* bzw. *alltäglichen Ausgangspunkt* bilden. Sie sind die sich häufenden Darstellungsformen unserer Fassaden, die jedoch niemals die gesamte Fassade ausmachen. Sie sind immer auch mehr als das.

⁶⁶ Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 59.

⁶⁷ Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 94.

⁶⁸ Berger & Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 21. Die Bestimmung zur Betrachtung der Wirklichkeit des Alltags kann deswegen von Berger & Luckmann übernommen werden, da sie, obwohl an einer Soziologie interessiert, auch von einer phänomenologischen Betrachtung ausgehen. Vgl. ebd., S. 23.

⁶⁹ Heidegger *Sein und Zeit* S. 166ff.

⁷⁰ Ebd. S. 128.

Das *Mehr*, das den Sinn erst vervollständigt, ist die zusätzliche, die spontane Komponente, die zu jeder der Gesten oder Handlungen hinzukommt, da wir durch unser Verhalten und unsere Handlungen immer sowohl eine Kontinuität als auch eine Differenz darstellen. Das *Mehr* ist also die begriffliche Darstellung einer Lücke, die sich im Alltag herausbildet. Es wird hier an das Gewesene und Vorhandene angeknüpft, aber mit der Betonung, nicht komplett durch es bestimmt zu sein. Der Sinn, der sich dabei darstellt, ist ein Sich-Abarbeiten an der Welt, den Anderen und an »mir« je selbst. Nehmen wir die Situation des Telefonierens wieder in den Fokus, um dies zu verdeutlichen: »Hallo, wie geht es dir?« Diese Frage am Anfang eines Telefonats ist sowohl Floskel als auch Lücke: Wird mir diese Frage gestellt und ich antworte ebenfalls mit einer Floskel (gut, so lala, es könnte besser sein) nimmt das Gespräch vermutlich die Form eines völlig belanglosen Austausches an. Es wird langweilig. Hier zeigt sich ein Beispiel für das *Mehr* des Sinns, das sich sogar in bloßen Floskeln als Sedimente zeigt. Das *Mehr* ist die Besonderheit des Sinns des Gesagten, des Redens, des Telefonierens (der Handlung, der Geste), kurz, des Verhaltens, in dem die Art und Weise dessen aufgenommen wird, wie der Allgemeinplatz von den Telefonierenden performativ dargestellt wird: Dieses Gespräch ist ein Allgemeinplatz (das *Was*), in dem eine Begrüßung formuliert wird, die die Struktur des Verhaltens am Telefon darstellt (das *Wie*). Es ist die Langeweile oder aber auch die Freude, das spontane Treffen mit jemandem, den⁷¹ die man schon lange nicht mehr gesehen hat. Der Sinn ist also, in Verbindung zu bleiben, auch wenn dies bedeutet, ein langweiliges, floskelhaftes Gespräch miteinander zu führen.

Somit ist sogar ein Sinn, der als langweilig erlebt wird, mehr als eine bloße Vorhandenheit, mehr als ein bloßes soziales Sediment. Die Langeweile bildet sich aus den allertäglichsten Antworten. Sie macht dadurch die Langeweile performativ zum Sinnbild von Alltäglichkeit. Damit ist das Antworten eine Überschreitung der sedimentierten Floskeln. An dieser Stelle können die Begriffe Sedimentation, Alltag und Sinn also in folgendes Gefüge gebracht werden: Der Sinn einer Verhaltensweise bildet sich durch die Überschreitung oder die Annahme sozial vorgeprägter Verhaltensweisen, der Sedimentationen.⁷¹ Diese beiden Begriffe – Sinn und Sedimentation – bilden die Grundlage dafür, was wir als den Alltag beschreiben: denn das Verhalten ist immer eine Neubestimmung der Sedimente, entweder durch einen vorrangig ablehnenden oder durch einen erhaltenden Sinn.

Nach der hier bestimmten Zusammengehörigkeit von Kontinuität und Diskontinuität kommt keine Aussage, kein Sinn vollständig vom Alltäglichen, niemals vollständig von den vorhandenen sozialen Strukturen los, in die man geboren wurde. Aus dieser Überlegung scheint es, im Gegensatz zu Merleau-Pontys schon zitiertener Äußerung, nicht mehr erstaunlich, sondern erwartbar » daß spontane Akte, durch

⁷¹ Vgl. Berger & Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 24 & S. 72f.

die Menschen ihrem Leben Gestalt geben, sich äußerlich sedimentieren und als-dann die anonyme Existenzweise der Dinge [...] zueignen«.⁷² Aber es bleibt – aus denselben Überlegungen folgernd – auch kein Verhalten gänzlich von den sozialen Strukturen verschluckt, was im Folgenden auszuführen ist. Die Frage »Wie geht es dir?« wird in ihrer Alltäglichkeit durch einen gelangweilten oder abwesenden Gesichtsausdruck oder Ton *noch* gleichgültiger; oder aber zu einer Darstellung von Freude über das Treffen. Man sagt etwas immer mehrdeutiger oder eindeutiger, als *man* es sagen könnte. Das gleichgültige oder gelangweilte Verhalten ist mehr als die Darstellung, die *man* gegeben hätte.⁷³ Die Langeweile ist selbst eine Darstellung der Möglichkeit, sich zu verhalten, und damit *mehr* als eine bloße Sedimentierung im Alltag. Andererseits wird diese einmal gemachte Überschreitung der Alltäglichkeit bei Wiederholung selbst wieder Sediment und kann damit zu einer alltäglichen Bedeutung des Darstellens werden oder eben »[sich] die anonyme Existenzweise der Dinge [...] zueignen«.⁷⁴ Die Schichten der Sedimentation überlagern sich: Man bleibt ihnen verhaftet.

Es lässt sich damit folglich sagen: Ob das Telefonat langweilig ist, interessant, traurig oder schön, gleich welche Bestimmung es hat, es gibt *mindestens* eine, die man besonders bzw. intensiv erlebt, und diese verleiht dem Gespräch einen Sinn. Dieser Sinn ist einem während des Gesprächs und auch noch danach gegeben, obwohl er nicht durch eine Verbalisierung im Gespräch reflektiert werden muss. Er kann aktiver Teil dessen sein, worüber man redet (durch die reflexive Setzung eines »Meta-«-Themas) oder er wird indirekt erlebt und fließt so in die Gesprächsführung mit ein (durch die Bedingtheit des Fokus – worüber geredet wird – durch den Horizont). Der Sinn ist erschaffen und widerfahren: Er wird erlebt. Er »bedeutet etwas. Und darunter verstehen wir nicht nur, daß sich [das Erlebte] als eine reine Qualität darbietet: [Es] setzt sich als ein bestimmtes Verhältnis unseres psychischen Seins zur Welt [...], es ist eine organisierte und beschreibbare Struktur.«⁷⁵ Der Sinn, der in dieser Darstellung des Alltags erlebt wird, kann somit strukturrell definiert werden, als die Art und Weise, wie *das Etwas unter Anderen erlebt wird*. Damit umfasst der Sinn das Alltägliche in seiner kontinuierlichen und gleichsam differenten Form. Einen Sinn hat damit alles, was in einer sozialen Situation auf eine bestimmte Art erlebt wird (jede Handlung, Wahrnehmung, Imagination, genauso wie jedes Fühlen und Denken). Er ist ein Konglomerat aus den verschiedenen bewussten Fähigkeiten und den in jeden Leib eingeschriebenen Sedimenten der sozialen Strukturen.

⁷² Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 399.

⁷³ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 127.

⁷⁴ Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 399.

⁷⁵ Jean-Paul Sartre: *Skizze einer Theorie der Emotionen* in *Die Transzendenz des Ego Philosophische Essays 1931-1939*, Reinbek b. H. Rowohlt, 1997, S. 270.

Der Sinn des Sprechens, des Handelns, des Verhaltens ist mehr als die Bestimmung dessen, *was etwas ist*, was den Sinn darauf begrenzt, *dass etwas erlebt wird*. Der hier beschriebene Prozess des Erlebens ist immer schon auf eine *bestimmte Weise*; angenehm, unangenehm, verstörend, verständlich oder auch absurd, und dabei immer sozial strukturiert. Damit ist zudem auch der Sinn eines etwas (eines Was) immer schon auf eine bestimmte Art (ein Wie) durch die Anderen gegeben.⁷⁶ Hier lässt sich also die Bestimmung des Erlebens aus dem ersten Hauptabschnitt, als auf das *Wie* bezogen, auf den erlebten Sinn übertragen. Die Vermittlung von Erleben und Sinn geschieht dabei, wie im Beispiel des Telefonats zu sehen war, sofort im Gespräch, während wir es erleben; es wird nicht erst danach in einem Bewertungsverfahren ein Sinn hinzugestellt.

Sinn und Erleben sind zwei Aspekte der Bedingung der Wirklichkeit, mit Anderen unter Anderen zu sein.⁷⁷ Der Sinn ist somit *mehr* als das Alltägliche, aber ohne die Alltäglichkeit als geteilte Grundlage für das Verstehen nicht zu denken. Er ist gleichzeitig als gegeben und verändert erlebt. »[D]er Alltag [ist] mehreres zugleich, Stätte kontingenter Sinnbildung, Sinnverteilung und Sinnablagerung und Stätte von Sinnentstellung und Sinnverdrängung, von Schein und Gewalt und all dies in labyrinthischer Mischung.«⁷⁸ Der Alltag bietet somit den notwendig kontingenzen Ausgangspunkt für das Verstehen, da er eben der Ort des Sinns in den verschiedensten Facetten ist. Er ist die Stätte von Sinnentstellung und Verdrängung, Gewalt und Schein einer Fülle an negativen Beschreibungen und Erfahrungsmöglichkeiten, aber auch von positiver Vieldeutigkeit, die es ermöglicht, aufeinander Bezug zunehmen. Oder ganz banal: Nur, weil wir einen alltäglichen Sinn teilen und gemeinsam verändern können, können wir gelingend miteinander telefonieren: Wir sind responsiv. Ich möchte an dieser Stelle noch betonen, dass ich hier absichtlich die positiven Aspekte des Alltags fokussiere, da negative Bestimmungen schon reichlich in der Literatur vorzufinden sind. Es ist eine produktive Sichtweise auf den Alltag miteinander. Es ist die positive Bestimmung der Vieldeutigkeit, der Bestimmung, dass wir Andere unter Anderen sind.

So entsteht kein Problem aus der Vieldeutigkeit. Sie ist die Bedingung der Wirklichkeit für das Verstehen und das Überschreiten des bloß Sedimentierten hin zu einem persönlichen und teilbaren *Mehr*. Es gibt in der hier beschriebenen Form nichts bloß Sedimentiertes (keine reine Determination) oder ein reines *Mehr* (absolut freie Neubestimmung); beides sind Extreme desselben alltäglichen Verhaltens. Durch die bisher gemachte Beschreibung des Sinns und die Betonung der Notwendigkeit der Vieldeutigkeit für das Verstehen ist es sinnvoll, auf die Unterscheidung

76 Vgl. Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 118.

77 Vgl. Berger & Luckmann: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, S. 26.

78 Bernhard Waldenfels, *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 176.

zwischen Verstehen und Erkennen noch einmal zurückzukommen, denn der Unterschied tritt so deutlicher hervor. Ich kann den Alltag, in dem ich lebe, nicht vollständig in Distanz setzen. Dies wäre aber notwendig für eine von der Vieldeutigkeit getrennte eindeutige Erkenntnis. Es wäre die Thematisierung von etwas nur Notwendigem ohne historische, soziale und damit kontingente Bezüge.

Die Distanz geht aber aus demselben Grund verloren, der es ermöglicht, den Sinn zu teilen: Jedes Erkennen ist selbst durch alltägliche Strukturen (*wie* etwas in einem bestimmten Bereich zu erkennen ist) vorgezeichnet. Das Erkennen des Alltags richtet sich zurück auf einen bestimmten Punkt des Alltags, um einen Beitrag zur Erkenntnis dessen zu leisten, *wie* sich der Alltag zu einer bestimmten Zeit dargestellt hat. Das Erkannte ist die reflexive Feststellung des Verstehens – des Erlebens eines sowohl widerfahrenen als auch mitproduzierten Sinns. Das Erkannte behält trotz des feststellenden Charakters eine relative Perspektive und verliert diese nur scheinbar, wenn man das Erkannte als absolut erklärt. Vieldeutigkeit ist also deshalb die Bedingung für das Verstehen, weil es nicht nur ein schon festgelegtes und sicheres Gesicht des Sinns gibt, sondern die vielen Facetten dessen, *wie etwas erlebt wurde oder wird*. Eine soziale Situation kann deshalb viele *Sinne* haben, da sie zwar einen alltäglichen Umgang miteinander darstellt, aber tatsächlich unterschiedliche, differente oder auch diskontinuierliche Momente umfasst, die sich von Anderen als sinnvoll oder unsinnig verstehen lassen. Vieldeutigkeit kann somit nicht als Problem verstanden werden: Sie ermöglicht gerade erst etwas verstehen zu können, Sinn zu verändern und sich bestimmte Bereiche des Erlebten als zu erkennende zu wählen. Gäbe es keine Differenz, wie sie durch die Vieldeutigkeit eröffnet wird, so wäre es nicht nachvollziehbar, wieso man etwas verstehen oder nicht verstehen sollte. Es gäbe ja keine Unterschiede.

Die Frage, die sich daran anschließt, ist die nach der Art dieser Unterschiede: Ist es eine Unterscheidung in Kategorien, die durch Kontradiktionen getrennt sind? Diese Ansicht würde implizieren, dass es genaue und eindeutige Grenzen zwischen den verschiedenen erlebbaren Phänomenen gäbe, bzw. Gründe, solche Grenzen für alles Erlebte anzunehmen. Doch wurde bisher gezeigt, dass es um das Beschreiben und nicht um das Kategorisieren des Erlebten geht. Es geht um ein Verstehen der Kontingenz des Miteinanders, um ein mögliches Füreinander zu bestimmen. Einen Gegensatz zu dieser kontradiktionsreichen Begriffsgenese bietet der Ansatz von Gilles Deleuze. Er beschreibt eine Möglichkeit für die Genese als »Blockierung« des Alltags, die sich durch minimale Differenzen und nicht durch Kontradiktionen im Extremen bestimmen lassen.⁷⁹ Ich will hier die Bedeutung der Kontradiktionen für die Differenzierung nicht verneinen, aber man muss ihr eine andere Form der Distinktion zur Seite stellen. Dadurch versucht diese Arbeit der Überlegung über den beständigen Wechsel im Erleben, die mit James bestimmt

79 Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 28.

wurde, gerecht zu werden. Diese minimalen Übergänge, die Übergänge im Kleinsten nennt Gilles Deleuze *Vize-diktion*.⁸⁰ Im Unterschied zur Kontradiktion sind sie es, die die *Grauzonen* bestehen lassen, in denen etwas weder vollständig alltäglich noch vollständig unalltäglich/besonders ist. In dem Bereich, der sich durch diese vielen möglichen *Kippphänomene* bestimmen lässt, liegt eben das *Mehr* an Sinn, das die Alltäglichkeit überschreitet, das selbst das Handeln in Strukturen nicht komplett von ihnen ableitbar macht. Alltäglichkeit und Unalltäglichkeit sind deshalb aber keine symmetrischen Pole einer begrifflichen Kontradiktion, sondern es handelt sich dabei um ein *asymmetrisches Verhältnis*. Wie schon beschrieben wurde, baut ja das Unalltägliche und auch das *Mehr* auf einer vorhandenen Positivität auf, der faktischen Gegebenheit von Alltag und Strukturen, die das Verhalten mitbestimmen, oder, wie Waldenfels es ausdrückt: »Schließlich gehört das Alltägliche nicht nur zum Leben im Ganzen, es durchdringt alle Lebensbereiche, auch solche wie Wissenschaft, Kunst und Religion, die bestimmt sind, den Alltag zu überschreiten.«⁸¹ Für die Philosophie selbst bedeutet dies, sich nicht auf Erklärungen zu reduzieren, sondern vor allem die Beschreibung der Phänomene zu betreiben, um ihre Eigenheiten darzustellen. Was bedeutet dies aber konkret? Es bedeutet, dass man nicht danach fragt, was das Gegenteil von etwas ist, sondern wie das eine dem anderen ähnelt, genauso wie es bisher in dieser Arbeit gemacht wurde, um die Anderen nicht als Gegenteil des Ich zu verstehen, sondern als ähnliche wobei jede*r für alle Anderen auch ein*e Andere*r ist. Nimmt man als Beispiel die Perspektiven auf meinen Schreibtisch wieder auf, dann wird in der Beschreibung nicht danach gefragt, wer auf den Schreibtisch sieht, sondern wie das erlebt wird, was man erlebt. Ich erlebe meinen Schreibtisch als und die Blätter als meine Aufgabe, als zu Erledigendes. Andere erleben diese Perspektive nun vielleicht auch als Arbeit, als Aufgaben, die erledigt werden müssen, und sie erleben es als etwas, das von jemandem erledigt werden muss. Der Unterschied ist die perspektivistische Angabe »meine« bzw. »deine« Arbeit, die unsere Perspektiven voneinander trennt. Es ist meine Arbeit und die Andere verstehen dies, weil sie keinen Gegensatz zu mir bilden, sondern Ähnliche sind. Frage ich nun eine andere Person, ob sie mir ein paar

80 Vgl. ebd., 233: »Dieses Verfahren des unendlich Kleinen, das die Unterscheidung der Wesenheiten aufrechterhält [...], ist völlig verschieden von der Kontradiktion; man muß ihm daher einen besonderen Namen, den Namen ›Vize-Diktion‹ geben. Im unendlich Großen steht das Gleiche in Kontradiktion zum Ungleichen, sofern es dieses *in essentia* besitzt, und widerspricht sich selbst, sofern es sich selbst negiert, indem es das Ungleiche negiert. Im unendlich Kleinen aber steht das Ungleiche in Vize-Diktion zum Gleichen, in Vize-Diktion zu sich selbst, sofern es das, wodurch es *in essentia* ausgeschlossen wird, als Fall einschließt. Das Unwesentliche umfaßt das Wesentliche als Fall, während das Wesentliche das Unwesentliche *in essentia* enthielt.«

81 Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 36. & vgl. S. 155.

Seiten zum Korrekturlesen abnimmt, dann wird auf einmal die Arbeit auf meinem Schreibtisch auch in der Perspektive einer anderen Person zu »meiner« Arbeit aus ihrer Perspektive. Es gibt also minimale Unterschiede, die nicht in eine begriffliche Kontradiktion münden, sondern in permanente Wechsel. »Mein« kann zu »Dein« kippen und umgekehrt. Damit kann hier schon in der Beschreibung die Trennung zwischen meinem Erleben und dem Erleben Anderer als variabel und nicht als starre Grenze bestimmt werden. Das Erleben Anderer umfasst meines wie das der Anderen: Zwischen Subjekt und Anderem liegt keine kontradiktionsreiche Entgegenseitung, sie sind Teile der Dimension des Erlebens.

Ein Blick auf das Erkennen Es lohnt sich, an dieser Stelle kurz innezuhalten und den Prozess des begrifflichen Erkennens genauer zu beschreiben, der mir als Abstößungspunkt gedient hat, um das Verstehen als Erleben der pluralen Sinne zu bestimmen. Das bedeutet, dass ich nicht jede Form, die bisher als Erkenntnistheorie besprochen wurde, zur Abgrenzung heranziehe, sondern dass ich eine Theorie des Erkennens bespreche, die in der Phänomenologie eine der deutlichsten Ausformulierungen bedeutet. Es ist diejenige von Roman Ingarden, der in *Zur Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung* die Vorstellung des Prozesses der Erkenntnis punktgenau beschreibt: »Das Erkennen kann nur dort stattfinden, wo [drei Elemente] auftreten: a) das Subjekt, das eine Operation vollzieht, b) diese Erkenntnisoperation selbst und c) der Gegenstand, auf den die Operation sich bezieht«.⁸² Diese Relation zwischen Subjekt und Gegenstand in der Erkenntnisoperation ist keine ungewöhnliche Voraussetzung für das Erkennen, und er führt seine archetypische Vorstellung vom Erkennen weiter fort: »Die Erkenntnisoperation ist die Gewinnung durch das Subjekt eines Wissens über den durch diese Operation bestimmten Gegenstand; ihr Zweck ist die Gewinnung einer ›Erkenntnis‹ dieses Gegenstandes, d.h. eines wahren Wissens«.⁸³ Das Erkennen ist also *eine* Operation mit dem Zweck der Erlangung von »wahrem Wissen«. Diese Doppelung ist Ausdruck der Besonderheit dieser Form, als Ausnahmeprodukt des menschlichen Denkens, als Feststellung des Verstandenen. Man kann durch das Erkennen also das Verstehen in eindeutige Aussagen überführen: Die Relation zwischen Menschen und Welt ist die Bedingung für das Erkennen, dessen optimales Ergebnis ein eindeutiger Begriff sein soll. Damit ist das Erkennen jedoch eine Operation unter anderen Denkvermögen und anderen bewussten Fähigkeiten. Die Relation Mensch-Welt, die schon immer unablösbar als Alltag verflochten sind, besteht vor und mit jedem Versuch zu erkennen weiter. Die Kategorien, die dem Wissen, dem Erkannten entsprechen – wahr und falsch –, sind keine Universalien, die auf alle Bereiche des Lebens angewandt

82 Roman Ingarden: *Zur Objektivität der sinnlichen Wahrnehmung, Gesammelte Werke Band 8*, Tübingen: Niemeyer 1997, S. 161.

83 Ebd.

werden können – wer würde dies auch behaupten wollen –, sondern Beurteilungszuschreibungen *ausschließlich* für das Erkannte. Dieser Blick auf das Erkennen ist damit ein Schritt, zu bestimmen, wie das Verstehen des Sinns beurteilt werden kann.

Liegt Paris in dieser Himmelsrichtung? Ist in dieser Tasse Kaffee? War Nietzsche ein Philosoph?⁸⁴ Auf diese Fragen gibt es Antworten, die unter die Kategorien *wahr* und *falsch* fallen können, wenn man aus einer feststehenden Perspektive auf sie blickt. Man versucht also die Welt immer von einem Standpunkt aus zu erkennen. Solange ich hingegen nicht versuche, die Welt zu erkennen und unter Erkenntniskategorien zu subsumieren, gibt es keine sinnhafte Möglichkeit, die Kategorien *wahr* und *falsch* zur Beurteilung von etwas zu gebrauchen. Für die vorliegende Arbeit bedeutet dies, dass die Hauptthese, dass die Anderen die Bedingung der Wirklichkeit ausmachen, eine Kategorisierung ist, die den Anspruch auf Gültigkeit erhebt, da diese beschreibende Bestimmung mit den Kontingenzen der Ausgestaltung umgehen kann, ihnen eine Struktur gibt. Die Bereiche des Erlebens, die ich nicht in der Reflexion versuche zu erkennen, können nicht sinnvoll unter *wahr* oder *falsch* subsumiert werden; aber diese Bereiche sind dennoch Teil des Verstehens. Erst das, was ich versuche zu erkennen, wird *wahr* oder *falsch* sein. Aber im Erleben der Welt haben wir es mit Sinn zu tun, den wir handelnd, fühlend, denkend, wahrnehmend und imaginierend miterschaffen und der uns durch Andere widerfährt. Diese sind nicht *wahr* oder *falsch*. Man versteht etwas als langweilig, interessant, schön, ekelig, liebenswert etc. Die aufgezählten Sinngehalte sind relational und nur durch eine Verbindung von Menschen, Anderen und Welt zu verstehen. Will man dies schematisieren, bedeutet es, dass das Verstehen des Sinns das Korrelat des Erlebens der Welt ist und das Erkennen von etwas das Korrelat zum Reflektieren auf etwas Erlebtes ist. Das Erkennen wird somit eine bestimmte Form des Verstehens, bei der ein gerechtfertigter, wahrer Glaube entstehen soll. Jedes Erkennen ist Verstehen, aber nicht jedes Verstehen ist Erkennen.

Damit mündet hier die im ersten Hauptteil begonnenen Kritik an einer Vorstellung der Phänomenologie, die sich mit einem *rein theoretisierenden Bewusstsein* beschäftigt, in eine differenzierte Beschreibung des Verhältnisses von Erleben und Erkennen. Und es lässt sich – nochmals mit Gurwitsch – diese Vorstellung eines rein theoretischen Bewusstseins, wie folgt, charakterisieren:

Der Gegenstand steht zwar in einer Beziehung zu mir, weil er Zielpunkt meiner Zuwendung ist, aber diese Beziehung gehört wesentlich zur Distanz, die mich von ihm abhebt. Diese Distanz des Gegenstandes, auf den ich mich richte, von dem

84 Diese letzte Frage ist eine geplante Stolperstelle, da schon die Frage, ob Nietzsche ein Philosoph war, nicht völlig eindeutig zu beantworten ist.

ich Bewusstsein habe, kann von keiner räumlichen Annäherung je überwunden werden [...]»⁸⁵

Anders als in diesem Zitat wird hier nicht von einer ursprünglichen Distanz ausgegangen, die zwischen Menschen und Welt liegt. Sondern ich gehe von einem asymmetrischen Verhältnis aus, bei dem wir Andere und die Welt zusammen die Sedimentierungen der sozialen Situation bilden, die dem Erlangen von Wissen genauso notwendig zu Grunde liegt, wie der Möglichkeit, den Alltag zu überschreiten. Es ist ein Verhältnis von Nähe und Distanz, wodurch die Relationalität stärker betont wird. Die hier benutzten Begriffe beschreiben also erlebbare Weltverhältnisse genauer, in denen keine kontradiktorischen Distanzen vorliegen, sondern *Vizedaktionen*, kleine Differenzen, die auch die Nähe zwischen Begriffen anzeigen und nur im Grenzfall wie Kontradiktionen erscheinen. Ein Beispiel für solch eine erlebbare, widerfahrene Kontradiktion im Alltäglichen wäre der im letzten Kapitel beschriebene Fall des Nackt-ins-Seminar-Gehens. Bei ihm stellt sich ein Widerspruch zu der üblichen Kleidung im Seminarraum ein, denn alle Anderen tragen konventionellerweise welche. Aber die Anderen sind keine Kontradiktionen meines Erlebens, sondern sie unterscheiden sich minimal bis maximal in der Intensität. Wir sind in keinem Fall ganz und gar von Anderen unterschieden, und wenn es doch in manchen Fällen so erscheint, dann sind es jene, in denen man mit einer Andersheit konfrontiert ist, die einem als nicht realisierbare Möglichkeit erscheinen. Dies kann geschehen, weil die sozialen Strukturen vollkommen versteinert sind, oder weil das grundlegendste Weltverhältnis in der Tat der Anderen negiert wird.

Die beiden Pole Welt und Menschen bzw. Menschen und Objekten geraten also erst dann zueinander in eine kontradiktorische Distanz – wie im Zitat bestimmt –, wenn sie in von der Reflexion thematisch erfasst und etwas anderem entgegengesetzt werden. Es lohnt sich hier noch einmal, Husserls Bestimmung der Phänomenologie zu betrachten, um die Unterschiede in der Programmatik zwischen dieser Phänomenologie und der hier vertretenen zu zeigen. Husserl verfolgt schon zu Beginn seiner Reformulierung der Phänomenologie in den *Ideen I* eine einseitige Betrachtung, die auf ein reines Erkenntnisinteresse abzielt. Dies zeigt sich bereits in den ersten zwei Sätzen des ersten Paragraphen: »Natürliche Erkenntnis hebt an mit der Erfahrung und verbleibt in der Erfahrung. In der theoretischen Einstellung, die wir die ›natürliche‹ nennen, ist also der Gesamthorizont möglicher Forschung [...] bezeichnet: Es ist die Welt.«⁸⁶ Warum Husserl, obwohl er von der Erfahrung ausgeht, die theoretische Einstellung mit der natürlichen gleichsetzt, kann nur im Hinblick auf sein rein erkenntnistheoretisches Interesse begründet

85 Gurwitsch: *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 59.

86 Husserl: *Ideen I*, S. 10.

werden. Es ist eine Setzung auf ein Ziel hin. Sonst hätte man bestimmen müssen, dass es außer dem Erkennen noch andere Einstellungen zur Welt gibt und es nicht in jedem Moment darauf ankommt, etwas von der Welt zu erkennen.

Das meint es, wenn ich davon spreche, dass das Erlebte, wie das Fühlen von Ekel, *sinnhaft* ist: Das Erlebte zeigt keine abstrakten Erkenntnisformeln an, die das reine *Was* einer Sache bestimmen, sondern sie zeigen, *wie das Was* ist. D.h., das Erleben zeigt an, unter welchen Strukturen sich etwas oder jemand im Sozialen darstellt. Das Gespräch, das langweilig ist, kann dennoch Informationen vermitteln, die wahr oder falsch sind, doch die Fakten auf ihren Wahrheitswert zu überprüfen ist etwas anderes, als ein Gespräch zu führen, das langweilig ist, und es ändert nichts daran, ob das Gesagte wahr oder falsch ist, dass es langweilig war. Damit soll aber nicht gesagt werden, dass dieses Sinn vermittelnde Verstehen einen unbedingten Vorzug vor dem Wahren hätte. Es soll aber darauf insistiert werden, dass das Erkennen *ein Weltbezug* der Menschen *unter anderen* ist, der in seinen besonderen Eigenschaften, das Wahre und das Falsche zu bestimmen, auf dem Erleben der Welt aufbaut oder eher *ein Teil* des Erlebens ist. »Unter Anderen« ist hier also doppeldeutig zu verstehen: 1. ist das Erkennen eine Fähigkeit neben anderen; 2. besteht das Erkennen in Bezug auf Andere und durch Andere.

Wieso wird hier nun nochmals auf anderem Wege betont, was schon im ersten Hauptteil gezeigt wurde? Dies geschieht, um darauf hinweisen zu können, dass es beim Erleben des Telefongesprächs und dem Verstehen des Sinns, den Anderen darstellen, nicht zuerst um ein Erkennen der Anderen geht, sondern dass das *Mehr an Sinn* in jeder alltäglichen, sozialen Situation erlebt wird. Es geht in dieser Wiederholung also auch darum, zu zeigen, dass ich den Sinn, der im Gespräch ausgedrückt wird, verstehen kann, ohne ihn vorher erkannt haben zu müssen. Andersherum entstünde ein Problem der Beschreibung; Andere zu verstehen, wenn dies notwendig auf Wissen gegründet wäre, erwiese sich als unmöglich.

Dies lässt sich in vier Schritten zeigen: 1. Wenn Wissen notwendig ist, um Anderen zu verstehen, muss ich die Anderen notwendig schon zum Objekt gemacht haben. 2. Anders als bei Gegenständen ist die Kontinuität der Anderen durch immer neue Differenzen in ihrem Handeln und Verhalten Anderen gegenüber bestimmt. 3. Wenn ich also die anderen Personen verobjektiviere, kann ich sie nur unter Kategorien subsumieren, sie aber nicht als Prozess denken, der noch abläuft, weil eine Kategorie zu benutzen ein abgeschlossenes Urteil ist. (Es geht aber beim Verstehen Anderer nicht vorrangig darum, ob die Art, wie sie sich verhalten, wahr oder richtig ist. Es geht darum *wie* wir gemeinsam leben.) 4. Leben als bloße Kategorie zu verstehen, unterliefe das Verstehen der Anderen als Handelnde, Fühlende, Denkende, Imaginierende und Wahrnehmende, kurz als Erlebende. Man wüsste dann zwar vielleicht, *was* diese Person ist (z.B.: Ist X ein Mensch? Ist X lebendig oder tot?), aber nicht *was* sie will beziehungsweise *wie* sie sich verhält. Dieser vierte Punkt ist jedoch entscheidend dafür, z.B. dem Gespräch, schon während man es führt, einen

Sinn beimessen zu können. Und genauso erlebe ich ja auch ein Gespräch. Es hat einen Sinn, den ich während des Redens erfasse, und auf den ich antworte oder den ich selbst mit hervorrufe. Diesen geteilten Sinn erkenne ich aber nicht zuerst, sondern ich erlebe ihn während des Prozesses.

Hier sei nun vorweggeschickt, dass genau diese Wendung hin zum Verstehen als Grundlage des Erkennens eine Hinwendung zum Pragmatischen darstellt und an William James anschließt. Für das Verstehen Anderer ist nicht das Erkennen wichtig, sondern ob die Interaktion, das Verhalten in Bezug auf die Anderen *funktioniert*. Dieses *Funktionieren* bildet sich auf dem Grund des Alltages und lässt das Gewohnte entstehen und bestehen. Es bezieht sich aber nicht darauf, ob der verfolgte Zweck erreicht wird, sondern darauf, ob ich gelingend interagiere, ob sich ein Sinn einstellt, egal welcher Art (Missverständnis, Ablehnung, Zustimmung, Langeweile, Heiterkeit etc.). Es gibt damit keine Frage nach dem Gewinn oder dem Erfolg gegeneinander. Der Sinn ist nicht meiner und nicht irgendjemandes, er ist durch die Anderen als Andere. Er ist die Sphäre, die im Alltag Neues werden lässt und Gewohntes weiter übermittelt. *Der Sinn und das Verstehen sind immer miteinander geteilt, weil sie nur in der sozialen Situation bestehen.*

Daran anschließend kann mit de Beauvoirs Aussage aus *Das Alter* Folgendes gesagt werden: »Die Gewohnheiten ersparen uns Anpassungsschwierigkeiten, sie liefern Antworten, bevor man sich Fragen stellen muß.«⁸⁷ Dieser Satz kann als Übergang und Zusammenfassung für diesen Sinnabschnitt verstanden werden. Die sozialen Strukturen sind der Modus dessen, wie man auf den Alltag reagiert. Was im Alltag passiert, erscheint mir gewohnt. Jene als Gewohnheit erlebten Antworten auf das Alltägliche sind also die sedimentierten und vergangenen sozialen Strukturen der Verhaltensweisen der Anderen; die Normen, die Art und Weise wie wir miteinander interagieren. Sie widerfahren uns in der sinnhaften Bezugnahme aufeinander: »Die Gewohnheit – das ist die Vergangenheit, soweit sie von uns nicht repräsentiert, sondern in Form von Einstellungen und Verhaltensweisen gelebt wird; es ist die Gesamtheit der ›Montagen‹ und Automatismen, die uns das Gehen, Sprechen, Schreiben usw. ermöglichen.«⁸⁸ Die Montagen des Alltags (Sedimentierung plus Überschreitung der Sedimente hin zu einem *Mehr*) münden in unser Verhalten. Das Montierte stellt die inkorporierte Sammlung an vergangenen Strukturen und sozialen Sedimenten dar, aus denen unser erlebter Alltag besteht. So ist der Alltag also ein *Teil unserer eigenen Körper* und unseres Verhaltens.

⁸⁷ Simone de Beauvoir: *Das Alter*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1977, S. 400.

⁸⁸ Ebd. (Für den Hinweis auf diese beiden Stellen in Simone de Beauvoirs Buch *Das Alter* bedanke ich mich bei Hannah Chodura, ohne deren gleichzeitige Arbeit am Thema des Alters diese Überlegungen wohl keinen Eingang in die vorliegende Arbeit gefunden hätten.)

Leibliches Verstehen und die Übercodierung des Leibes Wieder einmal beginne ich mit Merleau-Ponty. An dieser Stelle soll eine Unterscheidung ausgearbeitet werden, die den hier verwendeten Begriff des Verstehens weiter spezifiziert. Es ist die Unterscheidung zwischen »erotischem« und »verständesmäßigem« Verstehen, die die Bedeutung der Gewohnheit und deren leibliche Gebundenheit verdeutlicht. Für diese Einschreibung wird der Begriff Codierung verwendet, wodurch bestimmt werden kann, wie die Montagen⁸⁹ – um diesen Begriff de Beauvoirs kurz aufzugeben – aus Stift und Hand, Gangart und Beinen etc. ohne Subsumierung unter allgemeine Kategorie sinnhaft sein können:

Es gibt ein erotisches »Verstehen«, das von anderer Art ist als das Verstehen des Verstandes; der Verstand versteht, indem er eine Erfahrung unter einer Idee erfäßt, der Begierde aber eignet ein Verstehen, das ›blindlings‹ Körper mit Körper verbindet. So ist selbst die Geschlechtlichkeit, die man doch lange genug als typisches Beispiel einer bloßen Körperfunktion betrachtet hat, keineswegs ein peripherer Automatismus, sondern Intentionalität, die der Bewegung der Existenz selbst folgt und mit ihr sich erhebt und zurückfällt.⁹⁰

Was in diesem Zitat zum Tragen kommt bzw. zum Thema wird, ist die leibgebundene Verständlichkeit, ein Verstehen, das im Erleben liegt und nicht durch ein Distanzverhältnis ausgedrückt wird. Körper und Körper – oder eher: Leib und Leib – gehen in vielfältigen Gesten und Mimik aufeinander ein, die Montagen aus Leib und Kleidung, Leib und Besteck u.a. haben aneinander Teil: Allein der Versuch, die Hand oder die Schulter einer anderen Person zu berühren, spielt mit mehr impliziten Faktoren, als es beschrieben werden kann. Was ich leiblich verstehe, ist demnach die im letzten Kapitel beschriebene Fassade der Anderen, ihre performative Darstellung der Intentionalität unter sozialen Strukturen.⁹¹

89 Ähnlich der Montage (vgl. Beauvoir: *Das Alter*, S. 400) kann auch der Begriff der »Wunschmaschine« von Deleuze und Guattari verstanden werden: Deleuze & Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 7ff.

90 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 188. Vgl. dazu die Kritik von Judith Butler an der Beschreibung der Geschlechtlichkeit bei Merleau-Ponty: *Geschlechtsideologie und phänomenologische Beschreibung – Eine feministische Kritik an Merleau-Pontys Phänomenologie der Wahrnehmung*, in Silvia Stoller & Helmuth Vetter (Hg.): *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, Wien: WUV 1997, S. 166ff.

91 An diesem Punkt der Arbeit tritt zu der sozialphilosophischen Beschreibung eine unvermeidbare Nähe zu moralischen und ethischen Fragestellungen hinzu. Die Phänomene selbst und dadurch auch die Thematik dieser Arbeit (die Anderen unter Anderen) kommen nicht ohne moralische, ethische, also soziale Strukturierungen – wie man sich zu verhalten hat – aus. Unsere Vorhaben werden durch sie codiert. Und so birgt der Fokus dieser Arbeit gerade durch die gegebenen Beispiele die Offenheit, meine moralischen Vorstellungen in diesen Beispielen vorzufinden, weil hier versucht wird, das alltägliche Miteinander unter den sozialen Strukturen zu bestimmen. Es wird hier in *keinem* Abschnitt dafür argumentiert, dass

Das leibliche Verstehen hat jedoch nicht nur das Gesicht der Lust, hier im speziellen Textausschnitt Merleau-Pontys der sexualisierten Lust, sondern dieses Verhalten ist *auch hilfsbereit, offen* und *nicht vollends definiert*. Man kann jemanden durch das Begehr (als Form leiblichen Verstehens) verstehen, aber es ist nicht nur positiv besetzt. Durch die Begierde kann man auch unterdrückend, gewaltsam und einseitig feststellend sein. Das erotische – oder eben besser: das *leibliche – Verstehen* ist, wie oben schon für den Alltag bestimmt, *nur im Angesicht von Vieldeutigkeit*, also einer generellen Offenheit möglich. Wenn etwas nicht die Möglichkeit lässt, auch das Gegenteil oder abweichende Verhaltensweisen zuzulassen, dann wird von der Person, der die Möglichkeiten genommen werden, gerade nicht gefordert zu verstehen, was gerade getan werden soll oder nicht, sondern es wird gefordert, Folge zu leisten: Die Person, die nur folgen soll, muss nichts leiblich verstehen, aber sie verliert dadurch nicht die Möglichkeit dazu: Das leibliche Verstehen bildet eine grundlegende Fähigkeit, die nicht negiert werden kann.

Was aber passieren kann, ist, dass man in Situationen gerät, in denen das Miteinander ein Gegeneinander ist, bspw. wenn es von einer der beteiligten Personen als unerwünscht dargestellt wird, dass eine andere Person die Fähigkeit zum Verstehen ausüben soll, oder es einem egal ist, ob verstanden wird, was man mit dem eigenen Verhalten bezeichnen will. Ein Beispiel dafür können Verhaltensweisen sein, die als Ausübung von Gewalt verstanden werden. Sie werden verstanden, aber sie lassen keine eigenen Deutungen zu, sondern zwingen die Deutung der Gewalt ausübenden Person oder Gruppe anderen auf. Gewalt und einseitige Feststellungen sind damit nicht vom Verstehen getrennt, zeugen aber von Desinteresse daran, dass Andere verstehen können. Gewalt ist immer auch die Inkaufnahme von *Unverständnis*.

Anders verhält es sich mit einem Verhalten, das Zuverlässigkeit bei Anderen benötigt: Dass Andere zuverlässig sind, ist die Darstellung eines Verhaltens, das sich auf Andere verlässt. Es ist ein Vertrauen darauf, dass sie ihre generelle Offenheit, ihre verschiedenen Möglichkeiten einschränken, damit das Verhalten, was man ausführen möchte, gelingt. Es ist ein Vertrauen dahingehend, dass Andere

eine beschriebene Form des Miteinanders einen notwendigen Vorrang vor einer anderen haben soll. Dies ist auch nicht die Bitte, die Beispiele unhinterfragt stehen zulassen, sondern es ist die Explikation meiner eigenen Perspektive, die nicht aus dieser Arbeit zu verbannen ist. Liest es sich an bestimmten Stellen so, als würde eine der Varianten bevorzugt, dann deshalb, weil ich es nicht geschafft habe, meine eigene Vorstellung davon, wie man zusammenleben sollte, aus dem Text vollständig herauszuhalten. Sollte es solche Passagen geben, und davon ist auszugehen, dann sind sie durch mein eigenes Ethos geprägt. Ich bitte also darum, keine versteckte moralische Argumentation hinter dem Text zu vermuten, sondern solche Passagen als Ausdruck eines Wunsches zu verstehen, der dennoch eine nachvollziehbare Beschreibung liefern kann. So sind *Offenheit* und *Eindeutigkeit* zwei Begriffe, die nicht mit »gut« und »schlecht« beurteilt sind.

die Situation verstehen und deshalb in einer bestimmten Art und Weise darauf antworten. Gebe ich einer anderen Person etwas zum Korrigieren, dann vertraue ich darauf, dass sie versucht, den Text zu verstehen, und gleichzeitig darauf, dass sie den Text gründlich korrigiert. Auf der anderen Seite bedeutet es aber auch, dass die Kritik, die geäußert wird, als konstruktiver Hinweis verstanden werden soll und nicht als Ablehnung des Inhaltes, denn mit Dissens ist immer zu rechnen. Zuverlässigkeit ist also eine Form doppelten Vertrauens.

Beispielhaft zeigt sich das leibliche Verstehen am Zulassen oder Ablehnen von Berührungen. zieht man seine*ihre Schulter zurück oder »versteinert« einem der Körper durch die Berührung oder den Blick einer anderen Person, dann verstehen die Anwesenden das Verhalten als unbehaglich, ablehnend oder verärgert. Kommt man auf die Zuverlässigkeit zurück, dann verlässt man sich in diesem Moment darauf, dass Andere verstehen, dass diese Situation unangenehm ist und sich so verhalten, dass diese Situation geklärt werden kann. Damit steht das leibliche Verstehen auf dem Boden des Pragmatischen. Es ist situativ in soziale Strukturen des Alltags eingebunden. Es unterscheidet sich deshalb vom verstandesmäßigen Verstehen als Subsumieren von etwas unter einen Begriff, womit man im Bereich des Erkennens angekommen wäre. Lehne ich eine Berührung ab, stelle ich mein Unwohlsein, mein Ablehnen dieses Verhaltens dar.

An diesem Beispiel lässt sich auch aufzeigen, warum ein gewaltvolles Verhalten immer auch eine Inkaufnahme von Unverständnis ist: Wird die Berührung gewaltvoll ausgeführt, dann spielt es keine Rolle, ob die berührte Person oder die Berührende verstehen, worauf die Interaktion abzielt, geschweige denn, ob sie damit einverstanden sind. Das Ziel ist in der gewaltvollen Berührung schon endgültig festgelegt, und zwar nicht als Möglichkeit, sondern als Notwendigkeit/Zwang gegen Andere.⁹² Die Anderen sind dabei nur als Objekte Teile des Zu-Erreichenden, und damit nicht Quell eigener Möglichkeiten, sondern nur Möglichkeit für den*die Gewaltbereit*e selbst.

Will man sich dagegen unterstützend verhalten, steht der Sinn, den man mit dem eigenen Verhalten jemand Anderem vermittelt, auf dem Spiel. Es ist keine eindeutige Angelegenheit mehr, ob es als unterstützend aufgefasst wird oder nicht. Unterstützung als solche zu verstehen, ist stärker von der Situation und damit von den Anderen abhängig. Positives Verhalten vertraut auf die Perspektiven der Anderen. Negatives Verhalten (im Extremfall Gewalttägliches) schließt die Perspektiven der Anderen im eigenen Verhalten ein und die der der Gewalt ausgesetzten Person in dem Sinne aus, dass sie nicht als eigenständige Person in Erscheinung treten soll. Diese grobe Beschreibung von Gewalt soll hier nicht weiterverfolgt werden,

92 Zum Verhältnis von Zwang und Möglichkeit in Bezug auf die Anderen vgl. Deleuze: *Logik des Sinns*, S. 367ff.

da sie den Ausschluss des Füreinander bedeutet, und deutlich weiter gefasst werden müsste.⁹³ Sie musste jedoch aufgegriffen werden, da eine Beschreibung des Miteinanders ohne einen Verweis auf Gewalt ein Phänomen des Alltags ausklammern würde, an dem nicht vorbeigeschaut werden sollte.

Hier lässt sich wieder betonen, was im ersten Unterkapitel *Miteinander in sozialen Räumen* schon argumentiert wurde. Das Erleben zeigt auf, dass wir in Bezug auf andere Menschen und die Gegenstände im Verhältnis eines *Nebeneinander* und dadurch eines immer offenen *Miteinander* stehen, dessen Sinn durch ein leibliches Verstehen erlebbar ist. Mit Merleau-Ponty kann man hier also Folgendes konstatieren: »Perspektiven und Gesichtspunkte sind [...] als unser In-sein im Welt-Individuum zu begreifen, und die Wahrnehmung [sowie das Erleben, P.H.] nicht als Konstitution des wahren Gegenstandes, sondern als unser Sein-unter-den-Dingen [und den Anderen, P.H.].«⁹⁴ Was uns dazu führen kann, mit Waldenfels den Bereich des »*Logos der praktischen Welt*« in der Kategorie des Leiblichen – also des Verstehens als Erleben des Verhaltens in seinen eigenen Grenzen – zu denken. Dieser Bereich ist »den Risiken der Erfahrung ausgesetzt« und deshalb »nicht von vorneherein fest [gestellt]«.⁹⁵ Dies stellt also eine Loslösung von jeglichem Absolutheits- oder Universalitätsanspruch des Verstehens im erotischen bzw. leiblichen Bereich des Erlebens dar. Das Verstehen ist nie abgeschlossen.

Die Welt ist nie nur meine Welt.⁹⁶ Und sie muss, so trivial es auch klingt, deshalb als soziale beschrieben werden. Sie ist also immer unsere. Diese *unsere Welt* besteht auch in der Zeit vor der eigenen Geburt. Jene Zeit ist uns, vermittelt durch Sedimentationen und Strukturen, in die wir eingebettet sind, die ich heute an mir und den Anderen entdecken kann, ohne dass wir sie selbst *neu erschaffen* hätten, zugänglich. Diese Strukturen und Optionen sind Teil des beschriebenen Alltags, auf dem die Sinnkonstitution fußt. So geben mir das Besteck, der Löffel und meine Erziehung eine Möglichkeit an, wie ich mit dem Löffel Suppe löffeln kann, die durch Andere vermittelt ist. Ich verstehe also den Löffel und das Löffeln durch die Anderen und meinen codierten Leib hindurch. In dem Löffel zeigt sich implizit die Zeit seiner Bearbeitung und Genese durch die Anderen inbegriffen, genauso wie die Art ihn zu benutzen, die ich durch den Umgang der Anderen mit ihm gelernt habe; seine Form, der Stiel, der sich zwischen meine Finger legt und so einen bestimmten Bewegungsablauf funktional macht. Es entsteht ein gemeinsamer Sinn, ein gemeinsames Verhalten in der Handhabung des Löffels. Dieser allgemeine Handlungscode wird aber durch die spezifische Art und Weise und sogar die

⁹³ Einen Überblick zu Darstellungen und Strukturen von Gewalt bietet die Textsammlung *Gewalt: Strukturen, Formen Repräsentationen* von Mihran Dabag, Antje Kapust & Bernhard Waldenfels (Hg.), München: Fink 2000.

⁹⁴ Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 402.

⁹⁵ Waldenfels: *In den Netzen der Lebenswelt*, S. 83.

⁹⁶ Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 397.

Art des Löffels (Suppen-, Kaffeelöffel etc.) und durch sein Material (Metall, Plastik etc.) und die »Etikette« übercodiert. Code meint also die Art und Weise, wie etwas zu tun sein sollte, die sich durch eine beständige Wiederholung und die sozialen Strukturen in einen Leib eingeschrieben haben. Gibt es also einen konventionellen Code des Löffelns? Ja, einen, der einer*m wortwörtlich in der Hand liegt. Er verändert sich dadurch, ob man schnell oder langsam löffelt und ob die Schüssel oder den Teller dabei festhält; er wird an bestimmten Stellen in der konkreten Situation übercodiert, auch wenn sich die Konvention dadurch noch nicht verändert. All das zusammen garantiert das sinnhafte *Mehr* aus Kontinuität und Diskontinuität, dass je nach Kultur, aber auch je nach Person, einen unterschiedlichen Sinn verstehend erlebbar macht. Aus diesem Verstehen kann nun die Benutzung nach dem Code folgen, die Recodierung, ihn zum Eierlaufen zu benutzen, und die Übercodierung, wenn man Löffel nicht mehr zum Essen benutzt, sondern ihnen einen anderen Sinn einschreibt: bspw. durch die wiederholte Verwendung von Löffeln als Aschenbecher, ohne sie danach wieder in ihrem konventionellen Gebrauch zu verwenden.

Im Übercodieren liegt dabei stets eine Form der Machtausübung, des Beherrschens.⁹⁷ Damit wurde hier, nachdem im vorherigen Kapitel die Notwendigkeit des Alltäglichen für das gegenseitige Verstehen betont worden ist, die andere Seite, die des Gegeneinanders, der Abgrenzung im Alltäglichen, mit in den Blick genommen. Diese Codierungsprozesse werden im Sinnabschnitt *Verstehen, Funktion, Wahrhaftigkeit* wieder aufgegriffen. Zusammenfassend für diesen Sinnabschnitt kann man somit sagen: Offenheit/Uneindeutigkeit ist die Bedingung dafür, eine Situation überhaupt verstehen zu können, weil es nur bei einer Offenheit der Situation überhaupt notwendig wird, sie zu verstehen. Waren Situationen beständig eindeutig, gäbe es keine Varianz darin, wie man sich in einer Situation verhält. Die Pluralität von Umgangsformen im Miteinander wäre nicht mehr sinnvoll beschreibbar, sondern würde zu einer eindeutigen Skala für angebrachtes und unangebrachtes Verhalten führen. Im nächsten Abschnitt soll nun auf eine Umgangsform im Miteinander genauer Bezug genommen werden. Es ist das Verhalten der *Fürsorge*, welches ausgehend von Heidegger nun betrachtet werden soll. Die *Fürsorge* ist in dieser Arbeit der Ausgangspunkt für die Fokussierung auf ein Füreinander als Möglichkeit des Miteinanders.

Die Modi der Fürsorge An dieser Stelle, an der das leibliche Verstehen beschrieben und konkretisiert wurde, laufen drei Stränge auseinander, die sich mit der Frage der Funktion des Verstehens beschäftigen. Zum einen ist es eine Frage der Sorge um Andere (einer Form der Fokussierung des Miteinander als Füreinander), die

97 Vgl. Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Gespräch über den Anti Ödipus (mit Felix Guattari)*, in: Gilles Deleuze (Hg.): *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 36.

Heidegger beschreibt. Zum anderen ist es eine Frage nach dem Begriff der Funktion selbst, und zuletzt ist es eine Frage nach der Struktur bzw. den Codes, nach denen *man* handelt, wie man sie überschreiben bzw. übercodieren kann, sie vielleicht sogar decodiert. Der erste Strang wird in diesem Sinnabschnitt aufgenommen, da er die Grundlage der Frage nach der Funktion des Sinns ist. Dieser zweite Strang schließt im Abschnitt *Verstehen, Funktion, Wahrhaftigkeit* direkt an diesen hier an. Danach wird in Form der *parrhesia* die Beschreibung der Sorge komplettiert, um schließlich zum dritten Strang *Miteinander in sedimentierten Welten* zu gelangen, der gleichzeitig den Abschluss dieses Kapitels bildet. Trotz dieser Teilung verlaufen die Beschreibungen der Sinnabschnitte eng miteinander verwoben.

Zuerst soll also auf den Begriff der Sorge – Heideggers Versuch zu beschreiben, wie Menschen aufeinander bezogen sind – eingegangen werden. Waldenfels stellt die Frage in Form folgender Aussage: Die Sorge »tritt im alltäglichen Verhalten auf als Übung der Sorgfalt [...]. Es fragt sich dann, was sich hinter dieser Sorge verbirgt, wo und wie sie im Leben verankert ist, wie sie den Menschen prägt und in welche soziokulturellen Gestalten sie sich kleidet.«⁹⁸ Dieser Aufgabe, die Waldenfels an eine Untersuchung der Sorge stellt, werde ich hier an ausgewählten Beispielen nachgehen. Eine solche Beschreibung der Sorge ist deshalb sinnvoll, da sie einen phänomenologischen Versuch darstellt, das Miteinander zu beschreiben, von dem ausgehend die Strukturen dieses Miteinanders in den Fokus des Erlebens treten können. Dazu werde ich mich den Beschreibungen Heideggers kritisch zuwenden, um eine weiterführende Bestimmung der Sorge im Miteinander, in der sozialen Situation zu forcieren:

Die Fürsorge hat hinsichtlich ihrer positiven Modi zwei extreme Möglichkeiten. Sie kann dem Anderen die »Sorge« gleichsam abnehmen und im Besorgen sich an seine Stelle setzen, für ihn *einspringen*. [...] Ihr gegenüber steht die Möglichkeit einer Fürsorge, die für den Anderen nicht so sehr einspringt, als daß sie ihm in seinem existentiellen Seinkönnen *vorausspringt*, nicht um ihm die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben.⁹⁹

In dieser Form, eine Beziehung zwischen Menschen zu beschreiben, kommt es vor allem auf den Begriff des Nehmens an, der sich in *Abnehmen* und *Übernehmen* (um sie zurückgeben zu können) aufteilt. Thematisiert man diese Begriffe, so lässt sich die Sprache Heideggers wie folgt übersetzen. In der Sorge geht es darum, sich den Problemen und den Ansichten der Anderen *anzunehmen*. All diese Akte bestimmen nur dasjenige, was *das Subjekt* tun kann, entweder um das Problem in Form einer* Stellvertreter*in für die Anderen zu lösen, wodurch das Problem *übernommen* wird, oder das Problem als Ratgeber*in aufzuzeigen, um der anderen Person ihr

98 Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 294.

99 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 122.

Problem zurückzugeben. Sowohl die erste Variante als auch die zweite zeugen von einem Besitzverhältnis gegenüber Anderen. Entweder nehme ich den Anderen das Problem und die Sorge ab, oder ich muss erst Wissen über das Problem besitzen, um es zurückzugeben zu können. Was aber soll diese Beschreibung des Besitzens für das Miteinander bedeuten? Es bedeutet, dass hier ein Verhältnis zwischen Menschen beschrieben wird, bei dem immer eine Person als das Subjekt und die andere Person als das Objekt bestimmt wird.¹⁰⁰ Es ist also ein Verhältnis der Macht, denn das Subjekt besitzt dann die Sorge der Anderen oder übernimmt sie.¹⁰¹

Dies wird allerdings in diesen beiden »positiven Modi« der Sorge – wie Heidegger sie nennt – durch die gewählte Sprache verdeckt. Nach dieser kritischen Darstellung steht nun an, zu fragen, ob die Sorge mehr als diese beiden Möglichkeiten birgt. Wird es ebenso möglich sein, zu versuchen, sie nicht ein Verhältnis des Besitzes zu beschreiben? Darauf kann mit Karl Löwith geantwortet werden, der sich der Terminologie Heideggers bedient, um jedoch deutlich klarer in seiner Argumentation von der Welt zum Zusammenleben von Menschen zu kommen:

Weil das menschliche Dasein durch sein »In-der-Welt-sein«, das In-der-Welt-sein aber durch »Mitsein« bestimmt ist, eigentliches Mitsein jedoch Mit-einander-sein bedeutet, das Miteinander-sein aber gleichbedeutend ist mit »Zusammenleben«, ist von vornherein zu erwarten, daß ebenso wie die allgemeine »Welt« schon eo ipso Mit-welt anzeigt, so auch das allgemeine »Leben« schon eo ipso Zusammen-leben meint.¹⁰²

Löwith hält an dieser Stelle fest, wie der Weg vom einzelnen Erleben der Welt zum Zusammenleben führt. Dies steht in der Darstellungsform konsequent in Zusammenhang mit dem Titel seines Buches *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. Es geht ihm – ausgehend von Heidegger und der Subjektpphilosophie verpflichtet – darum, die einzelne Person so zu beschreiben, dass die Bedeutung für die Anderen daran erkennbar wird. Oder um es noch expliziter zu sagen: Es geht Löwith um das Individuum und sein Verstehen der Anderen. Er verstärkt dadurch die Betonung der Bedeutung der Anderen im Vergleich zu Heidegger, aber auch in seiner Beschreibung ist die Welt mit Anderen ein Aspekt der Welt; und erst durch den Umgang mit der Welt erreichbar.¹⁰³ In Löwiths Beschreibung ist es keine Frage des Besitzens, die Anderen zu erleben, aber es ist eine Frage des aktiven Umgangs mit der Welt, nur im Handeln, genauer: nur im Sprechen kommt man zu ihnen. Beide

100 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 450.

101 An dieser Stelle kann die Frage nach der Fürsorge für Pflegebedürftige auftreten. Dieses Thema ist jedoch viel zu diffizil, als dass es hier sinnvoll thematisiert werden könnte. Vgl. Patrick Schuchter: *Sich einen Begriff vom Leiden Anderer machen – Eine Praktische Philosophie der Sorge*, Bielefeld: transcript 2016, S. 51ff.

102 Karl Löwith: *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Stuttgart: J.B. Metzler 1981, S. 31.

103 Vgl. ebd., S. 29 & 130.

Punkte wurden in der bisherigen Argumentation dieser Arbeit in ihrer Privilegierung verkehrt: Dadurch, dass das Erleben immer darstellt und diese Darstellung nicht ex nihilo entsteht, sondern sich aus der Wiederholung des Erlebens anderer entwickelt, muss man nicht erst zu den Anderen kommen, muss man keinen Zugang zu ihnen finden, sondern man lebt immer schon miteinander und in einer geteilten Wirklichkeit. Die Frage, die sich in diesem Sinnabschnitt stellt, ist nun die folgende: Wie kann man durch die Fokussierung der Anderen in der Fürsorge einen Umgang miteinander beschreiben, der ein Füreinander bedeutet, das nicht allein das konkrete Erleben der Anderen erfasst, sondern die Strukturen, die einander verbinden und unter denen man gemeinsam leben muss?

Es geht also im Verlauf des Sinnabschnitts darum, ein Verhältnis zu bestimmen, in dem erst durch das Füreinander die Probleme als Strukturprobleme deutlich werden: Man muss sie nicht zurückgeben, weil man sie nicht zurückgeben kann. Das Problem wird gemeinsam erlebt, und durch seinen Widerfahrnischarakter ist es, als würde man gemeinsam darüber *stolpern*. Die gemeinsame Sorge ist nicht von einem Menschen allein intendiert, sie erwächst aus den sozialen Strukturen. So bedeutet die Sorge nicht die Übernahme der Probleme und eine privilegierte Stellung, sondern ein Miteinander; oder wie Waldenfels es ausdrückt: »Das Ethos der Sorge beruht [...] auf einer natürlichen Verwandtschaft zwischen den Menschen.«¹⁰⁴ Das Verhältnis zu Anderen erscheint in dieser Form der Sorge wie das von Spiegeln, die nicht nur zurückwerfen, worauf sie gerichtet sind, sondern durch ihre unterschiedlichen Perspektiven *mehr zeigen, mehr* in den Blick nehmen können als ein Spiegel alleine.¹⁰⁵ Dies ist eine Möglichkeit, die Sorge als leibliches Verstehen darzustellen und von ihr ausgehend die Wirklichkeit des Miteinanders zu beschreiben, das auf dem Erleben der Anderen unter Anderen fußt. So eröffnet sich nicht nur ein Verhältnis von Subjekt und Objekt, sondern eine theoretische, wie ebenso praktische Sichtweise, die die Anderen als Menschen mit eigenen und fremden Möglichkeiten bestimmt.

Auf die eben beschriebene Weise lässt sich auch verhindern, von einem *eigentlichen* bzw. einem *verfallenen* Teil des Lebens zu sprechen: Heidegger hat zwar recht, wenn er beschreibt, dass das alltägliche Geschehen, die Codes, die unser Verhalten mitbestimmen, das, worum wir uns Sorgen machen, verdecken kann. Aber heißt das auch, dass man mit ihm konstatieren muss, dass es das eigentliche Leben ist, in dem man sich der Sorge bewusst wird, und der Alltag als Verdeckung dieser Sorge eine Verfallsform darstellt?¹⁰⁶ Sieht man in dieser Weise auf das Problem, so ergibt sich eine Spaltung des Menschen in einen eigentlichen Bereich

¹⁰⁴ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 295.

¹⁰⁵ Vgl. Eco: *Über Spiegel*, S. 30.

¹⁰⁶ Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 175.

und einen verfallenen. Heidegger betont zwar, dass Verfallsform nichts Negatives meinen soll, aber dennoch fällt es schwer, diese negative Konnotation völlig zu ignorieren. Ungeachtet der Konnotation ist aber diese Teilung des Menschen in zwei Bereiche auch schwerlich nachzuvollziehen: Wie könnte jemand für mich *einspringen*, oder mir *vorausspringen* – zwei Formen des Umgangs miteinander, die als Phänomene unproblematisch in der Wirklichkeit aufzufinden sind – wenn man hauptsächlich, wie man es nach Heidegger annehmen muss, mein alltägliches Verhalten und nicht mein Eigentliches erleben könnte? Andersherum: Wenn ich mir schon selbst im Eigentlichen meiner Sorge bewusst wäre, wieso müsste man sie mir dann zurückgeben oder abnehmen? Im Eigentlichen bedarf ich der Anderen nicht, weil ich ganz bei mir bin, und im verfallenen Alltag, wo ich der Anderen bedürfte, können sie sich nicht sinnvoll um mich sorgen, da sie meine eigentlichen Sorgen nicht tangieren können; sie sind ja nur »jemeinig« und ihnen nicht zugänglich, da wir im Alltag niemand sind.¹⁰⁷ Die Funktion dessen, das Leben in »eigentlich« und »verfallen« zu trennen, liegt also im Unklaren. Sie ergibt nur in einer Vereinzelung Sinn, jedoch sind wir immer unter Anderen. »Die Eigentlichkeit wirkt als Filter.«¹⁰⁸ Dieser Filter der Eigentlichkeit verstellt uns den Blick auf den sozialen Aspekt, der für jede Situation und jede Sorge innerhalb dieser Situationen konstitutiv ist: Unsere Wirklichkeit zeigt sich *nur* in der sozialen Situation. So stellt diese These sich Heideggers Argumentation durch die Ausschließlichkeit entgegen, für die hier argumentiert wird. *Nur* in der sozialen Situation zeigt sich die Wirklichkeit, nicht von ihr ausgehend in einem Bereich der Eigentlichkeit, in dem ich zunächst bin und aus dem ich dann heraustreten kann. In dieser zweiten Form bestimmt es Heidegger, wenn er schreibt: »Zunächst ist das faktische Da-sein in der durchschnittlich entdeckten Mitwelt. [...] Zunächst ist das Dasein man und zumeist bleibt es so.«¹⁰⁹ Damit wird ein Ausgang aus dem Alltag bestimmt, der selten und exklusiv ist. Dass viele Verhaltensweisen alltäglich sind und von einem*r selbst und von Anderen ausgeführt werden, kann nicht bezweifelt werden: Dies ist die Rolle, die soziale Strukturen durch ihre Wiederholung im jeweiligen Verhalten auszeichnen. Warum aber einen Ausgang proklamieren, der einem*r in der Angst etwas Eigentliches zeigt, als gäbe es nicht auch die Angst, die man hat, wie alle Anderen? Wie im ersten Hauptteil bestimmt, ist die Angst und ihr Bezug, die Gewissheit der eigenen Endlichkeit, nichts getrennt von Anderen, sondern ein Bezug durch und mit Anderen auf die Vergänglichkeit des menschlichen Lebens; und auch diese teilen wir miteinander. Diese Trennung ergibt also für die theoretische Beschreibung der Wirklichkeit zwei Probleme: 1. Wird die Wirklichkeit dualistisch? Es gibt Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit, aber sie sind nur Produkt

¹⁰⁷ Vgl. ebd. S. 128.

¹⁰⁸ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 298.

¹⁰⁹ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 129.

der Vorannahmen Heideggers, nicht notwendiges Ergebnis der Beschreibung der Wirklichkeit. Eine alternative Beschreibung der Wirklichkeit ohne Eigentlichkeit wurde und wird in dieser Arbeit ausgearbeitet. Und z.: Stellt die Eigentlichkeit ein Beschreibungsproblem für die *vorausspringende* und die *einspringende* Sorge dar, weil diese beiden Sorgen nur defizient funktionieren können, sobald man nicht aus der Eigentlichkeit heraus sorgt? In der Eigentlichkeit werden sie jedoch unnötig, weil ich klar vor mir selbst stehe, aber eben nur noch vor mir und nicht mehr bei, mit, für oder gegen Andere.

Es gibt in unserer Wirklichkeit also sowohl die von Heidegger beschriebenen zwei Formen der Sorge (*einspringend* und *vorausspringend*), wenn man sie von der Beziehung zur Eigentlichkeit abtrennt, als auch das erlebbare Phänomen in der hier hinzugefügten Form. Deshalb stellt sich die Frage, wie alle drei Formen gemeinsam auf dem Erleben aufbauen können. Um dies zu bestimmen, kann die Beschreibung der Alltäglichkeit aus den letzten Sinnabschnitten hilfreich hinzugezogen werden: Die in der Alltäglichkeit ausgemachte Struktur von codiertem Verhalten und sinnhaftem *Mehr* ist es, welche alle drei Formen des Sorgens ermöglicht. Das Verhalten, das auf den alltäglichen Codes des *Wie-mit-dem-Gegebenen-umgehen* gründet, ist nicht nur mir eigen, sondern wird oder wurde notwendigerweise von Anderen geteilt. Kurz bedeutet das: Wir verhalten uns ähnlich, weil wir unter ähnlichen Strukturen vergleichbare Unterschiede erleben. So können wir uns umeinander »sorgen«, weil wir den Sinn der Verhaltensweisen verstehen und gemeinsam Probleme in der sozialen Struktur erleben können, gerade weil wir sie verkörpern, d.h., weil wir sie zur Darstellung bringen.

Dieses geteilte Verhalten eröffnet die Möglichkeit, für Andere einzuspringen, weil ich die Anforderungen erahnen kann, auf die sie reagieren müssen, oder ihnen deswegen vorausspringen und ihnen zeigen kann, welches Verhalten gelingen, bzw. funktionieren könnte. Diese Abhängigkeit des Sorgens von Anderen ergibt sich, »wenn der fremde Anspruch meiner Initiative vorausgeht und meine Bedürfnisse durchkreuzt, und zwar unausweichlich, was besagt, daß mein eigenes Wort eine Form der Antwort ist und daß es von anderswoher kommt.«¹¹⁰ Unser Verhalten und insbesondere das sorgende Verhalten ist also eine Form der Responsivität auf die gemeinsamen sozialen Strukturen und die konkreten Anderen, um die man sich sorgt und die sich jeweils um einen selbst sorgen. Ich sorge mich also nicht um Andere, weil es meine vollkommen subjektive Entscheidung ist, sondern weil der Anspruch nach Sorge der Anderen (und damit auch meiner) schon in der geteilten Situation besteht. Man antwortet also auf einen Anspruch, der selbst eine Antwort auf die Situation ist.

Soweit die Beschreibung der Modi der Sorge, die Heidegger bestimmt hat. Sie gründen sich bei Heidegger auf einem Miteinander, das dann in der Sorge verdeckt

¹¹⁰ Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 299.

wird, in einem Verhalten, das die Anderen vollständig oder teilweise objektiviert. Die Form des Sich-der-Sorge-zusammen-Bewusstwerdens baut aber ebenso auf dem Alltäglichen auf: Es ist die gemeinsame Erfahrung des *Mehr* des Sinns, der die Sedimente übersteigt und somit eine Sorge auftauchen lässt, die das alltägliche Verhalten mitbestimmt und damit von *uns gemeinsam erlebt wird*. Es ist eine gemeinsame Response (Reaktion und Aktion) auf soziale Strukturen, wie sie mit Waldenfels schon im ersten Kapitel dieses zweiten Hauptteils bestimmt wurde.

An dieser Stelle scheint eine Veranschaulichung der drei Modi der Sorge angebracht, um sie zugänglicher zu machen: Es geht bei der Sorge nicht ausschließlich um banale Probleme, wie »Komme ich pünktlich zum Zug?« o.Ä. Dies wäre eine Untertreibung. In Heideggers Text verweist nichts darauf, dass es auch um diese Form von Problemen gehen könnte. Es ist eine Transformation meinerseits, die die Sorge besser in den Kontext des vorliegenden Textes einpasst. Es geht Heidegger nicht um so offensichtliche Probleme wie das Verpassen eines Zuges, sondern um Probleme, die sich als »existenzielle« bezeichnen ließen und als solche zuallererst erkannt werden müssen. Da ich aber im Folgenden dafür argumentieren werde und auch schon dafür argumentiert habe, dass es keinen eigentlichen Bereich in den Menschen – oder sonstwo – gibt, in dem die existenziellen Probleme »warten«, wurde die Struktur der Sorge Heideggers kurzerhand in den Alltag verlegt, um dort zu bestimmen, wie sich im alltäglichen *Miteinander* Probleme zeigen. Ich weiche also darin von Heidegger ab, dass nicht die Frage nach existenziellen Problemen für *ein alleinstehendes »Dasein«* gestellt wird, sondern nach den Problemen, die alltäglich im *Miteinander unter bestehenden sozialen Strukturen* erlebt werden. Sowohl die alltäglichsten als auch die »existenziellen« Probleme zeigen sich im Erleben der sozialen Situation.

Es geht hier also um solche Probleme, die so offen im alltäglichen Geschehen vorhanden sind, dass man sie gerade deswegen im Horizont des eigenen Erlebens übersehen kann. Beispiele dafür können – und das wirkt jetzt möglicherweise wie eine *slippery slope*, da die nachstehenden Beispiele existenzieller »Natur« sind, aber sie zeigen sich eben auch in den alltäglichsten Umgangsformen – struktureller Rassismus oder verschiedenste andere Formen von Diskriminierung sein. Eine Sorge, die diesen Punkten entspricht, ist die Frage danach, wie der menschliche Körper sexualisiert wird. Mit Judith Butler lässt sich diese Frage wie folgt formulieren:

[G]anz sicher ist es so, daß Körper leben und sterben, essen und schlafen, Schmerz empfinden und Freude verspüren, Krankheit und Gewalt erleiden [...]. [Aber] [v]on welchen Zwängen werden Körper als »sexuierte« Körper materialisiert, und wie haben wir die »Materie« des biologischen Geschlechts und die von Körpern allgemein als eine ständig wiederholte, gewaltsame Eingrenzung der kulturellen

Intelligibilität zu verstehen? Welchen Körpern wird Gewicht beigemessen – und warum?¹¹¹

In Verbindung mit der Sorge kann man an dieser Frage aufzeigen, inwiefern die drei Modi der Sorge sich unterscheiden und welche Implikationen sich für die sich daraus ergebenden Strukturen des *Einspringens*, *Vorausspringens* oder – für die dritten, von mir hinzugefügte Sorgestruktur – des *gemeinsamen Stolperns* ergeben.

Zum ersten Modus, dem *Einspringen*: Wenn »mir« auffällt, dass jemand sexuell belästigt wird – sei es durch Worte oder Berührungen – dann kann man sich aus Sorge um diese Person »einschalten«, sie »verteidigen« und »in Schutz nehmen«. Damit nimmt man die Sorge auf sich und macht das, worum sich gesorgt wird, zum eigenen Problem (ungeachtet, ob die andere Person dies möchte). Damit verhalte ich mich aber nicht so, als wäre die belästigte Person ein Subjekt, sondern als wäre sie ein Objekt. Dabei zeigt sich hier der Widerspruch in diesem Verhalten deutlich, da man dieses Verhalten einem Objekt gegenüber nicht zeigen könnte – denn wie sollte es belästigt werden? Man benutzt die betroffene Person, um auf das unhinnehmbare Verhalten der anderen Person hinzuweisen und diese zu konfrontieren und stellt sich selbst dadurch als die Person dar, die zugegen sein muss, um zu helfen. Diese Sorge ist demnach nicht notwendig direkt an der sich sorgenden Person interessiert; obwohl natürlich auch die Situation eintreten kann – bspw. bei einer gewalttätigen Auseinandersetzung –, dass man die Person ist, die zugegen sein muss, um zu helfen. Dabei werden nicht alle, sondern nur die belästigende Person als Subjekt und aktiv bestimmt.¹¹²

Der zweite Modus der Sorge unterscheidet sich von dem gerade Beschriebenen in der Form, dass er nicht das Problem direkt anspricht, sondern die betroffene Person selbst. Statt einzuspringen und die betroffene Person zu »verteidigen«, *springt* man – mit Heideggers Worten – *voraus*, damit sie sich selbst dieses Problems bewusst wird. Doch auch im Hinweisen auf eine geschehene Ungerechtigkeit birgt sich die Gefahr, die anderen involvierten Personen nicht gänzlich als Andere zu begreifen, da hier zwar ein Appell an die betroffene Person gerichtet wird, aber dieser Appell ist selbst eine Aufforderung etwas zu tun, was in Gegenwart der belästigenden Person eine Verdopplung des Drucks darstellen kann. Dabei wird die belästigende Person zum Objekt, um von ihr ausgehend auf die Unterdrückung hinzuweisen. Was dabei also stehen bleibt, ist, dass in beiden Modi der Sorge ein Verhältnis von Subjekt und Objekt zwischen Menschen beschrieben wird.

Diese beiden Modi der Sorge bestimmen also weiterhin sehr begrenzt ein *Für-einander*, denn dieses ist immer auch eine Form des Gegeneinanders. Man sorgt

¹¹¹ Butler: *Körper von Gewicht*, S. 15ff.

¹¹² Beim *Einspringen* für Sorgen mit Gegenständen fällt dieser Bereich weg und die Anderen spielen als Subjekte gar keine Rolle. Das Problem ergibt sich nur bei der Anwendung des Modus der Sorge, wenn es um Andere geht.

sich um jemanden, indem man sich gegen jemanden anderen stellt. Je schwieriger oder gefährlicher die Situation ist, desto unproblematischer scheint dieses Verhalten zu werden. Es soll hier demnach nicht festgestellt werden, dass diese Formen der Sorge falsche oder unzureichende Beschreibungen des Phänomens darstellten, sondern dass sie einen möglichen Bereich der Sorge ausschließen; den, in dem man sich miteinander füreinander sorgt, man *zusammen* über eine problematische Struktur *stolpert* und nicht auf der individuellen Ebene agiert: Wir laufen gemeinsam auf einer Straße und man pfeift uns hinterher und ruft: »Du siehst scharf aus!« Der Moment, in dem wir diese Catcalling hören, kann nun zum *Einspringen* oder *Vorausspringen* führen, wenn du dich meiner oder ich mich deiner Sorge annehme und wir uns so gegenseitig die Chance zur eigenen Aktivität nähmen. Was aber auch möglich ist, ist, dass wir beide zusammen über dieses Verhalten stolpern und aus dieser Verunsicherung, diesem unangenehmen Erlebnis heraus zusammen aktiv werden. Damit wird die alltägliche Struktur der Objektivierung durch das Hinterherpfeifen aufgeworfen, wodurch es möglich ist, sich nicht nur gegen diese Struktur zu wehren, indem jemand für eine andere Person einsteht oder auf diese Objektivierung hinweist, sondern man das strukturelle Problem innerhalb dieses Verhaltencodes versteht. Damit weist das Problem über den konkreten Einzelfall hinaus: Es ist weder allein meine Verantwortung, dein Problem noch allein seine*ihre Schuld. Es wird durch diesen Blick zu *unserem* gemeinsamen Problem, zu einer Struktur, die alle Perspektiven bedingt. Dies geschieht, weil wir alle in und unter den Strukturen des Alltags leben, die als »normal« erlebt und vorgelebt werden: Versucht man, die existenziellen Probleme auf diese dritte Art zu verstehen, dann ist das Alltägliche auch nicht mehr *dein* oder *mein* Problem, sondern *unseres*, weil uns gemeinsam gewahr wird, dass das Problem aus den verschiedenen geteilten Codes stammt, die den Alltag prägen.¹¹³ Das Problem wird als sedimentierte Struktur erlebt, und so wird ein implizites Phänomen explizit. Es wird zum Ausgangspunkt gemeinsamen Verhaltens.

Die Formen der Sorge sind, so könnte man resümieren, Bewusstwerdungsprozesse, die die Verknüpfungen von Denken, Handeln, Fühlen, Wahrnehmen und Imaginieren als von Anderen abhängig offenlegen: Sich zu sorgen ist das Widerfahrnis einer komplexen Verbindung der bewussten Fähigkeiten in einer sozialen Situation, in der man miteinander füreinander ist. Diese Beschreibungen der Modi

¹¹³ Eine Frage, die mir in der Diskussion über diese Idee gestellt wurde, ist, ob auch das Pöbeln einer betrunkenen Person eine Darstellung sozialer Strukturen ist. Prinzipiell ja: denn auch das Pöbeln stellt sich in einer bestimmten Art und Weise dar und wer im völlig betrunkenen Zustand noch darauf kommt, sexistische, homophobe, rassistische oder antisemitische Äußerungen zu benutzen, um andere ab – oder sich selbst aufzuwerten, der*die wurde von diesen Strukturen so durchdrungen, dass sie zur natürlichen Haltung geworden sind. (Kommen hingegen nur noch unverständliche Laute als Pöbelei an, dann ist es wohl auch die Darstellung von Problemen, aber in einer anderen, impliziteren Form.)

der Sorge wurden im Ausgang einer Beschreibung aufgeführt, welche Judith Butlers Buch *Körper von Gewicht* entnommen ist. Doch ihre Darstellungen haben nicht nur Beispielcharakter für die hier vorliegende Theorie. Um dies zu unterstreichen, sei folgende Stelle angeführt, in der sie über mitfühlende Beziehungen zueinander spricht:

Es kann auch sein, daß bestimmte Identifizierungen und Zugehörigkeiten zustande gebracht, bestimmte mitfühlende Beziehungen ausgedehnt werden, um gerade eine Desidentifizierung mit einer Position zu stiften, die allzu sehr mit Verletzung und Aggression gesättigt scheint, eine Position, die infolgedessen nur dadurch besetzbare wäre, daß der Verlust lebbarer Identität im Ganzen imaginiert werden würde. Daher die seltsame Logik in der mitfühlenden Geste, [...] die einem/einer anderen angetan wird, um die Aufmerksamkeit von der Verletzung, die einem selbst zugefügt wird, abzulenken. Eine Geste, die dann zum Vehikel der Verschiebung wird, mit der man für sich selbst *durch den anderen und als der andere fühlt*. Daran gehindert, die Verletzung im eigenen Namen vorzubringen [...], macht man die Klage im Namen des anderen.¹¹⁴

Diese verbergende Geste, in der man sich selbst hinter den Anderen zurückzieht, ist es, die ich als eine problematische Möglichkeit in Heideggers Modi der Sorge herauszustellen versucht habe. Man nimmt die Sorge der Anderen in Besitz, um selbst aus dem Fokus zu rücken, in den man die Anderen drängt: Stehe nicht mehr ich, sondern auf Grund meiner *voraus-* oder *einspringenden* Sorge die Anderen im Fokus, dann wird der Raum erhalten, in dem sich ein Subjekt und ein Objekt gegenüberstehen. Es ist kein Platz für ein Verhalten, das jeweils andere Menschen in den Anderen sieht.

In einen solchen Bewusstwerdungsprozess, in dem sich Menschen nicht in einen vor allem aktiven und einen vor allem passiven Part teilen, sondern jeweils zugleich beides sein können, führen die beiden Modi der Sorge nur schwerlich, so wie Heidegger sie beschreibt: Sie sind immer die Darstellungsform eines – im weitesten Sinne – vorschreibenden Verhaltens, das auf Grundlage einer Vorstellung der Eigentlichkeit, in die man sich »zurückziehen« könnte, operiert. In der dritten Form, in der wir *zusammen stolpern*, ist es nicht ausgeschlossen, dass sich jeweils die Beteiligten auch hintereinander verstecken. Aber da das Stolpern die Möglichkeit birgt, zusammen das Problem, das man mit der sozialen Situation hat, auszustellen und Lösungsvorschläge auszutauschen, kann es der Weg in ein Miteinander sein, in dem wir uns gegenseitig als Andere verstehen und nicht notwendig gegeneinanderstehen. Dadurch ist das Sich-als-ein*e-Andere*r-Fühlen nicht mehr Praxis eines einseitigen Schutzbedürfnisses, sondern das gemeinsame Arbeiten an den Strukturen, dem ausgeübten Zwang. Nicht die Anderen oder ich sind diesem

¹¹⁴ Butler: *Körper von Gewicht*, S. 146.

allein ausgesetzt, sondern wir alle als Andere der Anderen. Dabei können neben den Strukturen, die man problematisiert, durch die gemeinsame Problematierung neue soziale Strukturen entstehen, die denselben Prozess des Stolperns anregen können, wenn sie zu unterdrückenden Mechanismen werden. Damit erhält man am Ende dieses Sinnabschnittes eine Bestimmung des Miteinanders, in dem soziale Situationen beschrieben werden können, die sowohl ein gegenseitiges, als auch ein gemeinsames Miteinander darstellen. Es kann aber kein Vorzug der einen oder anderen Sorge bestimmt werden, da sie alle zur Beschreibung sozialer Situationen notwendig sind. (Dass sich dabei ein gemeinsames Abarbeiten an Strukturproblemen nach einer *angenehmen* Form des Miteinanders anhört, wird zum einem in meinen eigenen Vorstellungen eines angenehmen Miteinanders gründen, andererseits aber vielleicht auch an den Vorstellungen liegen, die die Leser*innen mit mir teilen oder in denen wir uns unterscheiden.)

Verstehen, Funktion, Wahrhaftigkeit Gibt es aber durch diese Beschreibung eine Form der Sorge, die die richtige oder wahre Form wäre? Diese Frage muss als sinnfrei erachtet werden, da es natürlich für verschiedene konkrete Formen von Problemen unterschiedliche praktikable Arten der Sorge gibt und keine einen *generellen* Vorzug haben kann. Beurteilt man also die Modi der Sorge nicht nach *wahr* oder *falsch*, so scheint es eine Frage der Angemessenheit zu sein, welche Form der Sorge wann zu bevorzugen ist.¹¹⁵ Der Gesichtspunkt der Angemessenheit führt die Argumentation zu einer Beurteilung des Verhaltens durch pragmatische Kategorien. Die Funktionalität eines Modus der Sorge kann nicht endgültig festgelegt werden, sondern hängt vom konkret erlebten Moment, dem erlebten Problem im Alltag ab, weshalb sich sorgend zu verhalten weder wahr noch falsch sein kann, sondern lediglich angemessener oder unangemessener.

Dabei muss berücksichtigt werden, dass Funktionalität nicht mit Effektivität oder Erfolg gleichzusetzen ist. Man kann eine gelingende Problemlösungsstrategie haben, und sich angemessen verhalten, auch wenn es nicht die effektivste Art zu sein scheint, dieses oder jenes anzugehen. Die Frage danach, was effektiv ist, ist nicht dieselbe Frage, wie die nach dem, was funktioniert! Denn eine pragmatische Überlegung ist eine Frage danach, was *funktioniert*, und nicht danach, was *am besten* funktioniert. Der Fokus liegt bei Ersterem darauf, die Strukturen in ihrer Funktion zu beschreiben, bei Letzterem liegt der Fokus darauf, welche Möglichkeiten offenstehen, sich bspw. gegen eine Unterdrückung zu wehren; kurz: Wie man sich

¹¹⁵ Für diese Betrachtung der Sorgephänomene unter dem Gesichtspunkt der Praktikabilität werde ich argumentieren, ohne alle Fälle aufzzeigen, oder auch nur eine Regel dafür angeben zu können, wann welcher Fall praktikabel ist. Dafür stellen sich im konkreten Erleben von Problemen in sozialen Strukturen zu viele mögliche Kontingenzen ein.

verhalten kann, ist nicht allein meine subjektive Entscheidung, sondern immer eine Antwort auf eine konkrete Gegebenheit. Mein Verhalten ist damit immer eine direkte Verbindung zu Anderen, die diese soziale Situation mit mir teilen, egal wo sie sich befinden. Ginge man bei dieser Struktur vom Effektivsten aus, so würde man in eine Logik der Objektivierung und der klar feststehenden Handlungs- und Verhaltensnormen fallen, in der die Anderen Mittel zu meinem Zweck sind. Das Effektivste funktioniert natürlich auch und es kann sich dafür entschieden werden; oder sagen wir besser: man kann im Nachhinein verstehen, was wie effektiv war, aber es ist eben auch nicht alles effektiv, was funktioniert. Effektivität und Pragmatik sind keine Synonyme. Damit wird hier offensichtlich, dass es auf der Ebene des Verstehens eine Verknüpfung der hier vorgestellten Verbindung von existenzieller Phänomenologie und den Theorieansätzen von Judith Butler und Gilles Deleuze zum Pragmatismus gibt: Alle drei Strömungen treffen sich dadurch, dass sie entweder explizit oder implizit die Beziehung zu Anderen zum Prinzip ihrer Philosophie erheben. Der Vergleich zwischen phänomenologischer Methode und der Theorie von Butler wurde sowohl weiter oben in dieser Arbeit sowie auch mehrfach in Arbeiten von Silvia Stoller gezeigt. Ich schließe mich ihrer These an, dass »[a]nhand von Butler gezeigt werden [kann], dass der Poststrukturalismus so weit von der Phänomenologie nicht entfernt ist.«¹¹⁶ Zusammengefasst werden kann diese Verbindung zwischen Phänomenologie und Butlers Ansatz für die vorliegende Arbeit darin, dass ich ihrer Kritik dahingehend zustimme, »dass ein individueller Akt immer auch Teil eines sozialen Arrangements ist.«¹¹⁷ Die Phänomenologie kann also, wenn sie die Kritik Butlers sinnvoll aufnimmt und sich damit zu einer Beschreibung der kontingenaten Strukturen verändert, nicht nur individualistisch sein, sondern eine Beschreibung davon, wie sich die sozialen Strukturen wiederholen und was das für die Wirklichkeit bedeutet: Wir sind als Andere unter Anderen.

Die Frage, die hier im Folgendem behandelt wird, ist die nach der Art und Weise wie Funktion und Verstehen verbunden werden können. Dazu braucht es nun einen Aspekt der pragmatischen Theorien: die Art und Weise, in der im Pragmatismus der Sinn funktional ausgehandelt wird, nicht im rein theoretischen Diskurs, sondern im Erleben der Anderen. Genauer aufzeigen kann man dies an William James Beschreibung in *Pragmatismus und radikaler Empirismus*. Dieser Beschreibung wird sich hier nun zugewendet, um sowohl den gedanklichen Anknüpfungspunkt als auch die Differenz der Darstellung des erlebten oder erfahrenen Bereichs herauszustellen: Die Erfahrung bzw. das Erleben ist 1. »ihrer äußeren Form nach [eine] chaotische«, in der wir verwebt sind, sich uns aber auch »Aufgaben« stellen; 2. weist sie eine Ebene auf, die durch gelernte und unhintergehbar Strukturen bestimmt

¹¹⁶ Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München Wilhelm Fink, 2010, S. 363.

¹¹⁷ Ebd. S. 377.

ist. (Sie bestimmt den Bereich, durch den die Körper an einem bestimmten Ort, einer Zeit etc. bedingt sind. Es ist die Form der Montage, auf die schon mit Simone de Beauvoir verwiesen wurde). Und 3. Gibt es eine Ebene, die die Handlungsmöglichkeiten und konkreten Handlungen umreist, »die den Bereich solcher Antworten markieren, welche ihrer Form nach mit all unseren gegenwärtigen Bedürfnissen am meisten übereinstimmen«.¹¹⁸ Diese Überlegungen erinnern stark an die Beschreibung des Erlebens aus dem ersten Hauptteil dieser Arbeit. Sie unterscheiden sich aber aufgrund der augenscheinlichen Stufenfolge von James' Betrachtung von der hier absichtlich vermiedenen Hierarchisierung bestimmter Erlebensbereiche deutlich in ihrer Form. Um es klar auszudrücken: Eine normierte oder ontologische Hierarchie im Erleben zerstört die Pluralität und damit auch die Komplexität, die die Grundlage des hier bestimmten Verstehens der Anderen als Andere bietet.

James führt weiter aus: »Ihr [dieser Abfolge der Erfahrungsbereiche, P.H.] zu folge verbirgt sich Erfahrung ursprünglichster Reinheit heute unter historisch entstandenen Prädikaten, so daß wir in ihr kaum mehr als ein *Anderes*, ein *Das*, sehen können«.¹¹⁹ In diesem Zitat wird zum einen die Hierarchisierung deutlich, was die Ansichten James' von den hier vertretenen unterscheidet, doch er weist auch ausdrücklich auf die historische Formung der *reinen Erfahrung* hin. Dieser Aspekt beschreibt die *Sedimentierung* im Verhalten, Alltag und Erleben. James nimmt also Rücksicht auf die strukturelle Geformtheit aller Erlebensbereiche durch Andere, wodurch sich nochmals augenscheinlich die Verbindung zum Poststrukturalismus und zur Existenzphänomenologie zeigt. Silvia Stoller schreibt dazu folgendes: »In der Tat wäre die Erfahrung ungedeutete Erfahrung genau dann, wenn zuträfe, dass das Erfahrungssubjekt nicht interpretierend oder deutend in die Erfahrung eingreift, wenn sich also beispielsweise das Erfahrungssubjekt zum Erfahrungsobjekt nur passiv [...] verhielte.«¹²⁰ Da James nun dem Selbst nicht bloß eine passive Haltung zuweist, sondern die Aktivität betont, wenn er schreibt, dass das Erleben uns Aufgaben stellt, kann man dieses Erleben, das er beschreibt, nicht als uninterpretiert bestimmen. Liest man James auf diese Weise, muss man zwar die Hierarchisierung weiterhin zurückweisen, da sie als Ausgangspunkt eine Reinheit der Erfahrung behauptet, die nicht bewiesen werden kann, aber die Prozesshaftigkeit des Erlebens und die Verbindung von Menschen und Welt können hier problemlos systematisch eingefügt werden, genauso wie der Aspekt der Aufgabenstellung des Erlebens an uns. Diese Verbindung liegt, worauf hier immer wieder verwiesen wurde, im Erleben selbst, da es eine Antwort von uns fordert. Die Überlegungen von James können damit genutzt werden, um über den Begriff der Funktion, über den pragmatischen Gehalt des Sinns nachzudenken.

¹¹⁸ James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 92.

¹¹⁹ Ebd., S. 92.

¹²⁰ Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 125.

Und dennoch muss auch Folgendes zur Abgrenzung gesagt werden: Dass das Erleben »rein« ist, oder anders formuliert: dass für James unter dem Erlebten eine Ebene des Reinen liegt, ist eine Prämissen, die ich mit dem hier Argumentierten ablehnen muss. Denn was soll dieses Reine sein? Es steht wohl als Chiffre für einen Bereich, der nicht durch die Beziehung zu Anderen geformt ist. Sie soll die Wahrhaftigkeit des Erlebten verbürgen, um die Basis für einen Begriff der Wahrheit zu schaffen. Doch genau diese Fundierung der Wahrheit oder Wahrhaftigkeit im Reinen erscheint als unnötig: Gerade im Pragmatismus gibt es ja eine Wahrheitsvorstellung, die an keinen vorher angenommenen Prämissen festhalten soll, sondern in einem Aushandlungsprozess mit Anderen besteht. Warum James diese Prämissen einführt, bleibt unklar, da sie gerade nicht auf die Pragmatik von Wissen verweist: denn das Wissen soll im Pragmatismus immer wieder praktisch überprüft werden, um zu verifizieren, dass erreicht wird, was man behauptet.¹²¹ Wenn also jetzt keine Erfahrung gemacht werden kann, die rein ist, dann ist es nicht funktional, davon auszugehen, dass man einige oder auch nur eine reine Erfahrung machen könnte.¹²² Diese Vermutung einer Reinheit des Erlebens kann eben diesem nicht gerecht werden, weil bereits in jedem »Blick« auf die Welt unsere Sozialisation mit eingebunden ist.¹²³ Das Erleben ist nie rein, nie losgelöst von Anderen. Es ist immer ein Komplex mit Anderen.

Dass dieser Zustand jemals ein »einfaches *Das*«¹²⁴ wäre, ist schlichtweg auszuschließen und auch nicht notwendig, um eine Verbindung von Welt und Menschen zu beschreiben. James bezieht diese Aussage zwar darauf, dass es in der Erfahrung keine erlebte Differenz zwischen mir und dem *Entgegenstehenden* gibt, was aber nicht heißt, dass das Erleben selbst nicht gewertet wäre, dass es keinen differenzierten Sinn hätte.¹²⁵ Erinnert man sich an die Bestimmung der ununterbrochenen Übergänge, ist die Differenz genauso notwendig wie die Kontinuität. Man kann also aufgrund der kontinuierlich wachsenden Sedimentierungen, die den gesamten

¹²¹ Vgl. James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 90.

¹²² Vgl. William James: *Der Pragmatismus – Ein neuer Name für alte Denkmethoden*, Hamburg/Felix Meiner, 1994, S. 125f.

¹²³ Was aber festgehalten werden soll, ist, dass der Anfang der Betrachtung auch bei James ein Bereich ist, in dem noch nicht durch einen Erkenntnisprozess unterschieden ist, was Objekt ist. Es ist durch die thematische Reflexion im Horizont zu bestimmen, weil dieser die Grundlage für das Erkennen bildet. (Im Erkenntnisprozess weiterhin vom Objekt und nicht wie bisher vom Gegenstand zu sprechen, bringt sprachlich eine klare Trennung zwischen Erkennen und Handeln: denn dadurch kann, wie oben geschehen, das *Entgegenstehende* ein weiteres Feld abdecken, in dem auch andere Menschen und der eigene Leib eingefasst sind, ohne ihnen ein festes Wesen, eine bloße Passivität zu attestieren, wie es der Begriff Objekt suggeriert.) Vgl. Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 224.

¹²⁴ James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 47.

¹²⁵ Vgl. zur Gemeinsamkeit von Poststrukturalismus und Phänomenologie in Bezug auf ein nicht historisches Erleben Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 111.

Bereich des Erlebens durch anwesende und abwesende, lebende und tote Andere durchziehen, nicht sinnvoll von *einer* reinen Erfahrung sprechen. Die Sedimente haben nur deshalb eine Kontinuität, weil sie die Differenzen aufnehmen und bestehen lassen. Dann ist das Geteilte-Miteinander von Menschen und Welt nicht dadurch gefährdet, dass es soziale Strukturen und die Bedingtheit durch Andere gibt, sondern es findet gerade darin seine Darstellung.

Diesem erlebten Prozess, der »Erfahrung zum Beispiel gerade dessen, was ich hier niederschreibe« spricht James zu, dass er »den Geltungsstatus einer ›Wahrheit‹ habe.¹²⁶ Diese sehr starke Behauptung, auf der Problematik in Bezug auf die reine Erfahrung – denn auf jene bezieht sich James auch für diese Argumentation – schon hingewiesen wurde, relativiert er im darauffolgenden Satz wieder, indem er dort die Zeitlichkeit der Geltung der erlebten Sache unterstreicht: »Der folgende Tag mag sie auf eine ›Meinung‹ reduzieren«.¹²⁷ James wird dadurch indirekt – da er ja immer noch von einer rein abstrakt zu nennenden reinen Erfahrung ausgeht – dem Punkt gerecht, dass er zwar sein Schreiben *direkt* erlebt, dass die Schreibpraktik selbst aber eine Kulturtechnik darstellt. Das Schreiben selbst wird von einer sozialen Struktur bedingt, die aus einer Sedimentierung der Vergangenheit besteht.¹²⁸ Dieser Fakt, dass die sozialen Strukturen unsere Körper codieren, kann nicht einfach bei Seite geschoben werden. Er erschließt sich deshalb, da es in unserer erlebten Wirklichkeit mit Anderen immer schon eine gewohnte bzw. gelernte Form des Verhaltens und der Gegenstände gibt. Ein Stift ist nie nur ein Stift und das Erleben ist ein Erleben der sozialen Strukturen und damit durch eben diese sozialen Strukturen bestimmt. Sandro Zanetti führt dazu in der Einleitung zu seinem Sammelband *Schreiben als Kulturtechnik* Folgendes aus:

Wer schreibt, bedient sich einer Technik, die kulturell vorgeprägt ist: Das Zeichensystem ist weitgehend vorgegeben, die Bewegungen der Hand erfordern Übung, die Schreibgeräte, zumal heute, sind Produkte eines Industriezweigs. Und doch erschöpfen sich Schreibakte nicht in der Reproduktion kulturspezifischer Vorgaben. Schreiben ist eine Technik, durch die Kultur ihrerseits geprägt wird [...]¹²⁹

Vom Schreiben als einer *reinen Erfahrung* zu sprechen, erscheint also deshalb abwegig, weil das Erleben, das beim Schreiben gemacht wird, eben nicht für sich alleine steht, sondern durch die Einübung der Handführung und der verwendeten Zeichen *codiert* ist. (Hier zeigt sich sehr deutlich die Dimension der leiblichen Einschreibung von Normen – bspw. wie man schreibt – durch Codes.) Niemand kann deshalb eine reine, uncodierte Erfahrung bzw. ein uncodiertes Erleben des

¹²⁶ James *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 48.

¹²⁷ Ebd. S. 48.

¹²⁸ Vgl. de Beauvoir: *Das Alter*, S. 400.

¹²⁹ Sandro Zanetti: *Einleitung* in ders. (Hg.): *Schreiben als Kulturtechnik* Suhrkamp Frankfurt a.M. 2012, S. 7.

Schreibens haben. Dies würde bedeuten, dass man etwas erleben könnte, das sich nicht darstellt und damit nicht für oder durch Andere wäre. Diese Bestimmung, dass das Schreiben notwendig eine Darstellung von und für Andere ist, lässt sich für das Erleben im Allgemeinen ausweiten, obwohl dabei berücksichtigt werden muss, dass die Intensität, in der das jeweils Erlebte codiert ist, sich von Fall zu Fall und von Verhalten zu Verhalten stark unterscheiden kann. Dennoch kann festgehalten werden, dass die Codierung des Erlebten ein Teil dessen ist, was bisher Sedimentierung genannt wurde und sich in jedem konkreten Erleben finden lässt. Die Hinzunahme der Codierungsbegrifflichkeit für die Beschreibung der sozialen Strukturen erweitert die phänomenologische Begrifflichkeit, wodurch eine Beschreibung der sozialen Situation mit Anderen vom Miteinander ausgehen kann und nicht nur von einer Ich-du-Beziehung ohne Gesellschaft.

Was aber von der Meinung, die James vermeintliche Wahrheit nennt, bleibt, ist, dass man während des Schreibens einen Sinn erfasst, der sich aus Sedimenten und einem eigenem Mehr zusammensetzt. Dieser Sinn wird im Alltag erlebt, weswegen er genauso wenig »rein« sein kann wie das Erleben. Da es sich dabei also nicht um eine *erkannte* »Wahrheit« handelt, wie sie oben mit Ingarden bestimmt wurde, muss diese Geltung der erlebten Wahrheit perspektivisch variabel sein. Es ist für einen nicht immer gleich, zu schreiben, trotzdem ist es für jede*n immer auf eine bestimmte Art und Weise. Wir können angeben, wie es für uns funktioniert oder eben nicht funktioniert, wie wir mit einer Situation leben können oder nicht. Somit trifft hier in der Fokussierung des Verhaltens der Anderen auf den Begriff der Funktion des erlebten Sinns: Das Verhalten wird sinnhaft erlebt und kann nur unter dem Gesichtspunkt des Funktionierens, der Angemessenheit tatsächlich verstanden werden. Nur so lässt sich die permanente Betonung des *Wie* in dieser Arbeit begreifen. Das *Wie* wir uns verhalten und das *wie* wir dieses Verhalten Anderer im Umgang mit der Welt erleben, bestimmt, ob es als gelingend, misslingend, als angemessen oder einfach als unpassend verstanden wird. Unter diesen Aspekten wird der erlebte Sinn Teil einer pragmatischen Beurteilung.

Dieser Aspekt ist die Ausformulierung der pragmatistischen Forderung, dass der Sinn (das *Wie-sich-etwas-darstellt*) immer direkt im Erleben überprüfbar sein muss und dabei zu einer *erkannten* Wahrheit werden kann, aber nicht muss. Die Geltung dieser »Wahrheit« ist an das Weiterbestehen des Erlebens oder die Erinnerung daran gebunden. Sie ist in Gefahr.¹³⁰ Dies bedeutet nicht, dass ich diese Form der Wahrheit in jedem Erleben kontinuierlich erleben muss, sondern dass sie im konkreten Fall wiederholt erlebbar sein muss. Ich kann behaupten, jemand sei sympathisch, aber beim nächsten Treffen bekommen wir uns in die Haare, dennoch bleibt es möglich, dass die Sympathie sich wiedereinstellen kann. Es ist die Bestimmung einer Protreptik: denn, wenn ich jemandem mitteile, wie ich diese

¹³⁰ Vgl. Sartre: *Wahrheit und Existenz*, S. 24.

oder jene Person erlebt habe, dann kann man das als Setzung verstehen – so ist die Person –, oder als Aufforderung, sich selbst ein Bild zu machen. Es ist also die Verlagerung von einer erklärenden wissenschaftlichen Methodik hin zu einem theoretischen Umgang, der zum Nachvollziehen und gemeinsamen Erleben auffordert, um den sozialen Charakter des Erlebten zu beschreiben; oder wie es Lambert Wiesing beschreibt: »Der protreptische Text [...] ist eine Einladung, eine Wissenschaft selbst mitzumachen.¹³¹ Man könnte diese Form der genetischen Geltungshaftigkeit der »Wahrheit« – zur besseren Differenzierung und Beschreibung – auch Wahrhaftigkeit nennen, weil es um die Passung der Aussage und des Verhaltens zum eigenen Erleben und dem Erleben der Anderen geht. Diese Aufforderung zum Miterleben und Nachvollziehen ist demnach nicht nur für eine Wissenschaft sinnvoll, da sie Vergleichbarkeit, Falsifizierbarkeit und Verifizierbarkeit ermöglicht. Weil man miterlebt, was behauptet wurde, ist das Erlebte vergleichbar und muss sich dem Urteil stellen, ob wahrhaftig das erlebt wurde, was behauptet worden ist.

In dieser Weise kann man hier also auch Sartres Aussagen zu Flaubert verstehen, die dafür als Beispiel dienen können. Sartre schreibt in dem Zitat Flaubert eine Wahrheit zu; die Wahrheit, selbst die Passivität darzustellen, die er sich von außen auferlegt fühlt. Ob dies nun zutrifft oder nicht, sei für den Fall Flaubert dahingestellt; worum es mir im Folgenden geht, ist die Zuschreibung einer Wahrheit:

Diese unausgesprochene Absicht wird bei der Krise grundlegend: es geht nicht mehr darum, einen Augenblick tatsächlich oder scheinbar in den Genuss seiner »Natur« zu komme, sondern im Gegenteil ihr zu gehorchen; sie ist es, die den Sturz hervorbringt: es ist Flauberts *Wahrheit*, die, seit mehr als zwanzig Jahren, unwissende oder böswillige äußere Einflüsse umsonst zu kaschieren versucht haben, indem sie Gustave von außen Bewegungen aufzwangen, die er nicht *durchhalten* konnte und die sich in ihm eben durch seine Passivität einige Zeit fortsetzen.¹³²

Die Krise, von der die Rede ist, ist Flauberts Sturz in Pont l'Évêque. Flaubert wird stark und lange dazu gedrängt, selbst aktiv sein Leben zu führen, so dass es für ihn nur einen Ausweg gibt, handeln oder eben jener Sturz, die äußerste Darstellung seiner Passivität: Er lässt sich fallen. Dieser Sturz ist, nach Sartre, Flauberts *eigene Wahrheit*. Was bedeutet dieser Satz? Er bestimmt den Sturz zur Darstellung von Flauberts Konstitution, verkörperten Wirklichkeit als Ergebnis der Codierung durch die Familie und die Gesellschaft. Es ist die Konsequenz der Art und Weise, in der Flaubert die Welt erlebt. Er fühlt sich *wahrhaft* als passive Person, die vollkommen von den Anderen und den Gegenständen bestimmt wird. In der Situation in Pont l'Évêque lässt sich das Bestimmt-sein durch Andere, was Sartre als Zwang von

¹³¹ Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 96.

¹³² Sartre: *Flaubert* Band IV, S. 99.

außen beschreibt, nur noch dadurch leben und verarbeiten, so dass er sich selbst stürzt. Die Situation fordert von ihm – trotz seiner von Sartre bestimmten Passivität – vehement eine eigene Aktion. Diese Wahrhaftigkeit für Flaubert bedeutet damit keine notwendige Übereinstimmung dessen, wie Flaubert die Situation erlebt, mit dem, was tatsächlich durch die Situation und all jene gesellschaftlichen Strukturen hervorgerufen wurde, die sie durchziehen. Der Sturz ist die Fassade eines Bereichs dieser Strukturen, die für Flaubert im Erleben das intensivste Widerfahrnis darstellt. Diese zu benennen ist eben die Wahrhaftigkeit, die »Wahrheit«, die in seiner Darstellung liegt. Dieser so mitgeteilte Sinn kann also etwas *Wahrhaftiges* vorstellen, dessen Quasi-Wahrheit in der Reflexion zum Thema gemacht werden und damit *erkannt* werden kann.

Dieser *Sinn* wurde oben als Darstellung des Miteinanders bestimmt, auf den sich das leibliche *Verstehen* bezieht. Man versteht die *wahrhaftigen* Ausdrücke des Miteinanders durch die *praktischen Konsequenzen*, also die konkreten Verhaltensweisen. Damit stellen diese drei Begriffe Charakteristika des wahrhaften Erlebens dar, die sich nicht voneinander trennen lassen: Es gibt nur Sinn, wenn ich ihn durch angemessenes (funktionierendes) Verhalten verstehe. Es gibt nur angemessenes Verhalten, wenn ich den Sinn leiblich verstanden habe. Etwas leiblich verstanden habe ich nur dann, wenn ich auf den Sinn angemessen reagiere. Diese dreifache Charakterisierung erlaubt es nun auch – im Hinblick auf die Performativität –, das Verhältnis zwischen sozialen Codes und leiblichem Verstehen aufzuzeigen. Ein Verhalten, das als Antwort auf Situationen mit ähnlichen Anforderungen funktioniert, wiederholt sich und wird von anderen wiederholt. So wird aus dem, was verstanden wurde, eine Verhaltenspraxis, ein Code, der das Verstehen formt, und die Wiederholung des Verhaltens als Antwort auf ähnliche Situationen als funktionierend darstellt.

Dieser Bestimmung wurde hier Halt gegeben, indem beschrieben wurde, inwiefern der verstandene Sinn als Grundlage für ein funktionierendes Verhalten Geltung für das Erleben haben kann: Die Geltung dieses Sinns ist eine vorläufige, wodurch das Verhalten Anderer wahrhaftig verstehbar wird und man mit ihnen sinnvoll interagieren kann. So kann also die Frage nach der Verbindung von Funktion und Verstehen durch den Blick auf James' Pragmatismus wie folgt interpretiert werden: Der funktionale Aspekt bei der Betrachtung des Verstehens liegt darin, dass das Verstehen immer an das Konkrete gebunden ist, sich mit ihm messen lassen muss – ; oder wie James es in seinen letzten Vorträgen *Der Pragmatismus* sagt: »Die pragmatische Methode besteht [...] in dem Versuch, jedes [Urteil] dadurch zu interpretieren, daß man seine praktischen Konsequenzen untersucht.«¹³³ Dies bedeutet weiterhin, dass das Konkrete, das hier nun als die im Horizont und Fokus des Erlebens befindlichen Anderen und Gegenstände definiert werden kann,

¹³³ James: *Der Pragmatismus*, S. 28.

mich durch seinen Sinn bestärken oder umstimmen kann – alle Meinungen und Ansichten, ob wahr oder nicht, ob meine oder die Anderer, stehen immer auf dem Spiel.¹³⁴

Der einzelne Mensch hat bereits einen Vorrat an alten Ansichten. Jetzt stößt er auf eine neue Erfahrung und dies setzt die alten Meinungen in Bewegung. Jemand widerspricht ihnen, oder wir entdecken in einem Augenblitze des Nachdenkens, daß sie einander widersprechen; oder wir hören von Tatsachen, mit denen sie unvereinbar sind.¹³⁵

Dieses Austauschen von Meinungen beruht auf dem Verständnis des Erlebens als durch Andere Bedingtes und der Darstellung dessen als Fassaden, die den Anderen als wahrhaftiger Sinn der Darstellung vermittelt wurden. Diese Position erlaubt es, einer Kritik vorzugreifen: Das in dieser Arbeit vorgestellte Projekt muss keinen Relativismus oder eine Willkür dabei bedeuten, was zu Entscheidungen und Meinungen führt, solange man eine Verbindung zum Konkreten, den Anderen und den Gegenständen in der Welt für die Beschreibung von Erleben und sozialen Strukturen als konstitutiv versteht. Was durch die Pragmatik auf Grund der Historizität und Abhängigkeit von Anderen jedoch immer aufgezeigt wird, ist ein Bezug zur Kontingenz, die eben das Aufs-Spiel-Setzen der je eigenen Position bedeutet. Man kann das Erlebte nicht weit über die Gegenwart des Erlebten hinaus rechtfertigen. Gerade weil es performativ ist, muss es sich beständig wiederholen und daraus seine Geltung erhalten.

parrhesia als Darstellungsform des Füreinander An dieser Stelle möchte ich den Stand der Arbeit kurz zusammenfassen: Es konnte gezeigt werden, dass durch die Bewegungen des Leibes in, zwischen und durch soziale Räume Kontinuitäten und Diskontinuitäten innerhalb des Erlebens als Strukturäquivalenz des eigenen Handelns, Wahrnehmens, Fühlens, Imaginierens und Denkens und des Erlebens der Anderen selbst erlebt werden können. Diese Diskontinuitäten und Kontinuitäten können erlebt werden, da sie einen Sinn darstellen, der sich auf der Fassade verkörpert und den man verstehen oder missverstehen kann. All das sind Formen, in denen Andere fokussiert werden. Um zu bestärken, dass die Verwendung der bisher beschriebenen Methode nicht zu einem Meinungsrelativismus führt, wird sowohl der Grund für den Verdacht kurz vorgeführt als auch seine Entkräftigung durch die parrhesia dargestellt: Es soll hier betont werden, dass der Sinn die Darstellung verschiedener funktionierender Verhaltensformen ist, von denen keiner eine absolute Wahrheit zukommt. Es wurde gezeigt, dass die Wahrheit des nicht thematisch reflektierten Erlebens einer Wahrhaftigkeit mit begrenzter Geltung entspricht. War-

134 Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 496.

135 James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 37.

um sollte es also nicht gleichwertig sein, also funktionieren, eine Bank zu überfallen, nicht wählen zu gehen, konservative Werte zu vertreten, Müsli zu essen, jemanden zu helfen, oder jemanden, der mich dabei aufhalten will, die Bank zu überfallen, als Gegner*in anzusehen. Wie kann eine Entscheidung mehr als willkürlich sein, wenn sie auf dem Erleben beruht, das sich im Angesicht der Anderen immer wiederholen muss?

Die Antwort darauf finden wir in der Struktur des Erlebens selbst. Es ist bestimmt durch Sedimentierungen, Verhaltenspraxen und Gegenstände, die »älter sind« als jeder von uns oder solche, die durch uns neu geschaffen werden.¹³⁶ Diese Sedimentierungen und sozialen Strukturen teilen wir miteinander bspw. durch die *Fokussierung der Anderen in der Sorge*, da die Anderen, zu denen wir je selbst gehören, durch die Spiegelung des Erlebten die Sichtweisen und Schattierungen dessen, was ist, mit unterschiedlichen Beschreibungen davon, wie es ist, bereichern. So können wir gemeinsam die sozialen Strukturen des Alltäglichen, die uns bestimmen, aufdecken. Die Entscheidungen sind also nicht willkürlich, da sie nicht von einem nur für sich entscheidenden Subjekt, das seinen Willen kürt, getroffen werden. Die Entscheidungen sind nie gänzlich relativ, aber auch nie gänzlich bestimmt: Zwischen diesen Extremen liegt die Kontingenz; die Keimzelle der menschlichen Freiheit als permanentes Sich-aufs-Spiel-Setzen. Dies gilt es hier im Folgendem zu aufzuzeigen.

Das Erlebte ist niemals Notwendigkeit, aber es ist auch keine bloße Willkür. Woran man nichts ändern kann, ist die Kontingenz. Rechtfertigungen, aus denen heraus man etwas tut und zu dem das Getane selbst wird, haben immer einen kontingenten Ursprung. Das Erlebte stellt als Handlungs- oder Verhaltensgrundlage also die Form dar, in der wir die Kontingenz spezifisch erleben, als eine nicht notwendige Grundlage. Gerade aus dieser nicht Notwendigkeit und Rechtfertigungslosigkeit heraus erscheint die Verknüpfung mit Anderen als Bedingung unserer Wirklichkeit, da sie unser Verhalten als jeweils Andere bestimmen. Diese Grundlage liegt deshalb auch nicht in verdeckten Schichten. Sie kann von jeder*m bei jedem Verhalten bestimmt werden, da sie immer implizit und performativ mitvollzogen wird. Deshalb kann diese Bedingung unserer Wirklichkeit sowohl fokussiert als auch thematisiert werden: Sie ist in Form der oben beschriebenen Wahrhaftigkeit mitteilbar, weil wir alle an der Kontingenz durch unser gemeinsames In-der-Welt-Sein partizipieren. Sie widerfährt uns, wenn sie uns widerfährt, in der Form, in sie von Anderen *für* uns dargestellt wird. Diese Praxis überschneidet sich mit der Ausformulierung der *parrhesia* in Michel Foucaults Vorlesung *Der Mut zur Wahrheit – die Regierung des Selbst und der Anderen II*; sie wird die entscheidende Ergänzung bilden, um die zwei Modi der Sorge, die mit Heidegger beschrieben wurden und den dritten hier hinzugefügten – das Zusammen-Stolpern – so darstellen

¹³⁶ Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 398.

zu können, dass eine feste Hierarchisierung der Modi (ob ethisch, ontologisch oder theoretisch, die im letzten Abschnitt ausgeschlossen wurde) unmöglich wird.

Was vorher noch bestimmt werden muss, ist, dass die *parrhesia* historisch zwar eine Form der politischen Rede darstellt, aber eine Einbettung in die konkrete Lebenswelt hat. Man spricht in einer politischen Institution über das wahr, was man erlebt hat. Politische Rede und Rede über das Erlebte unterscheiden sich damit konkret entweder durch den*die Adresat*in, die Situation, in der man spricht oder durch die Intention. Das Erleben lässt sich vom Politischen also nicht gänzlich trennen: Es wird hier aber keine Handlungsvorschrift für die Politik formuliert, sondern die Grundlage einer Möglichkeit des politischen Verhaltens in der Lebenswelt als Bedingung für das wahrhaftige Verstehen der Anderen festgehalten. Dabei zeichnet sich die *parrhesia* dadurch aus, notwendig ein Risiko mit sich zu bringen; ein Risiko deshalb, weil das *Freimütig-für-wahr-Sprechen* und Sich-für-das-Ausgesprochene-Verbürgen immer bedeutet, dass man in den Fokus tritt und dort Ziel von Reaktionen sein wird, egal in welcher Form, ob freudig, ärgerlich, heiter, böswillig oder ignorierend. Man steht frei vor den Anderen und setzt sich ihrer Meinung aus und die eigene aufs Spiel. Die Anderen wiederum setzen sich dem Gehörten unter demselben Risiko aus: sie sind es ja, die freimütig angesprochen werden und freimütig hören können. Das Risiko verbindet die Lebenswelt und das Politische miteinander, gerade weil es immer ein Risiko darstellt, freimütig zu berichten, wie es für einen ist. Politisches und die Lebenswelt sind damit zwei Bereiche, die sich nicht voneinander trennen lassen, aber auch nicht gänzlich in Eins fallen.¹³⁷ Sie unterscheiden sich meist nur in der Intensität dessen, was zu welchem Zweck und wie es geäußert wird. Somit hängen sie als Verschiedene zusammen.

Die *parrhesia*, die Foucault, von der Tradition der Antike ausgehend, beschreibt, stellt also eine Praxis im Umgang mit Anderen dar, die zum einen bedeutet »alles zu sagen«, alles darzustellen;¹³⁸ zum anderen bedeutet sie, sich dem Urteil der Anderen *anzuvertrauen*, so wie von ihnen zu erwarten, dass sie sich meiner Aussagen *annehmen*, sie verstehen wollen.¹³⁹ »Die *parrhesia* ist also, kurz gesagt, der Mut zur Wahrheit seitens desjenigen, der spricht und das Risiko eingeht, trotz

¹³⁷ An dieser Stelle würde sich eine Diskussion des Verhältnisses zwischen den hier bestimmten sozialen Situationen anbieten. Doch diese Diskussion muss, gerade wegen der großen Bedeutung des Übergangs vom Sozialen zum Politischen und zurück für das Leben hat, hier ausgesetzt werden, weil der Umfang einer solchen Diskussion den Raum dieses Sinnabschnitts übersteigen würde. Eine solche Diskussion der Pluralität als Bindeglied zwischen Politik und Sozialem könnte ihren Ausgang bei Hannah Arendt, Judith Butler und Chantal Mouffe nehmen.

¹³⁸ Vgl.: Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit – die Regierung des Selbst und der Anderen II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 26.

¹³⁹ Vgl. ebd. S. 28.

allem die ganze Wahrheit zusagen, die er denkt, sie ist aber auch der Mut des Gesprächspartners, der die verletzende Wahrheit, die er hört, als wahr akzeptiert.¹⁴⁰ Dieses Risiko kann im Extremfall, von dem die antike Form ausgeht, das Aufs-Spiel-Setzen des eigenen Lebens oder der Anderen bedeuten.¹⁴¹ Unterhalb dieses Extrems tummelt sich aber eine Vielzahl an unterschiedlich intensiven Risiken, die sich durch unterschiedliche Privilegien und die Art und Weise der Darstellung des Sich-aufs-Spiel-setzens staffeln.¹⁴² *Parrhesia* wird von Foucault und in der Tradition vorrangig als Form der Rede verstanden; ich erweitere diese Verwendung in der vorliegenden Arbeit in Blick auf die Notwendigkeit des Intentionalen, sich als Fassade und damit für Andere darzustellen (Stil, Kleidung, Bewegungen, Emotionen, Passionen, Aussagen etc.). Aus dem Mut zur Wahrheit bzw. Wahrhaftigkeit wird, weil man damit vor Andere tritt, notwendig eine Darstellung dessen, was für wahr gehalten wird; man bietet sich somit der Aushandlung – dem Urteil Anderer – dar. Man setzt sich aufs Spiel.

Was die *parrhesia* aber außerdem noch bedeuten muss, ist eine *Bindung* an die Anderen, damit sie nicht in einer „Steigerung ins Extreme“, damit sie nicht in „Entfremdung oder Dekadenz“ umschlägt.¹⁴³ Sie ist damit eine Praxis, die strukturell sowohl in das Konzept der gesamten vorliegenden Arbeit passt als auch speziell an das anknüpft, was mit Butler als negativer Aspekt der Sorge herausgestellt werden konnte: das Sich-hinter-den-Anderen-Verbergen, um selbst nicht in den Fokus zu rücken. Darauf lässt sich nun mit Foucault antworten: »[D]ie Praxis des Wahrsprechens über sich selbst [stützt] sich auf die Gegenwart des anderen und diese erforder[t] [ein Sich-Einlassen P.H.] auf den anderen, der zuhört, der zum Sprechen ermahnt und selbst spricht«.¹⁴⁴ Neben dem Sich-hinter-den-Anderen-Verbergen gibt es also mit der *parrhesia* eine Praxis, die ein gegenseitiges »Sich-Öffnen«, ein Den-Anderen-alles-Darstellen, wie man etwas erlebt, bedeutet. Was

¹⁴⁰ Ebd. S. 29.

¹⁴¹ Vgl. ebd. S. 30.

¹⁴² Vgl. zur Verwendung des Risikos in dieser Arbeit Bernhard Waldenfels Ausführungen zur Foucaults *parrhesia* Konzept aus Bernhard Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modi sozialer Erfahrung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2015, S. 412. In diesem Text bestimmt Waldenfels eine mögliche Verbindung phänomenologischer Sozialtheorie und der *parrhesia* im Foucault-schen Sinne, wenn die Alterität nicht gesetzt wird, sondern wir ihr ausgesetzt sind. Waldenfels bestimmt dazu das Verhältnis von Response und *parrhesia* und kritisiert Foucault gleichzeitig: „Mir scheint, es gibt keine radikale Andersheit ohne die Andersheit des Anderen, die wir gerade nicht setzen, sondern der wir ausgesetzt sind. [...] Also nochmals Parrhesia und Response, zwar nicht eines gegen das andere, aber doch eines nicht ohne das andere.“ Ebd. S. 428. Den letzten Teil dieses Zitates werde ich versuchen im Verlauf der nächsten Seiten auszuführen, nicht ohne dabei weiter zu betonen, dass es nicht „der Andere“ ist, dem wir ausgesetzt sind, sondern den Anderen unter Anderen.

¹⁴³ Ebd. S. 427.

¹⁴⁴ Foucault: *Der Mut zur Wahrheit* II, S. 18.

damit eine Erweiterung der *parrhesia* über das Reden und Hören, worauf sich auch Waldenfels bezieht,¹⁴⁵ hinaus auf die gesamte leibliche Darstellung bedeutet. Die gesamte eigene Darstellung in dieser Form der *parrhesia* aufs Spiel zu setzen, ist in mehrfacher Hinsicht ein anstrengendes Unterfangen. Darauf werde ich im dritten Hauptteil unter dem Gesichtspunkt des Risikos zurückkommen. Den-Anderen-alles-Darstellen, wie man etwas erlebt, ist – um es zu wiederholen – die Transformation der *parrhesia*, die für die vorliegende Arbeit benötigt wird; vom Sprechen wird die *parrhesia* zur Praxis verschiedener Darstellungen dessen, was als Problematisch in einer Situation mit Anderen erlebt wird, die dies wiederum in Frage stellen können.

Durch diese Praxis ist es besser zu verstehen, was der dritte Modus der Sorge, das *Zusammen-Stolpern* bedeutet: Dieser Modus hat schon den Ausgangspunkt des Mit-Anderen-zusammen-etwas-Tun und bildet so eine mögliche Grundlage bspw. für ein Gespräch, in dem man den Anderen alles sagen kann, was einen an der bestimmten Situation besorgt. Das *Zusammen-Stolpern* kann also der Ausgangspunkt dafür sein, sich den (unangenehmen) Wahrheiten zu zuwenden, die die sozialen Strukturen darstellen: denn Wahrheit heißt hier nicht absolute Wahrheit über das was ist, sondern, im pragmatischen Sinn verstanden, ist hier wahr, was man tatsächlich, *wahrhaftig* erlebt hat. Wenn man sich diskriminiert fühlt, so ist der Aspekt, auf dessen Wahrhaftigkeit es ankommt, über den gesprochen werden sollte, ob man sich tatsächlich so fühlt. Diese Aussage, wie es für einen ist, ist immer der Anfang einer Aushandlung, deren Ergebnis auf dem Spiel steht, weil dargestellt wurde, wie man etwas erlebt hat. Mit der *parrhesiastischen* Darstellung ist das Für-einander jedoch nicht abgeschlossen, es ist maximal sein Beginn: denn mit dieser wahrhaftigen Aussage über das Erleben setzt man sich den Anderen aus, die ebenso *parrheseisch* das Gegenteil oder eine Uneinigkeit über diesen Punkt anführen können. So ist das *Gemeinsame-Stolpern* – ob man sich einig ist oder uneinig – die Darstellung eines *Sich-für-einander-Sorgens* und nicht nur des Sorgens für jemanden.

Die *parrhesia* kann aber nicht nur mit dem *Gemeinsamen-Stolpern* einhergehen. Die *parrhesia* ist generell eine Form des Umgangs miteinander (ein Ethos), in dem die anderen zwei Modi der Sorge nicht mehr wie bei Heidegger Formen der Isolation sind, sondern sich in Formen des *Miteinanders* zeigen: Durch die ehrliche Aussage dessen, wie einem in einer Situation zumute ist, kann es sich ergeben, dass die anderen Personen für mich *einspringen* oder mir *vorausspringen* können, und zwar nicht mehr, weil die eine Person die Andere objektiviert, sondern gerade, weil das aktuelle Problem, um das man sich gemeinsam sorgt, und die Person, für die *ein-* oder *vorausgesprungen* wird, ernst genommen werden.

Bestimmen lässt sich dies durch die Beschreibung Foucaults am Ende seiner ersten Vorlesung zur*^m *parrhesiast** in damit Folgendes:

145 Vgl. Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S. 422.

Seine besondere Rolle besteht nicht darin, das Sein der Natur und der Dinge auszusagen, ständig begegnen wir bei der Untersuchung der *parrhesia* diesem Gegen- satz zwischen dem nutzlosen Wissen, das das Sein der Dinge und der Welt aus- sagt, und dem Wahrsprechen des Parrhesiasten der sich bemüht, in Frage stellt, sich an die Individuen und Situationen hält, [...] um den Individuen die Wahrheit über sie selbst zu sagen, die sich ihrer eigenen Augen entzieht, um ihnen ihre ge- genwärtige Situation, ihren Charakter, ihre Fehler, den Wert ihres Verhaltens und die möglichen Folgen ihrer Entscheidungen zu offenbaren.¹⁴⁶

Diese Beschreibung ist die Verbindung der *vorausspringenden Sorge* mit dem davor vorrausgehenden Alles-die-Situation-betreffende-Sagen, um einer anderen Person zu zeigen, *wie es auch sein könnte*. Man wird zu einem Spiegel der Möglichkeiten, den es ohne die Anderen für alle von uns nicht gäbe.¹⁴⁷

Worauf schon hingewiesen wurde, ist die Problematik einer Ersten-Person- Exklusivität. Auch die foucaultsche Beschreibung könnte dahingehend gelesen werden, wenn man bei der *parrhesia* die Rede mit Aktion und das Hören mit Pas- sivität gleichsetzt; dies wäre jedoch eine Einseitigkeit, die von einer Betrachtung des einen Subjekts ausgeht und dieses mit der einen aktiven Person identifiziert. In der Situation der *parrhesia* ist es aber schon angelegt, dass die beiden oder die Gruppe der Anderen, die miteinander sprechen, einander zuhören; sich also gegenseitig darstellen und damit ein Füreinander ermöglichen. Man ist immer sowohl aktiv und passiv. Alle gehen ein Risiko ein, das sie verringern könnten: Sie entscheiden sich, die Anderen als Andere ernst zu nehmen, sie als Andere zu verstehen. Dies ist die Form des Füreinander, in die die *parrhesia* führen kann. Die Anderen können dabei »sonst irgendjemand [...] ein quidam (irgendwer)« sein.¹⁴⁸ Dies ist keine negative Austauschbarkeit, sondern die hier schon bestimmte Bedingung der Wirklichkeit der Menschen als Andere unter Anderen. Jede*r kann für jede*n die Stellung eines Spiegels einnehmen, der die Wahrhaftigkeit dessen, was durch einen selbst ausgedrückt wird, als das ausdrückt, wie es bei Anderen angekommen ist. Man spiegelt uns unser Verhalten. Andere bringen es einem*r selbst zurück.

Was ist also die *parrhesia* als Beschreibung des Miteinanders? Sie ist eine Le- bensweise, ein *Ethos*, durch das die Anderen fokussiert werden.¹⁴⁹ Sie werden je- doch nicht in irgendeiner Form fokussiert, sondern als Andere, als solche, deren

¹⁴⁶ Foucault: *Der Mut zur Wahrheit* II, S. 37.

¹⁴⁷ Hier erscheint wieder der Argumentationsstrang, der bei Deleuzes *Logik des Sinns* seinen Aus- gang nimmt. Denkt man sich zurück an den ersten Hauptteil; wurde dort dargelegt, dass die Anderen die Struktur der Möglichkeit bilden.

¹⁴⁸ Foucault: *Der Mut zur Wahrheit* II, S. 19.

¹⁴⁹ Vgl. Foucault: *Der Mut zur Wahrheit* II, S. 45.

Darstellung des Erlebens ebenso wie meines auf dem Spiel steht. Man ist sich demnach bewusst, dass es keinen festen Halt gibt, aus dem man seine oder die Identität eines*r Anderen ableiten könnte. Das heißt: man kann sich nicht darstellen, aber man kann sich auf eine bestimmte Art und Weise darstellen. In der *parrhesia* ist diese Form das Füreinander. Dieses Ethos führt uns also zurück zu Butlers Beschreibungen, in denen sie festhält, dass eine komplette Identifizierung mit einer Sache oder einer »Identität« eine *phantasmatische Inszenesetzung*, etwas Irreales ist; denn das Ethos der *parrhesia* – in der hier beschriebenen Form – ist notwendig verbunden mit einer offenen, Identifizierung, die keine Identität hervorbringt.¹⁵⁰ Wenn die *parrhesia* nämlich wie ein *Kabinett aus Spiegeln* wirken soll, bei dem die Menschen das Risiko auf sich nehmen, das Wahrhafte darüber, wie sie die Situation erleben, darzustellen, dann sind die jeweils Anderen für diese Art des Sprechens, für die eigene Wahrhaftigkeit und die Identifizierungen der jeweiligen Personen konstitutiv. Die Identifizierung mit etwas als wahrhaftiges Erleben kann nicht ein starrer Block sein, sondern muss sich – metaphorisch gesprochen – fluide in den Spiegeln der Anderen zu einem Bild zusammenfügen, das sich mit jeder Person wandelt, die an dieser Praxis beteiligt ist. So kann man mit Judith Butler konstatieren:

Bezeichnenderweise kann niemals gesagt werden, sie [die Identifizierung P.H.] habe stattgefunden; die Identifizierung gehört nicht zur Welt der Ereignisse. Sie wird konstant als ein gewünschtes Ereignis oder eine Vollendung figuriert, die aber letztlich niemals zustande gebracht wird; die Identifizierung ist das phantasmatische Inszenesetzen des Ereignisses.¹⁵¹

Es geht Butler hierbei um die Identifizierung mit einer Geschlechtsidentität, doch diese Offenheit gegenüber der Identität des Geschlechts lässt sich auch auf andere Identitätsmuster übertragen, die zumeist zur Abgrenzung gegen Andere benutzt werden. Deshalb kann Butler auch davon sprechen, dass die Identifizierung keinen Ereignischarakter habe: Die Identifizierung ist *nicht*, sie tritt *nie* in die Realität und ist damit auch kein eintretendes Ereignis. Sie wird nur als Prozess immer wiederholt und dadurch performativ dargestellt. Die *parrhesia* hingegen ist als Ethos des Füreinander der Versuch, die Situation in all ihren Facetten und Kontingenzen miteinander zu teilen, auch wenn dies bedeutet, den Anderen darzustellen, dass man sich oder Andere als schüchtern, reserviert, arrogant, fröhlich usw. erlebt.

Diese Unmöglichkeit einer vollständigen Identifizierung, die die *parrhesia* als Praxis erst notwendig macht, ist zugleich auch der Grundgedanke der hier in im

¹⁵⁰ Man kann hier einen Vergleich zu Sartres »totalisierender Totalität« ziehen. Es sind Prozesse, die auf ein Ziel hin ablaufen, dass sie nie erreichen können; Scheinprozesse einer Illusion von Identität.

¹⁵¹ Butler: *Körper von Gewicht*, S. 152.

ersten Hauptteil im Abschnitt *Der Weg zum Erleben* transformierten Existenzphilosophie. Die von dort ausgehende, in der gesamten Arbeit beschriebene Verkörperung der Menschen durch die Anderen findet sich in Sartres schon öfter herangezogener *Flaubert-Studie* wieder. Durch die folgende Stelle soll die Abhängigkeit der Identität von Anderen und ihre damit verbundene Irrealität noch einmal aufgegriffen und erweitert werden. Denn es ist eben diese Offenheit des eigenen Selbst, die wahrhaftige Rede darüber, *wie eine soziale Situation erlebt wurde*, die die *parrhesia* so wichtig für das Miteinander sein lässt: »Ein Kind von sechs Jahren ist im Allgemeinen bis in sein tiefstes Inneres durch die Anderen und durch sich selbst bezeichnet: leben heißt Bedeutung hervorbringen; leiden heißt sprechen; es ist für von außen kommende Sinngehalte durchlässig, weil es selbst sinngebend ist.¹⁵² Sartre spricht hier über das Kind Gustave Flaubert; die Aussage ist an das Kind geknüpft, da sein Werk eine Studie über die Konstitution von Flauberts Handlungen, seines Schriftsteller-Seins ist. Ob diese Aussage aber auf den Menschen Flaubert zutrifft oder nicht, spielt für die Theorie dieser Arbeit keine ausschlaggebende Rolle. Was durch sie gezeigt wird, ist, dass die Bedeutung des Lebens durch die Anderen gezeichnet ist. Dies kann aber nur deshalb so sein, weil auch die Anderen *durchlässig* für die Bedeutungen sind, die ihnen von Flaubert bzw. von der in den Fokus gerückten Person entgegengebracht werden. Wenn aber die Konstitution im Fokus der Anderen (als Fokussierende und Fokussierte) liegt, dann kann die Konstitution nicht durch die Identität mit einem Wesen oder einer Sache geschehen. Die Identität ist entweder ein starres Erklärungsmuster, das nie zutrifft, oder sie ist die Form des Verhaltens und damit nur als Beschreibung, *wie es für eine Person ist*, sinnvoll denkbar.

Diesen Punkt kann man mit Sartre selbst wieder auf den Begriff des Sinns zurückführen. Der Sinn wurde ja gerade als Erleben und Widerfahren dessen bestimmt, *wie es für jemanden ist*, weil der Sinn sich gerade im Alltag durch ein Über-schreiten der Sedimentierungen hin zu einem *Mehr* konstituiert. »Der Sinn eines Lebens geschieht dem Lebenden von und durch die menschliche Gesellschaft, die ihn trägt, und durch die Eltern, die ihn hervorbringen: deshalb ist er immer auch ein Unsinn.¹⁵³ Der Sinn oder Unsinn eines Lebens liegt also – wie eben schon mit Butler beschrieben – nicht in einer festen Identität vor, von der man ihn ableiten könnte, sondern er verändert sich stetig durch die Anderen, mit denen man sich konfrontiert und in deren Gegenwart man verhält. So bekommt also auch der Begriff des *Unsinn*s eine Bedeutung: Nicht jeder Sinn, den die Fokussierung der Anderen hervorbringt, ist mit den eigenen Verhaltensweisen vereinbar und so entsteht die Möglichkeit einer unsinnigen Zuschreibung: Eine solche kann mit Butler bspw. die Geschlechtsidentität sein. Diese Identitätszuschreibung kann damit

¹⁵² Sartre: *Flaubert*, Band I, S. 25.

¹⁵³ Ebd., S. 142.

als unsinnig bestimmt werden, da sie die Ausgrenzung dessen bedeutet, was neben oder außerhalb der Geschlechtlichkeit noch zu den Menschen gehört und das Persönliche auf *ein* bloßes Sediment und oder *ein* allgemeines Schema reduziert, wodurch die Identität in diesem Sinne eine Negation, ein reduzierter Abzug dessen ist, was einen Menschen ausmacht. Die Offenheit, die Pluralität und ein Teil Selbstbestimmung gingen am eigenen Verhalten verloren. Man ist eben nicht *eine* Frau, *eine* lsbtqa*-Person oder *ein* Mann wie alle Anderen, denen eine solche Zuschreibung widerfährt. Man ist immer mehr als das und deshalb als *Andere**r unter Anderen.¹⁵⁴

Damit kann man die Existenzphilosophie hier auf eine Weise beschreiben, die sie in eine Theorie, die auf einer Negativität (dem *Fehlen* von feststehender Identität) aufbaut, zu einer Theorie transformiert, die von der positiven Vielheit ausgeht, die durch den Fokus der Anderen und die eigenen Handlungen konstituiert, beständig umgeschrieben und nie vollendet wird. So können – wie in dieser Arbeit geschehen – die phänomenologische Existenzphilosophie und die oft unter dem Banner Poststrukturalismus bzw. Postmoderne zusammengefassten Theorien von Foucault, Deleuze und Butler in Bezug auf eine Theorie des Erlebens der Anderen unter Anderen sinnvoll aufeinander bezogen werden. Das Erleben führt zu den Strukturen und die Strukturen zum Erleben, sie bedingen sich gegenseitig, gerade weil die Darstellung performativ wiederholt und damit verändert wird. Im Ausgang all dieser Theorien stellt sich unser jeweiliges Erleben als Erleben von Anderen unter Anderen dar. Man kann hier also die Bestimmungen von Sylvia Stoller zu Butler und der Phänomenologie ergänzen. Sie schreibt: »Wenn Butler also sagen müsste: ›Man kann nicht nicht wiederholen‹, so wäre dem vor dem Hintergrund der phänomenologischen Forschung hinzuzufügen: ›Man kann nicht nicht erfahren.‹«¹⁵⁵ Hier lässt sich nun ergänzen: Weil man nicht nicht erleben kann und nicht nicht wiederholen kann, ist es notwendig, sich unter Anderen darzustellen. Wir können nicht nicht unter Anderen sein und jenes Sein-unter-Anderen kann nicht nicht darstellend sein. An dieser Stelle fügen sich die Beschreibungen zur Fassade und die Beschreibungen der Fokussierung der Anderen zusammen.

Durch diese Verbindung kann hier also vermieden werden, die Identität als einen positiven Kern darzustellen, von dem unterschieden zu sein eine Negati-

¹⁵⁴ Man könnte es ergänzen: Paul Helfritzsch ist zwar ein Mann, hat studiert und kommt aus einem privilegierten Umfeld, aber ich bin das nicht nach dem Modus es zu sein, denn nicht jeder studierte Mann aus einem privilegierten Umfeld ist Paul Helfritzsch. Dieser Satz ist eine Hinzufügung zu Sartres Kritik an der Idee der vollkommen deterministischen Klassen-zugehörigkeit, die sein Beispiel über Paul Valéry, zu einem macht, dass man auf alle Lebensbereiche anwenden kann. Vgl. Jens Bonnemann: *Der Spielraum des Imaginären – Sartres Theorie der Imagination und ihre Bedeutung für seine phänomenologische Ontologie, Ästhetik und Intersubjektivitätskonzeption*, Hamburg: Felix Meiner 2007, S. 464.

¹⁵⁵ Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 130.

on bedeuten würde. Die Identität ist ein imaginäres Bild von einer*m, das eben deshalb, weil es imaginiert ist, nicht existiert. *Die Identität ist tatsächlich das, was als Negation vom Wirklichen abgezogen wird.* Das Wirkliche ist die Vielfältigkeit der Eigenschaften, Interessen und Vorlieben (welcher Art auch immer), die sich nach der Situation, also nach den Beschaffenheiten des Konkreten richten und damit so wechselhaft sein können wie die Gegebenheiten und die gesellschaftlichen Strukturen, in denen man sich bewegt. Die Strukturen, über die man stolpern kann, sind also bspw. Identitätsvorstellungen, die erst entstehen, wenn Andere mich spiegeln. Die *parrhesia* ist also die positive Möglichkeit, mit dem Leck an Identität umzugehen, dass man je selbst als Anderer ist, um nicht aus demselben Grund Andere oder mich in Identitäten zu zwängen, die die gesellschaftliche Struktur vorbereitet hält.

In Vorausspringen, im Einspringen und im Gemeinsamen-Stolpern stellen sich meine Sorgen und die Sorgen der Anderen erst in ihrer Gänze als sowohl persönliche als auch gesellschaftliche dar. Das Problem entsteht also erst durch die geteilte Welt mit Anderen, so wie es in dieser Welt gelöst werden kann, wobei eine verpflichtende Aussage darüber, wie die Probleme gelöst werden können, welchem Modus der Sorge ein Vorrang eingeräumt werden soll, hier nicht gegeben werden kann. Was bis hierhin aber mit Butler, Foucault, de Beauvoir und Sartre festgehalten werden kann, ist, dass die *parrhesia* als Ausgangspunkt für die ein- und vorausspringende Sorge und als das Ergebnis des gemeinsamen Stolperns eine Verhaltenspraxis ist.¹⁵⁶ In ihr nehmen

156 Zusatz zum Begriff der *parrhesia* in der Darstellung von Foucault: Hier soll noch darauf hingewiesen werden, was Michel Foucault in seiner letzten Vorlesung der Reihe *Der Mut zur Wahrheit* zur *parrhesia* im christlichen Kontext beschreibt. In der zweiten Stunde der Sitzung vom 28. März 1984 verweist Foucault darauf, dass das Verhältnis der *parrhesia* im christlichen Glauben auch als eines zu Gott gedacht werden kann: Dabei verliert sich aber die horizontale Bindung der die Wahrheit sprechenden Person zu den Anderen. Sie wird zu einer vertikalen zwischen einer Person und Gott, wodurch gerade die für diese Arbeit interessante Beziehung zu den Anderen in der *parrhesia* verloren geht, was auch dazu führt, dass das Vertrauen, welches die andere Seite des Risikos ist – über das schon gesprochen wurde – ebenso verloren geht und zu einer Furcht vor der höherstehenden Macht wird, um in einem weiteren Schritt, zu einem »arroganten Vertrauen« überführt zu werden. Auf verschiedenste Weise wird damit also alles untergraben, was hier an Positivem an der *parrhesia* festgehalten wurde. Deshalb wurde auf diese Möglichkeit bisher nicht hingewiesen: Das vertikale Verhältnis der *parrhesia* zu Gott stellt also ein Problem dar, das sich aus dieser Vertikalität ergibt, da sie entweder a) das Verhältnis zu den Anderen verliert, b) das Vertrauen, aus dem das Risiko, *alles Nötige wahr auszusprechen*, eingegangen wird, sich in eine »Gottes«-furcht wandelt, oder c) das Vertrauen als Arroganz ausgelegt wird, indem die höhere Macht nicht anerkannt wird und man sich gerade deshalb traut, alles zu sagen und unnützes Geschwätz produziert. All diese Bestimmungen führen aber von dem Teil der Auslegung der *parrhesia* weg, der wie eine phänomenologische Beschreibung des Selbst und Anderen klingt: *parrhesia* ist »der Mut, gegenüber allem die Wahrheit über sich selbst zu offenbaren, sich so zu zeigen, wie man ist [Hervorhebung P. H.]« (Foucault: *Der Mut zur Wahrheit* II, S. 436). Außerdem soll hier nicht vorenthalten werden, dass die *parrhesia* – wie gerade schon gesehen – in ihren Ursprüngen nicht nur po-

alle die Anderen und über diese sich selbst als Andere*r in den Fokus, wodurch wir uns in unserer nicht feststellten Identität und unserer Wandelbarkeit ernstnehmen. »Es gibt keine Einsetzung der Wahrheit ohne eine wesentliche Setzung der Andersheit; die Wahrheit ist nie dasselbe; Wahrheit kann es nur in Form der anderen Welt und des anderen Lebens geben.«¹⁵⁷ Dieses Zitat stellt an dieser Stelle ein noch loses Ende dar, welches im letzten Kapitel *Die soziale Situation – Widersprüche vielfältiger Weltverhältnisse* wieder aufgegriffen wird. Aber schon hier lässt sich sagen, dass die Differenzen der Perspektiven, ihre Andersheit gerade deshalb besteht, weil wir miteinander umgehen und so die Wahrhaftigkeit der Perspektiven Anderer erleben und verstehen können.

Evidenz als soziale Gewissheit Nach diesen Ausführungen zur *parrhesia* wird sich die Überleitung in das jetzt Folgende möglicherweise wie ein größerer Sprung anfühlen: Bis jetzt stand die Fokussierung der Anderen durch die Sorge und die *parrhesia* direkt im Mittelpunkt der Betrachtung, im Weiteren soll aber die Fokussierung der Anderen nicht nur im direkten Umgang miteinander betrachtet werden, sondern über die Vermittlung durch die Gegenstände, deren Bedeutung seit dem Anfang dieses Hauptteils schon mitschwingt. Denn wie in *Miteinander in sozialen Räumen* gezeigt werden konnte, sind die Anderen und man selbst als Andere*r Teil derselben Welt, in der auch die Gegenstände vorhanden sind und als Ganzes zur Fassade der Körper gehören. An dieser Stelle wird der dritte Strang vom Anfang des Abschnitts *Die Modi der Fürsorge* wieder aufgegriffen. Es wird sich zeigen, wie die Codierung nicht nur als soziale Struktur in unseren je eigenen Leib, sondern auch in die Gegenstände eingeschrieben ist:

sativ besetzt war, sondern auch als bloßes »Alles-Sagen« (bspw. von Profanem, aber besser Unwichtigem), man könnte es mit Heidegger *Gerede* nennen, benutzt wurde. Die Betrachtung dieser Möglichkeit, die die Anderen nicht ernstnimmt, werde ich in meiner Betrachtung ebenso wenig einbeziehen, wie es Foucault tat. Dass die Möglichkeit besteht durch nicht situativ verhaftetes Sprechen in ein belangloses Gerede zu geraten, ist zwar richtig, für die Betonung der konstitutiven Bedeutung der Anderen allerdings nicht notwendig. Hinzutritt Waldenfels Kritik am Pakt mit den Anderen, die Zuhören: „Der Andere, dem die Wahrheit gesagt wird [...], muß dem Wahrsprechenden Gehör schenken und das Wahrsprechen akzeptieren mit der Folge, daß der Mut zur Wahrheit vom Sprecher auf den Hörer überspringt – wenn er die Rolle spielen will, die ihm zugesucht ist.“ (Waldenfels: *Sozialität und Alterität*, S. 418) Doch dabei muss – selbst wenn Waldenfels im Blick auf Foucaults Beschreibung Recht haben mag – man muss das Wahrsprechen akzeptieren als ein Modus, der den Anderen vertraut, gerade tatsächlich darzustellen, wie sie erleben, aber sie müssen dem Erlebten keine absolute Geltung zusprechen, denn genau diese steht permanent auf dem Spiel, da sie durch Anderen unter Anderen konstituiert wird.

157 Foucault: *Der Mut zur Wahrheit* II, S. 438.

Die Welt ist der Ort, an dem wir uns verständigen, und zwar durch das, was unser Leben an Artikulationen aufbringt. Aus dieser Rasenfläche vor mir glaube ich die Wirkung des Grüns auf das Sehen des Anderen erahnen zu können, durch die Musik habe ich einen Zugang zu seiner musikalischen Empfindung, und das Ding selbst verschafft mir Zutritt zur Privatwelt des Anderen.¹⁵⁸

Diese Stelle aus Merleau-Pontys *Das Sichtbare und das Unsichtbare* greift die Verbindung der Anderen untereinander durch die Gegenstände deutlich auf. Ich spreche von den Anderen, um auch mich bzw. diejenigen mitzubeschreiben, die sich weiterhin, also während sie diesen Text lesen, als Ich verstehen; denn Andere sind wir alle füreinander. Merleau-Ponty beschreibt anhand alltäglicher Phänomene des Erlebens von Rasen und von Musik einige Möglichkeiten dafür, wie ein Zugang zu den Empfindungen der Anderen gegeben ist. Er erweitert diese Aussage dann, um zu bestimmen, dass es die vorhandenen Gegenstände sind, die einen Zutritt zur Privatwelt der Anderen bieten. Damit lässt sich hier einlösen, was sich sowohl unter der Betrachtung der Kulturtechnik des Schreibens als auch unter der Bestimmung der Sedimentierungen und Fassaden schon implizit gezeigt hat: Nicht nur in die Leiber der Anderen sind soziale Strukturen eingeschrieben, auch die Gegenstände sind, wie das Beispiel des Schreibwerkzeugs gezeigt hat, sozial codiert.¹⁵⁹

Dieser Aspekt stellt die Vermittlung zwischen den im Kapitel *Miteinander in sozialen Räumen* beschriebenen Wechseln zwischen den sozialen Räumen und der Fokussierung einer impliziten Interaktionsform im Miteinander dar. Merleau-Ponty beschreibt die Uneindeutigkeit der Gewissheit des Miteinanders wie folgt: »Nun, diese nicht zu rechtfertigende Gewissheit einer gemeinsamen sinnlichen Welt ist der Sitz der Wahrheit in uns.«¹⁶⁰ Die in diesem Zitat angesprochene Wahrheit wurde in der vorliegenden Arbeit als Wahrhaftigkeit bestimmt, die man sinnvoll im Miteinander erleben kann. Es ist diese Gewissheit, einander sinnvoll im Miteinander zu erleben, was die Anderen erleben, die laut Merleau-Ponty nicht absolut zu rechtfertigen ist. Anders gesagt: Diese Gewissheit ist *kontingent*. Sie ist das Erleben des kontingenzen Sinns im Verhalten der Anderen, und wie hier ergänzt werden soll, das Erleben des kontingenzen Sinns, der auch in die Gegenstände eingeschrieben ist.

Diese Gewissheit über das Hören, Sehen, Fühlen, Denken, Imaginieren, kurz über das Erleben der Anderen und ihrer augenscheinlichen »Privatwelten« – wie Merleau-Ponty es nannte – baut auf den wechselnden Bestimmungen der Anderen um uns herum auf. Dies bedeutet also, dass es möglicherweise keine Rechtfertigung für eine spezielle empirische Gewissheit gibt, es aber dennoch möglich ist,

¹⁵⁸ Merleau-Ponty: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*, München: Wilhelm Fink, 2004, S. 27.

¹⁵⁹ Ebd., S. 42.

¹⁶⁰ Ebd., S. 28.

die Struktur dessen, was ist, kategorisch zu beschreiben. Deshalb können wir keine Aussage ohne Bezug zu Anderen treffen. Andere widerfahren uns immer, sei es direkt oder indirekt. Damit kann man die Struktur der Kontingenz als soziales Phänomen bestimmen: Wir sind Andere unter Anderen, das ist die Bedingung unserer Wirklichkeit und sie zeigt sich im Verhalten zu Anderen, zu Dingen und im Umgang miteinander in der Welt. Denn wenn etwas kontingent ist, ist es ja gerade etwas, was wirklich existiert – auch wenn es nicht gerechtfertigt werden kann –, und damit kann man es beschreiben. Die Beschreibung dessen, wie das Kontingente sich zeigt, kann hier aber nicht alleine ausreichen; es zeigt sich ja als kontingent. Die Beschreibung des Kontingenzen muss also weitergehen; sie weitet sich aus, wenn man die Frage nach der konkreten Funktion stellt, also danach, wie das Kontingente verwendet wird. Hier zeigt sich sehr deutlich der Stellenwert, den die Beschreibung der pragmatischen Wahrhaftigkeit für das Verstehen der Anderen hat; sie ist Teil einer Geschichte des Umgangs miteinander.

Als Beispiel dafür lässt sich auf das Schreiben als Kulturtechnik zurückkommen, das schon im Abschnitt *Verstehen, Funktion, Wahrhaftigkeit* als Beispiel diente. Zanetti bestimmt schließlich auch den Stift als Teil der Kulturtechnik des Schreibens, und mit de Beauvoir kann gesagt werden, dass der Stift zur Montage Körper-Gegenstand-Handlungscode gehört. Es lohnt sich also, die Bestimmung der Kulturtechnik noch einmal zu betrachten: »Das Zeichensystem ist weitgehend vorgegeben, die Bewegungen der Hand erfordern Übung, die Schreibgeräte, zumal heute, sind Produkte eines Industriezweigs.¹⁶¹ Das Schreibgerät ist schon eine potentielle Leerstelle, in der es nicht zu entscheiden, nicht zu rechtfertigen ist, welches Schreibgerät benutzt werden soll. Diese Frage lässt sich nur dadurch beantworten, dass man darauf schaut, warum, also zu welchem *individuellen* Zweck, man das eine oder andere Gerät benutzt, um zu schreiben, und wie man schreiben möchte. Ist es ein Bleistift, ein Füller, ein Laptop etc.? Nehmen wir für das Beispiel weiterhin an, es sei ein Bleistift. Dann ist es eben nicht zu rechtfertigen, ausschließlich vom Bleistift auf das Schreiberlebnis der anderen Person zu schließen, die ihn benutzt, es sei denn, man beschreibt den Stift in seiner durch die Kultur hervorgebrachten Verbindung zu der Praxis des Schreibens, der Produktion des Stiftes etc. Diese sozialen Einflüsse auf das Stück Holz und die Graphitmine sind es, die es ja eben erst zu einem Stift machen und durch diese Sedimentierung die Grundlage für die Gewissheit schaffen, das Erleben der Anderen über den Stift hinweg fokussieren zu können. Daraus erwächst nun jedoch keine Rechtfertigung, sondern ein Verstehen der Kontingenz. Das bedeutet, dass sich hier wie im alltäglichen Verhalten die sozialen Strukturen als Sedimentierungen festsetzen und einen gemeinsamen Ausgang bilden, um die sogenannten »Privatwelten« miteinander in Verbindung zu bringen. Dies geschieht gerade deswegen, weil die »Privatwelten« gar nicht so

¹⁶¹ Zanetti: *Einleitung*, S. 7.

privat sind, wie man es vermuten könnte. Sowohl im Verhalten als auch in den Dingen liegen – wie schon beschrieben – Sedimentierungen Anderer vor, die die »Privatwelten« eher als *sedimentierte Welt miteinander* auszeichnen und nicht als einen abgeschotteten Bereich. Mit Sartre kann man diese Sedimentierungen des Sinns in die Gegenstände wie folgt beschreiben, um das prozesshafte Entstehen der Sedimentierung vollständiger zu explizieren:

Der Sinn wird Materie: er gewinnt deren inerte Konsistenz. Nicht durch Evidenz: durch Dichte. Die Idee verhärtet sich, erdrückt den Geist, der sie trägt: es ist ein Stein, den man weder hochheben noch wegwerfen kann. Dennoch ist diese kompakte Masse durch und durch *Sinn* geblieben.¹⁶²

Hier zeigt sich der Weg des Sinns in die Materie und sein Fortbestehen in ihr. Denn genau das meint Sartres Beschreibung: In einer *pragmatisch-phänomenologischen* Beschreibung ist die Gewissheit nicht durch eine ideale oder abstrakte Evidenz, sondern durch eine Evidenz, die ihre Geltung aus der Dichte erreicht, also durch eine Schwere, die in unserem Erleben liegt. Die Evidenz in Bezug auf die kontingente Gewissheit über das Erleben der Anderen ist also notwendig sozial vorstrukturiert und erhält daraus gerade ihre Dichte. Diese Vorstrukturierung wurde schon in der Beschreibung des Alltags mit Merleau-Ponty, Butler und Waldenfels als Sedimentierung aufgedeckt und als gemeinsamer Ausgangspunkt für das Verstehen des Sinns der Handlungen der Anderen herausgestellt.

Was bedeutet aber *Dichte*? Dichte bedeutet, dass sich das Tun der Anderen in die Dinge einschreibt, dass die Gegenstände codiert werden. Wer kann schon sagen, wer das erste Schreibwerkzeug in der Hand hatte? Aber wenn ich heute meinen Bleistift in der Hand halte, dann sind in ihm die Ideen und Handlungen implizit oder explizit eingeschrieben, die zu seiner Produktion geführt haben. Soweit, so klar; es besteht aber auch die Möglichkeit, diesen sedimentierten Code (die Bedienungsanleitung), der in den Bleistift eingeschrieben ist, zu *übercodieren*. Die Rede von Codierung, Übercodierung und Decodierung ermöglicht es an dieser Stelle, die vage Aussage Sartres, dass sich die Ideen verdichten, detaillierter zu beschreiben. Warum diese Einschreibung als Dichte bestimmt wird, zeigt sich nämlich besonders gut daran, wie schwer es ist, die Einschreibung (Codierung), die als Sedimente an den Dingen und dem Verhalten haften, wieder zu verändern. Dieses *Übercodieren* ist der Prozess, in dem ein Bleistift zu *meinem* bzw. er zu einem speziellen Gegenstand gemacht wird. Was diesen Verhaltensweisen gemeinsam ist, ist, dass durch sie eine verändernde Macht ausgeübt wird und man die Sedimentierungen bestimmt, die bspw. den Stift bis dahin geprägt haben. Man überschreibt also den Code und strukturiert ihn so um. Der Bleistift wird zum abgenutzten, verlängerten, angekauten etc. Diese Veränderung am Gegenstand verweist auch auf die Art

¹⁶² Sartre: *Flaubert*, Band I, S. 19.

wie das Erleben der Person ist, die den Bleistift bspw. noch so lange benutzt, dass eine Verlängerung benutzt werden muss. So verdichte ich aber auch den Code des Bleistifts und manifestiere damit seinen Sinn als Etwas zum Schreiben, was mir und Anderen evident erscheint und durch meinen Gebrauch weiter verfestigt wird.

Neben der Machtausübung der *Übercodierung* besteht aber auch die Möglichkeit der *Decodierung*: Wie beim Übercodieren der sedimentierte Code im Gegenstand überschrieben wird, wird der Code beim *Decodieren* nicht über – sondern vollständig umgeschrieben.¹⁶³ Dieser Umgang mit Codes ist schwerer durchzuführen und noch schwerer selbst zu institutionalisieren, da es nicht einfach ist, die Sedimente einer Sache abzuschütteln. Bleiben wir beim Stift, so kann ich versuchen, ihn mit einem gezielten Wurf in die Verkleidung der Zimmerdecke zu werfen. Bleibt er dort stecken, verliert er seine eingeschriebene Bestimmung als Schreibwerkzeug und sogar jeden praktischen Bezug. Aufgrund dieses Verlusts kann man behaupten, dass der Stift *decodiert* wurde, weil sowohl seine tiefgehende Sedimentierung als Werkzeug dadurch aufgelöst wird, als auch die Art, wie er gehalten werden soll, um zu schreiben, nicht mehr sinnvoll ausgelesen werden kann. Kurzum: Er kann nicht mehr dazu benutzt werden, wofür er gedacht und gemacht war, und ist damit *decodiert*; was nicht heißt, dass er ohne Verwendung oder zerstört wäre, wobei die Zerstörung sicherlich die umfangreichste *Decodierung* bedeutete.

Die *Decodierung* und *Übercodierung* sind damit besondere Formen mit etwas umzugehen, was Sartre *Widrigkeitskoeffizient* nennt.¹⁶⁴ Dieser Begriff findet sich zuerst in *Das Sein und das Nichts* und wird von Sartre in seinem späteren Werk *Die Kritik der dialektischen Vernunft* um den Begriff der *Gegenfinalität* erweitert. Sowohl der Widrigkeitskoeffizient als auch die *Gegenfinalität* beschreiben die Reibung, das Risiko beim Umgang mit Anderen. Sie sind als Begriffe relational zwischen den Entwürfen der Menschen und den Problemen bestimmt, die dabei durch und an den Gegenständen und ebenso durch die Anderen auftreten können.¹⁶⁵ Dabei ist die Unterscheidung der beiden Formen von Reibung so zu treffen, dass der Widrigkeitskoeffizient direkt aus dem Verhalten entsteht. Wenn ich bspw. versuche einen Baum zu fällen, dann ist der Koeffizient, des Widerstandes, den ich erfahre, zusammengesetzt aus der Schärfe der Säge oder Axt, der Härte des Holzes, der Herstellung der Axt durch Andere und der generellen Hilfe Anderer dabei usw. Ob der Baum aber zu hart ist, die Säge zu stumpf, oder mir niemand hilft, diese Bestimmungen ergeben sich erst bei dem Versuch ihn zu Fällen, also dem jeweiligen ausgeführten Verhalten. So kommen in der jeweiligen Handlung direkt Welt und Mensch in ein *Reibungsverhältnis*. Bei der *Gegenfinalität* handelt es sich dagegen um ein indirektes Verhältnis. Das Beispiel, welches Sartre in der *Kritik der dialektischen Vernunft* gibt,

163 Vgl.: Deleuze & Guattari: *Anti-Ödipus*, S. 42ff.

164 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 791.

165 Vgl. ebd. S. 806f. & ders.: *Die Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 240f.

ist folgendes: Holzen ganze Generationen von Menschen die Wälder einer Region ab, bis die Hänge der Berge soweit gerodet sind, dass beim Eintreten eines schweren Regenfalls Dörfer unter einer Schlammlawine begraben werden, so ist die Folge des Handelns nicht direkt im Fällen eines Baumes zu sehen.¹⁶⁶ Die Gegenfinalität beschreibt also die indirekten, nicht intendierten und auch nicht abzusehenden Folgen, die eine Handlung haben kann. Dabei ist nicht festgelegt, was unabsehbare Folgen sind; dies verändert sich mit jedem Wissen um die Beschaffenheit der Welt und der anderen Menschen.

Was Sartre in seinen Beschreibungen des Widrigkeitskoeffizienten und der Gegenfinalität nur implizit mitbeschreibt, ist, dass sie sich nicht nur im Umgang mit Dingen zeigen, sondern auch im Umgang mit den Anderen. Um sich dessen bewusst zu werden, ist die Rückwende auf die Begriffe *De-* und *Übercodieren* insfern hilfreich, als sowohl die Reibungen beschrieben werden können, die beim Versuch, bestehende soziale Strukturen zu verändern, sie umzuschreiben, entstehen können, als auch die Tragweite der Reibungsbegriffe im Zwischenmenschlichen zu bestimmen. Als konkretes Beispiel kann hier der Versuch aufgeführt werden, das generische Maskulinum in einer Sprache durch Formen zu ersetzen, die »gegendarzt« sind, sich an alle Menschen, egal welcher Sexualität, richten. Dies stellt den Versuch dar, eine Sprache zu *decodieren*, in der eine strukturelle Ausgrenzung bestimmter Personengruppen zu einer gefestigten Unterdrückungsstruktur geführt hat. Die direkten Widerstände gegen diese Sprachänderung (der Widrigkeitskoeffizient) sind nun nicht in den Worten selbst eingeschrieben, sondern in den Menschen, die diese Sprache verwenden, sie sprechen, sei es durch Unverständnis, das Verweisen auf die Tradition der Sprache, die dadurch stockende Aussprache. Die Widerstände lassen sich hier in vielfältigen Formen finden und denken. Sie verweisen auf eine direkte Verantwortung der Sprecher*innen für ihren Umgang mit der Sprache.

Die Gegenfinalität ist nun aber dasjenige, was den Ausgangspunkt der *Decodierung* bedeutet. Denn es ist nicht überprüfbar, ob in der Verwendung des generischen Maskulinums eine Unterdrückungsabsicht vorhanden, oder ob diese das Abbild einer schon bestehenden unreflektierten Unterdrückung ist, die in einer stetigen Genese Einzug in die Sprache gefunden hat. Diese Unterdrückungs- bzw. Ausgrenzungsstruktur der Sprache stellt also eine Gegenfinalität dar, die nun abgebaut werden soll. Die Verantwortung liegt bei Gegenfinalitäten somit nicht darin, dass man sie absichtlich hervorgerufen hat, sondern darin, sich ihrer bewusst zu werden, um diese ungewollte Folge, zum Beispiel des Sprechens oder Schreibens, nicht zu entwerten, sondern sie anzuerkennen, und im Anschluss daran zu *deco-*

¹⁶⁶ Vgl. Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 173f.

dieren.¹⁶⁷ Die Decodierung richtet sich also nicht gegen Personen, sondern gegen soziale Strukturen, die durch die Codes in die Körper eingeschrieben und performativ durch Personen verkörpert werden. In der Sprache findet sich jedoch nicht nur Gegenfinalität in Sinne einer impliziten Struktur, die unterdrückend wirkt. Ebenso findet sich darin auch der Widrigkeitskoeffizient, eine Überwindung, die es kostet, die Sprache zu benutzen oder mit Anderen zu sprechen, die die Sprache durch Schimpfworte und Beleidigungen schwerer aushaltbar machen. Somit ist die implizite Unterdrückung in der Sprache ein Beispiel für Gegenfinalität und die explizite Benutzung von Beleidigungen eines für den Widrigkeitskoeffizienten.

Im Versuch, Dinge oder soziale Strukturen durch *De-* oder *Übercodierung* zu verändern, erschafft man also die neuen Strukturen oder Dinge nur im Ausgang von den schon bestehenden und sieht sich deshalb mit der Widerständigkeit dieser Strukturen und den schon aktiven Gegenfinalitäten, von denen man ausgehen muss, konfrontiert. Man reibt sich an ihnen ab. So entstehen neue Strukturen, die nicht völlig von den alten abgelöst werden können und selbst Widerstände direkt als Koeffizienten oder als Gegenfinalitäten erzeugen.

Die Gegenstände in ihrer sozialen Vorstrukturierung sind, wie es am Beispiel des Stiftes gezeigt werden konnte, nicht nur durch die Herstellung und Verwendung »auf den Leib zugeschnitten«.¹⁶⁸ Sie »schneiden« auch den Leib der Anderen durch die Codes ihrer Benutzung zu. Der Krampf in der Hand beim Schreiben bezeugt sowohl die dreistündige Arbeit am Text, darüber hinaus aber auch, wie sehr sich die Hand dem Schreibwerkzeug anpasst; der Gegenstand leistet »Widerstand«.¹⁶⁹ Der Code, der im Stift eingeschrieben ist, lässt nur einige bestimmte Handhabungen zu, um mit ihm zu schreiben. Der Stift selbst hat keinen Anteil daran, was geschrieben wird, aber er bestimmt die Form der Handhaltung und wie flüssig die Buchstaben aus der Handbewegung entstehen: Der Stift leistet also direkten Widerstand, wenn man versucht, anders als vorgesehen mit ihm zu schreiben. Dieser Code der Benutzung ist nun nicht nur durch den*die Produzent*in, Designer*in oder andere aktiv an der Herstellung Beteiligte festgelegt.

¹⁶⁷ Auch hier finden sich keine normativen Vorschreibungen. Diese Beschreibung der Machtausübung und der Möglichkeit sich anders zu verhalten, sind Beschreibungen, die einen bestimmten Bewusstwerdungsprozess des sozialen Miteinanders darstellen und hier insofern auch nicht fehlen dürfen, da es das Ziel dieser Arbeit ist, die Anderen als Bedingung unserer jeweiligen Wirklichkeit auszuweisen.

¹⁶⁸ Heidegger *Sein und Zeit* S. 117.

¹⁶⁹ Eine andere Form der Codierung kann die durch die geschriebene und gesprochene Sprache sein, wobei Sprache hier nicht mit einem Gegenstand gleichgesetzt werden soll, aber die Ähnlichkeit in der Härte der Zuschneidung ist bemerkenswert, vergegenwärtigt man sich, wie stark unterdrückende soziale Strukturen wie eine binäre Geschlechtsordnung durch die Sprache erhalten bleiben.

Diese sozialen Strukturen, die den Alltag durchziehen, ließen sich mit Heidegger auch als der Bereich des *man* beschreiben. Die sozialen Strukturen sind in Form des *man* personifiziert, es ist »überall dabei, doch so, daß es sich auch schon immer davongeschlichen hat, wo das »Dasein« auf Entscheidung drängt. [...] Es kann am leichtesten alles verantworten, weil keiner es ist, der für etwas einzustehen braucht.¹⁷⁰ Die Strukturen haben keine genau bestimmbare Gruppe an Verantwortlichen, die die Folgen oder momentanen Gesichter und Formen ihres Auftretens geplant hätten und deshalb an ihnen Schuld wären. Die Dichte der Strukturen entsteht also durch ein – um es mit Butler zu sagen – performatives Zitieren, eine beständige Wiederholung von Normen, Gesetzen und Zwängen, wie etwas zu tun ist, oder eben, wie *man* etwas zu tun hat, aus der sich auch ein Evidenzgefühl ihnen gegenüber einstellen kann: »Die Performativität ist demzufolge kein einmaliger »Akt«, denn sie ist immer die Wiederholung einer oder mehrerer Normen; und in dem Ausmaß, in dem sie in der Gegenwart einen handlungähnlichen Status erlangt, verschleiert oder verbirgt sie die Konventionen, deren Wiederholung sie ist.¹⁷¹ Deshalb ist es aber auch unsinnig, nach den Konstrukteur*innen der Strukturen zu fragen; sie haben sich im *man* davon geschlichen, weil wir es alle sind. Wobei man Heidegger aber genauer fassen muss, ist der letzte Teil des Zitats, die Frage der Verantwortung. Es wurde zwar gezeigt, dass die Gegenfinalität nicht Ausdruck einer direkten Verantwortung und Schuldzuweisung sein kann, aber sie ist dennoch kein Leck an Verantwortung. Heideggers Formulierung ist die negative Möglichkeit, von *man* zu sprechen, weil es niemand konkret seien kann. Aber deswegen ist es nicht notwendig niemand. Das *man* ist ein Teil der *sozialen Strukturen*, in denen wir uns alle als Andere vor- und wiederfinden, weswegen die Verantwortung für die konkrete Form der Gegenfinalität bei uns allen liegt, sei es bei einem durch Rodung erfolgten Erdrutsch oder wie hier beschrieben, bei einer unterdrückenden soziale Struktur, wie sie die Sprache selbst sein kann. Dieser Gedanke der Verantwortung führt zur Solidarität und wird im nächsten Hauptteil im Sinnabschnitt *mögliche Solidarität* als Ausgangspunkt dienen.

In diesem Kapitel gab es, wie im letzten Sinnabschnitt deutlich wurde, eine ungewöhnliche Mischung verschiedenster Theorieansätze: Es wurden phänomenologische Sichtweisen mit der feministischen Theorie von Judith Butler, der Beschreibung der Codierungspraxis von Deleuze und Guattari, der Neubeschreibung der *parrhesia* von Foucault und der pragmatischen Methode von William James verbunden. Dadurch konnte eine Interpretation der Fokussierung der Anderen vorgelegt werden, die Folgendes zum Ausdruck bringt: In der Fokussierungspraxis der Anderen, in der Sorge und der *parrhesia* zeigt sich der Alltag als derjenige Ort, an dem das vielfältige Verhalten der Menschen im Umgang mit den Dingen ein *Mehr an*

¹⁷⁰ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 127.

¹⁷¹ Butler: *Körper von Gewicht*, S. 39.

Sinn erschafft. Die Alltagswelten sind den Anderen deshalb zugänglich, weil diese in der Alltagswelt einen geteilten Ausgangspunkt erfahren. Man ist in den sozialen Strukturen eingebunden, so wie sie in uns eingeschrieben sind. Diese Struktur macht uns zu Anderen und stellt einen geteilten Ausgangsbereich dar. In diesem Bereich beziehen wir uns aufeinander in verschiedenen Modi der Sorge. Als deren funktionale, gelingende Form des gleichwertigen Miteinanders wurde die Praxis der *parrhesia* bestimmt, in der man alles Nötige wahr ausspricht, um das eigene und das Verhalten Anderer in einer konkreten Situation zu verstehen. Diese Beschreibung ist eine direkte Fokussierung der Anderen in der Sorge, die durch ein wahrhaftiges Aussprechen mit ihnen umgeht. Sie wurde durch die indirekte Form der Fokussierung der Anderen über die Gegenstände, ihre Sedimentierungen und die sozialen Strukturen komplettiert, wodurch die Reibungskräfte (der Gegenfinalität und des Widrigkeitskoeffizienten) an den Dingen und den Anderen beim Versuch der Über- oder Decodierung als Veränderung der bestimmenden sozialen Strukturen beschrieben werden konnten.

Im Horizont mit Anderen

In der Art und Weise wie hier die Beschreibung der Anderen als Andere erfolgt, sollen sowohl die Eigenheiten der Anderen als auch die Eigenheit des eigenen Selbst, für mich und Andere ein*^e Andere*^r zu sein, verstanden werden. Dies kann nun nicht nur in einer direkten Fokussierung der Anderen in der Sorge oder der *parrhesia* erfolgen, sondern die Anderen zeigen sich auch indirekt; bspw. vermittelt über Gegenstände im Horizont. Die Frage, die in diesem Kapitel gestellt wird, ist also die nach den scheinbar unbeteiligten Anderen. Oder anders formuliert: Wie können andere Personen, die nicht direkt involviert sind, für das Erleben Anderer wichtig sein? Ich verweise auf sie aus dem Grund, dass sie zwar unbeteiligt, aber dennoch anwesend sind. Diese indirekte Anwesenheit ist sowohl über die Gegenstände als auch durch die möglichen Verhaltensweisen vermittelt. Die unbeteiligten Anderen im Horizont spielen für uns, genau wie umgekehrt wir für sie, immer *auch* eine konstitutive Rolle: Insofern diese *vorbeigehenden* Anderen ein Potenzial darstellen, dass sich jemand um uns sorgen könnte, bzw. wir uns um jemanden (Modus 1 und 2 der Sorge) oder wir uns gemeinsam füreinander sorgen (Modus 3).¹⁷² Die Anderen sind die Möglichkeit der Sorge und damit zugleich auch Bedingung ihrer Wirklichkeit, oder, allgemeiner mit Deleuze gesagt:

[I]n Wirklichkeit ist es eine Struktur, die die ganze Funktionsweise dieser Welt insgesamt begründet und garantiert. Das kommt daher, daß die zur Beschrei-

172 Vgl. dazu den Abschnitt *Die Modi der Sorge* dieser Arbeit.

bung dieser Welt notwendigen Begriffe – Form/Untergrund, Umrisse/Objekteinheit, Tiefe/Länge, Horizont/[Fokus, P.H.] usw. – leer und unanwendbar blieben, wenn der Andere nicht da wäre [...]¹⁷³

Diese allgemeine Bestimmung ist es, die in der vorliegenden Arbeit bis hierhin plausibel gemacht werden sollte, oder, wie es speziell an dieser Stelle heißt: Ohne diese Anderen im Horizont als permanenter Spiegel der Darstellung liefe sich auch ein Konzept der Modi der Sorge in Verbindung mit der *parrhesia* nicht beschreiben; denn diejenigen, die nicht aktiv teilhaben, sind zwar noch nicht im Fokus anderer Verhaltenspraxen involviert, aber sie sind die permanente Möglichkeit im Horizont. Ich zitiere im Anschluss hieran nochmals eine Stelle aus Deleuzes Anhang zu *Logik des Sinns*: »[D]er andere ist weder ein Objekt [im] Wahrnehmungsfeld noch ein Subjekt, das mich wahrnimmt: Er ist [...] eine Struktur [...], ohne die dieses Feld [...] nicht so funktionieren würde, wie es funktioniert. [...] Doch welches ist diese Struktur? Es ist die des Möglichen.«¹⁷⁴ Weil die Anderen die Struktur der Möglichkeit nicht »nur« für die Wirklichkeit, sondern für alle bewussten Fähigkeiten verkörpern, kann durch sie auch erst die *parrhesia* als Praxis bestehen. Aber noch zwingender ist die Verbindung der *parrhesia* mit dem Fokus auf die Anderen in ihrer Andersheit; sie also als Andere zu erfassen, die bewusst erleben und dabei ihre Verhaltensweisen aufs Spiel setzen. Denn in der *parrhesia* spricht bzw. stellt man freimütig aus/dar, wie es einem ist, während man sich dessen gewahr ist, dass dies ein Risiko für einen selbst und die Anderen bedeutet: Die *parrhesia* gibt es nur dank der Anderen, und die *parrhesia* lässt die Anderen in ihrer Andersheit zu Wort kommen und sie werden durch sie als solche gehört.

Es zeigt sich an dieser Stelle, worin eine intensiv erlebte Differenz liegt: nicht zwischen mir und den Anderen, sondern darin ob wir *anwesend* oder *abwesend*, fokussiert oder im Horizont sind: »Der wahre Dualismus liegt in der Struktur ›Anderer im [Erleben, P.H.] und den Wirkungen seiner Abwesenheit.«¹⁷⁵ Nimmt man also die These Deleuzes ernst, so liegt darin eine Dualität, die permanent erlebt wird und aus Anwesenheit der Anderen bei gleichzeitiger Abwesenheit Anderer entsteht: Es ist die Dualität zwischen Zwang und Perspektivität. Die Anderen sind entweder direkt (*anwesend*) oder indirekt (*abwesend*) in meinem Fokus, durch mein Verhalten mit ihnen oder mit den Gegenständen, oder sie sind in meinem Horizont an- bzw. abwesend. Sie stellen somit Möglichkeiten dar, oder ihre völlige Abwesenheit

¹⁷³ Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 350.

¹⁷⁴ Deleuze: *Die Logik des Sinns*, S. 370.

¹⁷⁵ Ebd., S. 372. Im Zitat steht in der ersetzen Stelle »Wahrnehmungsfeld«. Wie im ersten Hauptteil dieser Arbeit gezeigt werden konnte, ist das Wahrnehmen eine bewusste Fähigkeit der Menschen untereinander und alle bewussten Fähigkeiten, die im Erleben zusammengefasst sind, teilen das Strukturmerkmal, durch Andere bedingt zu sein. So war dieser Austausch kein Problem innerhalb dieser Arbeit.

– sei es durch Isolation oder objektifizierendes Verhalten – erzeugt das Gefühl, gezwungen zu sein, da keine anderen Perspektiven erscheinen. Auch hier führt die Frage also zurück zur Identifizierung als unabschließbare Praxis, wenn die Beschreibung der Menschen als Andere ernst genommen werden, weil sie die Bedingung unserer Wirklichkeit sind: Ihre Perspektiven konstituieren unser je eigenes Selbst mit.

Vielheiten machen! Der folgende Sinnabschnitt dient dazu, an die Ausführungen zur Identifikation anzuknüpfen, also an die Frage, ob wir mit uns oder jemanden identisch sein können. Die Antwort, die hier gegeben werden soll, ist: Nein, dies können wir nicht. Wir sind Vielheiten. So vermittelt sich aus der Fokussierung der Anderen ihre An- und Abwesenheit besonders im Horizont, da dort beides zusammenkommen kann, ohne dass man die An- oder Abwesenheit von jemandem fokussierte oder gar thematisierte. Die im Horizont befindlichen Anderen und die Bereiche der Anderen, die im Horizont liegen, sind die permanente Darstellung unserer leiblich gebundenen Perspektive hin zu denen Anderer; zu ihren gewohnten, andersartigen und zu ihren fremden Verhaltensweisen, ihrem Denken, Fühlen, kurz: Darstellungen zu ihrem Erleben. Es ist ein Horizont aus Fassaden, die ihm Konturen geben. Treten diese Anderen aus dem Horizont in den Fokus, wird ihre An- oder Abwesenheit erst direkt offenbar, man erlebt durch diesen Übergang, dass sie schon im Horizont waren. Mit diesen erlebten Übergängen assimiliert man die Anderen jedoch nicht, sie werden im eigenen Erleben nicht zu *Gleichen* (oder zu mir selbst). Sie bleiben Andere, so wie man je selbst ein*e Andere*r für Andere ist. Wir sind und wir bleiben viele, bleiben Ähnliche und Unterschiedene.

An dieser Stelle kann man über das nachfolgende Waldenfels-Zitat eine Brücke zurück zum ersten Kapitel dieses Hauptteils schlagen: »Was draußen ist, ist *nicht* drinnen, nur so spricht uns Fremdes an.«¹⁷⁶ Die Übergänge zwischen den sozialen Räumen und jene zwischen Horizont und Fokussierung der Fassaden anderer Körper sind erlebbare Wechsel des eigenen und des anderen Verhaltens. Arbeitet man in einer Bar, ist es ein fundamentaler Unterschied, ob man dort bedient oder als Gast an einem Tisch sitzt. Man verhält sich anders, die eigene Fassade ist freundlicher, etwas gespielt freundlich, nicht fröhlich, aber mit nettem Gesicht. Als Guest hingegen erlaubt man sich in gewissem Maße aktiv darzustellen, dass man heute wenig Lust habe, oder sogar so unzufrieden ist, dass es unfreundlich wirkt. Es wird in der vorliegenden Arbeit also weiterhin dafür argumentiert, dass Drinnen und Draußen keine absoluten Grenzen bestimmen, sondern beide Begriffe Teil einer Bezugnahme auf die Welt sind. Sie geben einen konkreten Raum an: Wo befindet sich etwas aus der Perspektive von jemandem. Dies bedeutet aber keineswegs, dass es zwischen Drinnen und Draußen keinen Unterschied gäbe. Etwas, das von

176 Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*, S. 40.

meiner Perspektive verschieden ist, nehme ich genauso als verschieden wahr, wie ich die Verschiedenheit und die Andersheit von Gedanken und Verhaltensweisen durch die Fassade Anderer erlebe. Worauf hier insistiert wird, ist also, dass diese Unterschiede durch das jeweilige Verhalten, Denken, kurz das Erleben der Fassaden dargestellt werden. Sie haben den gleichen Ort, dieselbe Welt als Ausgangspunkt, dieselben Gegenstände als Ziel und gemeinsam die Struktur der Anderen als Bedingung unserer Wirklichkeit. Deshalb werden die Anderen im Verstehen nicht *gleich* gemacht, sondern man wird ihnen als Andere *gerecht*. Sie werden als Andere behandelt, wodurch man ihnen eben dadurch gerecht wird, weil sie nur durch ihr Anderssein oder auch das Fremde erlebbar sind.¹⁷⁷ Diese Bedingung der Wirklichkeit mag im Alltag unter Sedimenten verschüttet sein und deshalb nicht leicht in den Fokus treten, doch im Horizont ist der Bezug zu Anderen immer beständig. Die Anderen im Horizont meines Erlebens können also die »Fremden« sein, die uns ansprechen, die zwar außerhalb meiner Perspektive stehen, weil sie sich anders verhalten, aber die Möglichkeit haben, meine Perspektive zu verschieben, in den Fokus des Erlebens *einzutreten* und mit ihnen die Möglichkeit unser Verhältnis zu Anderen als Bedingung der Wirklichkeit zu bestimmen.

Diese als Fremde und Andere Bezeichneten sind damit nicht notwendig negativ bestimmt. Die Anderen und die Fremden haben keine Verhaltensweisen, die nicht mit denselben Gegenständen und den anderen Menschen, zu denen man je selbst gehört, umgehen müssten. Man erlebt die Welt miteinander. Dieser gemeinsame Umgang in derselben Welt bedeutet eben auch, auf unterschiedliche Umgangsformen zu treffen, zu denen man sich je selbst wieder verhalten muss. Schrecken einen die Verhaltensweisen ab? Bleiben die Anderen draußen? Geht man auf sie zu, sie auf einen selbst oder begegnen wir uns im Nebeneinander zwischen Drinnen und Draußen auf der Schwelle? All das sind mögliche Formen, in denen uns die Übergänge von Drinnen und Draußen widerfahren: Gerade, weil sich an den Gegenständen und im Umgang miteinander der Raum der vermeintlichen »Privatwelt« und der der »Fremden« – oder besser, der der anderen Welt – überschneiden, können wir *füreinander einspringen* (Anderen Sorgen abnehmen), *einander vorausspringen* (Anderen ihre Sorge direkt spiegeln) und *miteinander bzw. gemeinsam stolpern* (die Strukturen bestimmen, unter denen wir leben). Die Anderen sind die Bedingung für jedes sorgende Verhalten und Erleben.

Dabei eröffnet sich nochmals die Frage danach, woher wir wissen oder erahnen können, was eine andere Person braucht, worüber wir uns für oder mit ihr sorgen sollten: denn wovon man nicht ausgehen kann, ist, dass man eine andere Person völlig verstanden oder »in ihr Inneres« bzw. hinter die Fassade geschaut hätte, denn dort ist nichts; nichts, was sich nicht auch auf der Fassade darstellte. Unterstützen kann man diese Aussage mit einer Überlegung von Bernhard Waldenfels, in der

¹⁷⁷ Vgl. Bedorf: *Andere*, S. 14.

ein Ausgangspunkt aufgezeigt wird, der nicht vereinzelt oder einzeln ist, sondern eine Vielheit bestimmt:

Es gibt nicht eine Sphäre der Eigenheit und dazu noch eine solche der Fremdheit, sondern als leibliches Wesen ist jeder selbst für Andere da. Dem entspricht eine genetische Betrachtungsweise, die ausgeht von einem adualistischen Anfangsstadium der »Konfusion« von Ich und Welt, von Ich und Andern und Ich, Welt und Andere hervorgehen lässt aus einem Prozeß fortschreitender Differenzierung.¹⁷⁸

Waldenfels beschreibt in diesem Zitat eine *Konfusion* von Bereichen, die oft abstrakt in eine dualistische Trennung gesetzt werden (Mensch und Welt, Ich und die Anderen), wodurch er gerade dieser strengen Trennung entgegentritt. Diese *Konfusion* aus Ichen, Anderen und der Welt, das Konglomerat aus vielem Verschiedenen ist es, was in der vorliegenden Arbeit bisher funktional als soziale Situation benannt wurde. Aus diesem Grund passt sich das Sprechen von einer *Konfusion* in die Beschreibungen meiner Arbeit ein. Wenn also im weiteren Verlauf von einer sozialen Situation die Rede ist, dann meint dies die Möglichkeit zu einem nicht hierarchischen Aufeinandertreffen von Anderen unter Anderen in der Welt, zu einer horizontalen Ordnung (ohne Generäle – wie man mit Deleuze und Guattari ergänzen könnte).¹⁷⁹ Diese horizontale Ordnung ist es, die im Füreinander anvisiert werden soll. Denn nicht ein Dualismus steht hier als Ausgangspunkt, sondern eine erlebte Vielheit von Anderen unter Anderen, von Gegenständen, von Verhaltensweisen, von Umgangsformen miteinander und von Sinnen (*wie es ist, etwas zu erleben*), die dabei erlebt werden. Diesen Vielheiten in einer Beschreibung völlig gerecht zu werden, gelingt nicht auf einen Schlag und vermutlich gar nicht, wenn der Anspruch eine abschließende Definition ist: Es handelt sich um eine beständig wechselnde Menge und sich abwechselnde Andere, Gegenstände und soziale Räume.

Es stellt sich somit in dieser Betrachtung eine Sichtweise auf die Wirklichkeit mit Anderen dar, die an Deleuzes und Guattaris Bestimmung der Vielheit erinnern kann. Sie schreiben, dass *man* »[d]as Viele (multiple) [m a c h e n] m u ß [...], nicht dadurch, daß man fortwährend übergeordnete Dimensionen hinzufügt, sondern im Gegenteil ganz schlüssig und einfach in allen Dimensionen, über die man verfügt: jedesmal *n-1*«.¹⁸⁰ Man *macht* die Differenzierung also performativ im Erleben und im Kommunizieren über dieses Erleben. Man macht die Vielheiten, weil sie und das Erleben immer weniger als die Gesamtheit der Welt sind – denn es sind erlebte Horizonte und Fokussierungen, die die Darstellungsräume (Fassaden) der Intentionalität performativ eröffnen, aber nie alles zeigen können: Das bedeutet es,

¹⁷⁸ Bernhard Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1980, S. 70.

¹⁷⁹ Vgl. Deleuze & Guattari: *Rhizom*, S. 35 & 41.

¹⁸⁰ Ebd., S. 11.

wenn Deleuze und Guattari und ich hier mit ihnen »n-1« schreiben. Warum sollte man aber Vielheiten machen? Vielheiten nicht zu verdecken, sondern sie explizit zu machen, ist das, was in der *parrhesia* (darstellen wie man erlebt, selbst wenn sich dies nicht kohärent darstellen lässt, sondern widersprüchlich erscheint) passiert: Vielheiten explizit machen bedeutet demnach, das Füreinander performativ mit hervorzubringen.

Im Sprechen über Vielheiten ist deshalb nicht die permanente Rückführung des Erlebten auf etwas Abstrakteres und stets noch Abstrakteres gemeint. Es ist als Sprechen die Form einer konkreten Vielheit. Man würde dadurch sonst die Anbindung des Erlebens an das Konkrete der Welt und an die Anderen verlieren. Vielheiten zu machen ist das Blicken auf die konkrete *soziale Situation*, in der sich die Anderen, mein Handeln und die Gegenstände erst dann als gesonderte Vielheiten zeigen, wenn ich sie »abziehe«, wenn man erlebt, wie wir uns unterscheiden.

Die Bestimmung der Vielheit liefert an dieser Stelle ein Instrumentarium zur Beschreibung der mit Waldenfels aufgezeigten sozialen Situation zwischen einem Ich, der Welt und den Anderen, in der die Anderen in ihrer Andersheit als Andere in Erscheinung treten können. Die Welt, in der wir Anderen mit den Gegenständen sind, ist eine Vielheit, die wir miterzeugen und die wir deshalb nur adäquat beschreiben können, wenn wir an der erlebten Vielheit als Maß festhalten, d.h. weder alles umfassende Einheitsprinzipien noch starre Dualismen zur Beschreibung nutzen. Die Anderen und man selbst erleben die Gefühle, die Gedanken, also das Erleben der jeweils Anderen durch die Differenz ihrer Fassaden im eigenen Erleben. So kann man die Anderen und sich selbst auf dieselbe Weise beschreiben: *als Andere unter Anderen!*

Dadurch kommt man, so scheint es, zu Uneinigkeiten mit den Theorien der Eigentlichkeit und der Ersten-Person-Autorität. Denn klar ist, dass Gegenstände wie Grashalme und Bücher sich nicht selbst zumute sind. Versucht man aber, die Anderen in den Blick zu nehmen, so besagt der Common Sense, sieht man nur die Oberfläche, die eigentlichen Aspekte der Anderen lägen verborgen. Die These dieser Arbeit widerspricht der üblichen Annahme nicht, dass man von Anderen nur die Oberfläche erlebt, sie wendet sich aber dagegen, dass hinter dem Erlebbaren noch eine weitere Ebene läge, nur weil Gefühle und Gedanken nicht eindeutig auf der Oberfläche liegen, sondern als Verkörperung, als Fassade. Deshalb muss man die Anderen als Vielheiten beschreiben, wenn man ihnen in einer theoretischen Beschreibung gerecht werden will: Selbst, wenn man Andere als fremd empfindet, sollten sie in einer Beschreibung als die Vielheit dargestellt werden, als die sie erlebt werden. Sonst würde man ihnen die abstrakte Maske des Fremden überstülpen, ohne sich auf die Unterschiede in ihrer Vielgesichtigkeit auf der Fassade einzulassen.

Warum aber ist diese Offenheit in der Beschreibung wichtig? Nimmt man die hier mit Butler aufgegriffene Theorie der Performativität ernst, dann ist auch jede

wissenschaftliche Beschreibung daran beteiligt, bestehende Strukturen zu reproduzieren. Dies ist der Grund, warum hier bestimmt wird, wie man die Vielheiten, die Andere sein können, beschreibt, um nicht selbst bestehende Strukturen zu reproduzieren: In einer Beschreibung, die die Formen des Füreinander im Alltag betonen will, muss deshalb das Füreinander beschrieben werden, aber es bedarf auch des begrifflichen Rahmens, der dieses Füreinander mitentstehen lässt, oder zumindest kein Gegeneinander, genauso, wie durch die Beschreibung selbst keine nur individualistische Perspektive reproduziert werden soll. Diese Überlegungen schließen sich somit auch folgendem Schluss von Tatjana Schönwälder-Kuntzes Aufsatz *Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?* an:

Wenn also der »kritische Weg [...] allein noch offen« ist, dann lässt er sich aktuell dahingehend ergänzen, dass er neben der Analyse des Status quo immer auch die eigene Verhaftung und deren Überschreitung in die transformative Dynamik der Theoriebildung integrieren muss. Wenn Theorie zur Formierung des Gegebenen beiträgt, weil die legitimiert und [...] Handeln begründet, dann hat auch die angewandte Methode politisches Gewicht – weil sie darüber entscheidet, wie frei gedacht wird, ob die Grenzen der scheinbar unumstößlich Gegebenen gedanklich überschritten werden.¹⁸¹

Hier wird die Arbeit also durch die Art und Weise, wie versucht wird, das Miteinander als Füreinander zu beschreiben, auf sich selbst und auf die eigene Methodik zurückgeworfen, da die Beschreibung als Teil einer Methode – das *Wie-wir-miteinander-Umgehen* zu fokussieren – selbst wieder eine Darstellung ist, die eine bestimmte Form des Miteinanders offenbart. Somit trägt diese Arbeit selbst dazu bei, zu bestimmen und darzustellen, was sie beschreiben will. Und deshalb kann man mit Deleuze und Guattari – nicht um es als Gegebenheit zu formulieren, die man nur einfach aufdecken müsste, sondern als Aufforderung an die Theoriearbeit selbst – Folgendes aussagen: »Seid nicht eins oder viele, seid Vielheiten!«¹⁸² Ihre Forderung ist ein Appell daran, weder sich selbst noch die Anderen auf irgendwelchen Aspekt oder eine bestimmte Menge bei der Beschreibung zu reduzieren und diese Reduktion dann als Ausgangspunkt für die theoretische Betrachtung alles Handelns, Denkens oder für das Erleben zu verstehen. Es ist eine Aufgabe für die Theoriearbeit, die Wandelbarkeit der Menschen und ihrer Fassade mit einzubeziehen, sie nicht zu vergessen oder zu verdecken. Die Suche nach einem Quell der Egentlichkeit, einer Vereinheitlichung der Vielheiten, die durch das Offensichtliche verdeckt sein soll, endet immer mit einer theoretischen Fokusverengung bei der Beschreibung der Bedeutung der Anderen und deshalb auch mit einer Fokusverengung des eigenen Selbst, die mit Sartre als *Unaufrichtigkeit* gekennzeichnet wer-

181 Schönwälder-Kuntze: *Haben philosophische Methoden politisches Gewicht?*, S. 42.

182 Deleuze & Guattari: *Rhizom* S. 41.

den könnte.¹⁸³ Dieser Punkt wird im Abschnitt *Unaufrichtigkeit und parrhesia* wieder aufgegriffen werden.

Nach diesen methodischen Explikationen in der Zusammenführung von Waldenfels, Deleuze, Guattari und Sartre soll ein Beispiel dafür gegeben werden, wie das »Machen von Vielheiten« in der sozialen Situation aus Welt, Anderen und Ich nicht in eine Reduktion führt, sondern die Andersheit bestehen lässt: In einer Unterhaltung sagt jemand etwas, was durch seine Art oder durch seinen Inhalt eine Verletzung hervorgerufen hat. Auf diese Verletzung kann man nun auf verschiedene Weisen reagieren. Ich gehe hier beispielhaft von Wut aus: Es wird also Wut erlebt, die ein Nicht-einverstanden-Sein mit der verletzenden Aussage ausdrückt; eine starke Abneigung gegen das Gesagte und die Art, wie es gesagt wurde. An diesem Punkt ist es nun möglich, sich gegenseitig *nicht* auf die Wut oder darauf, dass man verletzt wurde, zu reduzieren: denn die verletzte oder wütende Person ist nicht nur wütend. Geschieht dies nicht, reduziert man im Gegenteil das Gegenüber auf einen einzigen intensiv erlebten Aspekt, man objektiviert die andere Person und schließt die Vielheit aus. Mit Simone de Beauvoir kann man hier anschließend die Position der Person, die die Andere objektiviert, beschreiben:

Wenn der Unterdrücker sich der Forderung seiner eigenen Freiheit bewußt wäre, dann müsste er [...] von sich selbst aus auf die Unterdrückung verzichten. Aber er meint es nicht ehrlich: im Namen der Ernsthaftigkeit oder der Leidenschaften, seines Machtwillens oder seiner Gelüste weigert er sich, seine Vorrechte abzutreten.¹⁸⁴

Das Problem, sich gegenseitig nicht auf eine Einzelheit zu reduzieren, ist also eine Frage dessen, es »ehrlich«, oder, wie es oben bestimmt wurde, wahrhaftig zu meinen und die eigene Position (wie es einem erscheint) darzulegen, ohne die Anderen dadurch in feste Beschreibungen zu zwängen. Möchte man also die Anderen nicht reduzieren, jemanden als *nur* wütend (verletzt) oder, auf die Perspektive der (absichtlich oder unabsichtlich) verletzenden Person bezogen, nicht nur *ausschließlich* verletzend bestimmen, dann geht dies nicht, ohne dabei auf sich selbst und auch auf die Anderen als Vielheiten zu reagieren.

Sie sind Vielheiten, weil sie frei sind und nicht reduzierbar auf *eine* bestimmte Struktur, von der aus man einander lückenlos erklären könnte. Dieselbe Argumentation kann man auch in einer paradoxeren Form formulieren: Weil wir von einander widersprechenden sozialen Strukturen determiniert sind, sind wir Vielheiten. Dass sich diese Strukturen widersprechen führt aber dazu, dass sie keine eindeutigen Verhaltensweisen erzwingen können, sondern dass sie selbst auf dem Spiel stehen. Dieses Auf-dem-Spiel-Stehen ist die Definition von Freiheit, die hier

¹⁸³ Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 120.

¹⁸⁴ de Beauvoir: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 144.

beschrieben wurde. Ist also eine Verletzung eingetreten, so ist es an der Person, die die Verletzung verursacht hat, von ihrem Standpunkt abzusehen und die nun wütende Person nicht als unzurechnungsfähige*n Gesprächspartner*in darzustellen. Es gilt im Gegenteil, der wütenden Person als Andere*r gerecht zu werden, indem man sowohl bewusst einordnet, dass wütend zu sein *eine Reaktion unter anderen* ist, als auch, dass die Person mehr ist als wütend. Umgedreht ist es an der wütenden Person, die Verletzung nicht als alleinigen Ansatz für das weitere Miteinander zu nehmen. Die verletzende Person *kann* in der Beschreibung weiterhin als Vielheit gesehen werden. Auf diese Art und Weise würde man sich in einem Kraftakt gegenseitig nicht reduzieren.¹⁸⁵ Denn die Anderen und sich selbst als Vielheit, als Andere zu verstehen, ist eine Haltung, die eingenommen werden kann, aber – und das will ich nicht verdecken – im konkreten Umgang beim Verletztwerden Kraft und Überwindung kostet: umso mehr, je reduzierender die Verletzung auf die eigene Andersheit wirkt.¹⁸⁶ Was sind aber diese Vielheiten, die sich selbst alterieren? Sie sind die wechselnden Horizonte und Fokussierungen der Fassaden der Anderen.

Es soll hier aber, um nicht in einen »naiven Humanismus« zu verfallen, nicht unbeachtet bleiben, dass Verletzungen passieren, die es unmöglich machen, die verletzende Person nicht auf diese Tat zu reduzieren, und genauso umgekehrt; aus dem Grund, dass die Verletzung selbst die Freiheit der Anderen absichtlich ignoriert und damit von Beginn an kein Miteinander gewollt ist. In den Worten de Beauvoirs lässt sich dies so beschreiben:

Auf die bloße Faktizität seines Daseins reduziert [...], von seiner Zukunft getrennt [...] und der Welt [...] beraubt, scheint ein Mensch nicht mehr zu sein als eine Sache unter Sachen, die man aus der Gesamtheit der anderen Dinge entfernen kann, ohne daß seine Abwesenheit irgendeine Spur auf der Erde hinterläßt.¹⁸⁷

Damit wird ex negativo aber auch die Möglichkeit aufgezeigt, dass man nicht reduktiv miteinander umgehen muss, sondern es eine Form des alltäglichen Umgangs im Miteinander darstellen kann, *Vielheiten in der sozialen Situation aus Welt, Anderen und Ich zu machen, die nicht in eine Unaufrichtigkeit führen*. Verhält man sich füreinander, ist dies jedoch auch kein Indikator dafür, dass nicht gerade dieses Verhalten Anderen »aufstößt«, dass sie sich davon gestört, bedrängt oder angefeindet fühlen. Aus diesem Problem kommt man nicht heraus, da jedes Verhalten

¹⁸⁵ Vgl. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, S. 46.

¹⁸⁶ Dies soll jedoch nicht heißen, dass in der Reaktion auf die Verletzung keine Wut mitspielen soll und dass ein wütendes Verhalten nicht selbst eine angemessene Reaktion sein kann. Denn Wut kann eine sehr angemessene Reaktion auf strukturelle Probleme sein, die sich wie bspw. Alltagssexismus oder Rassismus immer wiederholen.

¹⁸⁷ de Beauvoir: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 147.

das Risiko birgt, Anderen zu widersprechen. Die Bestimmungen de Beauvoirs zeigen hingegen die extremste Form, in der man die Anderen unter einen Blickpunkt objektivieren kann. Sie ist das Gegenteil des Umgangs, den ich hier als Ausgangspunkt für die Wirklichkeit als Andere unter Anderen beschrieben habe. Ihre Beobachtung ist eine Beschreibung von Gleichgültigkeit gegenüber den Anderen, die sie zu bloßen Objekten macht, wodurch ihnen und damit auch jedem je selbst die Andersheit abgesprochen wird. Man versteht die Menschen dann nicht mehr als Anderen, die auch für sich *selbst* sind, sondern als *starre Gebilde*, die auf einen Moment reduziert werden können. Die Menschen werden zu einer Sache, zu einer reinen Faktizität mit abgeschlossener Identität degradiert. Diese Reduktion ist das *hässlichste* Gesicht der Unaufrichtigkeit.¹⁸⁸ Doch sie bleibt nur ein mögliches Gesicht und nicht das notwendige Ergebnis davon, jemanden für etwas zu halten. Versteht man die Anderen als Vielheiten, die in einer sozialen Situation aus Welt, Anderen und Ich erlebt werden, dann verschwinden die eingangs erwähnten Kategorien der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit.

Unaufrichtigkeit und parrhesia Durch die Bestimmung der Menschen als Vielheiten, die wir sind und erleben, wird die ganze Tragweite des Konzepts des *freimütigen Darstellens*, der *parrhesia* deutlich. Sie ist nicht nur eine Möglichkeit, auszudrücken, wie es einem geht. Man kann durch sie über Bereiche der Fassaden der Anderen (jede*n selbst eingeschlossen) sprechen, sie darstellen, die man bisher nicht fokussiert erlebt hat oder erleben konnte. Man kann durch das freimütige Darstellen, *wie es für eine*n ist, etwas zu erleben* – so trivial es auch erscheint –, etwas über die Anderen als Andere und sich selbst erfahren. Es ist die aktive Form, etwas explizit darzustellen. Die *parrhesia* ermöglicht es deshalb, von der Teilung zwischen *Eigentlichem* und *Uneigentlichem* abzusehen und die Oberfläche, die Fassade in den Blick zu nehmen, gerade weil sie expliziert.

Diese Kritik an der Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit ähnelt strukturell jener, die Sartre in *Das Sein und das Nichts* gegen die Teilung des Bewusstseins in Bewusstes und Unbewusstes ausführt: dass eine Trennung in Bewusstes und Unbewusstes im Geist dazu führt, dass ein Übergang vom einen zum Anderen nicht mehr als aktiv gedacht werden kann, sondern durch eine nicht beschreibbare Kraft geschehen muss, die die Menschen eindeutig bestimmen würde.¹⁸⁹ Diese Kraft, die für den Übergang sorgt, erscheint in einer Erklärung sinnvoll, doch sie widerspricht dem, was erlebt wird oder wie Sartre es schreibt: »[D]ie Erklärung durch Magie [beseitigt] nicht die Koexistenz [...], zweier kontradiktiorischer Strukturen [Bewusstsein

188 Vgl. Sartre *Das Sein und das Nichts* S. 159: »Wenn die Unaufrichtigkeit möglich ist, so weil sie die unmittelbare, ständige Bedrohung jedes Entwurfs des menschlichen Seins ist, weil das Bewußtsein in seinem Sein ein ständiges Risiko von Unaufrichtigkeit enthält.«

189 Vgl. Sartre *Das Sein und das Nichts* S. 124ff.

und Unbewusstes], die sich gegenseitig implizieren und zerstören.«¹⁹⁰ Damit ist gemeint, dass der Dualismus zwischen Bewussten und Unbewussten sich zwar begrifflich anbietet, da das bewusste Erleben auf etwas verweist, was nicht bewusst ist. Aber – und das ist der entscheidende Punkt – es erscheint nur wegen dieser Erklärungsform als Kontradiktion: Entweder das Unbewusste beherrscht das Bewusste oder das Bewusste kann mit dem Unbewussten nichts zu tun haben. Diese Problematik entsteht nun nur, weil das Unbewusste in das Bewusstsein »gelegt« wird, als wäre das Bewusstsein ein Ort. Doch es ist, wie im ersten Hauptteil gezeigt, ein Bezug; ein intentionaler Bezug in der Welt, der keine Teilung erzeugt, sondern eine Form, in der sich die bewussten Fähigkeiten darstellen.

Die Unaufrichtigkeit – so wie sie in dieser Arbeit verstanden wird – ist demnach keine Teilung, die einen Ort der Eigentlichkeit bedingen würde, sondern sie ist eine Form, in der man sich zueinander verhält. Zu zeigen sein wird, dass man Sartres Beschreibung der *Unaufrichtigkeit (mauvaise foi)* in die hier verwendete Terminologie als eine Fokusfixierung bzw. eine Nicht-fokussierung dessen überführen kann, was im Horizont der eigenen Fassade und der Fassaden anderer liegt.¹⁹¹ Es lässt sich somit durch folgendes Zitat Sartres an die Beschreibung der *mauvaise foi* als Möglichkeit des Miteinander und als Bedingung der sozialen Situation anknüpfen: »Die Möglichkeitsbedingung der Unaufrichtigkeit ist, daß die menschliche Realität in ihrem unmittelbaren Sein, in der [S]truktur des präreflexiven *Cogito* das ist, was sie nicht ist, und nicht ist, was sie ist.«¹⁹² Diese Struktur wurde hier schon expliziter bestimmt, in der Form, als Andere durch Andere bedingt sein zu müssen. Man geht jedoch nie völlig in einer Zuschreibung auf, die man erlebt oder die einem widerfährt. Das ist es, was ich mit der Formulierung meinte, dass man sich in einer unbestimmten Pluralität von Anderen, die aber notwendig plural ist, zueinander verhält: Die Unaufrichtigkeit ist kein fester Teil des menschlichen Bewusstseins. Sie ist eine Form, in der sich das Erleben einer Person dem Erleben einer anderen Person darstellt. Diese Darstellung der *mauvaise foi* zeigt sich im Umgang mit Anderen als *Fokusfixierung*: Die Anderen und man selbst sind für eine Person, die unaufrichtig erlebt, nur das, als was sie schon erlebt wurden, oder das, als was sie noch nicht erlebt wurden. Ein Beispiel im Sinne von Butler wäre wohl Folgendes: Man erlebt sich als Mann, weil man als solcher erzogen wurde, und reduziert sich und Andere damit auf ein bestehendes Bild von Geschlechtlichkeit, ohne es zu hinterfragen. Es zeigt sich also, dass die Reduktion der Anderen oder des eigenen Selbst gerade das ist, was Sartre als Unaufrichtigkeit bestimmt.

¹⁹⁰ Ebd., S. 130.

¹⁹¹ Vgl. Ebd., S. 159: In *Das Sein und das Nichts* verweist Sartre in einer Fußnote darauf, dass die Authentizität nicht Thema dieses Buches ist und in einem anderen verhandelt werde. Dieses andere Werk sind die *Cahier pour une moral* eine unfertige Ausarbeitung zu einer Existenzphilosophischen Moral der Authentizität.

¹⁹² Ebd., S. 153.

Die von ihm aufgedeckte Doppelstruktur der menschlichen Wirklichkeit, »zu sein was man nicht ist und nicht zu sein, was man ist«, haben wir weiter oben schon bei Simone de Beauvoir implizit vorgefunden.¹⁹³ Nicht umsonst heißt der zitierte Essay de Beauvoirs *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*; dort argumentiert sie, und ich hier mit ihr und Sartre, dafür, dass die Freiheit der Menschen darin besteht, die je eigenen Perspektiven, die aufs Spiel gesetzt werden, sich gegenseitig zu ver- gegenwärtigen.

Dies ist die Verbindung zu der Überlegung, die ausgehend von Deleuzes gemacht wurde, dass die Anderen die Struktur der Möglichkeit bedeuten. Ob man sie reduziert, man miteinander für eine Sache handelt, über den nächsten Tag nachdenkt: die Möglichkeiten, sich so oder so zu verhalten, entstehen in Bezug auf Andere, ob man sich dessen explizit bewusst ist oder nicht. Implizit sind unsere Verhaltensweisen immer Anderen ausgesetzt, und sie wiederum eben diesem Verhalten.

Auf diesem Weg lässt die Verbindung von Existenzphilosophie in der in Hauptteil 1 bestimmten Form (die Existenz geht dem Wesen voraus, weil wir Andere unserer selbst für Andere sind) und dem deleuzeschen Denken am deutlichsten zeigen: Wenn Sartre davon spricht, dass wir nicht sind, was wir sind, und sind, was wir nicht sind, dann bedeutet dies, dass wir für uns selbst jeweils schon Andere sind. Man ist also nicht, was man ist, weil man sich in Bezug zu Anderen verhält. Das bedeutet, dass man von den Verhaltensweisen beeinflusst ist, aber auch, dass man sich anders verhält als sie; man ist also, was man nicht ist, denn das Verhalten, das man darstellt, ist nicht gänzlich selbstgewählt und nicht völlig determiniert, weil man sich beständig verändert. Man hat keine feststehende Identität, was nichts anders bedeutet, als dass man sich verändert und man diese Veränderung als Alterität des eigenen Selbst verstehen muss, die die Möglichkeiten sich zu verändern durch Andere bedeutet. Damit ist auch in dieser von mir gegebenen Formulierung der existenzphilosophischen These das Wesen nicht festgelegt, und dies gerade durch die Bedeutung der Anderen, die hier als Möglichkeitsstruktur des gesamten Erlebens und deshalb als Bedingung der Wirklichkeit bestimmt werden konnte.

De Beauvoir beschrieb in einer der zitierten Stellen, dass die unterdrückende Person nicht *ehrlich* zu sich selbst ist, wenn sie unterdrückt, gerade weil sie dadurch die Freiheit der Anderen hintergeht, sich selbst darüber blendet, dass andere Menschen, allem Erleben zum Trotz, nicht frei seien.¹⁹⁴ Dieser Verweis auf die Ehrlichkeit bringt uns zurück zum mit Foucault beschriebenen Konzept der *parrhesia*. Man spricht in der *parrhesia* etwas aus, in der Form wie es ist; dadurch wird – um metaphorisch zu sprechen – Licht in die Falten, Furchen und Schluchten der Fassade geworfen, die bis dahin verdeckt waren. Es wird der Fokus auf Vielheiten

¹⁹³ Vgl. ebd. & de Beauvoir: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 82.

¹⁹⁴ de Beauvoir: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 144.

oder Andersheiten gelenkt, die noch nicht thematisiert erlebt wurden. Auch mit Sartre lässt sich diese Verbindung zwischen *parrhesia* und im Horizont verschwindenden »Eigenschaften«, Gefühlen etc. ziehen. Er schreibt: »Die Unaufrichtigkeit ist nur möglich, weil sich die Ehrlichkeit bewußt ist, von Natur aus ihr Ziel zu verfeheln.¹⁹⁵ Dieses Zitat bedeutet in aller Kürze, dass ehrlich zu sein eine reflexive Ebene einschließt, nämlich die, dass man nur dann unumstößlich ehrlich sein könnte, wenn man eine eindeutige Identität hätte. Da dies – wie hier schon mit Bedorf, Butler, Sartre und de Beauvoir gezeigt wurde – nicht der Fall ist, muss eine ehrliche Aussage darstellen, was gerade ist, sich aber zugleich bewusst sein, dass dies nur für den Moment gilt. Die Doppelstruktur der menschlichen Wirklichkeit, die sich als Alterität durch die soziale Situation darstellt, ermöglicht demnach allererst die Unaufrichtigkeit als Modus der Reduktion des Menschen auf das, was er gewesen sein soll, oder auf das, was er nicht ist. In der Unaufrichtigkeit verliert man durch die Setzung eines Fokus auf das Gewesene (sich in einer Situation feige verhalten zu haben) oder auf das noch nicht Seiende (auch wenn ich jetzt verletzt bin – ich kann auch wieder nicht verletzt sein) die Anderen als Menschen aus dem Blick. Man fokussiert entweder, was war oder was wird: Der jeweils andere Modus befindet sich jedoch immer als Möglichkeit im Horizont, der fokussiert werden kann. Durch einen unumsichtigen, unaufrichtigen Fokus (den jede*r immer wieder haben kann, wenn der Fokus sehr stark ist) verliert man also die im Horizont befindlichen Teile der Wirklichkeit aus dem Blick.

Die Ehrlichkeit hingegen hat diese Vieldeutigkeit im Blick. Ihr Problem ist es nun, dass sich der Fokuswechsel nicht vermeiden lässt, da der Wechsel zwischen Horizont und Fokus immer – wie im ersten Kapitel dieses Hauptteils gezeigt – an einen zeitlichen Verlauf geknüpft ist. Außerdem lässt sich durch die strukturelle Teilung der Intentionalität (in Horizonte mit Fokus und Thema) nie die Gänze, nie eine echte Totalität in den Blick nehmen, sondern nur die Darstellung der Intentionalität als Fassade. D.h., um den Gegensatz deutlich klarzustellen: Selbst, wenn durch die Darstellung versucht würde, eine Ganzheit auszudrücken, wäre dies nicht möglich. Ein Abgleich mit der Wirklichkeit wird immer zeigen, dass es mehr auf der Fassade gibt, als eine totalitäre Bestimmung zeigen könnte. Hier wiederholt sich die Kritik an der Totalität, die im ersten Hauptteil im Ausgang von Butler geführt wurde: Total kann etwas nur dann sein, wenn man den Fokus fest auf eine bestimmte Eigenschaft oder eine Reihe zueinander passender Eigenschaften setzt, von der aus sich »Alles« erklären lässt. Was dadurch jedoch nicht explizit abgebildet werden kann, ist eine sich verändernde Pluralität mit wechselnden Verhaltensweisen, die sich widersprechen, sich jedoch nicht ausschließen. Dadurch lässt sich eine teilweise Reduktion, die wieder revidiert werden muss und dabei selbst teilweise reduktiv ist, nicht gänzlich vermeiden. Die Struktur, aus der

¹⁹⁵ Ebd. S. 152.

die Phänomene von Unaufrichtigkeit und *parrhesia* entstehen, ist dem endlichen Standpunkt der Anderen als Andere für sich je selbst geschuldet. Sie stellt eine permanente Möglichkeit zur Unterdrückung genauso wie zur Befreiung dar: Die Reduktion muss als Reduktion explizit werden, weil unser Selbstbild an die Anderen als Andere gebunden ist. Diese Möglichkeiten der Selbstbilderzeugung sind aber solche, bei denen die Freiheit jedes Mal wieder auf dem Spiel steht, wir uns immer wieder im sozialen Miteinander zueinander verhalten müssen. Es sind also Möglichkeiten, die mit einem Kraftakt, einem Kampf verbunden sind.

Was kann aber die *parrhesia* hier in der Diskussion der reduktiv wirkenden Unaufrichtigkeit »ans Licht bringen«, wenn man freimütig die Wahrheit spricht und auch in der Ehrlichkeit nicht ohne jegliche Form der Reduktion umhinkommt? Um dies zu klären, folgt nun ein Zitat Sartres, in dem er das Ziel der Ehrlichkeit, das gleichzeitig ihr Problem ist, formuliert:

Was ist ihr [der Ehrlichkeit] Ziel? Machen, daß ich mir das eingestehe, was ich bin, damit ich schließlich mit meinem Sein übereinstimme; also machen, daß ich nach dem Modus des An-sich bin, was ich nach dem Modus von »Nicht-das-sein-was-ich-bin« bin. Und ihr Postulat ist, daß ich im Grunde schon nach dem Modus des An-sich das bin, was ich zu sein habe. So finden wir am Grund der Ehrlichkeit ein unaufhörliches Spiel von Spiegeln und Spiegelungen, einen fortwährenden Übergang von dem Sein, das das ist, was es ist, zu dem Sein, das nicht ist, was es ist, und, umgekehrt, von dem Sein, das das ist, was es nicht ist, zu dem Sein, das das ist, was es ist. [...] Damit es nämlich eine Ehrlichkeitsintention gibt, muß ich ursprünglich zugleich das sein und nicht das sein, was ich bin.¹⁹⁶

Hier steht in kompakter Formulierung der Ausgangspunkt, den die Untersuchung der Unaufrichtigkeit in Verbindung mit der *parrhesia* in der vorliegenden Arbeit genommen hat: Die *parrhesia* ist der Spiegel, den man sich selbst vorhält und den man von Anderen vorgehalten bekommt. In ihr stellt man freimütig dar, wie es für eine*n ist, dieses oder jenes zu erleben. Dabei setze ich mir selbst und wird mir durch die Anderen immer wieder eine Art und Weise gesetzt, wie man sein kann oder soll, also eine Fassade, die reduzierend, nicht jedoch reduktiv ist. Doch ist die *parrhesia* nicht nur dieser Spiegel, sondern auch derjenige, der mich das reduktive Moment dieser Darstellung, »wie es für mich ist«, aufzeigen oder erleben lässt. Die *parrhesia* ermöglicht es – ohne den Anderen oder mir vorzuwerfen, ich meinte eigentlich etwas anderes –, mitzuteilen, wie es für eine*n ist, mit ihnen umzugehen, so wie sie es ihnen ermöglicht, einer*m zu sagen, wie es für sie ist. Dadurch lässt sich dieser Sinnabschnitt wie folgt schließen: Hinter der Doppelstruktur der menschlichen Wirklichkeit als Andere unter Anderen gibt es nichts Verborgenes,

¹⁹⁶ Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 151.

Eigentliches, sondern in jedem Verhalten liegt alles, was in der Situation erforderlich ist, um sich zu verstehen: Die notwendige Verbundenheit mit Anderen ist ein Horizont aus Fassaden, die eine kontinuierliche und diskontinuierliche Darstellung zeigen.

Leichtigkeit im Umgang miteinander An diesem Punkt zeigt sich also explizit die zeitliche Bedingtheit des hier Beschriebenen: Es ist die Kontinuierlichkeit und Diskontinuierlichkeit dessen, wie man etwas erlebt. Diese Möglichkeit der Kontinuität und Diskontinuität wird mir durch die Spiegelung des Verhaltens der Anderen aufgezeigt: Während man bspw. freimütig darstellt, wie es für einen ist, kann sich genau dies ändern oder verstetigen. Das *Sich-in-den-Anderen-und-sich-selbst-als-Andere**-*r-freimütig-Spiegeln* ist immer an ein Verstreichen von Zeit, an eine spezifische Dauer und ein Vertrauen gebunden.¹⁹⁷ Diese Bewegung kann man mit Henri Bergson nicht nur inhaltlich, sondern auch sprachlich gut in das hier Beschriebene einpassen. Auch er spricht in seiner Darstellung der Bewegung vom Horizont und dem Aufeinandertreffen mit Anderen und Gegenständen, sowie in einer Metaphorik der Spiegel:

In dem Maße, in dem mein Horizont sich weitet, scheinen [...] die Bilder, die mich umgeben [...], mir indifferent zu werden. Je mehr ich diesen Horizont verenge, umso deutlicher staffeln sich [die Anderen, P.H.], die Gegenstände, die er umfaßt, nach der mehr oder weniger großen Leichtigkeit, mit der mein Körper sie berühren und bewegen kann. Gleich einem Spiegel werfen sie meinem Körper seinen möglichen Einfluß zurück, sie ordnen sich nach der zunehmenden oder abnehmenden Macht meines Körpers.¹⁹⁸

Die Leichtigkeit, mit der sich der Horizont verengen oder erweitern kann (bspw. durch die Bewegung in einer Stadt), bringt die Begriffe des Widrigkeitskoeffizienten (der direkt erfahrenen Schwierigkeit, etwas zu tun) und der Gegenfinalität (der verzögerten, indirekt durch die Handlung ausgelösten Schwierigkeit) an dieser Stelle wieder mit in die Betrachtung des Horizontes ein. Sie wurden als Formen der Schwierigkeit beschrieben, etwas in der Welt zu verändern. Der Begriff, in dem Gegenfinalität und Widrigkeitskoeffizienten zusammengeführt werden können, ist der der Schwierigkeit. Er gibt den negativen Aufwand an, um etwas in der Welt zu verändern. Dagegen tritt nun die Leichtigkeit in den Fokus, die angibt, inwieweit mein Körper einen positiven Einfluss auf den Moment der Welt, zu dem ich mich verhalten muss, ausüben kann, wie gut man die soziale Situation verändern kann. Die Gegenstände und die Anderen verleihen diesem Begriffspaar

¹⁹⁷ Vgl. Andreas Hetzel: *Vertrauen als Affekt der radikalen Demokratie* in Thomas Bedorf & Kurt Röttgers (Hg.) *Das Politische und die Politik*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2010, S. 235ff.

¹⁹⁸ Henri Bergson: *Materie und Gedächtnis*, Hamburg Felix Meiner, 2015, S. 18.

(Schwierigkeit und Leichtigkeit) seine Geltung, weil wir uns *mit* uns selbst als Anderen konfrontieren.

Durch die Gegenstände – aber vor allem durch die Anderen – fällt es mir *leichter* oder *schwerer*, das von mir oder das von den Anderen im Horizont Liegende in den Fokus zu nehmen. Leichtigkeit, Widrigkeitskoeffizient und Gegenfinalität sind Begriffe, mit denen sich das *andauernde aufeinander bezogene Verhalten als Spiegelkabinett der Anderen* strukturell beschreiben lässt. Es offenbart ein Umkippen von Begriff (Leichtigkeit) zu Begriff (Schwierigkeit) und zurück.

Die zeitliche Bedingung beziehungsweise die Prozesshaftigkeit ist es, auf die also besonders hingewiesen wird, um den Wechsel zwischen den konkreten Verhaltensweisen untereinander nicht unter den Tisch fallen zu lassen. Diese Bestimmung der Dauer lässt sich mit Waldenfels ergänzen, wodurch die Verbundenheit von Vergehendem, Erleben und Zukünftigem folgendermaßen benannt werden kann: »Da wir unsere Vergangenheit nie völlig hinter uns bringen, ist die Ablösung nur die Kehrseite einer fortdauernden Verbundenheit.«¹⁹⁹ Man ist also nicht nur die eigene sedimentierte Vergangenheit, sondern auch eine Ablösung von ihr. Hier tritt die Struktur des Sinns als Verknüpfung von Alltag und *Mehr* wieder hervor: Da ich beides, Vergangenheit und Zukunft im Modus des *Sowohl-als-auch* bin, lassen sich die Menschen jeweils als Andere (als Vielheiten) bestimmen, die andauernd die alltäglichen sozialen Strukturen wiederholen. Gerade in dieser Wiederholung ist man aber mehr als das, was man einmal war, bzw. wie man sich einmal verhalten hat. In der Mitte zwischen vergangenen Handlungen und denen, die man vorhat, liegen jene, die man gerade ausführt. In dieser Zeit liegen die anderen Handlungen und die Handlungen Anderer im Horizont und können mir vor allem durch das Spiegeln der Anderen offenbar bleiben. Durch sie erlebt man die Leichtigkeit und die Schwierigkeit, die man hat, wenn man sich in der Welt zu Anderen verhält. Die Anderen können einem helfen, *für einen einspringen, einem vorausspringen* und *mit einem zusammen stolpern*.

Ein Beispiel dafür kann in dem Roman *Stiller* von Max Frisch gesehen werden. Sein Hauptcharakter wird durch die ungewollte Rückkehr in seine Heimat mit dem konfrontiert, was er war, was er getan hat. Die Frage, die sich durch den ganzen Roman zieht, ist diejenige, ob er wirklich, wahrhaftig Stiller sei, wenn er ehrlich ist. Diese Frage im Roman steht der Praxis der *parrhesia* nahe; er soll freimütig sagen, wer er ist, beschreiben, wie es wahrhaftig war, er zu sein; Forderungen, die nach Sartre unauffrichtig genannt werden können: denn damit soll sich Stiller ja gerade auf das festlegen, was er war. Er begegnet diesen auffordernden Fragen mit der Verneinung, er sei nicht Stiller; er flieht nach vorne in die Zukunft. Dies sind die zwei Gesichter der Unauffrichtigkeit, wie sie Sartre beschreibt: 1. sich auf das zurückziehen, was man ist, heißt, sich von der Idee leiten lassen, die Vergangenheit

¹⁹⁹ Waldenfels: *Der Spielraum des Verhaltens*, S. 70.

würde uns vollständig determinieren; 2. sich in die Zukunft verrennen, heißt, sich von der Idee leiten zu lassen, man wäre losgelöst von allem, was man getan hat und von allem, was Andere getan haben.²⁰⁰ Beide Wege sind, wie oben bestimmt, Reduktionen dessen, was die Doppelsinnigkeit der menschlichen Realität bedeutet: sowohl frei als auch von den Strukturen bedingt zu sein.

Doch die Wiederholung dieser Frage durch die Anderen wirft Stiller immer mehr und mehr darauf zurück, was in die Weiten des Horizonts seiner Fokussierung gerückt ist. Er beteuert über weite Strecken, nicht Stiller zu sein, sich anders als er zu verhalten. Die Darstellung der Doppelsinnigkeit ist dabei aber die Besinnung des Hauptcharakters auf die Wiederholung; sowohl die Vergangenheit als auch die Offenheit, die Ablösung – wie es Waldenfels nannte – wiederholen sich, je nachdem, auf was man gestoßen wird. Er bekommt die Widerständigkeit und die Gegenfinalität durch die Anderen zu spüren und erfährt so seine *Leichtigkeit*:

Wiederholung! Dabei weiß ich: alles hängt davon ab, ob es gelingt, sein Leben nicht außerhalb der Wiederholung zu erwarten, sondern die Wiederholung, die ausweglose, aus freiem Willen (trotz Zwang) zu seinem Leben zu machen, indem man anerkennt: Das bin ich! ... Doch immer wieder (auch darin die Wiederholung) genügt ein Wort, eine Miene, die mich erschreckt. Eine Landschaft, die mich erinnert, und alles in mir ist Flucht, Flucht ohne Hoffnung, irgendwohin zu kommen, lediglich aus Angst vor Wiederholung.²⁰¹

Die Angst vor der Wiederholung ist das Ressentiment des bloßen erkennenden Hinsehens: denn im Horizont der menschlichen Wirklichkeit mit Anderen haben wir am Beispiel Stillers die paradoxe bzw. partielle Wiederholung des Einzigartigen gefunden, dessen, was er getan hat und was er vorhat. Dies drückt Deleuze in *Differenz und Wiederholung* wie folgt aus: »Wiederholen heißt sich verhalten, allerdings im Verhältnis zu etwas Einzigartigem oder Singulärem, das mit nichts anderem ähnlich oder äquivalent ist.«²⁰² Die Wiederholung ist das Erleben der Verbundenheit mit der Vergangenheit und der Zukunft. Sie ist nicht etwas Allgemeines, sondern sie ist die performative Darstellung der menschlichen Wirklichkeit als Andere, und für Andere nicht zu sein, was man ist, und zu sein, was man nicht ist.²⁰³ Man ist jemand, der*die sich verändert und wiederholt. In der Wiederholung erleben wir unsere Wirklichkeit mit Anderen immer mit, sie zu fokussieren bedarf aber, wie hier gezeigt wurde, der Anderen und der Gegenstände, die den eigenen Blick auf bestimmte Bereiche der *sozialen Situation* spiegeln, ihn dadurch leichter oder schwerer leiten und umleiten können.

²⁰⁰ Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 146.

²⁰¹ Max Frisch, *Stiller*, Suhrkamp Frankfurt a.M. 2013, S. 69.

²⁰² Gilles Deleuze *Differenz und Wiederholung*, Fink München 1992, S. 15.

²⁰³ Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 147.

Was man aber bei all der Beschreibung nicht vergessen darf, ist, dass die *Leichtigkeit* eine Einheit mit Gegenfinalität und Widrigkeitskoeffizienten bildet. Es ist eine harte Aufgabe, ein Kampf mit sich selbst, den jede Person führt, sich dieser Wirklichkeit als Andere unter Anderen bewusst zu sein. Die Schwierigkeit ist nicht nur, dass man beim freimütigen Sprechen selbst immer zwei reduktive Momente miteinander verbinden muss, sondern dass man sich gegenseitig darin unterstützen muss, diese Doppelsinnigkeit hören zu wollen. Die *parrhesia* ist deshalb eine optimistische Beschreibungsform des Miteinanders, weil sie darauf vertraut, dass wir füreinander Interesse haben. Durch sie sollen die negativen Seiten des Miteinanderlebens auf keinen Fall verdeckt werden, aber den Fokus nur auf sie zu lenken würde ebenso ein falsches Bild des Miteinanders erzeugen, da das Negative auf die Möglichkeit zur *parrhesia* zeigt. So erfährt auch Stiller dieses »Dilemma«: Es wird ihm ehrlich gesagt, man verstehe ihn nicht, und er antwortet ehrlich, dass genau dies der Grund für sein Verhalten sei, alles zu bestreiten. Mit dem folgenden Zitat verlassen wir Stiller und den Roman von Max Frisch wieder, um im weiteren darüber zu sprechen, wie sich die *Leichtigkeit* als Ausdruck unseres Einflusses auf die Umwelt sowie der Widrigkeitskoeffizient und die Gegenfinalität als Einfluss auf uns nehmen, wie sie sich in einer je schon bestehenden Stimmung darstellen:

»Daß Stimmungen verdorben werden und umschlagen können, sagt nur, daß das »Dasein« je schon immer gestimmt ist.«²⁰⁴ Dies ist dann nur ein weiterer Aspekt der Schwierigkeit, sich der menschlichen Wirklichkeit als *einer sozialen Situation* bewusst zu sein und diese zu beschreiben. So ist auch Stiller und ebenso sein Anwalt gestimmt, gestimmt von Unverständnis: »Ich verstehe Sie nicht«, sagt mein Verteidiger. »Das weiß ich«, sage ich, »darum bin ich ja genötigt, Herr Doktor, alles zu bestreiten, was Sie von mir sagen.«²⁰⁵

Die Stimmung als Folge der Wiederholung Immer befinden wir uns in dieser Spannung, die exemplarisch mit Stiller, dem Hauptcharakter aus dem gleichnamigen Roman von Max Frisch, bildlich gemacht werden konnte. Wir befinden uns als *Andere unter Anderen* in einer Stimmung; einer erlebten *sozialen Situation* aus Welt und Anderen. Ich komme hier wieder auf Heidegger zurück und nehme damit auf das »Immer-schon-gestimmt-Sein« Bezug. In dieser sozialen Form der Gestimmtheit wird nicht verschleiert, dass der Grund dieser Gestimmtheit nicht immer klar darin bewusst zu Tage treten muss, was man tut: Wie häufig sind wir, durch das, was zu tun ist, die Pflichten, in denen sich soziale Strukturen sich äußern, von der Stimmung und von ihrem Sinn abgelenkt: »Die Befindlichkeit erschließt das Dasein in seiner Geworfenheit und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr.«²⁰⁶

²⁰⁴ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 134.

²⁰⁵ Max Frisch, *Stiller*, S. 330.

²⁰⁶ Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 136.

Die *Geworfenheit* bedeutet hier die unhintergehbare Bedingung dessen, dass wir zu einer bestimmten Zeit an einem bestimmten Ort in der Welt sind, ohne dies gewählt zu haben. Es geht also – um es zu wiederholen – um Strukturen, die – bei Heidegger – ontologisch notwendig vorhanden sind, die man aber im Zuge dieser Arbeit weniger statisch als die sedimentierten Strukturen deuten kann, die sich im Alltag als die Grundlage der individuellen Sinngebung gezeigt haben. Die *Geworfenheit* verweist auf soziale Strukturen *und* unhintergehbare Bedingungen, wie den Ort der Geburt. »Weniger statisch« bedeutet dabei, dass sich die sozialen Strukturen, die in die Leiber eingeschriebenen sind, als Codes betrachtet werden können, die sich dennoch verändern können. Das ist möglich, weil die sozialen Strukturen zwar verfestigte Gewohnheiten und Handlungsweisen sind, sich aber in jeder Anwendung wieder performativ mitformen müssen. Sie sind brüchig, sie bröckeln auseinander und in andere Formen zusammen.

Diese beständige Umformung der sozialen Strukturen ist ein Gesicht der Wiederholung, in dem sich Kontinuität und Diskontinuität – wie mit James bestimmt – ablesen lassen. Betrachtet man die Gestimmtheit aus dieser Perspektive, dann sind die Befindlichkeiten nicht länger als *Abkehr* zu bestimmen, sondern eher – weniger intensiv – als eine *Ablenkung*; eine Ablenkung nicht vom Eigentlichen – dessen Konzeption hier schon mehrfach in Zweifel gezogen wurde –, sondern von etwas in der Welt, von Anderen oder Gegenständen im Horizont. Die Gestimmtheiten stellen sich in Mimik und Gestik der Fassaden sowohl im Fokussierten als auch im Horizont des Erlebens dar. Positiv formuliert bedeutet dies, dass jede Stimmung Anderer uns aus verschiedenen Perspektiven einen Spiegel vorhält, der das Bild des Befindens in verschiedenen Facetten, die nicht immer zusammenpassen, wiedergibt. Die Stimmungen geben Sicherheit, sie verwirren, machen betroffen, und das möglicherweise zur selben Zeit. Diesen Punkt kann man mit Heidegger, auch in der hier abgeschwächten Form, ein Ausgeliefertsein an die Welt nennen, welches er wie folgt einführt:

Die Befindlichkeit erschließt nicht nur das »Dasein« in seiner *Geworfenheit* und Angewiesenheit auf die mit seinem Sein je schon erschlossene Welt [was hier *Konfusion* genannt wurde, P.H.], sie ist selbst die existenziale Seinsart, in der es sich ständig an die »Welt« auslieferst, sich von ihr angehen lässt, derart daß es ihm selbst in gewisser Weise ausweicht [abgelenkt wird, P.H.].²⁰⁷

Die hier dargelegte Ausweichbewegung wurde im letzten Sinnabschnitt in der Form der Unaufrichtigkeit beschrieben, die in Verbindung mit dem *freimütigen Sprechen* bzw. *Darstellen* ohne Rekurs auf etwas Eigentliches die Möglichkeit bildet, eine Verschiebung des im Horizont Befindlichen in den Fokus zu erreichen. Es muss an dieser Stelle ein Grundgedanke dieser Arbeit wieder ins Gedächtnis

²⁰⁷ Ebd., S. 139.

gerufen werden, nämlich dass sich dies alles auf dem Boden des Alltags abspielt: Dies bedeutet, dass sich im Alltag zeigen lassen muss, wie man sich selbst und die Anderen sich permanent an die Welt ausliefern. Als Andere stehen wir je selbst in einer Welt zwischen *Anderen* und Gegenständen. Wir gehen mit Dingen um, wir verhalten uns Anderen gegenüber und sie sich uns gegenüber. Sind wir also der Welt *ausgeliefert*? Ja, aber damit sind wir nicht allein.

Betrachtet man dazu folgendes Zitat, das Merleau-Ponty aus der Gestaltpsychologie Wolfgang Köhlers aufgreift, dann zeigt sich, wie eine »Auslieferung« bei ihm schon in der basalsten Wahrnehmung als eine Auslieferung an die Dinge konstatiert werden kann: »Unser Wahrnehmungsfeld bildet sich aus ›Dingen‹, und aus ›Zwischenräumen zwischen Dingen‹.«²⁰⁸ Die Auslieferung an die Welt ist damit schon zu Beginn der phänomenologischen und existenzphilosophischen Forschung ein bestimmender Faktor. Es ist also nichts Neues aufgezeigt worden. Aber die Art und Weise, in der es gezeigt worden ist, ist eine radikale Reformulierung auf Grundlage der Betonung der Andersheit: Die Betonung geht von »Die Dinge gliedern unser Erleben« zu »Die Anderen konstituieren unser Erleben, die in die Gegenstände eingeschriebenen Strukturen, die Sedimente anderer Verhaltensweisen in meinem Verhalten, die normierenden Codes, wie man mit etwas umgehen, wie sich verhalten soll« über. Nach dieser ausführlichen Reformulierung kann man die Untersuchung der Gestimmtheit folgendermaßen bestimmen: Alles berührt uns und stimmt uns in dieser oder jener Weise für *Andere*. So entsteht daraus ein Geflecht, in dem man sich verlieren kann, in dem man sich je selbst an die Welt und die Anderen ausgeliefert hat und immer schon ausgeliefert ist. Man kann sich jedoch selbst und seinen im Horizont liegenden Bereichen ebenso ausweichen wie den Anderen im Horizont und deren Horizontbereichen. Ein Beispiel ist das Gefühl der Unruhe, aus dem man Andere übersieht, oder eine Betroffenheit, die einen auf sich selbst zurückwirkt. Dies ist möglich, weil man von den Horizonten der Anderen und den je eigenen nur indirekt betroffen ist. Man muss sich also umhören wollen, um sich aktiv in den Horizonten wiederzufinden bzw. die Energie dafür aufzubringen. Diese Gedanken hält Deleuze in seinem Buch über Spinozas praktische Philosophie fest. Er beschreibt, auf welche Art man sich mit den erlebten Gegenständen und Anderen verbinden kann:

[D]urch Schnelligkeit und Langsamkeit lässt man sich zwischen die Dinge [und die Anderen P.H.] gleiten, verbindet man sich mit anderen Dingen [und Anderen P.H.]: man fängt niemals an, man macht niemals reinen Tisch, man schleicht sich ein, man tritt mitten hinein, man passt sich Rythmen an oder zwingt sich ihnen auf.²⁰⁹

²⁰⁸ Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 35. (Köhler, *Gestalt Psychologie*, S. 164f. – zitiert nach ebd. S. 35)

²⁰⁹ Gilles Deleuze: *Spinoza – Praktische Philosophie*, Berlin: Merve 1988, S 160.

Auch in diesem Zitat lässt sich das Alltägliche finden. Es ist der Raum, in den man sich nur *einschleichen kann*. Und das Alltägliche ist auch der Grund dafür, dass man nicht *tabula rasa* machen kann. Denn wie hier in der Untersuchung des Sinns gezeigt wurde, ist der Alltag mit Strukturen, Sedimenten und Codes durchzogen. Diese bilden die Grundlage des Sinns, *wie einem etwas erscheint*. Es ist diese Asymmetrie zwischen Vorhandenem und Neuem, die es unmöglich macht, das Alltägliche Moment für Moment isoliert zu betrachten. Es sind die *Wiederholungen* der Strukturen, Codes und der daraus resultierenden Sedimentierung, die beschrieben werden sollen; oder kurz: Die Formen des Miteinanders in den sozialen Strukturen sind undurchsichtig.

Deleuze benennt dafür zwei Arten, die Wiederholung zu beschreiben, um zu bestimmen, wie die alltägliche Struktur mit der Individuellen zusammenfällt: »Die eine ist eine ›nackte‹ Wiederholung, die andere eine bekleidete Wiederholung, die sich selbst bildet, indem sie sich bekleidet, maskiert, verkleidet. Die eine besteht aus Exaktheit, die andere entspricht dem Kriterium der Echtheit.²¹⁰ Man könnte hierin die Rückkehr zu einer Theorie der Eigentlichkeit oder Authentizität vermuten, denn das Angeben eines Bereichs als denjenigen, der nach den Kriterien der Echtheit gemessen werden muss, legt die Vermutung nahe, dieser sei der Kern des anderen Bereiches. Doch das Sprechen von einer *nackten* und einer *bekleideten* Wiederholung impliziert etwas anderes: Es impliziert, dass es keine allgemeine und einheitliche Wiederholung gibt. Sie verläuft immer doppelt und in vielen kleinen Schritten; einmal bekleidet, nach dem Modus dessen, was besteht, in den sozialen Strukturen, Codes, oder – in den Worten Deleuzes – maskiert, verkleidet, oder auch travestiert. Die andere Form ist die Wiederholung dessen, was wird, was noch nicht ist, was in dieser bestehenden Verkleidung Neues entsteht. Die erste Form verläuft kontinuierlich und die zweite ist die Diskontinuität. Damit ist die Echtheit kein Verweis auf die Eigentlichkeit, denn ich bin, sollte man sich in der Wiederholung beschreiben müssen, sowohl Teil der *bekleideten* (kontinuierlichen) Wiederholung als auch Teil der anderen, der *nackten* (diskontinuierlichen). Die Echtheit, von der Deleuze spricht, ist als ein Gegenpart zur Eindeutigkeit nicht Ausdruck dessen, dass hinter der Oberfläche etwas anderes liegt, sondern dessen, dass die Oberfläche selbst mehr ist, als man ihr zuschreibt. Sie besteht aus Falten und Furchen, die durch Verhaltenscodes, soziale Strukturen, eben durch Sedimente verkleidet sind, wodurch sie kontinuierlich wirken. Aber sie bestehen dennoch auf der Oberfläche.

Wo führt diese Beschreibung der Doppelsinnigkeit der Wiederholung hin, wenn man sich den Ausgang dieser Abschnitte mit Heidegger in der Bestimmung des Lebens als immer schon Gestimmt-sein vergewissert? Es führt dazu, mehr sagen zu können, als dass die Menschen immer in einer bestimmten Stimmung

²¹⁰ Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 43.

sind. Es kann dadurch die Differenz und der geteilte Ausgangspunkt für die Stimmungen in der Wiederholung des Verhaltens, in der *sozialen Situation* aus Welt, Gegenständen und Anderen gezeigt werden. Das, was man *meine* Gestimmtheit nennen kann, baut auf der generellen Gestimmtheit der Anderen, ihrer Gestimmtheit und ihrem Verhalten in einem – als *meinen* thematisch bestimmbaren – Horizont auf. Unsere Fassaden spielen zusammen, stimmen sich ab und zeigen Verwerfungen zwischen uns auf.

Auch im Text von Deleuze stößt man – nach diesem Einschub – auf diese Asymmetrie: »Die asymmetrische Wiederholung verbirgt sich in den symmetrischen Zusammenhängen oder Wirkungen; eine Wiederholung von ausgezeichneten Punkten unter der Wiederholung von gewöhnlichen Punkten; und überall das Andere in der Wiederholung des Selben.«²¹¹ In der uneindeutigen Wiederholung liegt damit eine Struktur, die die Gestimmtheit bedingt: Es ist die Notwendigkeit, in der Wiederholung Verhaltensweisen und Strukturen wieder zu durchlaufen, dabei selbst diesen Punkt möglicherweise zum ersten Mal zu durchlaufen und ihn immer irgendwann zum ersten Mal durchlaufen zu müssen. Die Wiederholung lässt sich damit auch bei Deleuze als Performativität des Sozialen darstellen. Beispielsweise kann man hier anführen, dass auch meine Eltern schon negative Erfahrungen in der eigenen Schulzeit gemacht haben, sie vielleicht auf ihr Aussehen reduziert wurden, auf ihre sportliche Leistung oder generell auf die »Bereitschaft mehr Leistung« zu erbringen als Andere. Diese Zuschreibungen und Erwartungen muss ich dennoch, oder gerade, weil sie sie auch durchlaufen haben, in Form von eigenen Entscheidungen, Handlungen und Verletzungen selbst wiederholen, für mich jeweils zum ersten Mal, für sie in der veränderten Wiederholung ihrer eigenen Verhaltensweisen.

In der Wiederholung liegen deshalb sowohl auf der Seite der kontinuierlichen Wiederholung des Konkreten als auch auf der Seite der *nackten* der diskontinuierlichen Wiederholung schon die Anderen mit in meinem Erleben. Sie sind immer schon im Horizont meines Erlebens und hier kann mit den letzten zwei Sinnabschnitten ergänzt werden: Sie sind die Spiegel, die meine Verhaltensweisen auf mich zurückverweisen, so wie ich die ihren auf sie, wodurch sich fokussierte und nicht fokussierte Einflüsse der Anderen als Gestimmtheit Ausdruck verleihen – denn das, was ich in den Spiegeln erlebe, kann mich erfreuen, mir Mut machen, mir Unbehagen bereiten, mich zaudern lassen etc.²¹² Das Gestimmtheit ist damit innerhalb des Erlebens ein *Intensitätszentrum*, in dem sich in der Wiederholung der Strukturen und der Codes die Sedimentierungen weiterbilden, die die je eigene

²¹¹ Ebd., S. 43.

²¹² Vgl. Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 7 & Joseph Vogl: *Über das Zaudern*, Zürich*Berlin diaphanes, 2008, S. 35ff.

Stimmung herausfordern oder ermöglichen.²¹³ *Intensitätszentrum* nenne ich es deshalb, weil die »Ursprünge« der eigenen Stimmung im Fokus wie im Horizont durch ein Zusammentreffen mit den Anderen und der Gegenstände in Form der *sozialen Situation* erlebt werden.

So kann Merleau-Ponty im Umgang mit den Anderen folgende poetisch anmutende Beschreibung ausführen:

Um den wahrgenommenen Leib [der jeweils Anderen P.H.] herum bildet sich ein Wirbel, von dem meine Welt angezogen und gleichsam angesaugt wird: und insofern ist sie nicht mehr nur die meine, ist sie nicht mehr nur mir gegenwärtig, sondern für X gegenwärtig, für jenes andere Verhalten, das sich in ihr abzuzeichnen beginnt.²¹⁴

Der von Merleau-Ponty als Wirbel bezeichnete Sog, der den Leib der Anderen umgibt, kann als Bereich mit besonderen *Intensitäten* verstanden werden.²¹⁵ Das heißt, dass durch das Verhalten der Anderen – nicht nur, wenn ich sie fokussiere – ein Sinn erlebt wird, der einen anzieht oder abstößt. Es ist also mein Leib, der unter Anderen ist, wodurch ein Bereich gebildet wird, der intensiver erlebt wird, gerade weil ein gemeinsames Erleben durch die leibliche Nähe mit Anderen geschieht: Wir erleben diesen intensiven Bereich unwillkürlich als sinnhaft. Dies passiert deshalb, weil auch die Verhaltensweisen der Anderen Wiederholungen innerhalb von bestehenden sozialen Strukturen sind. Das Verhalten läuft nach bestimmten Codes ab, die aufgrund der geteilten Sedimentierung eine gemeinsame Oberfläche bieten, die – um in derselben Bildsprache zu bleiben – individuelle Furchen und Falten wirft. Deshalb kann man mit Merleau-Ponty argumentieren, dass das Verhalten von Anderen für Andere gegenwärtig ist. Konkret bedeutet dies: Man ist wütend, verletzt, fröhlich, euphorisch etc. auf eine Weise, in der es auch Andere sein könnten, aber nicht aus allgemeinen Gründen, sondern durch die Beziehungen zu Anderen. Man könnte hier nun einwenden, dass nicht in jeder Situation Andere zugegen sind, die mein Verhalten aktiv mitbestimmen. Doch genau aus diesem Grund wurde in dem vorliegenden Kapitel der Fokus auf die Anderen im Horizont gelegt, also auf diejenigen, die nicht direkt aktiv oder anwesend sein müssen. Das Soziale ist immer vorhanden, auch wenn man alleine am Schreibtisch sitzt und am eigenen Geschriebenen zweifelt: Warum zweifele ich daran? Weil die Anderen immer miterlebt werden. Die Darstellung, sei es die eigene oder die einer anderen Person, steht immer in Bezug zu Anderen, weil sie erlebt werden kann.

Weiterhin muss dann auch mit Merleau-Ponty geschlussfolgert werden, dass »[e]ine solche [Theorie des Für-Andere-Seins, P.H.] erfordert [...], daß schon in der

²¹³ Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 472ff.

²¹⁴ Ebd., S. 405.

²¹⁵ Deleuze & Guattari: *Rhizom*, S. 7.

Weise, in der ich mich selbst sehe, meine Eigenschaft als möglicher ›Anderer‹ sich vorzeichnet, so wie in meiner Sicht des Anderen schon seine Eigenschaft als Ich impliziert ist.«²¹⁶ An dieser Stelle kann also die These, die ein Leitgedanke der bisherigen Beschreibung war, durch die Textstellen von Merleau-Ponty und Deleuze wiederholt werden: Das Erleben ist unser geteilter »Zugang« zueinander, weil es nicht ohne den Bezug zu Anderen denkbar wäre – die Anderen sind unsere Bedingung der Wirklichkeit.

Damit kann an diesem Punkt auch die Untersuchung der Unaufrichtigkeit mit einem Fazit versehen werden. Merleau-Ponty versteht – ganz im Sinne Sartres und de Beauvoirs – die Anderen nicht als Dinge oder als reine Subjekte und baut damit seine Beschreibung auf der sartreschen auf: »Der Andere-als-Gegenstand ist nur eine unaufrichtige Modalität des Anderen, so wie die absolute Subjektivität nur ein abstrakter Begriff von mir selbst ist«²¹⁷ – und mit der These dieser Arbeit kann man ergänzen: ein abstrakter Begriff von mir selbst als Andere*r wäre.

Diese Bedingung der menschlichen Wirklichkeit als Andere ihrer selbst unter Anderen ist der Grund dafür, immer schon durch die Anderen gestimmt zu sein. Diese Stimmung kann deshalb mit Anderen geteilt werden, weil wir in und durch die Strukturen bedingt sind, die Bedingtheit sich in den Stimmungen niederschlägt und sich in jeder*m niederschlagen kann, die*der diese Strukturen erlebt. Mit William James kann man diese beiden Abschnitte, in denen die Wiederholung ebenfalls in einer doppelsinnigen Form beschrieben wurde, zusammenfassen. Das folgende Zitat verweist noch einmal aus einer anderen Richtung auf die Uneindeutigkeit, in der sich der Alltag wiederholt: »Unsere Erfahrungsfelder haben keine eindeutigeren Grenzen als unsere Wahrnehmungsfelder. Beide sind stets durch ein *Mehr* zerfranzt, das sich kontinuierlich entfaltet und durch das jene im fortschreitenden Lebensprozeß kontinuierlich ersetzt werden.«²¹⁸ Die sedimentierten sozialen Strukturen und Codes wiederholen sich in doppelter Weise, als Festigung (oder Codierung) dessen, wie etwas schon gemacht wird, und als Überschreitung (als Übercodierung und Decodierung) des schon Gefestigten in eine neue Form.

Damit wurde hier in einem zerfransten, undurchsichtigen Bereich versucht zu beschreiben, welche Grundlage und begriffliche Beschreibungsdimension das Immer-schon-gestimmt-Sein haben muss und wie sich die schon dargelegten Formen der Fokussierung innerhalb des erlebten Horizontes in der Gestimmtheit wiederfinden können: Wir sind immer schon gestimmt, weil wir uns nicht nicht wiederholen können, weshalb aber diese Wiederholungen als Darstellungen füreinander erlebbar sind. Wir können auch nicht nicht darstellen.

²¹⁶ Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 508.

²¹⁷ Ebd. S. 509.

²¹⁸ James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 46.

Zwischenbilanz Die Vielheiten, die wir alle als Andere sind, treffen in der sozialen Situation von Anderen, Ich und Welt aufeinander. Dieses Aufeinandertreffen ist die Grundlage und die Lösung der Unaufrichtigkeit, die sich aus der menschlichen Wirklichkeit als Vielheit (»nicht das sein, was man ist ,und das sein, was man nicht ist«), dem endlichen Standpunkt der Menschen, die sich nicht vollständig in den Blick nehmen können, und der Begegnung mit Anderen erzeugt. Diesen Teil der sozialen Situation habe ich hier als Horizonte bezeichnet, in denen wir mit Anderen sind. Die Horizonte sind nicht nur der Bereich außerhalb der Fokussierung im Erleben der Welt, die Horizonte sind die Umgebung, die zu jeder Fokussierung notwendig gehört. Geht es nun um die Beschreibung der Bedeutung der Anderen, also der Menschen für die Menschen, so kommt diese im Horizont besonders zur Geltung: Die Anderen sind Spiegel für uns und wir für sie. Wir machen uns gegenseitig die Bereiche unseres Erlebens zugänglich, die außerhalb des Fokus liegen, indem wir freimütig für wahr sprechen und für wahr darstellen, was wir erleben. Auf Grundlage dieser Beschreibung war es im letzten Sinnabschnitt möglich, aus dem geteilten Raum, in dem wir uns darstellen, wie es ist, auf die Wiederholung sozialer Codes einzugehen. Wir treffen in der konkreten Welt aufeinander, während wir unsere Darstellungen in der Wiederholung der Strukturen durch Codes erschaffen, die zur Veränderung oder Verfestigung der Sedimente führen.

Nach dem hier Dargelegten wird ersichtlich, dass alle hier benutzten Begriffe in der *sozialen Situation, im Konkreten* ihren Ausgang nehmen. Sie einzeln zu betrachten kann mit Merleau-Ponty als eine Abstraktion betrachtet werden,²¹⁹ die nicht mit einbezieht, dass man immer in unter Anderen ist, dass man nur in sozialen Situationen existiert. Wir stehen hier also am Übergang zur Situation und ihrer Beschreibung. Als erster Anhaltspunkt soll dafür eine Textpassage von Martin Buber herangezogen werden, der aus der Textsammlung *Das dialogische Prinzip* stammt und auf die Besonderheit der Situation hinweist, die über jene hinausgeht, auf die mit Merleau-Ponty hingewiesen wurde:

Wer die These annimmt und die Antithese ablehnt, verletzt den Sinn der Situation. Wer eine Synthese zu denken sucht, zerstört den Sinn der Situation. Wer die Antinomik zu relativieren strebt, hebt den Sinn der Situation auf. [...] Der Sinn der Situation ist, daß sie in all ihrer Antinomik gelebt und nur gelebt und immer wieder, immer neu, unvorhersehbar, unvordenkbar, unvorschreibbar gelebt wird.²²⁰

Die Situation kann nur erfasst werden, wenn man ihr ihre eigentümliche Vielheit, ihre Differenzen zugestehst und genau diese Uneinheitlichkeit, das Leck an Planbarkeit annimmt. Man muss also sowohl die These als auch die Antithese als

²¹⁹ Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 311.

²²⁰ Martin Buber: »Ich und Du« in: ders., *Das dialogische Prinzip*, Darmstadt: Lambert Schneider 1984, S. 97.

Setzungen vermeiden oder beide zugleich bestehen lassen, was jene Textstelle mit der in Hauptteil 1 vorgeschlagenen und bisher ausgeführten plurallektischen Darstellung in Verbindung bringt. Kurz: Während man lebt, bestehen Widersprüche oder Differenzen. Diese Betonung des Gelebt-werden-Müssens greift das bisher Geschriebene auf und überführt es in den Begriff der sozialen Situation. Wie diese Aufforderung ausformuliert werden kann, soll im abschließenden Hauptteil dieser Arbeit im Hinblick auf eine mögliche Solidarität bestimmt werden. Diese Widersprüche und Differenzen, die im Leben bestehen, werden offenbar durch die Anderen bedingt, die sie uns darstellen, und somit ist eine erlebte Situation immer eine soziale Situation.