

Durchgefragt zu Anderen. Die Wehrhaftigkeit des Pluralismus¹

In *Als Andere unter Anderen* habe ich geschrieben, dass für einander immer Anderes zu sein die Bedingung unserer Wirklichkeit ist. Aber es ist nicht eine einfache Setzung einer unumgänglichen Form, eines menschlichen Wesens in der Gestalt eines »so ist der Mensch«, sondern in der Form »so können wir für einander stehen« – und um dies zu betonen, schreibe ich diesen und die nachstehenden Essays: Wir sind gefragt durch Anderes, d.h., es geht eine Forderung von uns Anderen an uns als Anderes aus; nämlich sich so zu verhalten, dass die Alterität Anderer nicht unterdrückt, ausgeschlossen, generell abgesprochen oder gar eliminiert wird. Die Alterität meint dabei eine alle sozialen Bereiche (bspw. das Kulturelle, Private, Politische und Ökonomische) durchziehende Struktur, die nicht verstellt werden sollte, da sie es ist, die uns miteinander verbindet und trennt. Dies bedeutet für die Form der Forderung konkret, jedes Verhalten auszuschließen, das auf die Abschaffung der Vielfalt der Lebensweisen abzielt, die es mit sich vereinbaren können, dass es neben ihnen Anderes gibt.

Das Ziel dieser Forderung könnte mensch in Anlehnung an Chantal Mouffe und Ernesto Laclau als widerständige Pluralität bezeichnen, eine Pluralität also, die sich gegen rassistische, antisemitische, sexistische, klassistische, ableistische, LGBTQI*-feindliche (und es wirkt wie eine Farce, hier ein etc. zu setzen, doch die Reihe ließe sich bekanntermaßen fortführen und zudem intersektional verschränken) Verhaltensweisen und Strukturen richtet; sie im

¹ Einige Teile dieses Textes und die Beispiele stammen aus meinem Disputationsvortrag vom 13.6.2020 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena. Für Anregungen bei der Überarbeitung danke ich Dr. Mariana Schütt, Cindy Salzwedel, Jörg Müller Hipper, meinen Prüfern PD Dr. Jens Bonnemann und Prof. Dr. Andreas Schmidt sowie dem Kommissionsvorsitzenden Prof. Dr. Dirk von Petersdorff.

eigenen Verhalten reflektiert und Anderen spiegelt. Durch alle Personen, die diese Unterdrückungen bis hin zur Gefährdung des eigenen Lebens erleben, sind wir gefragt, stärker noch: gefordert, die sozialen Strukturen und Verhaltensweisen zu benennen und zu bekämpfen, die zu diesen Formen der Unterdrückung führen. Gefragt sein durch Andere kann – was aus nachstehendem Zitat deutlich wird – als eine ethische Formulierung der Responsivitätsthese von Bernhard Waldenfels gelesen werden. Im *Antwortregister* beginnt er auszuführen, was unter Responsivität verstanden werden kann, und den Fokus dabei auf das Einsetzen der Frage zu legen, um dem Fragen und Antworten eine gemeinsame, aber verschiedene Gestalt zu geben:

Die Frage setzt ein, indem sie auf etwas setzt, das sie befragt, und etwas erwartet, das sie erfragt – nämlich eine Antwort, die sich ergibt oder gegeben wird, die also ebenfalls geschieht. Die Frage, so scheint es, bringt sich selbst und etwas ins Spiel, indem sie anderes anderswoher erwartet. Steht also am Anfang die Frage? Diese Frage stellen heißtt, sie auf gewisse Weise beantworten. Ein Anfang, nach dem ich frage, wird selbst fraglich. Mit dem möglichen Ende steht es nicht anders.²

Der Fokus auf das Zuerst oder den Beginn wird von Waldenfels aufgehoben, wodurch sich eine Verwerfung ergibt,³ eine Differenz oder – wie er sagt – eine Diastase; »[ein] vielfältige[s] Auseinandertreten, das nicht bloß Grenzlinien in eine Fläche einzeichnet, sondern in die Tiefe führt und Klüfte aufreißt.«⁴ Diese Differenz oder Diastase stellt sich als die Wirklichkeit dar, in der sowohl die Frage als Forderung an eine Antwort wirkt als auch die Antwort als Begegnung mit Anderen durch eine Forderung (sei es direkt oder indirekt, seien sie anwesend oder abwesend). Die Antwort ist deshalb eine Begegnung, weil sie immer auf Andere trifft; sie wirkt sich aus, indem sie sich in unterschiedlichsten Formen darstellt, sie ist eine Response auf das, was ist. So begegnen wir uns im Schreiben, im Hören, im Hinsehen, durch eine Geste; wir begegnen

2 Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2007, S. 22.

3 Vgl. Judith Butler: *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 131: Ich schreibe »Verwerfung« in dem Sinn, den Judith Butler verwendet: »Ich sage ›verworfen‹, um darauf hinzuweisen, daß es sich um einen vorgängigen Verlust handelt[.]« Es ist der Verlust, dass die Antwort schon bestand, bevor die Frage aufkam, dass die Antwort eine Sicherheit wäre, die bestehen bleibt, ganz gleich was sich zuträgt.

4 Ebd., S. 316.

uns, weil wir uns zu dem verhalten, was auf uns wirkt, weil wir darauf antworten. So bestimmt, wird aber auch die Frage in Formen einer Forderung bzw. Aufforderung nach etwas anderem zu einer Antwort auf die gegebene Wirklichkeit. Die Asymmetrie,⁵ die dabei entsteht, liegt also aufseiten der Response bzw. Antwort, als Verhalten zur Wirklichkeit, und so kann das Fragen der Anderen als Forderung an Andere verstanden werden, die selbst eine Antwort auf das Bestehende ist, weil auf alle eine Wirkung durch das in vielfältigen Formen Bestehende eingefordert wird und so von diesem die Fragen ausgehen, die eine Änderung des Bestehenden fordern, sei es in Form einer Erklärung, um das Bestehende anders zu verstehen, in Form einer ästhetischen Bezugnahme, um das Bestehende zu verformen, oder in Form einer ethisch-politischen Veränderung, um die Strukturen des Bestehenden zu etwas nicht Ungerechtem zu transformieren. So zeigt sich jedoch das Gefragt-Sein nicht nur in einer direkten Frage, sondern auch in anderen Antworten auf das Bestehende. Dies offenbart beispielhaft der Instagram Auftritt von »wasirnichtseht«. Unter dem gleichnamigen Hashtag versammeln People of Colour alltägliche Geschichten von Rassismus, die auf die strukturelle Weite rassistischer Probleme aufmerksam machen und damit einen Anspruch, eine Forderung an uns Andere stellen, speziell an uns als weiße Personen, nämlich hinsehen und hinhören wollen zu müssen, um das Problem in seiner strukturellen Tragweite, oder zumindest ansatzweise, zu erfassen, die auf der anderen Seite von Diskriminierung Privilegien entstehen lassen.

Damit erinnert die Form des »Durch-Andere-gefragt-Seins« stark an die ethische Forderung, die Emmanuel Lévinas dem Antlitz des Anderen zuspricht – was nicht verwunderlich ist, da Waldenfels sowie auch die, von mir oft zitierte Judith Butler, von ihm beeinflusst sind: »Die ethische Beziehung stellt das Ich in Frage. Diese Infragestellung geht vom Anderen aus.«⁶ Die Nähe dieses Satzes zu dem, was ich in diesem Essay und in *Als Andere unter Anderen* darlege, ist offensichtlich, doch so ergibt sich gleichwohl eine Ferne, wenn das Widerfahrnis der Anderen sich in eine Unendlichkeit verwandelt.⁷ So übersteigen die Anderen die jeweils eigene Endlichkeit beim Aufeinandertreffen, doch stellt sich damit noch keine Unendlichkeit ein, wir werden mehr, dadurch dass wir auf Andere treffen und von Anderen unter Anderen

5 Vgl. ebd., S. 80.

6 Emmanuel Lévinas: *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Karl Alber 2014, S. 280.

7 Ebd., S. 282.

getroffen werden, aber werden wir damit auch einer Unendlichkeit gewahr? Darauf vermag ich weder phänomenal noch auf einem anderen Weg der Beschreibung eine Antwort zu geben, weshalb die Nähe und Ferne zu Lévinas sich wohl implizit durch die Sätze dieser wie durch die der letzten Arbeit ziehen werden.⁸ Woran sich jedoch nicht vorübergehen lässt, ist der Charakter der Forderung, der sich im Erleben als das Durch-Andere-gefragt-Sein zeigt, genauso wenig, wie sich daran rütteln lässt, dass diese Forderungen bestehen: Sie treffen uns alle, nicht nur im Angesicht der konkret Betroffenen, sondern in Form von Strukturen, die unser Miteinander gestalten. Sie erscheinen uns als Fragen, die unser alltägliches Verhalten regulieren und stören, uns zeigen, dass es anders geht, als es unser momentanes Verhalten suggeriert.

Warum stellen wir also Fragen nach der Geschichte, der Gesellschaft, der Familie, dem Erkennen der Wirklichkeit, danach, wie wir handeln sollen, was moralisch, ethisch oder leiderzeugend ist? Warum erscheint uns nicht alles immer schon sinnfrei bzw., warum tun wir überhaupt etwas und nicht nichts? Zum Aufschlüsseln dieser Aufzählung und mit Blick auf die Responsivität möchte ich ebendiese Aufzählung von Fragen durch eine allgemeinere Frage ersetzen: »Was tun wir, wenn wir diese Fragen stellen? Oder – noch allgemeiner –, was tun wir, wenn wir fragen?« Bleibt mensch beschreibend am Fragen, dann kann die Antwort folgendermaßen lauten: Wir lassen das, was ist, durch das Fragen nicht einfach stehen, sondern wir vermuten eine Veränderbarkeit. Wir hinterfragen also den Status dessen, was ist. Woher aber kommt die Vermutung, dass es anders sein könnte? Haben wir Teil an der übergeordneten Struktur der Veränderung oder an der Idee der Veränderbarkeit selbst? Wohl eher nicht.⁹ Meine Antwort ist eine andere: Zum Hinterfragen dessen, was ist

8 Ich kann diesen Faktor der Unendlichkeit nicht aus der Arbeit und der Theorie Lévinas' heraustrennen, ohne ihr das Wesentliche, nämlich die Unverletzlichkeitsforderung durch die Anderen zu nehmen, deshalb bleibt mir beim momentanen Stand meiner Überlegungen und Diskussionen mit Anderen nur, diese Verweise aufzuzeigen, ohne Lévinas damit gerecht werden zu können.

9 Bernhard Waldenfels macht in seinem Buch *Sozialität und Alterität* deutlich, dass er Alterität nicht mit bloßer Verschiedenheit gleichsetzen will. Was genau das heißen soll, bleibt jedoch unklar, da sich nicht erschließt, wo der Unterschied der Verschiedenheit bzw. Andersheit, die andere Umgangsformen mit der Welt offenbart, zu der Alterität liegen soll, die laut ihm bedeutet, dass »[a]ls fremdes Selbst Andere schließlich eine Vielfalt von Bezügen [entfalten], die über den gezielten Apell hinaus weitere mitweltliche und weltliche Bezüge einschließen«, (Bernhard Waldenfels: *Sozialität und Alterität. Modisozialer Erfahrung*, Berlin: Suhrkamp 2015, S. 59f.) Natürlich kann der

– also zum Explizieren der Andersheit – kommen wir durch das Erleben der anderen Menschen; durch diejenigen, die ähnlich und zugleich fremd sind, durch die Anderen, unter denen wir leben.

Wir stellen also Fragen, weil wir nicht allein sind, nicht völlig individuiert und von Anderen abgeschnitten; wir fragen, weil die Anderen uns immer angehen, weil wir beständig als Andere unter Anderen leben; weil wir von ihren alterierenden Verhaltensweisen getroffen werden. Wieso liegt der Fokus meiner Seiten also auf der Betonung der Bedeutung der Anderen (vor allem, da es völlig klar zu sein scheint, dass Andere eine Bedeutung für unser jeweiliges Leben haben)? Der Fokus meiner Seiten liegt auf den Anderen, nicht nur, weil sie immer da sind, sondern weil sie sowohl Ausgangspunkt jedes Hinterfragens als auch Ziel jeder Frage sind; *sie sind es, auf, für und durch die wir antworten*. Was ich damit genau meine, ist Folgendes: Die großen kritischen Fragen nach dem Sinn des Lebens, danach, was wir erkennen können, ob und wie wir gut handeln können, wer wir sind und in welcher Gesellschaft wir leben wollen, stellen sich nur deshalb, weil es andere Menschen gibt, die das Erkannte, unsere Handlungsweisen, unsere Moralvorstellungen, das, was wir für sinnvoll halten – im Allgemeinen also alles, was wir sind und wie wir es darstellen – in Frage stellen. Oder pathetisch formuliert: *Am Anfang sind die Anderen*. Was heißt: An jedem Anfang treffen uns Andere und wir treffen immer auf sie. Ihre Anwesenheit lässt uns selbst noch in ihrer Abwesenheit nicht allein! Sie sind als Sedimente Teil jeder Verhaltensweise, sie haben sich schon in unser Verhalten und Erleben eingeschlichen, noch bevor wir darauf reflektieren, und sie sind selbst bei der Reflexion noch bei uns. Wir erleben nichts ohne Andere.

Diese Passage soll zur Hinleitung genügen, da klar geworden sein sollte, warum das Thema »das Erleben der Anderen« es verdient, untersucht und explizit hervorgehoben zu werden – zumindest, wenn mensch meiner Darstellung in *Als Andere unter Anderen* folgt; in diesem Buch verteidige ich die nachstehende These: Weil wir als Andere unter Anderen leben, sind wir für einander Andere, sind wir füreinander die Bedingung unserer Wirklichkeit; was bedeuten soll, dass die Anderen unsere Wirklichkeit ins Leben rufen; ohne sie ist keine Wirklichkeit vorstellbar. Nochmals also: *Die Anderen sind die Bedingung unserer Wirklichkeit*. Deshalb liegt der Fokus meiner Texte auf der

Begriff Alterität benutzt werden, um eine mächtigere, weiterreichende Andersheit zu behaupten, aber dabei verliert der Begriff seine Schattierung und wird anthropologisiert, zu der wahren Alterität des Menschen.

Beschreibung der sozialen Beziehungen zueinander; nur, wenn wir den Fokus auf die Anderen richten, können wir die Wirkungen unserer jeweiligen Verhaltensweisen und damit unsere Wirklichkeit verstehen.

Um dies aufzuklären, möchte ich in diesem ersten Essay des vorliegenden Bandes anders vorgehen als bspw. in meiner Dissertationsschrift *Als Andere unter Anderen*: Ich werde in einem ersten Punkt einen Begriff der Wirklichkeit darlegen, der besagt, dass dasjenige, was wirkt, wirklich ist. Explizit bedeutet dies, und das ist schon Teil des zweiten Punktes, die Auswirkungen von sozialen Strukturen darzustellen und zu bestimmen, wie wir sie erleben und wie sie gleichzeitig unser Erleben bestimmen; denn dies ist die Transformation meiner These, dass die Anderen die Bedingung unserer Wirklichkeit darstellen, in folgende Form: Soziale Strukturen werden wahrgenommen, gefühlt, gedacht, im Handeln fortgeführt und sind Teil unserer Vorstellungen; sie werden von uns erlebt und *wirken* in diesem Erleben auf Andere. Um diese Strukturen nicht nur positivistisch zu setzen, also ausschließlich das Bestehende zu verfestigen, sondern es zu erläutern und zu hinterfragen, werde ich drittens mein methodisches Vorgehen explizieren; was heißt, aufzuzeigen, was »postmoderne« bzw. »poststrukturalistische« Theoriebildung mit einer phänomenologischen Beschreibung gemeinsam zur Kritik des Bestehenden, besser zu dessen Veränderung beitragen kann.¹⁰ In einem weiteren Schritt möchte ich viertens ein mögliches Argument gegen diese methodische Verknüpfung und die daraus resultierende Beschreibung aufzeigen und entkräften. Es ist dies der Vorwurf des Relativismus. Im fünften Punkt werde ich aufzeigen, was die Möglichkeit zur Solidarität begründet; denn mit der Bestimmung möglicher

¹⁰ In ihren Beiträgen zu *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart* bestimmt Judith Butler, was nach ihrem Verständnis Poststrukturalismus ausmacht und warum »Postmoderne« für sie ein Sammelbegriff ist, der vor allem dazu genutzt wird, diejenigen abzuwerten, die damit benannt werden, um die Lektüre ihrer Texte nicht sorgfältig und kritisch führen zu müssen (vgl. Judith Butler: »Kontingente Grundlagen: Der Feminismus und die Frage der ›Postmoderne‹ in Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993, S. 31.). Die poststrukturalistische Praxis der Dekonstruktion versteht sie, um allen Abwertungen eine explizite Form zum Angriff zu bieten, wie folgt: »Dekonstruieren meint nicht verneinen oder abtun, sondern in Frage stellen und [...] einen Begriff wie ›das Subjekt‹ für eine Wieder-Verwendung oder einen Wieder-Einsatz öffnen, die bislang noch nicht autorisiert waren« (ebd., S. 48.).

Solidarität endet meine Dissertation. Die letzten für die Publikation überarbeiteten Sätze der Dissertation lauten wie folgt und bereiten den Raum für meine theoretische Praxis: »Wozu das alles? Damit sich das, was Susan Son tag in ihrer Beschreibung, wie wir das Leid Anderer betrachten, sagt, verändert; damit nicht ›der andere, selbst wenn er kein Feind ist, uns nur als jemand [gilt], den man sehen kann, nicht aber als jemand, der (wie wir) selbst sieht.«¹¹

Beginnen bei der Wirklichkeit

Die Wirklichkeit wird hier bestimmt als das, was wirkt. Diese Bestimmung hat mich dazu bewogen, den Begriff »Wirklichkeit« an den Beginn meiner Beschreibung zu rücken. Einige der verwendeten Beispiele verweisen dabei deutlich auf die Situation des Disputationsvortrages. Was an der Feststellung – die Wirklichkeit ist das, was wirkt – interessiert, ist nicht die bloße Feststellung, sondern die Art und Weise, *wie* wir aufeinander wirken, oder anders formuliert: *wie* wir unsere Leben gestalten. Aber was ist die Wirklichkeit konkret, wenn sie alles umfasst, was auf eine bestimmte Art und Weise wirkt? Sie ist dann eine Mischung aus Realem, also allem, was Materie *ist*, und aus Virtuellem, also allem, was vorgestellt *wird*. Dies bedeutet, dass zur Wirklichkeit nicht nur alles zählt, was gerade materiell anwesend ist, so wie bspw. diese Tische und Stühle und Sie als Zuhörer*innen und Prüfer*innen, sondern auch das nicht Anwesende, die Zeit meiner Vorbereitung auf diesen Vortrag, meine Erwartungen an die Bewertung – generell Ihre und meine Erwartungen an den Vortrag selbst –, der Druck, den ich verspüre, und die Nervosität, also Dinge, die wirken, ohne direkt fassbar zu sein. Damit verlassen wir das materiell An- oder Abwesende und sind im Bereich des Virtuellen, dessen, was wirkt, aber nicht berührt werden kann, was also nicht im gleichen Sinne materiell anwesend ist. Die Wirklichkeit wird somit, gemessen an der Darstellung (bspw. bei der Darstellung des Vortragens), eine Relation zwischen Virtuellem und Materiellem, zwischen dem, was vorgestellt *wird* und *wirkt*, und dem, was *ist* und *wirkt*. Daran anschließend stelle ich die These auf, dass diese Wirklichkeit und mein Verhalten von Ihnen, die Sie es erleben, verstanden wird, weil ich mich nicht verhalten kann, ohne es für Sie darzustellen.¹²

11 Paul Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen. Darstellungen des Füreinander als Weg zur Solidarität*, Bielefeld: transcript 2020, S. 249.

12 Vgl. ebd., S. 101f.

In anderen Worten bedeutet dies etwas so banal klingendes wie Folgendes: Ohne die Anderen gäbe es unsere Wirklichkeit nicht. Warum ist das aber so? Der Grund dafür liegt darin, dass das, was wir erleben – die Wirklichkeit – ein Gemisch aus Materie und Virtuellem ist und *wir* das Virtuelle vorstellen. Das Virtuelle ist ein Bereich der Wirklichkeit, den wir hervorbringen, der nicht wäre, gäbe es keine Menschen. Welche Bedeutung etwas für mich hat, erschließt sich demnach nicht aus dem bloßen »Was ist« oder daraus, dass ich es erlebe: Es erschließt sich als eine sozialisierte Vorstellung dessen, was es ist, was es sein soll und wie es mir deshalb erscheint. Was etwas ist (wichtig, irrelevant, schön, unverzichtbar etc.), ist nicht nur von sich selbst abhängig, denn sonst wäre es einfach nur da. Es ist von der Art und Weise abhängig, wie wir erleben, und wenn mensch nun noch fragt, was es sein soll, wenn es also etwas Spezifischen entsprechen soll, dann kann dieses »Sollen« nur durch die virtuellen Bedeutungen hervorgerufen werden, die es durch jemanden erhält, der* die die Vorstellung davon als soziale Struktur verkörpert, bzw. einer Sache, die soziale Bedeutung verleiht.

Doch hier klingt es so an, als könnte *eine* vorstellende Person ausreichen, um Bedeutung und Werte zu konstituieren; als wäre dies zudem beliebig und einfach zu verändern. Weit gefehlt, denn dabei würde mensch vergessen, dass die Wirklichkeit nicht nur in einem Status quo besteht, in dem eine Person einen Bezug zu etwas hat, sondern eine Person, die in einer Gesellschaft aufgewachsen ist und sich permanent zu Anderen verhalten muss, sich unter sozialen Strukturen zu Anderen und Gegenständen verhalten muss; nichts daran ist leicht zu »spielen«. Kurz, mensch würde die Sozialisierung und damit auch die Historizität der erlebten Wirklichkeit vergessen, wenn mensch sie bei der Beschreibung, dessen was ist, ausklammerte.

Mensch blendet also nicht nur die eigenen Doxa aus, sondern mensch verliert auch den Grund für die eigenen Doxa aus dem Blick und damit auch den Grund für die phänomenologische Reduktion auf das Wesen dessen, was mensch erlebt. Diese Bedingung – die Doxa – für unser Erleben zu reduzieren oder auszuklammern, führt aber nicht zum Wesen der Sachen, sondern zum Verkennen der Bedingung unserer Wirklichkeit, nämlich, dass wir nicht nicht erleben können, ohne dabei auch die Werte und Vorstellungen zu wiederholen, die sich an der Materie und im eigenen und anderen Verhalten sedimentiert haben. – In einem E-Mail-Dialog mit Käte Meyer-Drawe über die »Nicht-nicht-Phänomene« merkt sie zu diesen kritisch an, dass sie sehr abstrakte Strukturen bezeichneten, die im konkreten Erleben, oder wie sie sagen würde, in der konkreten Erfahrung, nicht nachvollzogen werden können-

te.¹³ In Bezug auf das Nicht-nicht-antworten-Können merkt sie ganz zurecht an, dass es Situationen wie »Isolation, Sprachlosigkeit und Schreckstarre« gibt. Daran lässt sich nicht rütteln. Diese Phänomene bestehen im eigenen Erleben, und sie hat Recht, wenn sie schreibt, dass der »Gedanke an die Ubiquität des Sozialen« dort nicht auftaucht. All dem kann ich nicht widersprechen. Was ich aber versuche, ist durch die Betonung und permanente Fokussierung auf die Anderen das eigene Erleben soweit zu öffnen, dass selbst noch in der »Isolation, Sprachlosigkeit und Schreckstarre« das Verhalten auf Andere trifft und für sie auch, ohne dass ich Anspruch auf eine Reaktion habe, eine Antwort *bedeutet*, die nicht nicht dargestellt, nicht nicht erlebt und nicht nicht wiederholt wird. So soll aus der wiederholten Beschreibung eine performative Einbindung der Anderen im eigenen Erleben werden, wodurch das »Nicht-nicht« nicht mehr als Abstraktum in Erscheinung tritt, sondern zum Sediment unseres Erlebens wird. – *Sediment* steht hier also als Begriff dafür, was ich die historisch gewachsenen Bedeutungen der Materie nenne, die durch die Sozialisierung immer wiederholt werden und sich dabei sowohl verändern als auch bestehen bleiben; sich performativ verdichten, bis sie als Wesen dieser oder jener Sache gelten. Die Sedimente sind somit die verkörperten Ablagerungen der sozialen Strukturen in der Materie, die wirkende Verknüpfung von Materie und Virtuellem.

Fragt mensch also nochmals, was die Wirklichkeit ist, und mensch antwortet darauf: »Das, was wirkt«; so kann mensch diese Wirkung nur verstehen, weil sie immer schon mehr ist als ein bloßes unbestimmtes »Das«: Es ist nicht bloß anwesend, sondern irgendwie, auf eine bestimmte Art und Weise, anwesend und diese Form, in der es sich darstellt, konstituiert sich durch Andere, sowohl durch aktuelle und vergangene als auch durch zukünftige Anderen. Und wenn wir einander wirklich verstehen können, dann nur deshalb, weil da nicht nur ein »Das« ist, sondern weil alles auf eine bestimmte Art und Weise ist, die zwar, weil sie historisch bedingt ist, auch kontingent ist, sich aber so verdichtet hat, dass wir darauf aus verschiedenen Perspektiven Bezug nehmen können.¹⁴ Oder anders: Nur, weil da etwas ist, was auch auf andere Art und Weise sein könnte, weil die Wirklichkeit *anders* sein könnte, müssen und können wir verstehen, welche Sedimente abgelagert sind. Dies ist wichtig, weil wir dadurch verstehen und ggf. kritisieren können, was anders sein

13 Ich zitiere hier mit ihrer Zustimmung aus einem Brief von Käte Meyer-Drawe und einer E-Mail-Konversation zwischen uns.

14 Vgl. Helfritzsch: *Als Andere unter Anderen*, S. 180.

könnte oder anders wäre, wenn mensch bestimmte soziale Strukturen nicht kennen würde oder durch bestimmte Privilegien nicht in vergleichbarer Form das erlebte, was auch Andere erleben. So werfen also die Sedimente und das Verstehen das Schlaglicht auf die sozialen Strukturen, unter denen wir miteinander leben. Sie zeigen, was ich im nächsten Teil ausführen werde, dass wir aneinander ausgeliefert und aufeinander angewiesen sind.

Strukturzwänge

Diesen letzten Satz möchte ich hier nun weiter aufgreifen: *Wir sind aneinander ausgeliefert und aufeinander angewiesen*. Was soll das heißen? Es heißt, dass uns die Beschreibung der Wirklichkeit die starke Bedeutung der Anderen und ihrer Alterität zeigt: Wir können nicht ohne Andere und das auf zweifache Weise. Erstens bestimmt sich durch sie die Gesellschaft, in der wir leben, bestimmt sich, wie wir Andere und uns selbst erleben: Wir sind ihren Urteilen ausgeliefert. Zweitens sind sie es aber auch, mit denen wir gemeinsam leben müssen, die uns helfen, uns Wege und Umstände bereiten, auf die wir angewiesen sind, wollen wir das Bestehende verstehen und aktiv verändern. Diese Bestimmung will ich nun an einem Beispiel erläutern, um zu verdeutlichen, wie das Erleben der Wirklichkeit auch die sozialen Strukturen offenbart, die sich aus dem Ausgeliefert-angewiesen-Sein ergeben.

Gehen wir dazu wieder in die Beschreibung der Prüfungssituation. Ich bin den Prüfer*innen, ihren Blicken, ihren Gesten in einem sozialen Raum ausgeliefert, der – gleichgültig, wie sehr die einzelnen Anwesenden dies auch versuchen abzubauen – eine deutliche Hierarchie hat. Ich erlebe mich hier vorne den Blicken ausgesetzt, durch die Prüfer*innen und durch die anderen Anwesenden. Ich erlebe die Prüfer*innen somit anders als die Anderen, da sie über die Qualität dessen entscheiden werden, was ich hier vortrage. Sie verkörpern Sedimente der Struktur des universitären Systems: Sie sind in diesem Moment die Bewertung, aber eben nicht nur; so wie auch das Publikum nicht nur einheitliche Zuhörerschaft ist. Ich blicke in das Gesicht von Freund*innen und Familie, und bei einigen weiß ich, dass sie im Anschluss Fragen stellen könnten und werde nervös, ob sie dies auch tun. Diese Hierarchie des sozialen Raumes kann von uns als Anderen wahrgenommen und gefühlt werden, Andere können über diese Hierarchien und über mich nachdenken, meine Handlungen mit dem Erwartetem abgleichen und sich vorstellen, wie es ist, sich so zu verhalten. Es zeigt sich darin bspw. die soziale Strukturiertheit der Universität, ihre Ablaufgesetze, die bestimmen, wie wir

hier als Prüfling, Prüfer*innen und Zuhörer*innen zueinanderstehen. Doch ich bin nicht nur ihnen ausgeliefert, sie sind auch auf mich angewiesen, um die Situation so zu erhalten, wie sie gerade abläuft, genauso, wie ich auf sie angewiesen bin, und sie an mich ausgeliefert, weil sie mich erleben müssen, wenn sie nicht den Raum verlassen. Sie sind sedimentierter Teil unserer aller Verhaltensweisen und zeigen sich in dieser Situation als Darstellung meiner selbst unter Anderen.

Wenn ich also behaupte, dass wir uns nur verstehen können, weil die erlebte Wirklichkeit immer schon mehr ist als eine einfache Einheit – nämlich plural – und immer schon mehr ist als bloße Gegenwart – nämlich eine Anhäufung von vergangenen Verhaltensweisen, die sich wiederholen und damit auf ihre Veränderbarkeit verweisen, auf eine andere Zukunft – dann behaupte ich also, dass wir uns nur verstehen können, weil wir uns auch missverstehen können, denn das folgt aus der Pluralität und der Unklarheit der Wirklichkeit. Warum? Weil die Wirklichkeit keine Einheit ist, sondern in unterschiedliche Richtungen verweist und ausfranst, die sich gleichzeitig widersprechen können. Wir können moralisch monogame Beziehungen befürworten und Versprechen an die Ewigkeit in Form von Ehegelübden geben und trotzdem von einem Gefühl existenzieller Sinnlosigkeit erfüllt werden, weil mensch nicht ergründen kann, wofür mensch sich einsetzen soll. Wir können in konservativen Elternhäusern und der Schule immer wieder auf Homosexuellenfeindlichkeit treffen und diese als Beleidigung erfahren und dennoch gerade dadurch die eigene Sexualität hinterfragen; gerade erst dadurch bemerken, dass mensch sich auch von Personen angezogen fühlt, die männlich gelesen werden, und sich weiterhin scheuen, vor der eigenen Familie über Bisexualität bzw. queere Sexualität zusprechen, obwohl mensch dies mittlerweile mit Freund*innen und Partner*innen relativ ungeniert ansprechen kann. Kurz: Jedes Erleben und jedes damit einhergehende Verstehen und Missverstehen von Anderen beruht darauf, dass die Wirklichkeit selbst immer schon *sozial strukturiert* und *überdeterminiert* ist.

Um diese Bestimmung anschaulicher zu machen, möchte ich ein weiteres Beispiel dafür geben, was es heißt, soziale Strukturen durch ihre verkörpernten Sedimente zu erleben: Meine Arbeitsweise bspw. wird von einem meiner besten Freunde bewertet als »hochfunktional aus dysfunktionalen Gründen«. Woher stammt diese Bewertung? Sie stammt aus seinem Erleben meiner Arbeitsweise; sie bezieht sich auf die sozialen Strukturen der momentanen Gesellschaft und der Einsicht, dass die Gründe für meine Produktivität (das unbearrliche Arbeiten an unterschiedlichen Projekten und unter hohem selbst

auferlegten Druck) selbst nicht funktional sind, obwohl diese Produktivität innerhalb der Gesellschaft funktioniert. Was ist das aber für ein Verhalten, das ihn diese Beurteilung erleben lässt? Es ist nicht nur ein Verhalten, sondern die gesamte Art und Weise, wie es sich ihm darstellt: Seite, um Seite zu schreiben und zu lesen ist für mich nicht nur Arbeit, sondern eine Bewältigungsstrategie, um mit Unwägbarkeiten, Problemen und Krisen umzugehen. Es ist eine Form von Stabilität, die Wiederholung von Schreiben, Lesen, Nachdenken und Überarbeiten ist eine Sicherheitsform, ein Schutzmechanismus, der sich als mein Verhalten darstellt, wenn ich nicht weine, obwohl eine nahestehende Person gestorben ist, nicht an meiner Situation oder an meinem Lebensentwurf verzweifle, obwohl sie dazu einladen, zu verzweifeln. Und genau das wird als nicht das erlebt, was mensch in dieser Situation erwarten würde. In einer bestimmten Situation Trauer zu zeigen, ist sozial anerkannt und wird sogar erwartet, es gibt also bestimmte Verhaltensweisen die abgerufen und durchgeführt werden könnten und durchgeführt werden sollen. Sie geben Sicherheit im Umgang mit der Situation, mir jedoch nicht. Ich schreibe und lese weiter. Dabei ist diese Aufzählung zwar eine Zergliederung, aber erlebt wird dies alles zusammen durch mein Verhalten: Es ist die Darstellung meiner selbst unter Anderen, als Verkörperung der sozialen Strukturen, unter denen ich lebe, und die durch die Einflüsse Anderer Brüche mit dem Erwartetem erzeugen: Dass Arbeiten (Schreiben und Lesen) eine Sicherheit erzeugt, statt die Situationen direkt anzunehmen, lässt sich wiederum nicht bestimmen, ohne Andere zu nennen, deren Verhalten dies bestärkt hat. Oder im Gegenteil bedeutet es, dass dieses Verhalten aus der Ablehnung des Verhaltens Anderer als alternative Reaktion hervorgerufen wurde, die sich bei mir selbst als Schreiben und Lesen darstellt, obwohl ich beständig mit der Verwendung der Grammatik und Orthografie kämpfe. Soziale Strukturen werden demnach wahrgenommen, gefühlt, gedacht, im Handeln fortgeführt und sind Teil unserer Vorstellungen; sie werden erlebt und vernetzen uns miteinander.

Und genau, weil soziale Strukturen erlebt werden, können wir unsere Verhaltensweisen zueinander nur in Bezug auf sie verstehen, weshalb auch die Modi unseres Miteinanders, gegeneinander, nebeneinander und füreinander zu sein, durch sie bedingt sind und mensch dies in der Beschreibung dieser Modi beachten muss. So ist das Gegeneinander nicht nur irgendein feindliches Verhalten, sondern ein feindliches Verhalten, wie es sich im Rassismus, Antisemitismus oder Sexismus zeigt, das als solches eben in einer bestimmten Art und Weise auftritt, die oft durch Privilegien verdeckt wird, die eine

bestimmte Form von Gesellschaft hervorbringt, die auf diesen strukturellen Formen des Gegeneinanders aufgebaut ist. Genauso wie ein Nebeneinander – eine Serialisierung¹⁵ wie Sartre es nennt – nicht nur die Unterbindung des direkten Kontaktes zueinander ist, sondern bspw. durch eine institutionelle Vermittlung eines Bürokratieapparats dargestellt wird, wie in Deutschland die Agentur für Arbeit: Stellt mensch dort einen Antrag, fühlt mensch sich zumeist nicht mehr als Andere*^r unter Anderen, nicht nur in Bezug auf die Mitarbeiter*innen, sondern auch in Bezug auf andere Antragstellende, weil das System einen zur maximalen Selbstauslieferung bringt und diese absolute Öffnung der Verletzlichkeit es nochmals erschwert, auf Andere zuzugehen, sollte mensch Hilfe benötigen, weil mensch von dem Berg an Vorschriften und geforderten Angaben über das eigene Leben auf sich selbst zurückgeworfen wird. Die Verfahrensweise erschwert es also noch mehr, die Situation zu ertragen (um gar nicht davon anzufangen, dass es gesellschaftlich in Deutschland geächteter ist, arbeitslos zu sein, als Steuern zu hinterziehen – denn immerhin arbeiten diejenigen ja...).

Mensch wird im Nebeneinander, um dies zusammenzufassen, mit der eigenen Schwere und Situation belastet, ohne dass ein Bezug zu Anderen hergestellt werden könnte, da dies strukturell verhindert wird. Aufhalten möchte ich mich hier aber bei der Form des Miteinanders, die ich auch in meiner Promotion fokussiert habe; es ist die des Füreinander: Denn gerade dort, wo mensch für die Anderen einstehen will, zeigt sich deutlich, auf welche Art und Weise die erlebten sozialen Strukturen eine differenzierte Beschreibung dieses Erlebens und der problematischen Strukturen erfordert und gleichsam ermöglicht. Im Füreinander – im Gegensatz zum Neben- und Gegeneinander – ist mensch affirmativ aufeinander bezogen, was heißen soll, dass mensch sich gegenseitig als Andere versteht, die weder egal noch zu bekämpfen sind. Kurz: Mensch trägt Sorge füreinander. Doch auch in dieser Form des Miteinanders lassen sich in unterschiedlichen Beschreibungen die Sedimente problematischer sozialer Strukturen wiederfinden. Bspw. findet sich in Heideggers Ausführung zur Sorge eine Logik des Besitzens, die in Sorgeformen mündet, die als übergriffig und damit negativ bewertet werden können. Die *einspringende* und *vorausspringende Sorge*, die er bestimmt, setzen voraus, dass eine andere Person entweder – beim *Einspringen* – das übernimmt, worum

15 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Die Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1967, S. 273ff.

sich gesorgt wird und damit die Aktivität der sich sorgenden Person übergeht, oder – beim *Vorausspringen* – jemandem zur Aktivität auffordert, ohne die Hürden zu bedenken, die dieser Aktivität Widerstand leisten.¹⁶ Diese beiden Formen stellen immer einen aktiven Part gegen einen passiven, ohne ihrer Gleichzeitigkeit im Erleben gerecht zu werden. Mensch blickt so weniger auf das Problem als auf die Ausübung der Aktivität. Dem habe ich in meiner Dissertation versucht, eine Form zur Seite zu stellen, die nicht eine aktive und eine passive Person erzeugt, sondern zu einer Darstellung führt, bei der mensch gemeinsam von einem Problem getroffen wird und sich diesem auch gemeinsam zuwendet, weil mensch gemeinsam darüber stolpert. Die Frage ist dann nicht mehr, ob es dein oder mein Problem ist, was in der Besitzlogik verhaftet bliebe, sondern wie das Problem uns trifft und wie mensch das aus verschiedenen Perspektiven problematisch Erscheinende verändern könnte. Das gemeinsame Stolpern ist also eine Unwägbarkeit, die allen Betroffenen widerfährt, aber nicht allen auf die gleiche Weise, und die somit unterschiedlichste Betroffene gemeinsam zur Aktivität bringen kann. Ich möchte es hier nun im nächsten Abschnitt expliziter wagen, auf die gesellschaftskritischen Aspekte und Möglichkeiten hinzuweisen, die das gemeinsame Stolpern hat. Ziel des nächsten Abschnitts ist es, zu zeigen, dass beschreibende und kritische Fragestellungen dadurch verbunden sind, dass ein »Wie es ist, diese Wirklichkeit zu erleben« immer auch ein »Wie wäre es, diese Wirklichkeit *anders* zu erleben« impliziert. Mit Adorno könnte mensch sagen: »Philosophie schöpft, was irgend sie noch legitimiert, aus einem Negativen: daß jenes Unauflösliche, vor dem sie kapitulierte [...], in seinem So-und-nicht-anders-Sein doch wiederum auch ein Fetisch ist, der der Irrevokabilität des Seienden.«¹⁷ Eine Problemlösung bringt es also mit sich, ein Negatives – das nicht so ist, wie es gerade ist – zu bestimmen, jedoch nicht einfach als Negatives, sondern in einer konkreten Form als etwas Anderes, das durch eine andere kulturelle, ökonomische, private oder sonstige Struktur geprägt wurde. Diese Form der Alterierung bedeutet demnach, die Strukturen zu beschreiben, um sie zu verändern. Betrachten wir also die Art und Weise, das *wie* mensch sie verändert.

¹⁶ Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer 2006, S. 191ff.

¹⁷ Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik* Gesammelte Schriften Band 6, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1966, S. 62.

Fokussierung des Wie

In diesem Abschnitt möchte ich durch die Verbindung von phänomenologischer Methode und poststruktureller Theoriebildung zeigen, wie die Beschreibung eines Stolperns zur Kritik der Gesellschaft führen kann: denn worüber stolpern wir? Wir stolpern darüber, dass das, was ist, so sein soll, *wie* es ist, dass diese Form, die eine gute Form darstellen soll. Wir irritieren uns darüber, regen uns auf, verzweifeln daran und hinterfragen somit das Bestehende in der Art und Weise, wie es sich uns darstellt. Wir hinterfragen die Form, das »Wie«, in der uns die Gesellschaft durch die sozialen Strukturen erscheint, und damit öffnet sich die Möglichkeit zur Kritik an dieser Gesellschaft selbst: denn sie könnte *anders* sein, ihr Zustand ist nicht unwiderstehlich, und wer dies behauptet, fetischisiert und präferiert das Bestehende – zumeist, weil diese Person strukturell und individuell von der bestehenden Ordnung profitiert. Um zu verstehen, wie Phänomenologie und poststruktureller Theoriebildung zur Kritik beitragen können, möchte ich die für meine Beschreibung wichtigen Punkte dieser Methoden kurz aufführen: Die Einsichten der Phänomenologie und des »Poststrukturalismus« butlerscher Prägung kann mensch mit Silvia Stoller bestimmen, als »mensch kann nicht nicht erleben« für die Phänomenologie und »mensch kann nicht nicht wiederholen« für poststrukturalistische Theoriebildung.¹⁸ Diesen Punkten stelle ich durch die Verbindung von de Beauvoir, Waldenfels und Goffman meine eigene These beiseite, dass mensch nicht nicht darstellen kann, wie mensch erlebt. Wiederholung und Erleben kommen also in der Beschreibung der Art und Weise, des »Wie« zusammen. Mensch muss erleben, mensch muss soziale Strukturen wiederholen und mensch muss beides durch das eigene Verhalten darstellen, aber nur, weil mensch diese Art und Weise, auf die Welt und die Anderen Bezug zu nehmen, nicht hintergehen kann, heißt es nicht, dass die Wirklichkeit, auf die mensch damit Bezug nimmt, nicht veränderbar wäre. An einem Beispiel: »Du musst die Ringe nicht tragen. Das hast du nicht nötig, dass mensch dich . . . na ja, dass mensch ›diese‹ Schublade aufmacht, wenn mensch dich sieht. Also du hast so viel geschafft, dass muss

¹⁸ Vgl. Silvia Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion. Phänomenologie der Geschlechtlichkeit bei Beauvoir, Irigaray und Butler*, München: Wilhelm Fink 2010, S. 130. Stoller beruft sich vorrangig auf Butler als Referenzautorin, ich habe jedoch in meiner Dissertation versucht zu zeigen, dass diese exemplarische Position auch auf die Theoriebildung von Deleuze & Guattari sowie derjenigen von Foucault zutrifft.

einfach nicht sein.« Sätze aus einem Gespräch im Wohnzimmer der Familie, die nicht verletzen sollen, die als Ratschlag gedacht waren, weil mensch sich Sorgen macht. Aber Sorgen worum und warum? Weil die Ringe verwundern, weil sie unpassend erscheinen und Interpretationsspielraum hinsichtlich der sexuellen Orientierung eröffnen: Er könnte homosexuell sein, oder schlimmer noch, Andere könnten ihn und damit implizit die Familie als abweichend beurteilen. Ist mensch davon allein betroffen, fällt es extrem schwer, in dieser Situation für sich selbst einzustehen, wenn jedoch andere Familienmitglieder mit der betroffenen Person gemeinsam über diese Sätze stolpern, dann steht mensch nicht allein; es wird möglich, füreinander einzustehen. Um dies herbeizuführen, ist es sinnvoll, wahrhaftig darzustellen, was mensch erlebt; bzw. den Mut zu haben, das Risiko einzugehen, anderen darzustellen, wie es für eine*n ist, dieses oder jenes zu erleben. Mit Foucault habe ich diese Darstellung des jeweiligen Erlebens *parrhesia* genannt: Sie ist die freimütige Darstellung der erlebten Situation vor dem Risiko, dass das, was mensch darstellt, von Anderen unterschiedlich erlebt wurde, sie ihre eigene Darstellung nicht hinterfragen, sie die andere nicht akzeptieren und völlig hinterfragen, sie diese lächerlich machen, mensch für die *parrhesia* angegriffen wird oder mensch damit selbst jemand Anderen angreift.

Bleibt es jedoch bei diesem einzelnen Einstehen füreinander, ist dies noch nicht die Veränderung der Struktur; es ist die Veränderung der Situation – die Struktur verändert sich nur durch die Wiederholung des Widerstandes: Stolpert mensch zusammen und will mensch die Struktur verändern, ist es nicht nur das eigene Verhalten, das wiederholt widerstehen muss, sondern mensch muss den Widerstand, die Negation des problematischen Verhaltens im Alltag und in allen anderen Situationen leben, in denen mensch gemeinsam die Kraft dazu hat, und sich gegenseitig davor bewahren können, das eigene Leben zu gefährden. Dieser permanente Widerstand ist deswegen notwendig, weil mensch mit den Strukturen umgehen muss, die mensch durch Sozialisation verkörpert. Oder expliziter: Mensch reproduziert nicht deshalb keine problematischen oder unterdrückenden Strukturen mehr, nur weil mensch selbst von solchen betroffen ist oder es einem*r auffällt, dass mensch sich selbst problematisch verhält. Mensch steht gegen die Wiederholung sozialer Strukturen durch Andere und durch sich selbst, nur wenn mensch den Widerstand wiederholt.

Wir können also – um die Bestimmungen, die aus doppelter Verneinung gewonnen sind, zu verbinden – tatsächlich sagen, dass wir nicht nicht wiederholen können, dass wir nicht nicht erleben können, was sich wiederholt,

und dass wir diese Wiederholung nicht nicht darstellen können. Aber das, was sich wiederholt, kann mensch eben deshalb auch verändern, weil mensch nicht nur das eigene Erleben singulär und völlig einmalig erlebt, sondern auch die Wiederholungen der Verhaltensweisen durch eine*n selbst und durch Anderen. Dabei können sich die Verhaltensweisen der Anderen natürlich auch von den eigenen unterscheiden, obwohl wir in derselben Gesellschaft sozialisiert wurden, genauso wie wir Verhaltensweisen entdecken können, die unseren entsprechen, obwohl die Anderen in einer anderen Gesellschaft sozialisiert worden sind.

Was ist also der Ausweg – um auf Adornos Worte aus der *Negativen Dialektik* zurückzukommen – aus dem »Fetisch der Irrevokabilität«? Die Antwort ist die Beschreibung der Pluralität der Perspektiven auf die Wirklichkeit, die sich dadurch ändern, weil diese Wirklichkeit nicht eindeutig sein kann, da sie durch die Anderen unter Anderen konstituiert wird. Im nächsten Schritt möchte ich bestimmen, warum dieser Perspektivismus nicht in einen Relativismus führt und wie dabei ein pragmatistisches Kriterium ins Spiel kommt. Wir können also – wendet mensch sich, wie im Poststrukturalismus und der Phänomenologie, der Beschreibung der Art und Weise zu – sowohl persönliches Erleben, als auch soziale Strukturen beschreiben, weil sie uns betreffen und sich in der Art und Weise darstellen, in der wir erleben. Sie setzen sich in den Verhaltensweisen ab und wirken dort als Sedimente, ein Gemisch aus Persönlichem und Allgemeinem.

Für Veränderung

Eine Frage, die sich hier nun stellt, ist, wie mensch entscheiden kann, ob das, worüber mensch stolpert, wiederholt oder aktiv verändert werden, ob ihm widerstanden werden soll oder auch nicht. Diese Frage wird wichtig, da aus einer Beschreibung, *dass* mensch über bestimmte Situationen und die darin verkörperten sozialen Strukturen stolpert, noch kein eindeutiges und beständig gültiges Urteil darüber getroffen werden kann, worüber mensch gestolpert ist. Es ist die Frage nach einem Kriterium. So sind bspw. auch die Personen in dem obigen Beispiel durch die Ringe irritiert, die von einer Person getragen werden, die sie als männlich lesen wollen. Beim Stolpern verhakt mensch sich somit an den bestehenden Normen. Aber ist das eine pauschal als richtig und das andere pauschal als problematisch zu bestimmen? Die Antwort, die ich darauf geben will, ist »nein«: denn sowohl das Stolpern, in einer sehr expliziten Form, als auch die Irritation und der Ver-

such, den Status quo wiederherzustellen, stellen die Widersprüchlichkeit des Bestehenden dar. Diese Widersprüchlichkeit wird, wie in dem Beispiel gesehen, durch das Auftreten von Anderen ausgelöst, die mit dem Bestehenden brechen. Und auch die Irritation derjenigen, die das Bestehende nicht als problematisch erleben, kann zur Veränderung des Verhaltens und zur Ablehnung der bestehenden Struktur führen, genauso, wie das Stolpern nur ein kurzer Moment bleiben kann, wenn mensch ihn nicht durch Wiederholung verstetigt. Mensch sollte dabei bedenken, dass in einer Gesellschaft, die aus einer Menge problematischer Strukturen besteht (Sexismus, Antisemitismus, Rassismus, Leistungsideologie, LGBTQI*-Feindlichkeit etc.), schon eine leichte Veränderung der Strukturen eine Errungenschaft darstellen würde, um diese Veränderungen zu verstetigen und auszuweiten. Es wäre zumindest ein Ansatzpunkt; aber zu entscheiden, was zu wiederholen ist und wem widerstanden werden muss, bleibt eine beständige Frage, da die Antwort darauf nicht als eindeutiges Ergebnis einer einfachen theoretischen Ableitung erscheint. Fragen wir also weiter danach, warum überhaupt verändert werden soll, so liegt der Grund dafür daran, dass eine Verletzung, eine Ungerechtigkeit oder ein Unbehagen aufgrund der bestehenden sozialen Strukturen erlebt wurde, ein erlebter Widerspruch also, die jemandem durch Andere widerfahren ist, die Verhaltensweisen wiederholen, ohne diese zu reflektieren, oder im klaren Bewusstsein diese Ungerechtigkeit absichtlich zu reproduzieren. Dies wird umso absurd, da dieser Widerspruch als unnötig erscheint, gerade weil das Verhalten nicht alternativlos ist. Mensch kann es sich anders vorstellen, auch wenn mensch als Mensch unter Menschen wohl nicht jede Verletzung, nicht jedes Unrecht und nicht jedes Unbehagen umgehen kann, mensch sich vermutlich immer auf eine Weise gegenseitig ungewollt verletzen wird – aber eben ungewollt, nicht weil mensch vorgibt, es ginge nicht anders. Gäbe es nicht die Möglichkeit, sich anders zu verhalten, gäbe es auch keinen Grund dafür, warum etwas als störend erlebt werden sollte: Weil es immer auch anders geht, kann mich stören, was ist, kann ich darüber stolpern. Zu verändern sind also die Wiederholungen von ungerechten, unbehaglichen oder unterdrückenden Strukturen, die stören, weil sie nicht notwendig sind. Diese Möglichkeit der Alterierbarkeit von wiederholten Strukturen, die ungerecht sind, stellt sich im Stolpern explizit dar. Dass was ist, soll so nicht sein, es soll anders sein, dadurch ist die Negation als eine bestimmte erlebbar.¹⁹

¹⁹ Somit bedeutet Alterierbarkeit eine Form von Kritik: »Kritik bedeutet immer *gleichzeitig Dissoziation wie Assoziation*. Sie unterscheidet, trennt und distanziert sich; und sie

Diese Form der Argumentation knüpft nun an die poststrukturalistischen und phänomenologischen Methoden ein pragmatisches Kriterium an. Es ist die Rede von der Wahrhaftigkeit der Darstellung des Erlebten; was bedeutet, dass die Wahrhaftigkeit des Erlebens der Verletzung oder des Unbehagens daran geknüpft wird, dass mensch dies tatsächlich erlebt und somit für Andere erlebbar darstellt. Es kann somit darüber diskutiert und entschieden werden, wie mit diesem Erlebten umgegangen werden kann. Dies lässt sich deutlich in folgender Bestimmung der *parrhesia* durch Michel Foucault finden: Die *parrhesia* ist »der Mut, gegenüber allem die Wahrheit über sich selbst zu offenbaren, sich so zu zeigen, wie man ist.«²⁰ Und wenig später schreibt er, was uns auch zurück zum Anfang dieser Seiten führt, in denen ich dargelegt habe, dass mensch nur nach etwas fragt, weil es Andere gibt, auf die mensch antwortet und die eine*n die Veränderbarkeit erleben lassen: »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.«²¹ Wenn also eine Verletzung auf uns wirkt, präsentiert sich die andere Person offen, so wie sie diesen Moment erlebt, nämlich als verletzt oder umgekehrt als verletzend. Diese Form, die Wahrheit an die Wirklichkeit Anderer zu binden, bedeutet für das hier Bestimmte, dass der Verletzung immer die pragmatische Geltung der Veränderung zu kommt, weil sie durch Andere auf Andere wirkt und damit dem entspricht, was William James als das Kriterium für Wahrheit angibt; nämlich, dass wir durch das Erleben der Anderen »zu dieser Wirklichkeit oder in ihre Umgebung geradewegs hingeführt werden«.²² Und nichts anderes bedeutet dieses Kriterium, als dass wir durch das Verhalten der Anderen näher an die verletzenden, ungerechten oder unbehaglichen und deshalb zu verändernden sozialen Strukturen herangeführt werden, um ihrer Wiederholung zu widerstehen. Dies sind die pluralen Perspektiven, die sich durch die Alterierung des erlebten Bestehenden durch die Anderen eröffnen. Die Auflösung der Frage

verbindet, setzt in Beziehung, stellt Zusammenhänge her.«; Rahel Jaeggi & Tilo Weische: »Einführung: Was ist Kritik?«, in dies. (Hg.): *Was ist Kritik?*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2009, S. 12.

²⁰ Michel Foucault: *Der Mut zur Wahrheit. Die Regierung des Selbst und der Anderen II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2012, S. 436.

²¹ Ebd., S. 438.

²² William James: *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*, Hamburg: Meiner 1994, S. 134.

danach wessen Erleben das »richtige« wäre, zeigt also nicht in Richtung irgendeines personalisierten Erlebens, sondern durch das gemeinsam erlebte Stolpern oder eine Irritation in Richtung Veränderung; jedoch nicht zu jeder Veränderung, sondern zu der Veränderung, die als Ergebnis kein feindliches Gegeneinander oder selbstbezogenes bzw. vereinzelndes Nebeneinander hat, sondern ein Füreinander.

Wie aber soll diese Veränderung vonstattengehen? Sie stellt offensichtlich nur eine Möglichkeit unter anderen dar, und das Stolpern als Anstoß für die Veränderung kann nicht als hinreichend für die Veränderung selbst bestimmt werden. Anders gefragt: Wie umschifft diese Argumentation nun die Klippe des Relativismus? Sie tut es, weil das Bestehende, worüber mensch stolpert, immer eine Relation zwischen Anderen ist, und sich durch die unterschiedlichen Umgangsformen von Anderen mit dem Bestehenden als ebendieses sich durch das Stolpern als Zu-Veränderndes erweist. Die Veränderung ist also nicht relativ, sondern das, was das Stolpern fordert. Auf welche Art und Weise mensch das Bestehende verändert, soll sich im Anschluss an das Geschriebene danach bestimmen, ob die Art und Weise der Veränderung die Andersartigkeit selbst wiederum ausschließt. Da sich die Veränderbarkeit nur durch die Andersartigkeit der Anderen offenbart, muss ein Verhalten, das diese Möglichkeit ausschließt, als problematisch bestimmt werden, da somit die grundlegende Struktur der Veränderung ausgeschlossen werden soll. Tut ein Verhalten oder eine in dem Verhalten sedimentierte soziale Struktur dies, wie bspw. im Faschismus, Rassismus, Sexismus, Antiziganismus oder Antisemitismus, dann sind diese Umgangsformen nicht gleichwertig – wie es bei einem Relativismus der Fall wäre – mit solchen, die versuchen, ein Füreinander zu gestalten. Der Pluralismus der Andersartigkeit – wie mensch benennen könnte, wofür ich hier eintrete – inkludiert nicht den Erhalt aller Umgangsformen, sondern ist wehrhaft gegen solche, die die Andersartigkeit der Anderen auszuschließen versuchen, um sich als alternativlose Form des Mitte-Welt-und-den-Anderen-Umgehens totalitär zu positionieren. Der Pluralismus der Andersartigkeit ist kein universaler Konservatismus von Lebensweisen; er ist eine Verausgabung an Andere und damit versucht er ein Hindernis für alle totalitären und autoritären Versuchungen zu sein. Es bleibt also zu fragen, wie dieser Umgang, diese Verausgabung als Andere unter Anderen

aussehen soll, der der totalitären oder autoritären Versuchung nicht den Weg bereitet.²³ Auf diese Frage soll der nächste Abschnitt eine Antwort versuchen.

Solidarität trotz alledem?

Das Füreinander ist die Umgangsform, in der mensch sich direkt auf Andere bezieht, aber nicht nur auf sie (wie in einer Zweck-Mittel-Relation), sondern sich füreinander aufeinander bezieht. Die Anderen stehen somit im Mittelpunkt des Erlebens der Anderen. Wenn aber *die Anderen* im Mittelpunkt stehen, dann kann dies kein individueller Umgang sein, sondern dieser Umgang funktioniert nur gemeinsam als Mehrere, die füreinander einstehen. Es ist ein gemeinsames Verändern von Strukturen, die unterdrücken, ohne selbst Strukturen aufzubauen, die wiederum unterdrücken. Deshalb ist das Füreinander der Weg zur Solidarität, denn das Füreinander ist nur ein Moment, der wieder vergeht, auch ohne das Problem zu lösen. Solidarität ist die Wiederholung dieses Moments des Füreinander, den das Stolpern ausgelöst hat.

Was ist Solidarität also? Es ist eine Haltung, die den schmalen Grat zwischen dem Widerstand gegen Unterdrückung und der Vermeidung der Neuererschaffung anderer unterdrückender Strukturen entlangzugehen versucht. Es ist ein graziler Umgang mit dem permanenten Risiko, Andere zu verletzen, Anderen Unrecht zu tun und, was noch schwerer wiegen kann, einander nicht genug beigestanden zu haben, gegen die Ungerechtigkeit der Strukturen, über die mensch gemeinsam gestolpert ist. Was aber ist diese solidarische Haltung noch? Sie ist eine permanente Kritik am Bestehenden, eine Kritik, die Kampf bedeuten kann und genau das macht sie so schwierig, so selten längerfristig zu erleben, und genau deswegen muss sie *grazil* sein: Sie muss gegen das, was behauptet, alternativlos das zu sein, was so sein muss, wie es ist, wie etwas wirken, das genauso ist, wie es anders sein sollte, um die Situation und die Struktur aufzulösen und zu zeigen, dass es wirklich anders

23 Vgl. Hannah Arendt: *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Antisemitismus, Feudalismus, totale Herrschaft*, München: Piper 1986, S. 821f. & vgl. Wilhelm Heitmeyer: *Autoritäre Versuchung. Signaturen der Bedrohung I*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2018, S. 10f.: »Die Sehnsucht nach Sicherheit, die angesichts all dieser Bedrohungen viele Menschen hegen, findet in den bestehenden gesellschaftlichen oft einen regressiven, autoritären Ausdruck und macht die Menschen empfänglich für die entsprechenden *autoritären Versuchungen*. Wenn die Verhältnisse schon nicht ›zurückgedreht‹ werden können, dann muss –>Rette sich, wer kann!– die Sicherheit durch autoritäre Maßnahmen hergestellt werden.«

möglich ist. Sie wirkt also leicht und ist gleichzeitig das Schwierigste, da sie jederzeit vor dem Risiko steht, den Grat zu verlassen, um selbst eine Struktur zu beginnen, die nicht mehr für Andere einsteht, sondern gegen Andere, oder die sie bloß nebeneinanderstellt.

Diese Schwierigkeiten möchte ich in den nachfolgenden Essays dieses Bandes an unterschiedlichen Verhaltensweisen untersuchen, die zusammen den Versuch darstellen, die Umgangsformen des Miteinanders mit aktuellen Debatten über Kapitalismus, Pathologien, Digitalität und Identität zu verknüpfen und durch sie das Verhältnis zu Anderen zu bestimmen: denn alle diese vier Bereiche sind auf unterschiedliche Weise Teil unserer Gesellschaften und stellen somit Strukturen dar, die unser Miteinander formen. Der Untertitel dieses Essaybandes suggeriert dabei mehreres, zum einen, dass ich mich an bestehende Debatten anschließe – das wird auf jeden Fall so sein, weil sich in ihnen die Sedimente unseres Denkens verkörpern –; zum anderen suggeriert er darüber hinausgehend noch, dass ich mich mit Positionen beschäftige, die ich zu gewissen Teilen zustimmungswürdig finde – auch dies ist ohne Zweifel richtig –; was der Untertitel aber auch suggeriert – vorrangig implizit, da es generell als ein Ideal in der Wissenschaft gilt –, ist, dass dieser Anschluss aus einer »neutralen« Perspektive geschehen wird, die das Problemfeld überblickt und alles schon eingeordnet hat. Wer dies erwartet, den werden die folgenden Seiten enttäuschen. Enttäuschen deshalb, weil es mir nicht möglich ist, mich zu einem Thema neutral zu äußern – auch nicht, oder besser, besonders nicht im Rahmen einer Wissenschaft, die sich mit den sozialen Strukturen befasst, die auch das Verhalten derjenigen bestimmen, die sich mit ihnen beschäftigen. Es wäre demnach eine Täuschung, zu glauben, dass ein solches Thema behandelt werden könnte und mensch nicht Teil der Strukturen und Gesellschaft wäre, die mensch kritisiert oder affirmsiert, und dass dies nicht in irgendeiner zu bestimmenden Form in die Arbeit mit einfließen würde, die mensch schreibt. Was hier vorliegt, ist also keine neutrale Beobachtung, sondern eine Beschreibung, die aus meiner Perspektive geschrieben wurde, weil ich sie als Wert empfinde, darüber zu streiten. Diese Seiten sind somit eine Aufforderung an Andere über die Perspektiven zu diskutieren und zu streiten. Sie sind damit in gewissem Sinne eine Streitschrift; eine Streitschrift gegen bestehendes Unrecht in sozialen Strukturen, welches Anderen unter Anderen durch einander widerfährt, obwohl dieses Unrecht nicht sein müsste: Das, was ich befürchte, ist einzig, dass alles so bleibt, wie es ist, obwohl es anders sein könnte, weil es trotz aller Pluralität der Perspektiven als alternativlos hingenommen wird.

Den Abschluss dieses Essays bildet nun ein Textabschnitt, der einen Antwortversuch auf die Frage darstellt, warum mensch in einem alternativlos und ausweglos erscheinenden Netz aus unterdrückenden, verletzenden, bis zur Lebensbedrohlichkeit reichenden sozialen Strukturen, gegen dieses stehen kann und sollte.

Das Prinzip Trotz

In den nachfolgenden Zeilen wird eine emotionale Widerstandsgeste zu einem Prinzip erhoben. Im trotzigen Verneinen, dem körperlichen Widerstand, dem Sich-auf-den-Boden-Werfen, dem Sich-Abwenden, der öffentlichen Provokation verkörpert sich der Wunsch nach etwas anderem. Es ist der Widerstand gegen etwas übermächtig erscheinendes, seien es im Privatem die Familienmitglieder, im Politischen eine bestimmte Partei, die sich zur alleinigen Macht erklärt, im Ökonomischen ein totalitärer Anspruch auf die Ausweitung des Konsums und der Vergrößerung des eigenen Kapitalschatzes oder eine kulturelle Hegemonie, wie mensch »richtig« zu leben habe. Der Trotz dagegen ist sowohl eine symptomatische emotionale Verhaltensweise als Antwort auf diese übermächtig erscheinenden Strukturen oder Personen als auch ein Antrieb zur Veränderung. Zum ersten Punkt lässt sich sagen, dass die Antwort, die Response *Trotz* erfolgt, nicht *weil* mensch darin einen Weg sieht, sondern *obwohl* der Weg versperrt scheint.²⁴ Obwohl mensch nicht aus den Netzen des Bestehenden aussteigen kann, an ihnen haftet und ihnen nur schwerlich eine Veränderung abringt, stellt mensch sich in den Weg, probt einen Aufstand und verhält sich anders, als es die Struktur erwarten lässt oder als mensch sich gezwungenermaßen verhalten soll. Mensch leistet Widerstand *trotz* der schieren Ausweglosigkeit, die sich abzeichnet, wenn mensch das System danach analysiert, welche Mittel mensch aufwenden muss, um die Veränderung zu erreichen. Mit Butler kann dieser Ausgangspunkt für den *Trotz* folgendermaßen ins Politische übertragen werden: »[E]s [gibt] keine Opposition zur

²⁴ Ein eindrückliches Plädoyer für »wehrhaften, kritischen Trotz« findet sich in dem Text »Bilder trotz allem« von Käte Meyer-Drawe, in dem sie sehr deutlich beschreibt, was Bilder trotz allem darstellen können und wie sie uns Zeugenschaft ermöglichen und bspw. darstellen »vor welche Komplikationen die Erinnerungen an die Shoa oder den Holocaust [ge]stelle[t] [sind], Verwicklungen, die in diskursiven Analysen ver stellt sind.« Käte Mayer-Drawe: »Bilder trotz allem. Fragilität und Verletzbarkeit von Wahrnehmungen«, in Ulas Aktas (Hg.): *Vulnerabilität. Pädagogisch-ästhetische Beiträge zu Korporalität, Sozialität und Politik*, Bielefeld: transcript 2020, S. 116.

Macht, die nicht selbst bereits Teil des Machtapparates wäre; daß die Handlungsfähigkeit in das impliziert ist, dem sie sich widersetzt; daß ›Emanzipation‹ niemals die Transzendenz der Macht an sich sein kann.«²⁵ Mensch trotzt also dem, dessen Teil mensch selbst ist, um es zu verändern, um es zu transformieren, sich seiner zu entledigen, wobei mensch nicht gänzlich von dem loskommt, wogegen sich aufgelehnt wird: denn Teile selbst der widerständigen Praxis des Trotzes sind durch das bestimmt, wogegen *getrotzt* wird.

Zum anderen steht mensch durch den *Trotz* immer schon auf einer Seite; nämlich auf der anderen dessen, was übermächtig erscheint zusammen mit Anderen, die ebenfalls *trotzen*. Mensch offenbart seine Tendenz, was bedeutet, klar darzustellen, wofür und wogegen mensch steht. Alles andere wäre in dieser Situation nicht der Beginn einer *parrhesiastischen* Veränderung; mit Günther Anders gesprochen: »[E]s [gibt] nichts Lächerlicheres als das Ideal der Tendenzlosigkeit«.²⁶ Die Tendenz, bzw. die Seite, die die Trotzigen gewählt haben bzw. die ihnen entgegenstehen, ist damit als historische Grundlage zu verstehen, die *nicht* die *eine* richtige Norm (die im Trotz ausgedrückte) gegen die *eine* falsche Art und Weise zu leben (diejenige, die übermächtig erscheint) stellt. Wer trotzig gegen etwas steht, beginnt eine Veränderung, deren Ende nicht als universell besser gewertet werden kann, sondern als anders, was mit Blick auf die historische Verortung bedeutet: Es ist allemal besser sich aufzulehnen, als so zu leben, wie wir jetzt leben. Das *Prinzip Trotz* ist ein Schritt aus der passiven Verzweiflung zur reaktiven Antwort, die die Anderen trifft, sie erreichen kann, um ihre Übermacht zu hinterfragen und sich denen zu zeigen, die ebenfalls verzweifelt sind und trotzen wollen.²⁷

Die Trotzigen wollen performativ wirken, und dazu müssen sie auf das Bestehende verweisen und es umdeuten; aus den Übermächtigen müssen bspw. Zu-Überwältigende werden. Somit lässt sich an die Form des Performativs anschließen, die Butler 1993 als Antwort auf Seyla Benhabibs Vorwürfe gibt:

²⁵ Judith Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen«, in Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell & Nancy Fraser: *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Zeitschriften Fischer 1993, S. 127.

²⁶ Günther Anders: »Brecht konnte mich nicht riechen«, in Fritz J. Raddatz: *Zeit-Gespräche* 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 26.

²⁷ Dies ist die Ausformulierung und Erweiterung des Schlusswortes von Günther Anders für das Gespräch mit Fritz Raddatz (vgl. ebd., S. 30).

Damit ein Performativ funktionieren kann, muß es aus einem Satz sprachlicher Konventionen schöpfen und diese Konventionen, die traditionell funktioniert haben, rezipieren, um eine gewisse Art von Effekten hervorzurufen. Die Kraft oder Effektivität eines Performativs hängt von seiner Möglichkeit ab, sich auf die Geschichtlichkeit dieser Konventionen in einer gegenwärtigen Handlung zu beziehen und sie neu zu kodieren. Diese Macht des Rezipierens ist nicht die Funktion der *Intention* des Einzelnen, sondern Effekt der historisch abgelagerten sprachlichen Konventionen [...] Konventionen, die ihre Kraft durch die *sedimentierte Wiederholbarkeit* gewonnen haben.²⁸

Diese Überlegungen vom Sprachlichen in den generelleren Bereich der Darstellung zu verlegen, erscheint mit Rückblick auf diesen vorliegenden Essay nun nicht wie eine unlösbare oder unangemessene Erweiterung. Denn wir stoßen nicht nur auf sprachliche Konventionen, die wiederholt werden; wir stoßen auf dieses Verhalten generell im Umgang mit sozialen Strukturen, eben jenen Netzen, in denen wir hängen und von denen ausgehend mensch trotz.

Zum Abschluss dieses Essays möchte ich nun noch auf einen weiteren interessanten Punkt hinweisen, nämlich den, dass die »Macht des Rezipierens«, also die Macht zur Wiederholung und Veränderung, nicht durch die Intentionen, die eine einzelnen Person hat, ins Werk gesetzt wird, sondern durch die Wiederholbarkeit selbst entsteht und somit kommt die Möglichkeit zur Veränderung allen zu, die auch an der Wiederholung beteiligt sind. Der *Trotz* überkommt eine*n also nicht, weil mensch sich dazu entscheidet, sondern weil einem*r der übermächtige Druck widerfährt und so zur Veränderung treibt; nicht nur »mich« treibt es, nein. *Trotz* allem gibt es viele Andere, die die Wiederholung verändern wollen. Das bedeutet es also, das *Prinzip Trotz*: Es ist eine wahrhafte Response gegen das Bestehende, die diejenigen trifft, die sonst nicht oder nur selten in der bestehenden Situation getroffen werden, weil sie übermäßig erscheinen. Es ist die Wiederholung des Wunsches nach Veränderung, die sich aus keiner universellen Norm erschließt, immer historisch verortet ist und uns durch die Verhältnisse hindurch überkommt und trifft.

28 Butler: »Für ein sorgfältiges Lesen«, S. 124.

