

Zur Eröffnung: Das Spiegelkabinett der Anderen

Egal, was man betrachtet, berührt, worüber man nachdenkt, was man sich imaginiert, was man gerade tut und wie man sich dabei fühlt, immer befindet man sich dabei in einer Situation. Man befindet sich im Kontext von Gegenständen und Anderen; in einer Kulisse ihrer Gedanken, Gefühle, Wahrnehmungen, Imaginationen, ihrer Verhaltensweisen und der Erzeugnisse ihrer Handlungen. Davon ausgehend entstand dieses Projekt zunächst aus der Überlegung, eine erkenntnistheoretische Betrachtung des Situationsbegriffs bzw. der Situiertheit *des* Menschen als notwendigen Baustein für eine phänomenologische Beschreibung herauszustellen. Damit sollte ein Bezugspunkt in die Beschreibung mit aufgenommen werden, um der Kontingenz, die alle Bereiche des Lebens durchzieht – denn wir sind zwar immer in einer Situation, aber die Art und Weise, wie sie ist, ist nicht notwendig – Rechnung zu tragen. Das ist ein Vorzug der phänomenologischen Methode; zu beschreiben, *wie man etwas erlebt*, erlaubt es, die Kontingenz in ihren Formen darzustellen, nicht nur zu sagen, dass es Kontingentes gibt. Dieses Vorhaben wandelte sich in den ersten Monaten nach der Lektüre von Judith Butlers Texten *Körper von Gewicht* und *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung* und dem Text Gilles Deleuze' zu Michel Tourniers *Freitag oder Im Schoß des Pazifiks*: Es ist zwar sinnvoll, zu versuchen, die erlebte Situation als Grundlage für eine phänomenologische Beschreibung zu wählen, aber von einer bloß subjektiven und vereinzelter Person als Strukturgeber*in darin auszugehen – wie es der Phänomenologie oft vorgeworfen wird –, führt zu einer verengten Beschreibung dessen, wie sich *unsere* Wirklichkeit darstellt. Deshalb rückte die Situation selbst aus der vorrangigen Betrachtung heraus. Sie wurde ersetzt durch die Beschreibung der Beziehungen der Menschen zueinander in der Welt: Das Erleben in Beziehung zu Anderen, die Art und Weise, wie es sich darstellt und welche Strukturen es präsentiert, stellt nun den Ausgangspunkt dieser Arbeit dar. In den bisher verfassten Zeilen zeichnet sich demnach schon die Veränderung ab: Ich schrieb, die Phänomenologie beschreibe, *wie man etwas erlebt*. Diese Formel ist der Unterschied zur Subjektphänomenologie, in der beschrieben wird, wie »ich« etwas erlebe. Eine These, die im Verlauf dieses Buches (besonders im ersten Teil *Der Vorzug des Erlebens*) ausgeführt werden wird, ist, dass schon dieses Subjekt nicht ohne Beziehung zu Anderen, nicht oh-

ne Verbindung zu sozialen Strukturen gedacht werden kann, dass es ihnen nicht vorausgeht. Die Konzeption der Arbeit transformierte sich also von einer erkenntnistheoretischen Bestimmung des Wesens der Situation hin zu einer Strukturbeschreibung des Erlebens und der Eigenheiten des Miteinanders (auf welche Art und Weise man dadurch sowohl sozial in Beziehung zum Erlebten steht, als auch wie sich dieses Erleben selbst verkörpert). Das erkenntnistheoretische Interesse, mit dem ich angefangen hatte zu recherchieren, ist einem sozialphilosophischen gewichen. Nicht aus reiner Willkür, sondern aus dem bewussten Entschluss heraus, dass eine Betrachtung des Sozialen – also eine Beschreibung der Bedeutung der Anderen füreinander – einen sinnvolleren Beitrag zur Beschreibung der Wirklichkeit leisten kann.¹

Geht es also darum, die Situation zu beschreiben, dann beschreibt man kein abstraktes Konzept, sondern eine konkrete Situation, die sich immer als *soziale Situation* darstellt, also als ein Miteinander von Anderen unter Anderen. In diesen sozialen Situationen, so die Vermutung, der ich hier nachgehen werde, können wir uns gegenseitig genau in dem Maße gegenseitig verstehen, wie wir uns missverstehen können, weil wir uns jeweils (selbst) als Andere erleben. So gibt es für die soziale Situation also nicht eine eindeutige Bestimmung durch den Standpunkt eines weltlosen bzw. idealistischen Subjektes, sondern es ist gerade die Pluralität der Menschen, die untereinander in Beziehung stehen, die zu jener Betonung des Sozialen führt. Diese Beziehungen können direkt (Face-to-Face-Interaktion), indirekt (gemeinsames Erleben), unmittelbar (man fühlt wie es jemandem geht) oder vermittelt (Gespräche) sein. Alle Formen bedingen die Wirklichkeit und lassen sich nicht gänzlich voneinander unterscheiden, da sie im Erleben zumeist miteinander verworren auftreten: Schaut man sich um, hört man sich um, tastet man umher, stellt man sich etwas vor, versucht man etwas zu tun, an etwas zu denken: Immer liegt in dem, worauf wir gerichtet sind eine Beziehung zu Anderen. Ich richte also zum Ausgang eine Frage an Sie, die Lesenden: Erleben Sie irgendetwas, das nicht eine Verbindung zu Anderen oder einen Verweis auf Andere bedeutet? Ich werde dafür argumentieren, dass alles für uns in Bezug zu Anderen steht und dass die-

1 Vgl.: Burkhard Liebsch: *Einleitung*, in ders. (Hg.): *Sozialphilosophie*, Freiburg/München Alber, 1999, S. 45. Liebsch diskutiert in dieser Einleitung die Möglichkeit, dass die Sozialphilosophie zur Ersten Philosophie aufgerückt sein könnte, ohne dieser These eine eindeutige Antwort zu geben. Wenn dem so sein sollte, konstatiert er, dann wegen der Erfahrung der Gewalt. Ich werde hier versuchen, die Bedeutung des Sozialen nicht ausschließlich an den Aspekt der Gewalt zu knüpfen, sondern gerade daran, dass das Erleben selbst ohne Andere nichts wäre, man füreinander immer Widerfahrnis und Zumutung ist. Dabei ist zu beachten, dass einem nicht nur negatives widerfährt und man Anderen nicht nur Negatives zumutet.

ser Bezug deshalb notwendig vieldeutig ist, sich der Bezug aber immer auch als solcher darstellen muss.²

Die Vieldeutigkeit bestimmt somit alle unsere Interaktionen mit Anderen zu einer generellen Offenheit. Diese Offenheit ist es, die die Richtung der Arbeit von einem vorrangig erkenntnistheoretischen Interesse zu einem sozialphilosophischen hin verrückt hat. Im Rahmen dieser Verrückung ist es auch nicht mehr eine Frage des Wissens, die hier betrachtet wird, sondern die Frage nach dem Verstehen von Anderen aus den sozialen Situationen heraus. Es ist vielmehr der Gang einer Bewusstwerdung hin zu und zurück zu Anderen. Diese Einsicht hat also nicht zur Verwerfung des Projektes geführt, sondern zur Formulierung folgender, radikal anmutender Hauptthese: *Unsere Wirklichkeit ist es, uns als Andere unter Anderen darstellen zu müssen*. Das heißt: Wir erleben die Welt, darin die Gegenstände und die Anderen, immer schon durch und in soziale Situationen, wodurch wir die Strukturen, die in diesen Situationen wirken, miteinander dadurch teilen, dass wir sie darstellen. Dies kann man als die Zumutung des Sozialen verstehen: *Die Anderen sind die formgebende Bedingung unserer Wirklichkeit*. D.h., die Anderen und unsere Verbindung zu ihnen bestimmen die Form des jeweiligen Umgangs miteinander und in der Welt. Warum diese These über eine triviale Einsicht in das Miteinander hinausgeht, wird am Ende dieser Vorbemerkung im Hinblick auf den Begriff der Darstellung ausgeführt werden.

Je mehr ich also darüber nachgedacht habe, in welchem Umfang der Begriff der Situation innerhalb dieser Arbeit betrachtet werden kann und soll, umso mehr wurde aus dem Erkenntnisinteresse ein Fokus auf die sozialen Gegebenheiten und Bedingungen, die unsere Wirklichkeit untereinander darstellen. Alle bewussten Fähigkeiten der Menschen, das Denken, das Fühlen, das Handeln, das Imaginieren und das Wahrnehmen bilden ein Prisma im Erleben der sozialen Situation, das alle eigenen (zumeist als innerlich angenommenen) Bereiche als mit anderen Menschen verbundene Bereiche bestimmt, die die sozialen Situationen durch die grundlegenden Verbindungen mit Anderen beschreibbar machen. Und was durch alle diese Brechungen im Erleben immer deutlicher wurde, ist eben, dass die Situationen, die wir als unsere Wirklichkeit erleben, egal, wie sie erlebt oder bewusst erfahren werden, nicht ohne Andere bestehen können. Deshalb ist diese Arbeit eine Hinführung zum Begriff der Situation in ihrer radikalsten Denkform: der *sozialen Situation*, einer Zumutung unter Anderen.

Ich spreche in dieser Arbeit deshalb auch nicht, wie es für die meisten Arbeiten über die Gesellschaft oder Interaktionen mit Anderen üblich ist, von *dem* anderen

2 Vgl. ebd. S. 9: Liebsch betont ganz zu Beginn seiner Einleitung einen eher biologischen Aspekt: »Nachkommen, die nicht in die Gemeinschaft derer, die bereits da sind, aufgenommen werden, haben kaum Überlebenschancen. [...] Selbst das physische Überleben hängt vom Aufgenommenwerden in eine ›soziale‹ Gemeinschaft ab.«

im Singular, sondern von *den* Anderen im Plural. Von *den* Anderen zu sprechen bzw. zu schreiben meint dabei, zum einen die Anderen selbst in ihrer Vielheit zu betonen und zum anderen die Anderen, die wir je selbst für uns und Andere sind, nicht aus dem Blick zu verlieren: Dies bedeutet über alle Rollen und Institutionen, die das Miteinander strukturieren, hinweg, die je eigene Position nicht zu übergehen, sie also als das zu betrachten und wissenschaftlich zu beschreiben, was sie ist: bloß eine Perspektive unter Anderen. Das meint es, als Andere unter Anderen zu sein; eine doppelte Zumutung, eine für Andere und eine durch Andere. Dabei wird das Wort »die Anderen« also fast durchgängig im Plural und großgeschrieben verwendet, womit der Unterschied aufgezeigt werden soll, den es schon alleine sprachlich macht, in einer Theorie von *den* Anderen auszugehen und nicht von *dem* Anderen, sei es eine Verallgemeinerung anderer Menschen, der große Andere als Sinnbild der Gesellschaft oder eine andere Reduktion der menschlichen Vielheiten. Zum Begriff der Anderen soll es also gehören, immer im Plural zu stehen. Und Plural meint dabei nicht eine Konstellation aus »Subjekt, Anderem und Drittem«³, die suggeriert, dass die einzelnen Aspekte bei unterschiedlichen Subjekten zu finden wären, dass manche durch die Interaktion zu Anderen und manche zu Dritten würden, während mein Betrachtungsstandpunkt immer der des Subjekts bliebe, sondern zu schreiben, dass es um *die Anderen* im Plural geht, bedeutet nicht nur Andere als mögliche Dritte zu sehen, sondern sich selbst als Andere**n* zu verstehen. Dadurch wird die Kategorie des Dritten in der Beschreibung der Pluralität der Anderen ein reflexives Ergebnis, das die erlebbare Pluralität auf die sozialen Rollen verengt, die zwar auch erlebt werden, aber nicht zuerst oder ausschließlich, sondern *auch*. So steht diese Arbeit einer Definition des Sozialen entgegen, die Thomas Bedorf in *Verkennende Anerkennung* gibt: »Daß sich auf der Ebene des Sozialen nicht Andere, sondern Dritte begegnen, bedeutet, daß die Ko-existenz des Sinns sich nicht so friedlich darbietet [...], sondern die Ebene des Dritten von normativen Konflikten durchzogen ist.«⁴ Das Soziale wird damit jedoch auf seine Konflikte beschränkt, die zwischen unterschiedlichen Rollen und damit sozialen Bedürfnissen bestehen. Ohne in Frage stellen zu wollen, dass diese konflikthafte Seite besteht, zwingt aber gerade das alltägliche Erleben die Vermutung auf, nicht nur die Konflikte – aufgrund der Verschiedenheiten der Ansprüche – zu beschreiben, sondern eben auch die Ähnlichkeiten der Ansprüche zu betrachten, die Andere für Andere darstellen. Diesem zweiten Bereich Rechnung tragend, ist der des Sozialen *auch* der Bereich des Dritten, aber ebenfalls der der Anderen unter Anderen, die diese Rollen füllen. Bspw. können sich Konflikte zwischen Lehrpersonen und Student*innen ergeben, aber ebenso ähneln sich Ansprüche wie die angemessene

3 Thomas Bedorf: *Andere – Eine Einführung in die Sozialphilosophie*, Bielefeld: transcript 2011, S. 11.

4 Thomas Bedorf: *Verkennende Anerkennung – Über Identität und Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2010, S. 211.

Bezahlung von studentischen Hilfskräften und Dozent*innen und persönliche Interessen an einer sinnvollen Gestaltung der Lehre: So stehen sich nicht nur Dritte im Sozialen gegenüber, sondern Andere unter Anderen mit verschiedensten Rollen. Es gilt also durch die nachstehenden Beschreibungen explizit zu zeigen, auf welche Art und Weise die Anderen konstitutiv für unsere Wirklichkeit sind, um so die Frage nach Subjekt und Drittem implizit in der Beschreibung der Anderen als Andere umzuformulieren.

Überlegungen zur Metapher des Spiegels Für diese begriffliche Überlegung über den Plural des Begriffs der Anderen wird in dieser Arbeit eine Metapher zur Veranschaulichung genutzt: Sie sind Spiegel. Nicht für ein im Zentrum der Spiegel stehendes einzelnes Subjekt, sondern alle für alle sind *wir* Spiegel. Dies bedeutet, dass gerade das Subjekt, was gerne als Zentrum aller Fähigkeiten betrachtet wird, in dieser Arbeit ebenfalls als Spiegel für wieder Andere beschrieben werden wird. Jede*r ist für jede*n Andere*n ein Spiegel, der die Darstellung auf die darstellende Person zurückwirft, weil die Darstellungen aufeinander antworten: Wir beschreiben, zeigen auf und stellen gegenseitig füreinander die Möglichkeiten und Wirklichkeiten der Anderen dar. Wir inszenieren etwas und werden von Anderen inszeniert. Im Anschluss an die hier vertretene These heißt das, dass unsere Wirklichkeit nur durch die Anderen in sozialen Situationen beschrieben und verstanden werden kann, dass wir uns in einem unentwirrbaren *Miteinander*, *Füreinander* und *Gegeneinander* befinden. Der Anfang des Beschreibens dieser Verknüpfungen kann nicht ohne eine willkürliche Setzung ausgemacht werden, da es jeweils plurale Verbindungen zu Anderen in die Vergangenheit, die Zukunft und in der Gegenwart gibt, die wir nicht abbrechen können. Hinter den Spiegelungen von Anderen ist nichts, was uns selbst darstellen kann, deshalb muss die Beschreibung an einem kontingenten Punkt beginnen. Kurz: Wir sind Andere unter Anderen und damit entweder für-, gegen- oder nebeneinander und immer miteinander; man kann das Soziale verschieden unterteilen und analysieren, aber man kann es nicht hintergehen. Dies ist der Grund dafür, diese Arbeit wie bisher geschehen einzuleiten: mit einer Reflexion über das eigene Projekt, nachdem es abgeschlossen wurde.

Ein offensichtlicher Einwand gegen diese Überlegungen der permanenten Verbindung zu Anderen könnte mit dem Fall des Robinson Crusoe oder anderer Robinsonaden – wie Deleuze Geschichten des Entzugs von Anderen nennt – vorgebracht werden.⁵ Dabei vergäße man jedoch, dass diese Erzählungen niemals ahistorisch funktionieren, wenn sie auch nur einen Absprung in der Wirklichkeit nehmen. Was soll das nun heißen? Es bedeutet, dass selbst Crusoe in den Jahren auf der Insel nicht von den Auswirkungen »verschont« bleibt, die seine Sozialisation und

5 Vgl. Gilles Deleuze: *Die Logik des Sinns*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 383.

die gelebten Jahre mit Anderen verursachen. Außerdem löst sich Crusoes Lage genau in dem Moment auf, wo statt der Kokosnuss, die als imaginärer Ersatz für die Anderen dient, tatsächlich wieder ein Anderer, nämlich Freitag, in sein Leben tritt. Selbst in dieser Situation der – und es lohnt sich dies zu betonen – *gezwungenen* Isolation sind die Anderen als Abwesende Teil seiner Wirklichkeit und der Art und Weise, wie er sich verhält.

Die Frage, die man sich im Anschluss an das gerade Beschriebene und in Bezug auf die Metaphorik des Spiegels und des Spiegeln bzw. des Reflektierens stellen sollte, ist weder »Ist das Gesehene im Spiegel ein Äußeres?« noch »Wo oder wie beginnt das Spiegeln?«, sondern: »Wie ist es, dass wir uns durch Andere spiegeln und selbst Andere spiegeln?«. ⁶ Die Spiegel zeigen füreinander an, wie es wäre, das Gespiegelte zu sein, und damit werfen sie den Anderen zurück, wie das Erlebte für den jeweils anderen Spiegel ist. Die Spiegel – und in Auflösung der Metapher also die Anderen – vertauschen weder oben und unten, noch rechts und links, noch verzerren sie *mich*. Sie stellen etwas Anderes bzw. jemand Anderen dar; sie ermöglichen den Wechsel der Perspektiven. Umberto Eco beschreibt diese Transferleistung des Spiegeln dahingehend, dass intuitiv ein Übertragungsproblem aus Sicht der den Spiegel betrachtenden Person besteht, das jedoch ganz und gar nicht notwendig für das Blicken in einen Spiegel ist; noch ist es hinreichend um zu bestimmen, wie es ist, in die Spiegel zu blicken. Dieses Problem besteht darin, anzunehmen, dass der Spiegel, oder eben die andere Person, mir zeigen müsste, wie es für mich ist, sich auf diese oder jene Art zu verhalten, doch die Spiegel zeigen, wie es für sie ist, dieses Verhalten zu spiegeln (zu erleben). Der Spiegel und das Spiegelkabinett der Anderen verzerren nicht was ich bin; sie zeigen wie wir uns in einer bestimmten Situation zueinander verhalten *hatten*, *haben* oder *haben könnten*.

Es ist der Betrachter [...], der sich qua Identifikation mit seinem Abbild vorstellt, er wäre der Mensch im Spiegel, und der dann, während er sich betrachtet, auf einmal entdeckt, daß er, sagen wir, die Uhr am rechten Handgelenk trägt. Tatsache ist aber, daß er sie dort nur tragen würde, wenn er derjenige wäre, der sich im Spiegel befindet (*Je est un autre!*).⁷

Die Funktion der Spiegelmetaphorik, wie ich sie in dieser Arbeit verwende, liegt zwischen den Klammern des letzten Zitats: »Ich ist ein Anderer!« Dieser Satz, den Eco aus dem *zweiten Seherbrief* (Brief an Paul Demeny, 15. Mai 1871) von Arthur Rimbaud übernimmt, fasst meine Vorstellung des Spiegeln zusammen. Die Spiegel sind die Anderen und jedes »Ich« ist eine*r dieser Anderen für sich selbst. Von Spiegeln zu sprechen, bleibt dabei natürlich eine Metapher, jedoch ist es eine Metapher, die bildlich sehr genau das ausdrückt, was die Anderen für uns sind, was

6 Vgl. Umberto Eco: *Über Spiegel*, München/Wien: Hanser 1988, S. 29.

7 Ebd., S. 30.

sie für uns ausmacht und was wir als Andere für Andere ausmachen: Wir *geben* uns *wieder*; oder besser, wir zeigen, wie wir etwas tun. Indem Andere darstellen, wie wir uns verhalten würden, und auch wie wir uns verhalten, wenn wir sie wären und wenn sie wir wären, stellen Andere sich gegenseitig dar. Erleben wir Andere, dann sind es gemeinsam vermittelte Handlungen, Gefühle, Gedanken, Geräusche, Wahrnehmungen und Imaginationen, die wir bei Anderen und durch sie erleben können. Damit nehmen wir es als Andere auf uns, uns je selbst als Andere zu verstehen und zu verändern: Denn die Anderen sind jeweils ein »Duplikat des Reizfeldes«⁸ und damit selbst eigenständige Personen, die – und das soll im Verlauf dieser Arbeit bewiesen werden – jeweils nur durch die geteilte Wirklichkeit in sozialen Situationen Eigenständige sein können; d.h., dass die Anderen nur durch die Relationen der Ähnlichkeit und Verschiedenheit zu Anderen als jeweils Andere, d.h. als Individuen, verstanden werden können.

Die mit Eco beschriebene und problematisierte Metaphorik des Spiegels und Spiegelns läuft zusammengefasst eben nicht darauf hinaus, dass die Spiegel das was ist scheinbar kopieren wollten und dabei scheiterten.⁹ Denn der dargelegte Widerspruch zeigt, dass es eher der Wirklichkeit entspricht, wenn man den Spiegeln zuspricht, dass sie zeigen, wie etwas von einem anderen Standpunkt aus ist. Sie sind als Andere ein »Kanal«¹⁰ zu den Weltverhältnissen und Sichtweisen der Anderen. Das heißt, sie zeigen, wie man für Andere ist oder wie man für Andere erscheint, ohne dass man genau diese* dieser Andere sein muss, der* die einem gezeigt wird. »Das Spiegelbild ist [...] anwesend, und zwar in Präsenz eines Referenten, der nicht abwesend sein kann.«¹¹ Es »ist nicht mit einem allgemeinen Inhalt korrelierbar«, weil es »immer nur zwischen Einzelfällen« besteht.¹² Stellt man sich hier die Frage, was im Alltäglichen – also ohne metaphorische Ausmalung – die Stelle der Spiegelung besetzt, so ist es die Darstellung, die Art und Weise, wie wir mit der Welt und mit Anderen umgehen, und die Stelle des Spiegels wird durch andere Menschen eingenommen. In der Spiegelung durch Andere liegt also unsere konkrete Beziehung zu den anderen Menschen, liegt unsere Notwendigkeit, immer mit Anderen in derselben Welt zu leben. Kontingent zusammengestellt, sind wir füreinander die Bedingung unserer Wirklichkeit. Oder anders: Wir befinden uns in einem Spiegelkabinett zwischen Anderen.

Die soziale Situation als *Spiegelkabinett der Anderen* zu bezeichnen, bedeutet, dass dabei sowohl die Jahrmarktimplikation, sich in Spiegeln anders zu sehen als gewöhnlich, intendiert ist, als auch der negative Beigeschmack, das Unbehagen, das einen bei dem Gedanken an ein Spiegelkabinett ohne Ausweg beschleicht.

8 Ebd., S. 38.

9 Vgl., ebd. S. 34.

10 Vgl., ebd. S. 36.

11 Ebd., S. 45.

12 Ebd., S. 45.

Denn wenn wir von Anderen so abhängig sind, wie ich es darstellen werde, dann gibt es auch immer das Problem, sich in der Allgemeinheit der Anderen, im *man* und unter den sozialen Strukturen zu verlieren, sich im Spiegelkabinett zu verlaufen oder etwas zu erleben, was man nicht erleben wollte: Es besteht ein permanentes Risiko im Miteinander. Vergrößern uns die Spiegel, ziehen sie uns in die Breite, strecken sie uns in die Höhe oder zeigen sie uns sogar zwei sich widersprechende Spiegelungen von uns, dann verzerren sie uns nicht, sondern stellen Perspektiven auf uns dar, mit denen wir umgehen müssen. Eine Verzerrung wäre am ehesten als absichtliche Täuschung zu bestimmen, die das Risiko im Miteinander noch vergrößert. *Aber*, und darauf kommt es mir besonders an, es besteht auch immer die Möglichkeit, gerade durch die verschiedenen Perspektiven auf die Darstellung durch andere Darstellungen sich und die Anderen zu verstehen, gerade weil man nie aus dem antwortenden Bezug der Spiegel zueinander ausbrechen kann.

Dieses metaphorische Spiegelkabinett zu beleuchten ist die Aufgabe, die ich mir für diese Arbeit gestellt habe. Dabei soll es nicht darum gehen, eine klare und deutliche Struktur in das Spiegelkabinett zu bringen; sondern, ich werde versuchen, verschiedene Relationen aufzuzeigen, die jeweils miteinander in Verbindung stehen. Angefangen bei dem Erleben als Relation in der Welt zu Anderen wird sich der Fokus der Beschreibung verschiedentlich erweitern und verengen, um über die Sorge und die *parrhesia* (das freimütige Für-wahr-Sprechen, welches ich im Verlauf des Abschnitts *Parrhesia als Darstellungsform des Füreinander* zu einem freimütigen Für-wahr-Darstellen überführen werde) als Verhältnisse des Füreinander zu Anderen zu einer möglichen Solidarität miteinander zu gelangen, die gerade deshalb möglich sein muss, weil wir nicht ohne einander auskommen. Deshalb soll auch die *parrhesia* nicht als Weg zu einem authentischen Selbst gesehen werden, da dies postulieren würde, dass es neben der Darstellung, die für alle durch einander erlebbar ist, noch etwas gäbe, das als ein eigentliches Selbst gelten könnte. Diese Arbeit beschreibt unsere Wirklichkeit *als Andere unter Anderen* und hat somit keinen Ort für einen Bereich, der hinter, vor oder jenseits des Sozialen läge und an dem unser »authentisches« Selbst darauf wartete, entdeckt zu werden.

Methodenreflexion Was bedeutet die gerade beschriebene Motivation aber für methodische Gesichtspunkte, für die Art und Weise, in der die Arbeit geschrieben wird? In aller Kürze bedeutet sie Folgendes: Ich werde mich in dieser Arbeit im weitesten Sinne auf phänomenologische Beschreibungen stützen. D.h. hier speziell, dass ich beschreiben werde, was im Alltag, was in unserem Erleben der Wirklichkeit geschieht, um explizit zu machen, wie sich dieser Alltag jeweils gestaltet und was er zur Darstellung bringt. Dazu nehme ich nicht Bezug auf einzelne Theoretiker*innen, um aufzuzeigen, wie diese sich dem Problem genähert haben, sondern ich nehme die Sache selbst, den Alltag mit Anderen als Grundlage für die Analyse.

Die Theoretiker*innen, die im Verlaufe der Arbeit erscheinen, treten fast durchgängig als Argumentationspartner*innen auf, die in bestimmten Teilen ihrer Werke einen systematischen Gewinn, eine produktive Transformation in der Betrachtung Anderer vollzogen haben. Diese produktiven Transformationen werde ich in die hier vorliegende Arbeit einbeziehen, auch wenn sich andere Teile meiner Arbeit mit Stellen der zitierten Autor*innen möglicherweise nicht überschneiden, ihnen vielleicht sogar widersprechen. Diese Widersprüche – wenn vorhanden – werden nur in wenigen Fällen Teil meiner Rekonstruktion und Bezugnahme werden, nämlich genau dann, wenn sich an ihnen zeigen lässt, inwiefern die vorliegende Arbeit eine produktive Veränderung für vorhandene Begriffe liefern soll. Man könnte also sagen, dass der methodische Umgang mit anderen Texten demjenigen folgt, den Deleuze für den Umgang mit seinen eigenen Texten empfiehlt: Es wird sich hier gefragt, wie die zitierten Stellen mit dem hier Geschriebenen funktionieren, wie sie interagieren und wie sie für die Beschreibung der Wirklichkeit mit Anderen als zielführend erscheinen.¹³

Eine dieser Transformationen, oder vielleicht besser: ein methodischer Weg, der anders gedacht werden soll, ist die oft behauptete Unvereinbarkeit poststrukturalistischer Thesen mit der Phänomenologie. Die Gemeinsamkeit beider Denkwege ist die Bezugnahme auf die Form, auf das *Wie etwas ist* und die damit verbundene Offenlegung der Prozesshaftigkeit, in der sowohl die Intentionalität (als Größe der Phänomenologie), als auch historisch gewachsene soziale Strukturen (als Größe der poststrukturalistischen Theorien) gedacht werden müssen. Dass diese beiden Richtungen methodisch miteinander eng verknüpft sind, soll sich in dieser Arbeit implizit im gesamten Verlauf zeigen, indem sie gemeinsam genutzt werden und so produktive Ergebnisse liefern; implizit deshalb, weil das Hauptthema der Arbeit, Menschen als Andere unter Anderen zu bestimmen, um zu den sozialen Bedingungen der erlebten Wirklichkeit zu gelangen, nicht durch methodische oder philosophiehistorische Überlegungen in den Hintergrund treten soll. Aus eben jenem Grund gibt es diesen der Hauptarbeit vorgelagerten Teil zur Eröffnung des Rahmens. Dass diese Überlegungen nun nicht losgelöst von einer aktuellen philosophischen Debatte stattfinden, zeigen Publikationen, die in den letzten Jahren das Verhältnis von Judith Butlers Denken und der Phänomenologie nachgezeichnet haben. Richtungsweisend sind bspw. die Monographie *Existenz – Differenz – Konstruktion* von Silvia Stoller sowie die Sammelbände *Feministische Phänomenologie und Hermeneutik* und *Phänomenologie und Geschlechterdifferenz*, die sie mit herausgegeben hat, und der 2018 veröffentlichte Sammelband von Gerald Posselt, Tatjana Schönwälder-Kuntze und Sergej Seitz *Judith Butlers Philosophie des Politischen*.

Durch die dadurch angeregte gemeinsame Betrachtung von Struktur und Phänomen, die in Verbindung als die Form des wirklich Erlebten beschrieben werden

13 Vgl.: Gilles Deleuze & Félix Guattari: *Rhizom*, Berlin: Merve 1977, S. 7.

kann, wird in dieser Arbeit versucht, diese Verbindung im Alltag miteinander aufzuzeigen. Der Alltag wird somit als der Ort dargestellt, in dem wir uns wirklich in sozialen Situationen befinden und dies nicht nur, weil wir quantitativ häufiger im Alltäglichen sind als im Besonderen, sondern deshalb, weil qualitativ das Besondere nur als Kippphänomen im Alltag verstanden werden kann. Die Übergänge zwischen Alltag und Besonderem sind – und auch das ist eine methodische Überlegung – nicht im Extrem, nicht in einer Kontradiktion zu finden, sondern im Kleinsten, eben im Umkippen zwischen Alltag und Besonderem selbst: Dadurch gibt es jedoch nicht eine Sphäre des Alltags und eine des Besonderen, sondern es gibt alltägliches Erleben und das Erleben besonderer Phänomene. Sitzt man im Zug und liest die Zeilen, die man auf eine Postkarte geschrieben hat, noch einmal, um diese Karte am nächsten Bahnhof einzuwerfen, dann fließt dies alles ohne besondere Vorkommnisse dahin. Doch in dem Moment, in dem man den Gruß »Bis bald« liest und einem – metaphorisch – schwer ums Herz wird, bekommt die alltägliche Situation eine Wendung, die Gedanken springen zu der Person, für die diese Karte bestimmt ist; zu dem Großvater, der im Krankenhaus liegt. Das Wiedersehen, auf welches das »Bis bald« verweist, ist ungewiss: Der Alltag des Zugfahrens kippt in die Besonderheit, an jemanden zu denken, den man vielleicht nicht wiedersieht. Anders sieht das für eine*n Beschäftigte*n auf einer Palliativstation im Krankenhaus aus, wo Menschen genau aus dem Grund liegen, dass ihr Tod begleitet werden soll. Man hat es also nicht mit getrennten Seiten und Dualismen zu tun, wenn man die Wirklichkeit beschreiben will, sondern mit einer Pluralität, in der die Zuschreibung, was alltäglich ist und was besonders von der Situation abhängt, und nicht intrinsisch bestimmt werden kann. Sucht man für diese Beschreibung eine griffige begriffliche Bestimmung, dann bietet sich möglicherweise an, es als *Plurallektik* zu bezeichnen. Nicht nur die Bestimmung, was These und was Antithese ist, untersteht einem Wandel, sondern gerade der Bezugspunkt, von dem aus etwas als These oder Antithese betrachtet wird, ist in Bezug auf das Soziale nicht in einem zweipoligen Schema zu denken, selbst dann nicht, wenn es sich in einer Synthese aufhebt. Im Sozialen gibt es keine Aufhebung, sondern Wechselverhältnisse, die den Alltag als Interaktionsort bestimmen, der *zwischen* allen Dualismen steht und somit Schattierungen des Miteinanders bildet, die immer schon plural sind. Aus eben diesem Grund finden sich auch in den Beispielen, die ich zur Veranschaulichung beschreiben werde, immer wieder Wechsel der Perspektiven zwischen den Pronomina der Einzahl, der Mehrzahl und dem »man«.

Methodisch ist diese Arbeit insgesamt eine Vermischung aus Phänomenologie und bestimmten poststrukturalistischen Theorieansätzen (oder zumindest solchen, die so benannt wurden). Diese Arbeit gliedert sich also selbst zwischen verschiedenen Strömungen ein, um die Gedanken und Ausformulierungen, die in diesen zu Anderen gemacht wurden, aufzunehmen. Damit kann hier aber kein vollständiger Überblick über alle Theorieansätze gegeben werden, in denen es um die

Anderen geht. Die Lücken, die für manche Leser*innen als allzu offensichtlich erscheinen, stellen deshalb keine Abwertung oder Nichtbetrachtung aus Gründen der Vermeidung dar, sondern sind aus dem Grund entstanden, dass die Zusammenführung der hier vertretenen Autor*innen und Systematiken sich auf die Frage konzentriert, wie sich ein Miteinander und davon ausgehend ein Füreinander produktiv und ungeachtet der unterschiedlichen Positionen herausarbeiten lässt. Methodisch erscheint diese Arbeit deshalb als ein Teil unter anderen, der von mir beschrieben werden konnte und zu dem andere hinzutreten können. So versteht sich diese Arbeit als eine Aufgabe, die man in der Philosophie als gemeinschaftliches Projekt mit Anderen, die man kennt, und solchen, die man nicht kennt, ausführt, nicht um zu *einem universellen* Ziel zu gelangen, sondern um die Beschreibungen aktuell und an die wechselnden Verhältnisse wie an die Fortbestehenden anzupassen. Philosophie ist also in meinen Augen ein Gemeinschaftsprojekt aller Personen, die philosophische Gedanken anstellen. Die hier zu beweisende These, um es zu wiederholen, ist, dass sich *die Anderen* nicht als die von mir völlig Verschiedenen, sondern als *Andere unter Anderen* darstellen, zu denen man je selbst gehört und von denen wir uns unterscheiden, aber denen wir eben auch ähneln, gerade weil wir die Bedingung der Wirklichkeit füreinander sind.

Man könnte schon hier einwenden, dass es zutiefst offensichtlich ist, dass die Anderen für unsere Wirklichkeit eine entscheidende Rolle spielen: Wenn das so ist, dann ist diese Arbeit eine einzige Wiederholung von Wiederholung, damit es offensichtlich bleibt, dass wir als Andere unter Anderen leben. – Die fragende Ergänzung sei erlaubt: Spiegelt sich dies – wenn es so offensichtlich sein sollte – auch in den Begriffen wider, die benutzt werden, um den Bereich des Sozialen zu beschreiben? Der Titel »Als Andere unter Anderen – Füreinander zwischen sozialen Strukturen und Erleben« der hier vorliegenden Arbeit drückt also einen Vorschlag für die Deskription aus, in der die Anderen unter Anderen als solche zur Darstellung kommen. Diese Beschreibung soll sich dabei gerade auf diejenigen Phänomene im Sozialen beziehen, in denen wir als Andere unter Anderen *füreinander* sorgen – was in dem Abschnitt *Die Modi der Fürsorge* explizit geschehen wird. Es werden also solche Verhaltensweisen bestimmt, in denen die Bedingung unserer Wirklichkeit – sich gegenseitig mit Anderen im Zusammenleben darstellen zu müssen – am deutlichsten zur Geltung kommt.

Was damit jedoch nicht argumentiert werden kann, ist eine unabhängige Größe, weder in Form einer moralischen Norm noch einer epistemischen Gewissheit, die nicht selbst aus den Interaktionen entsteht. Wenn jedoch in pragmatischer Hinsicht in späteren Teilen der Arbeit von einer gelingenden Interaktion gesprochen wird, dann ist die Frage nach dem Maßstab des Gelingens nicht zu umgehen. Die Antwort, die ich vorschlage, ist, die Interaktion nicht durch den Maßstab eines Subjekts als gelingend oder nicht zu bestimmen, sondern den Maßstab selbst zur Verhandlung zu stellen, ihn dadurch zu bestimmen, dass im Verhalten ein gegen-

seitiges Verstehen möglich und wirklich ist. Kurz: Der Maßstab ist nicht festgelegt, sondern er entsteht, wenn sich Andere Anderen zuwenden, um miteinander füreinander zu wirken.