

5.2 Welt- und Fremdverständnis. Inwiefern wir andere und ihre Wirklichkeiten verstehen

»Wenn ich einen Stein in meiner Reichweite sehe, sehe ich ihn eben, und damit hat sich die Sache. Wenn ich einen Anderen in meiner Reichweite sehe, muß ich feststellen, daß umgekehrt auch ich in seiner Reichweite bin: er sieht mich. Aber es ist klar, daß ich nur sehen kann, *daß* er mich sieht, nicht *wie* er mich sieht.«

(Schütz & Luckmann 2017, 604)

»It's such a dumb fun track. If you don't like this track, if you f***ing hate this track: I don't know you.«

(Anthony Fantano (»theneedledrop«) zu Lil Yachty
»Minnesota«)

Wechselseitige Wirklichkeitssynchronisation und die Geräuschlosigkeit alltäglicher Interaktionen

Aus den bisherigen Überlegungen ergibt sich, dass diejenigen Begriffe-von, die der Mensch nicht schon *qua* Geburt (oder zumindest als angeborene Anlagen) besitzt, das Ergebnis ontogenetischer Habitualisierungsprozesse, also das seinerseits wandelbare Ergebnis von Erfahrung und Gewohnheit sind. Daraus ergibt sich, dass auch die Wirklichkeit, in der ein einzelner Mensch lebt, sich mit der Zeit verändern kann, sofern sich etwa die Umgebungen, in denen er sich gewöhnlich aufhält, signifikant verändern. Dies kann schon die einfache Tatsache betreffen, dass ein unvertrauter Anderer ins Leben einer Person tritt, oder dass eine Person sich auf die ein oder andere Weise dauerhaft mit einem neuen sozialen Zusammenhang konfrontiert findet, dessen grundsätzliche Typik ihr bisher unvertraut war. Wirklichkeiten färben durch anhaltenden Kontakt aufeinander ab, sie übertragen sich.

Sofern Menschen hinreichend viel und intensiv miteinander interagieren, neigen sie dazu, bezüglich damit einhergehender Regularitäten Begriffe-von zu verinnerlichen. Alltäglich lassen sich entsprechende Übertragungsprozesse beispielsweise an der Art und Weise beobachten, wie Menschen, die hinreichend viel Zeit miteinander verbringen, perzeptive und habituelle Eigenheiten voneinander übernehmen: Ihre Arten zu sprechen, mitunter auch ihre gestischen Eigenheiten sich zu ähneln beginnen, sie gelegentlich die Neigung ausbilden, mit denselben Worten oder demselben Gedanken auf eine bestimm-

te Situation zu reagieren, sie bestimmte kulturelle Meme ähnlich aufzufassen beginnen oder auch selbst in kleinem Kreis lokale kulturelle Meme erzeugen, bestehende variieren usw. Durch hinreichend kontinuierlichen Umgang bilden Menschen in solchen Fällen also *gemeinsame oder korrelative Begriffe-von*, die sowohl ihre direkte Wahrnehmung als auch ihre alltäglichen Verhaltensweisen prägen und vorstrukturieren – es findet eine *wechselseitige Synchronisation* oder *reziproke Kalibrierung* ihrer individuellen Wirklichkeiten statt.¹⁵

Dass Menschen eine (Nah-)Welt teilen zeigt sich dabei häufig nicht nur daran, dass ihre Hintergründe sich durch Gewöhnung entsprechend ähneln (oder mehr und mehr zu ähneln beginnen), sondern auch daran, dass sie in Bezug aufeinander Begriffe-von verinnerlichen. Sie lernen sich also mit der Zeit gegenseitig besser zu sehen oder zumindest, adäquater direkt wahr- und vorwegzunehmen, wie sie beispielsweise auf bestimmte Situationen reagieren oder reagieren würden, sich direkt anzusehen, ob sie fröhlich oder bedrückt sind, unmittelbar zu erfassen, wie sie mit einer bestimmten vertrauten Person umgehen können, um sie aufzuheitern, zu verletzen usw. In solchen Fällen hat man durch Interaktion und Gewöhnung Begriffe-von von Reaktions- und Verhaltensweisen der entsprechenden Personen verinnerlicht, die propositional zu explizieren man häufig gar nicht in der Lage wäre (»Hä, woher wusstest du das?« – »Keine Ahnung, ich kenn' dich halt.«). Selbstredend ist es ebenfalls möglich, dass Menschen auch ohne vorhergehende Interaktion bereits Begriffe-von besitzen, mit deren Hilfe sie das Verhalten und sogar Feinheiten der emotionalen Reaktionstypik einer Person direkt wahrnehmen können (»Woher wusstest du, dass mir das gefallen würde?« – »Ich hab' gleich gemerkt, dass du so eine*r bist.«).¹⁶ Begriffe-von der bezeichneten Art erlauben uns also ein unmittelbares (d.h. nicht durch bewusstes Nachden-

15 Mit korrelativen Begriffen-von ist hier gemeint, dass sich mitunter auch spezifische Rollenverteilungen in solchen Interaktionen stabilisieren, die etwa die Frage betreffen, wer welche Rolle in einer humorvollen, streithaften usw. Interaktion übernimmt. Synchronisation ist in diesem Zusammenhang also nicht mit Gleichschaltung zu identifizieren, sondern kann auch reziprok erfolgen.

16 Ebenfalls ist denkbar, dass es eine gewisse emotionale Reaktionstypik gibt, die allen Menschen grundsätzlich im Sinne von Basisemotionen angeboren ist, sodass es sich in Bezug auf diese nahelegen würde, dass Menschen neben diesen Emotionen selbst auch entsprechende Begriffe-von von Geburt an besitzen, welche sie die entsprechenden Emotionen auch bei anderen wahrnehmen lässt (Ekman & Friesen 1971). Ob und inwiefern dies allerdings der Fall ist, ist eine empirische Frage und liegt außerhalb der hier angestellten Überlegungen.

ken vermitteltes) Verständnis, ein »Erwarten der Erwartungen des anderen« (Luhmann 2008b, 17), das mehr aus alltäglicher Vertrautheit als aus expliziten Überlegungen oder einem theoretischen Verständnis des Anderen erwächst. Verinnerlichte Begriffe-von sorgen also auch hier mittels entsprechender Appräsentationen und Vorwegnahmen für die direkte Wahrnehmung der anderen und ihres Handelns. Sie ermöglichen uns in diesem Sinne ein direktes und intuitives *Verständnis Anderer*.

[W]e may experience an other's feelings and intentions directly, but direct perception builds on something, namely on skilful interaction with others. In other words, social interaction is not derivative, but constitutive of the process of social understanding and also of direct social perception. (De Jaegher 2009, 538)

Ein Problem solcher Formulierungen ist allerdings, dass die Rede von einer ›direkten Wahrnehmung‹ der Emotionen und Intentionen anderer Akteure suggeriert, es gäbe so etwas wie einen perzeptiv unmittelbaren Zugang zum Erleben anderer Personen. Präziser wäre es wohl davon zu sprechen, dass entsprechende Vertrautheit mit dem Handeln und Verhalten anderer im Allgemeinen und signifikanter Anderer im Besonderen zu bestimmten apperzeptiven Auffassungen führt, die entsprechende Mitgegenwärtigungen und Vorwegnahmen einschließen. »Producing or interpreting such bodily expressions may be fluid, automatic and even involuntary. Yet, these expressions reflect an embodied, practice-dependent ›know how‹ or ›expertise‹; they reflect what might well be called an acquired ›second nature‹« (McGeer 2015, 267). Das unmittelbare Aspekt- oder Bedeutungserleben übernimmt hier also die Funktion, bewusste Deutungen zwar nicht überflüssig zu machen, aber doch unter Bedingungen knapper Zeit und beschränkter kognitiver Ressourcen auf das Nötigste zu reduzieren. (Dabei ist jedoch grundsätzlich nicht auszuschließen, dass Menschen bei aller vermeintlicher Geschmeidigkeit gegenseitiger Apperzeptionen *aneinander vorbei apperzipieren*.) Für ein solches unmittelbares, intuitives Verständnis anderer ist also keine Theorie des Bewusstseins (›theory of mind‹) der anderen Person vonnöten, entsprechende Begriffe-von reichen in vielen Fällen aus (vgl. zu diesem Begriff des *intuitiven Verstehens* Kapitel 4.1). Ein solches Verständnis ist vielmehr dem Gefühl oder Gespür vergleichbar, welches man bezüglich des möglichen weiteren Verlaufs unvertrauter Musikstücke vertrauter Genres empfinden kann (»Jetzt kommt doch bestimmt gleich die *Bridge*... ah, genau, so etwa dachte ich mir das.«). Wir kalkulieren oder simulieren oder überlegen uns also in solchen Fällen nicht *bewusst* mentale Zustände, Wünsche und Überzeugungen anderer Personen,

sondern vertrauen auf die uns durch Begriffe-von vermittelten, unmittelbaren Wahrnehmungen und Vorwegnahmen von Situationen und der in ihnen agierenden Anderen.

Einen Extremfall einer in einer solchen Weise geteilten und von intuitivem Verständnis getragenen Welt bildet die partnerschaftliche Liebesbeziehung (ähnlich auch nahe Freundschaften) mit ihrer »gemeinsame[n] Konstitution einer Nahwelt der täglichen Lebensführung und Interaktionssteuerung [...] und all dessen, was dies impliziert: die Fröhlichkeit der Schritte, die über die Schwelle kommen, und die Gewißheit des gemeinsamen Gedankens zur gleichen Stunde« (Luhmann 2008a, 22). Einen ähnlichen Extremfall geteilter Welt bildet ein bestimmter Typus der zeitgenössischen »westlichen« Familie, welche verbale Intimkommunikationen über das eigene Empfinden, Erleben und Wahrnehmen zwischen den Familienmitgliedern zulässt, mitunter sogar fordert. Dies hat zur Konsequenz, »daß man sich bei aller Kommunikation auch darum kümmern muß, wie der andere sie meint und wie er sie verkraften kann. Man muß das nicht nur überlegen, man darf, ja man sollte auch darüber kommunizieren können« (Luhmann 2005, 213). Innerhalb einer solchen Familie können sich die Familienmitglieder also nicht nur *als typische Andere* (als Passanten:innen, als Verkehrsteilnehmer:innen, als Angestellte usw.) behandeln, vielmehr kann in derartigen Familien erwartet werden, »daß sich die Kommunikation auf Personen [als Individuen, TP] bezieht oder zumindest immer mit im Auge hat, was die beteiligten Bewußtseinssysteme davon spüren, davon halten, dabei erleben und in ihrer eigenen, strukturdefinierten Operationsweise daraus machen« (ebd.). Ein solche Forderung nach Mitberücksichtigung möglicher individueller Wirklichkeitsdivergenzen – wie man sie häufig innerhalb von Nahbeziehungen wie Partnerschaften, Freundschaften oder familiären Beziehungen beobachten kann – sei nun, wie Luhmann (ebd.) meint, »derart unwahrscheinlich«, daß es »nur in gesellschaftlichen Enklaven funktionieren kann«, sofern der dafür nötige Aufwand an wechselseitig aufzuwendender Aufmerksamkeit, zu betreibender Abstimmung, Kommunikation und Interaktion sich – aus Gründen reiner Zeit- und Ressourcenbeschränkung – nicht auf jede alltägliche Interaktion und Kommunikation übertragen ließe.

Eine weitere, noch voraussetzungsreichere Form des Fremdverstehens liegt in einer Form der Wahrnehmung, die hier nur am Rande erwähnt sei: Wenn wir Andere wahrnehmen, können wir sie nicht nur zuverlässig vorwegnehmen und insofern – gewissermaßen »äußerlich« – intuitiv verstehen, es gibt viele Fälle, in denen wir gewissermaßen auch die Wirklichkeit der An-

deren diesen als *divergierendes Innen* zu appräsentieren lernen. In *Das Sein und das Nichts* beschreibt Jean-Paul Sartre (1991, 460) diesen Sachverhalt so, dass beim Auftauchen eines anderen Subjekts in unserem Wahrnehmungsfeld nicht einfach nur additiv ein neues Ding neben den bisherigen Dingen in Erscheinung träte, vielmehr »entfalte« sich im Wahrnehmungsfeld mit und um den anderen Menschen herum appräsentativ »eine Räumlichkeit [...], die nicht *meine* Räumlichkeit ist«. Diese Eigenräumlichkeit, die wir dem Anderen in solchen Fällen unmittelbar appräsentieren, bezeichnet die menschliche Art und Weise, das Erleben Anderer fallibel appräsentierend zu erleben. Wir nehmen also in gewisser Weise sein Wahrnehmen der Situation wahr, in der wir uns wiederfinden, während uns dieses doch zugleich grundsätzlich »entgeht« (ebd.). Es ist eben nicht wirklich sein Wahrnehmen, welches wir wahrnehmen, sondern nur das, was wir *als sein Wahrnehmen* appräsentieren. Und sofern diese Appräsentationen fehlgehen können, bleibt unserer Wahrnehmung dieser Wahrnehmung stets nur »wahrscheinlich« (ebd.), wie Sartre sich ausdrückt. Wir können also im Falle der Appräsentation der Appräsentationen Anderer nicht, wie bei einem massiven Objekt, dessen Rückseite wir appräsentieren, einfach um diese Anderen herumgehen, um in Erfahrung zu bringen, ob unsere Appräsentationen sich bewähren oder nicht. Innerhalb der Immanenz der Erfahrung gibt es das *Innen des Anderen* nur als Appräsentation. Daher bedarf die Appräsentation signifikant von der eigenen divergierender Wirklichkeiten gegenüber der bloßen Appräsentation alternativer vertrauter Perspektiven aus dem Blickwinkel der eigenen Wirklichkeit besonderer Sensibilität und Anstrengung.¹⁷

Dabei entstehe Sartre (ebd., 461) zufolge durch eine solche Konfrontation mit dem Anderen eine Art »Hinter-Grund der Dinge, der mir grundsätzlich entgeht und der ihnen von außen verliehen wird«. Auch man selbst als vom Anderen gesehener Anderer erhalte so einen solchen Hinter-Grund, den man gelegentlich fallibel appräsentiert. Man nimmt dann, sofern diese Beschreibung richtig ist, sich selbst einmal gewissermaßen unmittelbar und einmal als der vom Anderen wahrgenommene Andere wahr, der man für ihn ist (oder sein könnte). Dabei können der Andere, als der ich mich selbst erlebe, und

17 Es schiene vielversprechend, diese Überlegungen durch eine Auseinandersetzung mit Alia Al-Sajis Verständnis eines »kritisch-ethischen Sehens« zu vertiefen, welches sie in Anlehnung an Überlegungen Merleau-Pontys und Bergsons auch als ein »Mit-andere-sehen« beschreibt, welches wesentlich durch eine besondere Art des »Zögerns« ausgezeichnet sei (2009, 390f.; vgl. hierzu auch grundsätzlich Poljanšek 2016b).

der Andere, als der ich mich vom Anderen wahrgenommen erlebe, durchaus voneinander abweichen. In der Nahbegegnung mit Anderen appräsentieren wir also – obwohl wir selbstredend nie letztlich in Erfahrung bringen können, ob wir dies tatsächlich adäquat tun – zumindest partiell oder in Ansätzen die situativen Wirklichkeiten dieser Anderen. So kann man beispielsweise gelegentlich mit der Zeit ›hören‹ lernen, wie eine andere Person einen bestimmten Stil von Musik hört oder hören würde und sich dies auch dann vergegenwärtigen, wenn die Person nicht anwesend ist. Es ist, als würde man lernen, den Wirklichkeitswinkel zu appräsentieren, von dem aus der Andere die Musik hört. Oder unmittelbar zu appräsentieren lernen, von wo aus eine andere Person bestimmte Situationen erlebt, etwa, dass eine Situation, die einem selbst eher behagt, sich für sie eher unangenehm anfühlt:¹⁸ Fallible Appräsentation der Apperzeptionsstilistik des Anderen.

Gegenüber solchen Extremfällen der Weltenteilung könnte nun allerdings wiederum die Sorge entstehen, dass das Teilen von Welt keine ganz voraussetzungslose Angelegenheit darstellt. Wie sollte Gesellschaft im Ganzen und vor allem im Hinblick auf die vielfach stattfindenden Interaktionen mit Unbekannten überhaupt funktionieren, wenn das Teilen einer Welt so voraussetzungsreich wäre wie die Etablierung vertrauter Nahbeziehungen? Die Antwort auf diese Frage ist so naheliegend wie wahlweise erfreulich oder ernüchternd: Mit den meisten Menschen, mit denen wir alltäglich interagieren, kommen wir gar nicht in die Verlegenheit, eine *Nahwelt* im oben beschriebenen Sinne zu teilen, weshalb es für gewöhnlich ausreicht, wenn unsere Wirklichkeiten in bestimmten typischen und groben Umrissen mit den ihren kongruieren. Luhmann spricht diesbezüglich auch von ›strukturellen Kopplungen‹, die innerhalb einer etablierten Gesellschaftsstruktur zwischen den verschiedenen Subjekten (›psychischen Systemen‹) bestehen und die es ihnen ermöglichen, erfolgreich zu interagieren, zu kommunizieren und zu kooperieren, ohne dass sie sich bezüglich der wechselseitig vorausgesetzten, strukturellen Bedingungen (wie individuell abweichenden Hintergründen usw.) dieser Interaktion noch einmal gesondert verständigen und koordinieren müssten.¹⁹

18 Die Appräsentation der Wirklichkeit (und insofern der Appräsentationen) Anderen erfordert eine etwas diffizilere Analyse, als sie hier noch im Vordergrund steht. Vgl. hierzu die Ausführungen zum Phänomen der »Koinsituation« in Poljanšek 2022c.

19 Ich bin mir des Umstandes bewusst, dass Luhmann den Begriff der strukturellen Kopplung abstrakter fasst und auf Systeme im Allgemeinen (und nicht nur auf psychi-

Strukturelle Kopplungen funktionieren im Normalfalle für beide beteiligten Systeme nahezu geräuschlos – also für das Bewußtsein unbemerkt und für soziale Systeme, ohne daß Kommunikation darauf gerichtet werden müsste. [...] Nur dadurch können die beteiligten Systeme strukturdeterminierte Systeme sein. Und nur dadurch ist es möglich, daß gleichwohl eintretende Störungen (und sie treten natürlich dauernd ein) in den Beteiligten die »nanu«-Form der Irritation auslösen können, die dann die Fortsetzung der jeweils eigenen Autopoiesis beeinflusst [indem man zum Beispiel denkt »Der verhält sich ja seltsam.«, TP].« (Luhmann 2005, 211)

Sofern die Welt und die Anderen in alltäglichen Interaktionen gewisse Schwellen konventioneller Geläufigkeit für gewöhnlich nicht überschreitet, reichen unsere Begriffe-von *typischer Interaktionen*, *typischer sozialer Rollen* und *typischer Verhaltensweisen* zu deren reibungsfreier Abwicklung für gewöhnlich aus. Die Begriffe-von, die dabei zum Einsatz kommen, beziehen sich deshalb – vor allem bei Interaktionen unter Unbekannten – häufig nicht auf die konkreten Individuen *als Individuen*, sondern auf etablierte *Typen* von Individuen, Handlungen und Situationen, als deren Instanziierungen oder ›Bilder‹ Personen und Situation sodann in direkter Wahrnehmung erscheinen. So interagieren wir (in gegebenheitsontologischer Perspektive) in vielen Fällen nicht mit der individuellen Person, die als Kassierer:in hinter der Kasse steht, sondern mit *einer Kassierer:in* – mehr Instanz eines allgemeinen Typus als singuläres Individuum. Ähnlich nehmen wir auch Passanten gewöhnlich nicht als individuelle Andere wahr, sondern als Instanziierungen anonymer Typen (Mann, Kind, Frau, alte Person usw.), zwischen denen dann plötzlich individuelle Bekannte emergieren können.²⁰ Diese etablierten Typen stecken die gemeinsame, öffentliche Wirklichkeit ab, auf die sich auch gewöhnliche Alltagsontologien beziehen und von der sich private Interaktionen, die wir mit konkreten Anderen haben, gerade abheben, sofern wir bezüglich konkreter Anderer häufig spezifische Begriffe-von internalisiert haben.²¹

sche Systeme im Besonderen) bezieht, lasse diese systemtheoretische Feinheit hier jedoch aus Gründen der Anschaulichkeit beiseite.

20 Um den Punkt hier noch einmal deutlich zu machen: Natürlich stellen die Subjekte, die wir dabei wahrnehmen, alltagsontologisch betrachtet Individuen dar. Der Punkt ist jedoch, dass sie uns in direkter Wahrnehmung eher als Instanziierungen allgemeiner Typen als als Individuen *gegeben sind*, sofern wir keine individuellen Begriffe-von von ihnen besitzen.

21 Allerdings ist durchaus denkbar, dass Menschen im Laufe ihres Lebens auch in Bezug auf Nahbeziehungen Begriffe-von spezifischer Typen wie *Freund:in*, *Lebensgefährte:in*, *Affäre* etc. verinnerlichen, die sie dann in entsprechenden Interaktionen ihren jeweiligen

Im Alltag scheinen die Handlungen der verschiedenen Gesellschaftsmitglieder also in vielen Fällen auf eine Weise ineinander zu greifen, als seien sie bewusst arrangiert oder akkordiert worden, ohne dass es dazu einer bewussten Koordination oder Steuerung durch eine objektive Instanz oder gesetzter Regeln bedürfte. Vielmehr haben die verschiedenen Subjekte im Zuge ihrer Sozialisation gelernt, dieselben (oder zumindest hinreichend ähnliche) »sozialen Melodien« wiederzuerkennen und durch ihre Handlungen wiederzugeben. Die verschiedenen Subjekte erscheinen, um hier Luhmanns Terminologie aufzugreifen, *geräuschlos strukturell gekoppelt*, sofern sie in dieser Weise weitestgehend reibungsfrei und ohne zusätzlichen Kommunikations- und Koordinationsaufwand erfolgreich miteinander interagieren können (vgl. zu diesem Aspekt auch Hutchins 2013). Geräuschlosigkeit der Interaktion wird also gewährleistet durch die implizite wechselseitige Voraussetzung der Kongruenz der Hintergründe der Beteiligten. Diese verlassen sich also – ohne darüber explizit nachdenken zu müssen – darauf, dass alles (oder jedenfalls das meiste) für alle (oder zumindest die meisten) so ist, wie es in ihrer jeweiligen Wahrnehmung unmittelbar erscheint. Bourdieu (ebd., 172) spricht hier auch von einem »von keinem Taktstock diktierten Zusammenspiel [...], das doch den Praxisformen und Praktiken einer Gruppe oder Klasse gleichermaßen Regelmäßigkeit, Einheit und Systematik verleiht, und dies selbst bei Fehlen einer jeden spontanen oder von individuellen Projekten aufgezwungenen Organisation,« wobei dieses Zusammenspiel Bourdieu zufolge aus »Systemen (zumindest partiell) ähnlicher Dispositionen« hervorgeht, die ihrerseits aus gleichen »Existenzbedingungen« (sprich, etwa: Umgebungsregularitäten) resultierten. Einer unbedarften Beobachter:in von Gesellschaft kann es deshalb in der Tat so scheinen, als befänden sich ihre Mitglieder in Bezug auf ihre Erwartungen und ihr Verhalten in einer Art *prästabilierten Harmonie*, als würden objektive Regeln existieren, welche das Verhalten der Subjekte orchestrieren. In diesem Sinne ist wohl auch das Herder zugeschriebene *Bonmot* zu verstehen, dass Heimat der Ort sei, »wo man sich nicht erklären« müsse. Das hieße allerdings zugleich, dass Heimat auch derjenige Ort wäre, an dem man *nichts Besonderes zu erwarten* hätte. Oder schlimmer gar: Dass Heimat der Ort wäre, wo man von

Interaktionspartnern mitunter gegebenheitsontologisch »überstülpen«. Das jeweilige Gegenüber erscheint dann beispielsweise auch innerhalb dieser Beziehungen mehr als Instanz eines Typus denn als Individuum (»Du bist der Mann«).

den anderen erwarten kann, dass sie sich so (zu) verhalten (haben), wie man es selbst (als Mitglied der Heimatgemeinschaft) von ihnen erwartet.

Hinreichend etablierte und verbreitete Typen und Strukturen der beschriebenen Art entlasten uns dabei von der Aufgabe, in jedem einzelnen Fall von Interaktion in Erfahrung bringen oder auch nur mit dem rechnen zu müssen, was genau in der Wirklichkeit der jeweiligen Anderen, mit denen wir gerade interagieren, eigentlich vor sich geht. Wir brauchen in solchen Fällen also nicht, wie es diesbezüglich in der philosophischen Debatte um *Fremdverstehen* gelegentlich heißt (vgl. etwa Baron-Cohen, Tager-Flusberg, Lombardo 2013), zu *mentalisieren* (d.i. uns Gedanken über die mentalen Zustände der anderen zu machen), sondern können uns darauf verlassen, dass alles im Großen und Ganzen so laufen wird, wie wir es gewohnt sind und glauben, es als typisch erwarten zu dürfen. Die These, dass etablierte Typen und ihnen korrelierende, verinnerlichte Begriffe-von die gesellschaftliche Funktion besitzen, Menschen von der Mentalisierung zu entlasten, wird auch von Bourdieu vertreten:

Weit gefehlt, daß die Übereinstimmung der Handlungen [in einer Gesellschaft, TP] immer das Resultat der Übereinstimmung [im Sinne von: bewussten Verabredungen, TP] zu sein hat, deutet alles vielmehr darauf hin, daß eine der primären Funktionen des Zusammenspiels der Habitusformen darin zu suchen ist, gleichsam einen sparsamen Gebrauch der »intentionalen Einfühlung in den anderen« so zu rechtfertigen, daß eine Art praktischer Behaviourismus zugelassen wird, der in wesentlichen Lebenssituationen von der umfassenden Analyse der Nuancen im Verhalten des anderen oder von der unmittelbaren Rückfrage nach den jeweiligen Absichten (»Was willst du sagen?«) entlastet [...]. (Bourdieu 2009, 178; Bourdieu stützt sich hier seinerseits auf Überlegungen Schütz)

Eine analoge Argumentation findet sich auch in Millikan (2004b, 21f.): Bei der alltäglichen Interaktion mit Anderen verlassen wir uns für gewöhnlich darauf, dass diese sich im Großen und Ganzen erwartbar so verhalten, wie wir es entweder von ihnen persönlich kennen und gewohnt sind oder wie wir sonst erwarten, dass unterschiedliche Typen von Menschen sich im Allgemeinen in spezifischen Kontexten verhalten. Wir mentalisieren demgegenüber für gewöhnlich erst dann, wenn wir im Nachhinein das Zustandekommen von etwas – meist Ungewöhnlichem – erklären wollen. »When we use belief-desire psychology, it is almost always for explanation after the fact, not for prediction« (ebd., 22).

Sofern die einzelnen Subjekte innerhalb einer Gesellschaft aufwachsen, innerhalb derer bereits viele kulturelle Meme und typische Praktiken als selbstverständlich etabliert und verbreitet sind, verinnerlichen sie im Prozess der Enkulturalisierung entsprechende Begriffe-von, die nach ihrer exekutiven (d.i.

praktischen) Seite dazu führen, dass sie mit hinreichender Zuverlässigkeit erwartbar nach den jeweiligen Vorzeichnungen handeln. Sind die entsprechenden Regularitäten, mit denen verschiedene Subjekte im Laufe ihrer Ontogenese konfrontiert sind, also hinreichend ähnlich, so internalisieren sie auch hinreichend ähnliche Begriffe-von, die ihr Handeln aufeinander abgestimmt erscheinen lassen, ohne dass es dazu der expliziten Koordination oder vorhergehenden Abstimmung zwischen den interagierenden Subjekten bedürfte. Daher sind zwei Subjekte, die dieselbe Sprache sprechen, nicht *verwundert*, dass ihr jeweiliges Gegenüber die Sprache nach den etwa selben Regeln spricht und versteht wie sie selbst, obwohl sie zuvor noch nie mit ihm interagiert hatten. Die beiden Subjekte sind – um hier noch einmal Luhmanns Terminologie zu gebrauchen – geräuschlos strukturell gekoppelt, d.h. sie müssen sich nicht noch einmal gesondert über die wechselseitig implizit verdinglichend als geteilt unterstellten Bedingungen ihrer Kommunikation verständigen, sondern können stattdessen – im Vertrauen darauf, dass der jeweils Andere meint, was man direkt hört und direkt versteht, was man meint – z.B. über das Wetter oder den Klimawandel sprechen. Wer sich mit anderen selbstverständlich in einer gemeinsamen Welt erleben will, darf sich daher nicht zu früh und zu häufig danach umdrehen, ob diese und man selbst auch wirklich hinreichend ähnliche Hintergründe besitzen.²² So fungieren etablierte gesellschaftliche Typen und Strukturen als Mechanismen zur Reduktion sozialer Komplexität, als Mechanismen der wechselseitigen Handlungsabstimmung (d.h. »mesh-creating mechanism« im Sinne Scott Shapiros 2011, 150).²³

Die so verinnerlichten Erwartungs- und Handlungsmuster, die durch den Hintergrund realisiert werden, stellen also – sofern sie in einer angebbaren

22 Solche Versuche der Vergewisserung eines gemeinsamen Bodens können mitunter dem Wunsch entspringen, *den gemeinsamen Boden* zu spüren, den man jedoch nur spüren kann, indem ihn – in stets täuschungsanfälliger Mitgegenwärtigung – sicher unsichtbar unter sich weiß.

23 Hinzu kommt noch, dass viele etablierte und konventionalisierte Verhaltensweisen sich als etablierte Lösung für Koordinationsprobleme mit mehreren gleichwertigen Lösungen erweisen, sodass man nicht nur aufgrund stumpfer Gewohnheit auf deren Einhaltung rechnen kann, sondern auch aufgrund des unterstellbaren individuellen Eigeninteresses an der allgemeinen Einhaltung einer entsprechenden Lösung (Lewis 1969). So können wir etwa bezüglich des bei uns etablierten Rechtsfahrgebots nicht nur deshalb auf dessen Einhaltung rechnen, weil die Menschen es eben gewohnt sind, rechts zu fahren, und Verstöße sanktioniert und geahndet werden, sondern weil es im rationalen Eigeninteresse aller Automobilverwender:innen liegt, dass sich alle anderen (man selbst eingeschlossen) an es halten.

Gruppe von Subjekten hinreichend ähnlich sind – eine *gesamtgemeinschaftliche kognitive Entlastung* dar, sofern ihr Bestehen es den Mitgliedern einer Gemeinschaft erlaubt, ohne individuelle intentionale Einfühlung oder Mentalisierung auf das wahrscheinliche oder naheliegende Verhalten Anderer rechnen und routiniert mit diesem umgehen zu können. An der Kasse stehend müssen wir nicht erst überlegen, was wohl im Bewusstsein der Kassierer:in gerade vor sich geht und was sie wohl als Nächstes tun wird. Wir rechnen einfach darauf, dass sie sich im Großen und Ganzen *wie eine Kassierer:in* verhalten wird (das meint Bourdieu mit einem »praktischen Behaviourismus«). Wir können also die Kassierer:in – obwohl wir zugleich wissen, dass es sich bei ihr um einen individuellen Menschen handelt – im Kontext der Bezahlinteraktion wie einen einfachen, typischen Input-Output-Mechanismus behandeln und müssen nicht damit rechnen, dass sie neben dieser Interaktion allzu deutlich als idiosynkratische Privatperson auffällig wird. Tatsächlich entlastet die Etabliertheit kollektiver Muster (kultureller Meme) dieser Art die Subjekte nicht nur von intentionaler Einfühlung und Mentalisierung, sondern auch von der Bildung lauter individuelle Begriffe-von für all die Individuen und Gegenstände, die ihnen tagtäglich begegnen. Für das meiste reichen die verinnerlichten, grob-klassifizierende Begriffe-von aus, besonders dann, wenn man ohnehin nicht genötigt ist, sich eingehender mit den jeweiligen anderen auseinanderzusetzen (was in alltäglichen Interaktionen häufig der Fall ist).

Tatsächlich beruhen auch die oben beschriebenen Fälle der wechselseitigen Wirklichkeitssynchronisation zu geteilten Nahwelten auf dem Umstand, dass zwischen den Beteiligten hinreichend hohe geräuschlose strukturelle Kopplung besteht, sodass man (innerhalb dieser Nahwelten) Zeit und Energie darauf verwenden kann, sich zusätzlich auch noch um die Möglichkeit individuell abweichender Wirklichkeiten und Wahrnehmungen zu kümmern.

Familien (und heute: Intimbeziehungen im allgemeinen) profitieren *parasitär* von dieser Geräuschlosigkeit struktureller Kopplungen. [...] Die Besonderheit intim gebundener Familie besteht darin, sich davon [von dieser Geräuschlosigkeit, TP] nicht tragen zu lassen, sondern gleichsam dissipative Strukturen (Prigogine) zu entwickeln. Gerade wenn und weil die strukturelle Kopplung funktioniert, kann man mehr Geräusche zulassen, das heißt: sich Gedanken darüber zu machen und sogar darüber zu kommunizieren, wie der andere denkt; ob er verstehen kann, was man sagt; ja, ob er überhaupt zuhört oder schon abgeschaltet hat und mit seiner Vorbereitung der Erwiderung beschäftigt ist. (Luhmann 2005, 211)

Allerdings kann es durchaus auch in Nahbeziehungen dazu kommen, dass Beziehungen, die *geräuschvolle* strukturelle Kopplungen bewusst zulassen und

einfordern, mit der Zeit und zunehmender Gewohnheit wiederum in *geräuschlose* strukturelle Kopplungen übergehen. Im Alltag spricht man dann etwa in Bezug auf partnerschaftliche Beziehungen davon, dass eine Beziehung »eingeschlafen« ist, man sich »nichts mehr zu sagen hat« undsoweiter. Es kann aber ebenso heißen, dass die Beziehung für die Involvierten als (selbstverständlich als tragend gewusster) *Boden* fungiert. Die Nahbeziehung selbst wird in solchen Fällen zur »Heimat« im oben erläuterten Sinn – mit allen angedeuteten, ambivalenten Konsequenzen. Die Etablierung für selbstverständlich genommener Strukturen kann also hier dazu führen, dass die sonst aufgewandte wechselseitige Aufmerksamkeit für die jeweils Beteiligten *als idiosynkratische Individuen* mit einem besonderen, nicht einfach in typischer Weise vorwegnehmbaren Hintergrund, Wirklichkeitserleben und »Innenleben«, welche Intimbeziehungen in vielen Fällen auszeichnet, sich in Routine und Gewohnheit auflöst. Die Subjekte können hierbei mitunter sogar den Eindruck gewinnen, dass jeweilige Gegenüber *ganz erfasst und verstanden* zu haben – und »ein ganz erfaßtes Ding verliert mit einem Male seinen Umfang und schmilzt zu einem Begriff ein« (Musil 1987a, 250). Ebenso kann es aber auch sein, dass gerade in der selbstverständlichen Unfraglichkeit des Gemeinsamseins in einer sonst als fraglich und unsicher erlebten Welt das Schöne einer solchen Beziehung liegt.

Für die gesellschaftliche Integration stellen *geräuschlose* strukturelle Kopplungen – die aus der hier entwickelten Perspektive mit der hinreichenden Etabliertheit oder *gemeinschaftlichen Geltung* kultureller Meme und Praktiken äquivalent sind (s.u., Kapitel 5.3) – jedoch, wie wir gesehen haben, eine zentrale Leistung dar, sofern sie es erlauben, verinnerlichte Begriffe von in Bezug auf den Umgang mit Bekannten und Unbekannten und die Realisierung typischer Interaktionen zu stabilisieren und anzuwenden. Man kann sich dann etwa mit jemand bisher weitestgehend Unbekanntem zum Spazierengehen verabreden und davon ausgehen, dass beide mehr oder minder die gleiche Vorstellung davon haben, was dies genau bedeutet, welche Erwartungen man aneinander haben kann, welche Erwartungen unangemessen wären usw. (vgl. Gilbert 2006).

Interaktionssysteme können und müssen laufend aufgegeben und neu begonnen werden. Das macht eine übergreifende Semantik, eine Kultur erforderlich, die diesen Vorgang in Richtung auf Wahrscheinliches und Bewährtes steuert. Insofern wirkt die Gesellschaft auf das, was als Interaktion vorkommt, ohne dadurch Widersprechendes und Abweichendes sicher auszuschließen[.] (Luhmann 1987a, 588 [Herv. von mir])

Die Erfahrung des Fremden und der Wunsch nach seiner Vermeidung

511

Solange alles sich in gewohnten Bahnen bewegt, erscheinen die Welt und die Menschen in ihr uns – wie man gelegentlich sagt – *transparent, durchsichtig, durchschaubar* (Esser 2001, 171ff.). Alles bewegt sich dann innerhalb der vertrauten und als (selbst)verständlich lieb gewonnenen Bahnen der Normalität und Alltäglichkeit.²⁴ Gleichzeitig zeigen sich die Akteure mit der Befolgung und Realisierung der etablierten, konventionellen Formen innerhalb vertrauter kultureller Kontexte »gegenseitig die Geordnetheit, Durchschaubarkeit und Bewältigbarkeit der Sozialwelt« an (ebd., 171) – sie lassen sich gewissermaßen gegenseitig durch ihr »normales« Verhalten wissen: »Von mir nichts Ungewöhnliches zu befürchten!«. Durchkreuzen Menschen dann wider Erwarten, durch »merkwürdiges« Verhalten etwa, doch diese Muster, schwindet auch der Eindruck der Vertrautheit und Erwartbarkeit. Das Handeln des Anderen wird dem Wahrnehmenden als *befremdlich* auffällig.²⁵ Luhmann (2005, 214) bezeichnet Fälle solcher Erwartungsdurchkreuzung allgemein als »Irritationen«, wobei Irritation nicht etwas bezeichnet, »was in der Umwelt [lies hier statt »Umwelt« »existenzontologischen Umgebung«, TP] als Zustand schon vorhanden ist und dann auf das System einwirkt. Sie entsteht vielmehr als systeminterne Störung, wenn ein System, das in einer Umwelt zu existieren hat, dadurch Schwierigkeiten mit den eigenen Strukturen bekommt«. Irritation oder Befremden dieser Art tritt also vor allem dann auf, wenn unmittelbare situative Vorwegnahmen eines Subjekts durchkreuzt werden und das Subjekt sich dazu angehalten sieht, sich noch einmal eindringlicher und möglicherweise unter Einsatz bewusster Überlegung mit einer Situation auseinanderzusetzen (vgl. hierzu auch Goffman 1974, 2).

Während nun aber die Durchkreuzung gegebenheitsontologisch objekt-konstitutiver Vorwegnahmen bei physikalischen oder mechanisch-kausalen

24 Dass sich kulturelle Gemeinschaften durch für selbstverständlich erachtete Formen und Verhaltensmuster dieser Art auszeichnen, hat die Schule der sogenannten *Ethnomethodologie* zu dem methodischen Vorgehen veranlasst, »die Selbstverständlichkeiten und Eigenarten« der je eigenen Kultur – »deren verborgene Struktur« – mithilfe von »Verfremdung« zu offenbaren (Vgl. hierzu Joas & Knöbl 2011, 220–250, hier: 220).

25 Schütz (vgl. 1972, 209) spricht in diesem Zusammenhang auch von *partieller oder totaler Krisis*, die aus Erfahrungen der Entselbstverständlichung des Selbstverständlichen erwachsen können.

Ereignisverläufen – der erwarteten Flugkurve eines Steins etwa – ›nur‹ zu Irritationen führt, die (für gewöhnlich zumindest) keine Kritik an der Natur, allenfalls eine Anpassung der Erwartung zur Folge hat, erlaubt eine solche Durchkreuzungen im Falle agierender Individuen eine *Kritik an deren jeweiligem Verhalten* oder zumindest den Eindruck, dass die wahrgenommene Irritation dem jeweils handelnden Subjekt als ›Fehler‹ zugerechnet werden kann (vgl. hierzu Luhmanns instruktive Unterscheidung von normativen und kognitiven Erwartungen Luhmann 1987, 42f.; B. Smith 1995c, 411f.). In Bezug auf das Handeln Anderer können wiederholte Irritationen so dazu beitragen, dass nicht nur ihr Handeln als befremdlich, sondern sie selbst *als Fremde* wahrgenommen werden und so (für den Wahrnehmenden) aus dem Bereich vorwegnehmbarer Gewöhnlichkeit und aus dem Skopus der unterstellten Geltung entsprechender Regelerwartungen fallen. Umgekehrt können aber auch äußere, phänotypische Merkmale die direkte Wahrnehmung einer Person *als fremd* evozieren, ohne dass sie sich ›befremdlich‹ verhalten haben müsste.

For example, when empathising with a young child, someone from a different culture or someone with a very different set of interests and values, less is taken for granted as shared. If we know or suspect that the other person has never seen buses before and has no grasp of the norms associated with them, we might, when engaging with her experience, bracket our more usual assumption that these are features of a *shared* world. (Ratcliffe 2012, 478)

Das unmittelbare (und riskante, weil grundsätzlich enttäuschbare) Erleben von Vertrautheit bezieht sich also nicht auf alle einem Einzelnen begegnenden Menschen in gleicher Weise, sondern »wird von den Subjekten vielmehr nur denen zugebilligt, mit denen sie die unmittelbare Mitwelt teilen« oder zu teilen glauben, während »die anderen unter Hervorhebung bestimmter typischer Merkmale und unter Heranziehung grundlegender Ordnungskategorien als Fremde anonymisier[t]« werden (Krupka 2002, 74f.). Am Fremden (d.i. am *als fremd erlebten* Menschen) scheitern (oder scheitern vermeintlich) die verinnerlichten Begriffe-von, die gewöhnlich der direkten Wahrnehmung und Vorwegnahme von Anderen und ihrem Handeln zugrunde liegen, die implizit als zur Gemeinschaft einer gemeinsamen Welt gehörig erlebt werden.

Sobald uns das Verhalten anderer nicht durch unsere verinnerlichten Begriffe-von unmittelbar in seiner Bedeutsamkeit transparent, intuitiv verständlich ist, wir uns »nicht in sie finden« (Wittgenstein), sie nicht »mitmachen« (Musil) können, erscheinen sie uns als Fremde. Paradigmatisch machen wir solche Erfahrungen, wenn wir uns in einem uns unvertrauten kulturellen Kontext wiederfinden.

Wir sagen auch von einem Menschen, er sei uns durchsichtig. Aber es ist für diese Betrachtung wichtig, daß ein Mensch für einen andern ein völliges Rätsel sein kann. Das erfährt man, wenn man in ein fremdes Land mit gänzlich fremden Traditionen kommt; und zwar auch dann, wenn man die Sprache des Landes beherrscht. Man versteht die Menschen nicht. (Und nicht darum, weil man nicht weiß, was sie zu sich selber sprechen.) Wir können uns nicht in sie finden. (Wittgenstein PU, 568)

Take, for example, our more limited success in understanding the thought and action of people from quite alien cultures (e.g. when they nod or bow or wave their hands in a certain way). (McGeer 2015, 265)

Um solche Differenzen und aus ihnen resultierende Fremdheitserfahrungen zu erklären, spricht Schütz (1972, 73) statt von mehr oder weniger geteilten oder ungeteilten *Hintergründen* auch von verschiedenen, in unterschiedlichem Ausmaß zwischen Individuen geteilten *Systemen von Relevanzen und Typisierungen* (vgl. auch Abels 2010, 124). Werden diese Systeme von Anderen hinreichend geteilt und darüber hinaus auch verdinglichend als von den Anderen geteilt aufgefasst, so erscheinen uns diese anderen vertraut, »[a]ber je anonym der Andere wird und je weniger sein Platz im sozialen Kosmos für den Partner bestimmbar ist, umso mehr verringert sich die Zone der gemeinsamen wesentlichen Relevanzen« (Schütz 1972, 95). Der Andere erscheint als Bewohner einer von der eigenen abweichenden, unbekannten Welt. Die Wirklichkeit des als fremd wahrgenommenen Anderen erscheint uns undurchsichtig, un verstehbar.

Bezüglich der Möglichkeit, fremde Welten zu verstehen, sprechen Berger und Luckmann auch vom Problem der »Internalisierung [...] fremder Welten«, welches sich allerdings nicht erst zwischen Menschen verschiedener »Kulturen«, sondern auch schon bezüglich der Verschiedenheit von Welten innerhalb einer einzelnen ›Kultur‹ stellt:

So kann es dazu kommen, daß das Kind der unteren Klassen nicht nur eine Welt bewohnt, die von der der höheren Klassen sehr verschieden ist, sondern daß es sie in einer Weise bewohnt, die wiederum von der des Kindes der unteren Klassen nebenan ganz verschieden ist. (Berger & Luckmann 1980, 141)

Das Problem der Diversität menschlicher Welten und ihnen entsprechend divergierender Hintergründe stellt sich – sofern Berger und Luckmann in diesem Punkt richtig liegen – also nicht erst auf der Ebene, die man gemeinhin als *interkulturell* bezeichnet. Auch *intrakulturell* treten Unterschiede auf, die für gewöhnlich zwar häufig unsichtbar bleiben, sofern verschiedene soziale Welten und Milieus sich nicht allzu häufig und allzu ausgiebig kreuzen, die je-

doch nichtsdestoweniger wirklich sind. Insofern bedarf es zu einer wittgensteinschen Erfahrung der Undurchsichtigkeit anderer nicht erst der Reisen in fremde Länder.²⁶ Fremdheitserfahrungen der beschriebenen Art sind – zumindest potentiell – jederzeit und überall möglich, auch wenn sie zwischen Menschen mit ähnlichen kulturellen Hintergründen tendenziell seltener und weniger ausgeprägt auftreten als zwischen Menschen mit stark divergierenden kulturellen Hintergründen. Gleichzeitig bleibt zu berücksichtigen, dass Fremdheitserfahrungen der beschriebenen Art ein graduelles Phänomen darstellen, dass sowohl von der tatsächlichen als auch der implizit unterstellten oder unmittelbar empfundenen Verschiedenheit der Hintergründe abhängt. Diesbezüglich betont Schütz, dass »alle Hindernisse«, auf die ein Fremder bei dem Versuch trifft, eine ihm seinerseits fremde Gruppe »auszulegen«,

aus der Inkongruenz der Konturlinien der wechselseitigen Relevanzsysteme entstehen und daher aus der Verdrehung, der das Relevanzsystem des Fremden in der neuen Umgebung unterliegt. *Aber jede soziale Beziehung, insbesondere jede neu aufgenommenen sozialen Kontakte, sogar zwischen Individuen, enthält ähnliche Phänomene*, obwohl sie nicht notwendig zu einer Krise führen müssen. (Schütz 1972, 66 FN1)

Man sieht bei einer Begegnung mit einer unvertrauten, unter sich schon eingespielten Gruppe häufig nicht unmittelbar, was die Anderen in einer Situation *wahrnehmen, wie sie ticken, wie sie was und was sie wie* auffassen. Weiterhin geschieht es häufig, dass man das Verhalten Anderer in direkter Wahrnehmung in einer Weise auffasst, die seiner in der Gruppe eingespielten Bedeutsamkeit gar nicht entspricht, ohne dass man dies selbst bemerken könnte (man hat etwa die Wahrnehmung, dass eine Person einen fiesen Kommentar gegenüber einer anderen äußert und sieht nicht – wie man dies gesehen hätte, wenn man die Interaktionen der beiden schon hinreichend gewohnt wäre –, dass sie die andere nur liebevoll foppte). Deshalb bedarf es häufig einer gewissen, wechselseitigen Synchronisations- oder Kalibrierungszeit, bis man sich gegenseitig gegebenheitsontologisch eingeschwungen, auf eine hinreichend ähnliche oder reziproke Wellenlänge gebracht hat – womit nichts anderes bezeichnet ist als die Verinnerlichung entsprechender Begriffe-von, die einen das Verhalten der anderen direkt in seiner jeweiligen Bedeutsamkeit wahrnehmen lassen.²⁷

26 »Wenn einer auch alles ausspräche, »was in seinem Inneren ist«, wir müssten ihn nicht verstehen.« (Wittgenstein LSPP, 378). Wittgenstein spricht in diesem Zusammenhang auch vom Verstehen anderer als einem »mitkönnen« (ebd., 379).

27 Wie oben bereits angedeutet lassen sich diese Überlegungen auch auf die Debatte beziehen, ob und inwiefern wir – wenn wir das Handeln Anderer zu verstehen suchen

Eine ganz andere Art von Nähe (oder Ferne?) zum Fremden oder Anderen findet sich bei Emmanuel Lévinas zumindest in Beschreibungen evoziert. Auch Lévinas (2017, 220) räumt ein, dass »die Erscheinung des Anderen zunächst in derselben Weise« geschieht, »in der alle Bedeutung hervortritt«. Der Andere erscheint zunächst »in einem kulturellen Ganzen und erhält sein Licht von diesem Ganzen, wie ein Text durch seinen Kontext« (ebd.). In dieser Perspektive erscheint der Andere als ein Element im allgemeinen Zusammenhang typisch vorwegnehmbarer Kontiguitäten, den man gewöhnlich »Kultur« nennt. Auf die Wahrnehmung und somit ein intuitiv unmittelbares Verstehen der Bedeutsamkeit eines solchen Elements, eines GOO, kann sich ein Subjekt – wie wir gesehen haben – im Laufe der Zeit immer besser kalibrieren. Entweder, sofern dieses Element selbst eine gewisse, allgemein verbreitete Typizität an den Tag legt, oder, indem das Subjekt sich in konkreter Auseinandersetzung mit ihm einen individuellen Begriff-von von ihm bildet. Das Subjekt besitzt dann ein *Bild des Anderen* – man erinnere sich an die obigen Ausführungen zu den empirischen Schemata bei Kant – mittels dessen es unmittelbar und situativ die passenden Mitgegenwärtigungshorizonte appräsentieren kann, welche ein Verstehen des Anderen *als ein solches Element* ermöglichen. Was Lévinas (ebd., 221) demgegenüber die »Epiphanie des Anderen« nennt, unterscheidet sich nun gerade von der so beschriebenen Form der »horizonthaft[en]« Erfassung seiner »kulturelle[n] Bedeutung«. Erscheint der Andere als Anderer, wird diese »weltliche Bedeutung« gerade »gestört und umgestoßen durch eine andere, abstrakte, der Welt nicht eingeordnete Gegenwart« (ebd.). Der Andere erscheint als eine Art Riss oder Bruch im Immanenzzusammenhang des gewissermaßen *blind durch Bilder Verstehbaren* der je eigenen Wirklichkeit. Lévinas bezeichnet nun das »Phänomen, das die Erschei-

– *mentalisieren*. Demgegenüber legt sich aus der hier entwickelten Perspektive nahe, dass Menschen im Regelfall nur dann mentalisieren, wenn die auf »Enkulturation und Erziehung« basierende, intuitive oder unmittelbare Vertrautheit mit *geteilten Kontexten* [»shared contexts«] und typischen Handlungs- und Verhaltensmustern nicht mehr greift (Kiverstein 2011, 43 [m.Ü.]). Mentalisierung wäre dieser Position zufolge also die Ausnahme, die nur in den Fällen greift, in denen unsere intuitiven sozialen Vorwegnahmevermögen an der Widerspenstigkeit der Welt scheitern. »When our everyday social skills fall short in some way and we find the person with whom we are interacting unintelligible [...] we may find ourselves needing to mentalize. [...] Normally, we find the actions of others immediately intelligible« (ebd.). Erst wenn unsere verinnerlichten Begriffe-von nicht mehr greifen, beginnen wir also, so die von Julian Kiverstein vertretene Position, zu mentalisieren, d.h. bewusst darüber nachzudenken, was der jeweils andere wohl meint und will.

nung des Anderen ist«, als »Antlitz«, sodass die Epiphanie des Anderen die »Epiphanie des Antlitzes« ist.

Die Epiphanie des Antlitzes ist *Heimsuchung*. Während das Phänomen bereits Bild ist, Manifestation, die gefangen ist in ihrer plastischen und stummen Form, ist die Epiphanie des Antlitzes lebendig. Sein Leben besteht darin, die Form aufzulösen, in der sich jedes Seiende, sobald es in die Immanenz eintritt, d.h. sobald es sich als Thema darstellt, bereits verbirgt. (ebd.)

Paradox ließe sich vielleicht formulieren, dass eine noch so fein eingestellte gegebenheitsontologische Kalibrierung auf das Bild des Anderen doch gerade darauf abzielt, die Begegnung mit ihm als Öffnung oder Abgrund, als Riss in der Immanenz der eigenen Wirklichkeit zu vermeiden. Es wäre zu überlegen, ob die Bereitschaft zur Appräsentation der Wirklichkeit des Anderen als eigenständige, nicht einfach mit der eigenen identische Wirklichkeit, eine Zwischenform zwischen dem darstellt, was Lévinas als das Erscheinen des Anderen im Immanenzzusammenhang der Kultur beschreibt und dem, was bei ihm durch die Epiphanie des Antlitzes markiert wird. Sofern dieser Fragenkomplex jedoch auf ein Phänomen zielt, welches über die Frage nach der Geteiltheit und Unteiltheit von Welt gerade hinausweist, belasse ich es an dieser Stelle bei diesen Andeutungen.

Die Etabliertheit bestimmter typischer Verhaltensweisen und Gepflogenheiten sorgt also faktisch für eine kognitiven Entlastung der Einzelnen, die man zugleich – folgt man hier Lévinas – funktional als Vermeidung der Begegnung mit dem Antlitz des Anderen (und als Vermeidung der Begegnung mit dem eigenen Antlitz?) beschreiben kann. Über die Idee einer solchen kognitiven Entlastung durch etablierte Verhaltensregularitäten noch hinausgehend vertritt Victoria McGeer die These, dass die Mitglieder einer Gemeinschaft sich nicht nur aufgrund der Gewöhnung an bereits bestehende soziale Gepflogenheiten *faktisch* nach vorwegnehmbaren Mustern *verhalten* (was zu der beschriebenen kognitiven Entlastung führt), sondern sie auch ein Interesse daran haben, sich durch Befolgung etablierter Normen und Verhaltensmuster wechselseitig füreinander verstehbar zu halten. So sei »in unseren alltäglichen Begegnungen Erklärung und Vorhersage [des Verhaltens anderer, TP] im Allgemeinen nicht unsere größte Sorge« (2015, 266 [m.Ü.]). »Worum wir uns wirklich sorgen ist, in Bezug auf eine geteilte Menge wohlausgearbeiteter [»well-elaborated«] Normen verstehbar füreinander zu bleiben« (ebd., 266). So sei uns Menschen »sowohl praktisch als auch emotional sehr viel daran gelegen, unsere Gedanken und Handlungen gegenseitig zu regulieren, sogar au-

ßerhalb des Bereichs der Moral« (ebd., 271). Menschen seien natürlicherweise dazu geneigt, »sich gegenseitig für ihr Denken und Handeln zu korrigieren und zu zensieren, zu loben und zu kritisieren – häufig mit erheblicher emotionaler Involviertheit« (ebd.). Es besteht also McGeer zufolge ein allseitiges, auch emotional grundiertes Interesse daran, dass alle Beteiligten nach den etablierten Regeln der Normalität spielen.

Welche Art emotionaler Involviertheit der Akteure in Bezug auf das Einhalten solcher Normen McGeer hier im Sinn hat, kann ein Abschnitt aus Wittgensteins *Philosophischen Untersuchungen* verdeutlichen, in welchem er über die Art und Weise spricht, wie sich uns Wörter (schon als bloße Formen) auditiv und visuell einprägen und vertraut werden:

Denn schon der bloße Anblick einer gedruckten Zeile ist ja ungemein charakteristisch, d.h., ein ganz spezielles Bild: Die Buchstaben alle von ungefähr der gleichen Größe, auch der Gestalt nach verwandt, immer wiederkehrend; die Wörter, die zum großen Teil sich ständig wiederholen und uns unendlich wohlvertraut sind, ganz wie wohlvertraute Gesichter. – *Denke an das Unbehagen, das wir empfinden, wenn die Rechtschreibung eines Wortes geändert wird. (Und an die noch tieferen Gefühle, die Frage der Schreibung von Wörtern aufgeregt haben.)* (PU, 327 [Herv. von mir])

Das Unbehagen an der geänderten Rechtschreibung, welches Wittgenstein hier als Beispiel aufruft, ist dieselbe Art von Unbehagen, welches Menschen auch sonst häufig empfinden, wenn sie eine »tief eingeprägte« Form, ein vertrautes kulturelles Mem in einer ungewöhnlichen Weise realisiert sehen (ebd.). Man denke hier an die gelegentlich auch im »Bildungsmilieu« anzutreffende Gehässigkeit, mit der auf Kreolisierungen der vermeintlichen »Hochsprache« reagiert wird. Subjekte sehen in solchen Fällen gegebenheitsontologisch: Das ist aber nicht, wie die Form *eigentlich* ist, wie es sich *eigentlich* gehört. Sie sehen also eine Differenz zwischen dem, *wie es ist*, und *wie es eigentlich sein sollte* – und zwar auf der Ebene der direkten Wahrnehmung. Sie apperzipieren einen »Fehler«, sofern manche der Teile des gegebenheitsontologischen Objekts nicht zu den anderen »passen« (vgl. hierzu aus gestalttheoretischer, neurowissenschaftlich informierter Perspektive auch Heimberg 2002, 127f.). Das kann etwa Fälle betreffen, in denen Andere eine Prozedur auf die vermeintlich »falsche« Weise realisieren; ein »Mann« in unserem kulturellen Kontext in der Öffentlichkeit einen Rock trägt; Andere grammatikalische »Fehler« in ihrer Alltagssprache machen usw. Wo immer Menschen sich für die unkonventionelle Realisierung solcher, kollektiver Formen kritisieren (»Man macht aber den Belag *auf* den Käse, nicht umgekehrt«, »Männer tragen keine Röcke«, »Es heißt nicht »der Krake«, sondern »die Krake«, »Man sagt nicht »Das macht Sinn«

sondern ›Das ergibt Sinn‹ usw.), arbeiten sie an einer solchen, gegenseitigen Regulierung, um sich und die Anderen – so McGeers These – gegenseitig füreinander erwart- und verstehbar zu halten. Außermoralisch tritt regulierendes Verhalten dieser Art meist dann auf, wenn Menschen objektkonstitutive Vorwegnahmen durchkreuzt sehen, worauf sie zunächst mit Irritation und zusätzlich oft mit entsprechend sanktionierendem Verhalten reagieren (Tuscheln, Stirnrunzeln, Murren, Starren usw.).

Ein schönes Beispiel dafür, wie stark die affektiven Reaktionen auf wahrgenommene Abweichungen dieser Art mitunter ausfallen, liefert ein Brief, den Paul Valéry unter dem Titel »Das Recht des Dichters an der Sprache« als Reaktion auf einen Artikel in der Tageszeitung *Le Temps* vom 29. Juli 1927 an den damaligen Direktor der *Revue de Filologie Française* schickte. In dem betreffenden Zeitungsartikel hatte der Literaturkritiker Paul Souday unter dem Titel *Questions de Grammaire* (»Fragen der Grammatik«) Valéry dafür kritisiert, in einem Vers aus dem Gedicht *La Jeune Parque* das für gewöhnlich zweisilbig gesprochene Wort *tiè-de* – was so viel wie *lauwarm* bedeutet – durch das vom Gedicht vorgegebene Versmaß in drei Silben zu *ti-è-de* zu zerdehnen. Im Original lautet der Vers:

Délicieux linceuls, mon désordre tiède,

was Paul Celan mit

Ihr Laken, köstlich Lager, mein Lau- und Lässigsein,

übersetzt. »C'est affreux.« – »Das ist ekelhaft.«, lautet zu dieser Regelverletzung der lapidare Kommentar von Souday (1927, 1). Valéry (1992, 482) selbst räumt in seiner Replik ein, dass er die Dehnung »eigenmächtig und wider den Brauch« vollzogen, in ihr aber »geradezu einen Anflug von Wollust« empfunden habe. Wenn nun außer ihm noch andere eine solche Wirkung verspürten, sei er als Dichter *ipso facto* in dieser Variation gerechtfertigt. »Wenn ich *ti-è-de* also setze, und wenn einige Leute *ti-è-de* lässiger als *tiè-de* finden, muß ich mir doch keine Gedanken machen, das Gesetz ver-let-zet zu haben« (ebd., 483).

Valéry schließt an diese Bemerkung eine allgemeinere Überlegung an, die das Verhältnis von *allgemeinen* (bzw. *unbewusstem*) und *poetischem* Sprachgebrauch betrifft: Während der allgemeine Sprachgebrauch »ausschließlich der Statistik« unterliege und dem Prinzip der sprachlichen Ökonomie unterstellt sei, zeichne sich der poetische Gebrauch der Sprache gerade durch die *Einführung neuer Variationen* aus (ebd.). Analog stehe es um das Verhältnis von Schriftsteller und Sprachwissenschaftler. »Der letztere ist *per definitionem* Be-

obachter und Interpret der Statistik. Der Schriftsteller hingegen ist etwas ganz anderes: Er ist eine *Abweichung*, ein Agens der *Abweichungen*« (ebd., 485). Wo bei der Schriftsteller aber nicht willkürlich einfach irgendwie von der Regel abweiche, sondern seine Aufgabe und sein Ehrgeiz darin bestünden, die »bereichernden Abweichungen« zu finden (ebd.). Dabei sei jedoch die »allgemeine Bewegung der Sprache« nicht dazu geeignet, ein Argument für oder wider eine spezifische Abweichung zu liefern: »Wir sehen, daß Sprache sich fortbewegt, entwickelt, wir sehen aber nicht wohin« (ebd.). Valéry verwendet den diachronen Wandel der Sprache also als ein Argument für das Recht des Dichters an ihrer Veränderung, wohl, weil dieser Wandel die Kontingenz der geltenden Regeln der Sprache faktisch belegt. Diesbezüglich beklagt Valéry eine ihm »unverständliche Voreingenommenheit« der Sprachwissenschaftler, die darin bestehe, »das als heilig zu betrachten, was sich aus den ungeordneten Handlungen aller als Durchschnitt ergibt!« (Ebd.)

Wenn McGeer richtig liegt, neigen nicht nur Sprachwissenschaftler:innen, sondern auch Menschen im Allgemeinen dazu, die durchschnittlichen Regeln der Normalität verdinglichend »als heilig zu betrachten«, womit sie sich zugleich gegenseitig füreinander verständlich (zu) halten (meinen). Wer sein Leben lang die Nudeln erst auf seinem Teller mit der Sauce gemischt hat, für den stimmt eben subjektiv etwas nicht, wenn jemand auf einmal die Nudeln schon vor dem Verteilen auf einzelne Teller mit der Soße mischt (»Das ist nicht, wie man Nudeln mit Sauce zubereitet«). Ebenso kann für jemanden, der sein Leben lang nur »Frauen« in Röcken gesehen hat, in der direkten Wahrnehmung etwas an dem Bild nicht stimmen, wenn er im Alltag einen »Mann« (eine als Mann gelesene Person) in einem Rock sieht. »Männer«, das sind in der direkten Wahrnehmung einer solchen Person also (unter anderem) Personen, die – im deskriptiven wie im präskriptiven Sinn – *keine Röcke tragen*. Die gegebenheitsontologische Perspektive vermag solche normativen Ansprüche, sofern sie als solche von Subjekten geäußert werden (»Männer sollen keine Röcke tragen«), nicht normativ zu rechtfertigen – im Gegenteil –, wohl aber zu erklären, weshalb Menschen die Neigung besitzen, sich in dieser Weise gegenseitig für bestimmte Durchkreuzungen ihrer auf Begriffen-von basierenden, unmittelbaren Vorwegnahmen zu kritisieren: Werden tief eingeprägte Erwartungsmuster in Bezug auf das Verhalten anderer Subjekte durchkreuzt, erscheint ihnen dies gegebenheitsontologisch unmittelbar als *etwas, das nicht so sein sollte, wie es ist*.

Spielräume und Grenzfälle des Fremdverstehens

520

Allerdings bezeichnen die bisher beschriebenen Beispiele von Fremderfahrung allesamt Fälle von Fremdheit, die auf Differenzen der Enkulturalisierung und Habitualisierung zurückzuführen sind. Neben den beschriebenen Fällen, in denen Menschen aufgrund divergierender Habitualisierungsgeschichten in ihrem Tun und Trachten undurchsichtig erscheinen, stellt die Konfrontation mit nicht neuro- oder in ihren Grundzügen verhaltenstypischen Personen für viele Menschen einen noch gravierenderen Fall von Fremdheitserfahrung dar, der plötzlich – wie es bei Foucault (1973, 175) heißt – »auf dem ununterbrochenen, fast schon vergessenen, weil zu vertrauten Raster der Vernunft als unabweisbarer Unterschied auf[taucht]«. Um andere Menschen intuitiv-mitgehend (d.h. durch direkte Wahrnehmung) zu verstehen, benötigen Menschen entsprechende Begriffe-von der konkreten Individuen oder auch Begriffe-von der grundlegenden Denk- und Verhaltensmuster, welche sie – mitunter aufgrund entsprechender Habitualisierungen – realisieren. Versagen nun sehr basale Begriffe-von, mittels derer sich Subjekte gewöhnlich einen Reim auf die Äußerungen und das Verhalten anderer machen, so haben sie häufig ein besonders intensives Empfinden von Fremdheit: Sie kommen nicht mit, begreifen nicht, was in ihrem Gegenüber vor sich geht, fühlen sich befremdet oder nehmen es schlichtweg als »verrückt« wahr. Solche Fälle des Fremdheitserlebens und der Irritation reichen tiefer als sonstige Fremdheitserfahrungen, sofern sie nicht nur die ungewohnte Struktur unvertrauter Praktiken betreffen, sondern sehr viel grundsätzlichere Erwartungen bezüglich der gewöhnlichen Verkettung von Gedanken und Handlungen zu sinnvollen, nachvollziehbaren Einheiten.

So weisen etwa viele schizophrene Menschen ein Merkmal auf, welches man seit Eugen Bleuler (1911) als »assoziative Lockerung« bezeichnet und welches offenbar auch bei der Einnahme mancher psychoaktiver und halluzinogener Substanzen wie LSD, Cannabis oder Mescaline beobachtet werden kann.

Gelockerte Assoziationen liegen dann vor, wenn die Patienten von Wörtern und Begriffen, die sie während eines Gesprächs hören, zu spontanen Äußerungen angeregt werden, die aufgrund des bisherigen Gesprächsverlaufs nicht zu erwarten waren. Beispiel: »Dann besorgten wir uns einen Schlüssel.« Reaktion des Patienten darauf: »Ja, ja, ich war ein Schlüsselkind!« Wenn der Sinn der Patientenäußerung nicht mehr verstanden werden kann, weil die Aneinanderreihung der einzelnen Wörter willkürlich oder scheinbar »zufällig« wirkt und für Außenstehende keine schlüs-

sige Logik mehr erkennen lässt, spricht man von Zerfahrenheit. (Bäumli 2008, 14)

Allerdings ergibt sich auch in diesen Fällen der Eindruck der Undurchsichtigkeit oder Unverständlichkeit solcher Assoziationen und Übergänge primär aus dem Umstand, dass die Normalitätserwartungen des jeweils Zuhörenden in signifikanter Weise durchkreuzt werden.

[D]as zerfahrene Denken muß nicht in jeder Beziehung sinnlos sein. Wohl erscheint es dem Gesunden so, besonders dem, der keine Erfahrung im Umgang mit Schizophrenen hat bzw. im konkreten Fall den Kranken, der so verworren spricht, nicht näher kennt. Trotzdem kann dies zerfahrene Denken in sich selbst einen Sinn haben, nämlich innerhalb des psychotischen Erlebens. Es kann, wenigstens teilweise, erfaßt werden, wenn man sich eingehend mit dem Kranken beschäftigt, besonders während einer intensiven Psychotherapie. (Schulte & Tölle 1973, 155)²⁸

Das verunsichernde Gefühl der Fremdheit, welches viele Menschen bei der Konfrontation mit schizophrenen Menschen verspüren, bezeichnet der Psychiater Henricus Cornelius Rümke (1967, 213) auch als *Praecox-Erlebnis*.²⁹ Ein solches Gefühl beruhe vor allem auf der »Unmöglichkeit der Einfühlung« und einem »Mangel an affektivem Austausch«, welche Menschen im Umgang mit Betroffenen erleben (vgl. Ungvari, Xiang, Hong et al. 2010 [m.Ü.]; vgl. Ratcliffe 2012, 499). Die Psychologin Daniela Heimberg hat diesbezüglich in empirischen Studien Hinweise darauf finden können, dass die schizophrene Erkrankung als eine »Schwächung der Nutzung von Regelmäßigkeiten vergangener Erfahrungen in der aktuellen Informationsverarbeitung« beschrieben werden kann, weshalb Heimberg (2002, 12) in gestalttheoretischer Diktion auch von einem »Zusammenbruch der Gestalt« (so der Titel ihres Buches), von einer

28 Aus dieser Perspektive lässt sich auch verdeutlichen, was eines der zentralen Anliegen der Psychoanalyse des sonst häufig als Obskurantist abgetanen Jacques Lacan ist: Er versucht, eine Sprache für die tieferliegenden Mechanismen und Strukturen zu finden, die das Streben und Denken des Menschen im Allgemeinen und das Denken psychisch Kranker im Besonderen grundlegend strukturieren und deren Aufgabe es ist – wie er explizit hervorhebt – die Patienten *besser zu verstehen* und der ernsthaften Auseinandersetzung mit ihnen nicht mit Gedanken wie »Noch einer von diesen Geisteskranken, die nur Stuss reden.« auszuweichen (2013, 52). Ob und inwieweit Lacan dies gelingt, will ich hier nicht beurteilen.

29 »[S]ehr erfahrene Psychiater« können Rümke (ebd.) zufolge dieses Gefühl auch als Leitfaden zur Diagnose von Schizophrenie einsetzen. Allerdings weisen empirische Forschungen darauf hin, dass das Auftreten eines solchen Gefühls bei der Konfrontation mit schizophrenen Patienten zwar nicht zu leugnen ist, zur Diagnostik jedoch unzureichend erscheint (Ungvari, Xiang, Hong et al. 2010).

Schwächung der Gestaltbildung bei den Betroffenen spricht. Dabei bezieht sich der Begriff der *Gestaltbildung* bei ihr sowohl auf die »initiale[] Registrierung von Reizen« als auch auf die »Verarbeitung und Integration semantischer Information« (ebd., 125), wobei Heimberg vor allem Indizien dafür gefunden hat, dass schizophrene Patienten bezüglich der Verarbeitung und Integration semantischer Information eine schwächere Form der Gestaltbildung aufweisen (ebd., 260). Im Zusammenhang der hier angestellten Überlegungen kann dies heißen, dass die Begriffe-von bei Schizophrenen lockerere oder losere Kommunikations- und Handlungsanschlüsse als (ein-)stimmig zulassen, als sie es bei »neurotypischen« Personen tun. Schizophrene Personen sehen also mitunter noch da gegebenheitsontologisch stimmige Zusammenhänge, wo nicht-schizophrene schon keinen Zusammenhang mehr zu sehen vermögen.

In Musils *Mann ohne Eigenschaften* findet sich eine kurze Passage, die sich ebenfalls mit dem Thema des Fremdverstehens in radikalen Fällen wie den eben genannten befasst. Clarisse, die Jugendfreundin des Protagonisten Ulrich, die selbst zum Zeitpunkt, in welchem sie den Brief verfasst, schon deutliche Züge eines »manisch-schizophrenen Denkens« zeigt (Gess 2016, 685), schreibt hier in einem Brief an Ulrich, den Protagonisten:

»Siegmond,« habe ich zu ihm vor Walter gesagt »wann verstehst du ein Musikstück!?« Er hat gegrinst und zur Antwort gegeben: »Gar niemals.« »Wenn du es selbst innerlich *machst*« habe ich gesagt. »Wann verstehst du einen Menschen? Du mußt ihn mitmachen.« *Mit-machen!* Das ist ein großes Geheimnis, Ulrich! Du mußt sein wie er: aber nicht du in ihn *hinein*, sondern er in dich *hinaus!*« (1987a, 713)

Das mitgehende, intuitive Verstehen eines anderen Menschen (wie auch das mitgehende Verstehen eines Musikstücks) hat mehr von einem praktischen-perzeptiven Vermögen des mitgehenden Sehens als von einer intellektuellen, mentalisierenden Einsicht in mentale Zustände einer Person. Es besitzt häufig weniger die Form einer Erklärung der Form »Sie tut jetzt x, weil sie y wollte und die Überzeugung z besaß«, sondern eher die Form von »Jetzt tut sie wahrscheinlich x«, »Sie würde jetzt vielleicht x tun«, »Jetzt x zu tun würde zu ihrem bisherigen Verhalten passen« usw. Man muss entsprechende Begriffe-von verinnerlicht haben, um sich einen Reim auf einen Menschen machen zu können, um ihn in seinem Tun und Lassen als durchsichtig und motiviert zu erleben: Mithilfe entsprechender Begriffe-von vermag man Menschen nachzuvollziehen; jedoch nicht, indem man *sich selbst* (seine eigenen mentalen Routinen) *in sie hinein* versetzt, um zu simulieren, was sie wahrscheinlich tun werden, sondern *die anderen Menschen* und ihr Verhalten

werden als eigenständig, mit eigenen, von den eigenen potenziell abweichenden Verhaltens- und Mitgegenwärtigungsmustern apperzipiert. Unmittelbares oder intuitives Fremdverstehen beruht also nicht auf einer Simulation des Verhaltens anderer mithilfe der je eigenen inneren kognitiven und praktischen Routinen, sondern auf Begriffen-von der jeweiligen (oder typischen) anderen, die uns das verbale, gestische und sonstige Verhalten anderer in »einer flüssigen Variabilität« (Lohmar 1998, 236) erwarten lässt, wie man auch ein Musikstück nach- oder mitvollzieht.

Offenbar ist dabei der Spielraum des Fremdverstehensvermögens von Subjekt zu Subjekt unterschiedlich. Die Fähigkeit, andere intuitiv zu verstehen, sie *mitzumachen*, *mitzukönnen* oder *nachzuvollziehen*, ist individuell verschieden, sofern verschiedene Menschen ein verschieden breites, verschieden feines und verschieden fluides Spektrum verinnerlichter Begriffe-von besitzen. Dieses Spektrum umgrenzt den Bereich fremder Wirklichkeiten, die intuitiv zu verstehen ein Subjekt in der Lage ist.³⁰ Dabei ist davon auszugehen, dass der Umfang des Vermögens, andere zu verstehen, nicht einfach *graduell* zwischen verschiedenen Menschen divergiert, sondern bereichsspezifische Unterschiede aufweist, je nachdem, welcher Art die Begriffe-von sind, die eine Person verinnerlicht hat. Karl Jaspers (1973, 295) spricht diesbezüglich vom individuellen Reichtum an »verstehenden Erkenntnissen«, welcher es dem Einzelnen ermögliche, andere und ihr Verhalten *genetisch* (d.h. einführend) zu *verstehen*. Matthew Ratcliffe (2012, 474) spricht im gleichen Sinn von der individuellen »Bandbreite verständlicher Erfahrungen« [»range of intelligible experiences«], die durch das, was er »radikale Empathie« nennt, erweiterbar sei. Und Catherine Elgin (2017, 181) spricht in Anlehnung an Dewey – nicht nur, aber auch in Bezug auf das Verstehen anderer Menschen – von der »epistemischen Reichweite« [»epistemic range«] des Verstehens, die einem Subjekt zur Verfügung steht und die durch Konfrontation mit unvertrauten Ansichten und Auffassungen erweiterbar sei. Sofern Begriffe-von sich der hier vertretenen Position zufolge durch Erfahrungen erwerben oder verinnerlichen lassen, erscheint es dabei durchaus möglich, durch die Intensivierung der Aufmerksamkeit für und die Konfrontation mit der fortwährenden Möglich-

30 Bei Searle heißt es diesbezüglich in einem Aufsatz zum Thema Bildung: »Any educator has the following sort of experience: Some things you say are systematically misunderstood, because the people to whom you are speaking have a different background. They just bring a different mode of sensibility to bear on the problem« (1998, 6).

keit auch von Kleinst- und Feinstabweichungen innerhalb unterschiedlicher Wirklichkeiten die Reichweite des eigenen intuitiven Verstehens zu erweitern.

5.3 Kern und Hüllen gemeinsamer Wirklichkeiten

Nach den vorhergehenden Überlegungen zum Welt- und Fremdverstehen im Hinblick auf die Frage nach der möglichen Geteiltheit von Welt dient das vorliegende Kapitel der Explikation der These, dass trotz aller zuzugestehender möglicher Divergenz individueller Wirklichkeiten ein *Kern geteilter Welt* existiert, den wir mit allen Menschen, möglicherweise sogar mit vielen Tieren, gemein haben. Dabei wird vor allem die Frage im Vordergrund stehen, wie sich dieser Kern zu der Verschiedenheit individueller und kultureller Wirklichkeiten verhält. Argumentiert wird für die These, dass wir einerseits darin gerechtfertigt sind, von einem allgemein geteilten (und insofern intersubjektiv-verbindlichen) Kern unserer Wirklichkeit auszugehen, während allerdings zugleich ein nicht unbedeutender Teil unserer jeweiligen Wirklichkeiten nur jeweils lokal und in eingeschränkter Weise ›geltende‹ Hüllen bildet, welche sich auf der Grundlage lokaler Regelmäßigkeiten um den gemeinsamen Kern geteilter Wirklichkeit herum verfestigt.³¹

Subjekte leben, wie schon mehrfach hervorgehoben, dann in geteilten oder kongruenten Wirklichkeiten, wenn sie hinreichend ähnliche Hintergründe (d.i. Ensembles verinnerlichter Begriffe-von) besitzen, welche solche Vorwegnahmen und Mitgegenwärtigungen vorzeichnen. Dabei besteht grundsätzlich *erstens* die Möglichkeit, dass Begriffe-von den Organismen angeboren

31 Ein wenig unglücklich an der Metapher des Kerns ist dabei, dass er seinerseits zunächst eine Art ontologisches Drahtgittermodell nahezulegen scheint, als würde ein Skelett von allen Menschen geteilter Entitäten um lokal oder ›kulturell‹ divergierende Bedeutsamkeiten ergänzt, wie dies an zweistufigen ›Add-on‹-Theorien der Bedeutsamkeit gerade kritisiert wurde. Vielleicht wäre es daher besser, von einem universalen *Mitgegenwärtigungs- und Vorwegnahmekern* zu sprechen, zu dem dann *spezifizierende Mitgegenwärtigungs- und Vorwegnahmehüllen* hinzutreten. Eine Kaffeetasse als GOO bestünde dann gegebenheitsontologisch gesprochen einerseits aus einem Vorwegnahmekern, welcher sie als relativ kontinuierlich sich erhaltendes Materieobjekt erscheinen lässt, zu diesem spezifizierend hinzu träte (allerdings nicht in einem erlebnisdeskriptiv abhebbaren, zweiten Schritt) dann aber etwa die Vorwegnahme, dass nur bestimmte Flüssigkeiten aus ihr getrunken werden (eine solche gehörte zur lokalen Vorwegnahmehülle der Tasse als GOO).