

Der Vorzug des Erlebens – eine historisch-systematische Revue

Wie wir leben können und leben wollen – so die These, die sich durch die gesamte vorliegende Arbeit zieht –, lässt sich nur in Beziehung zu Anderen beschreiben. Hier geschieht also die Darstellung dessen, was es für die Wirklichkeit bedeutet, dass wir gezwungenermaßen mit Anderen zusammenleben.¹ Diese Art und Weise zu leben werde ich in dieser Arbeit mit dem Begriff des Erlebens bestimmen, da durch ihn all das gefasst werden kann, was für uns darlegt, wie man sich verhält, und dadurch auch, wie es in Erscheinung tritt. Dies erfordert jedoch nicht nur eine Beschreibung des Notwendigen oder des Wesenhaften, wie es in der Phänomenologie durch die eidetische Variation erreicht werden soll. Es erfordert vielmehr eine Fokusverschiebung auf dasjenige, was in der eidetischen Variation als *kontingent* beiseitegelassen bzw. ausgeklammert wird (also nicht für eine Wesensbestimmung zu rechtfertigen ist). Es ist demnach die Aufgabe dieser Arbeit, aufzuzeigen, dass das Erleben notwendig bzw. wesentlich mit nicht zu Rechtfertigendem beschäftigt ist, um auf dieser phänomenologischen Basis eine Bestimmung der sozialen Strukturen, unsere Abhängigkeit von Anderen, aufzuzeigen. Oder kurz: Wie kann das Zusammenspiel von kontingenten sozialen Strukturen und den Bedingungen unserer Wirklichkeit dargestellt werden? Um diese Frage zu beantworten, werden in dieser Arbeit phänomenologische Positionen mit poststrukturalistischen Bestimmungen der sozialen Strukturen zusammengebracht.

In diesem ersten Hauptteil wird dafür der Begriff des Erlebens in Abgrenzung zum Begriff eines theoretisierenden Bewusstseins beschrieben, durch welches vor

1 Mit dieser Fixierung auf die Wirklichkeit schließe ich mich einem Wunsch von Petra Gehring an, den sie in *Ist die Phänomenologie eine Wirklichkeitswissenschaft?* formuliert und unter der Bezugnahme auf Deleuze, Foucault und Merleau-Ponty darlegt. Die Verbindung dieser Autoren wird auch in dieser Arbeit benutzt, um phänomenologisch auf die Wirklichkeit Bezug zu nehmen. Vgl. Petra Gehring: *Ist die Phänomenologie eine Wirklichkeitswissenschaft? – Überlegungen zur Aktualität der Phänomenologie und ihrer Verfahren*, in Mathias Flatscher, Iris Laner u.a. (Hg.): *Neue Stimmen der Phänomenologie*, Band 1, *Die Tradition, das Selbst*, Nordhausen: Traugott Bautz 2011, S. 31, 36 & 46.

allem ein Erkenntnisinteresse im Umgang mit der Welt bestimmt ist. Diese Abgrenzung – die bei Weitem keine neue Beschreibung darstellt – geschieht hier, um begrifflich den Alltag miteinander im Erleben zu beschreiben. Dies bedeutet, die sozialen Strukturen im Alltag phänomenologisch zu thematisieren, um damit die volle Bedeutung der Anderen für das Erleben und die je eigene Stellung als Andere*r für Andere nicht zu unterschlagen, sondern sie explizit zu machen.

Dazu werden in der gesamten Arbeit verschiedene Theorien und Theoretiker*innen miteinander ins Gespräch gebracht, wobei sowohl die unterschiedliche Metaphorik, als auch die abweichende Schwerpunktsetzung beim systematischen Gebrauch von Begriffen beachtet werden muss: Bspw. meint *präreflexiv* bei Sartre, dass man in einem nicht reflexiven Bezug zu sich selbst steht, man sich also jeweils als einzigartig im eigenen Erleben erfährt, ohne dies reflektieren zu *müssen*.² Merleau-Ponty betont hingegen die Anonymität des Präreflexiven, weil nicht *ich* wahrnehme, sondern *man*.³ Beide Aspekte gehören – folgt man den beiden Autoren – zum Präreflexiven; *man* ist bei sich selbst, ohne beständig auf sich reflektieren zu müssen, *man* hat dadurch noch kein *feststehendes* Ich, sondern was *man* erlebt, ist eine *anonyme* Beziehung zwischen der Welt und den Menschen. Erst in der Reflexion wird das Ich thematisch als eine bestimmte Einheit gesetzt.⁴ Aus der Reflexion, die sich auf etwas Präreflexives richtet, leitet Merleau-Ponty ab, dass die Wahrnehmung, die präreflexiv abläuft, anonym geschieht, und Sartre bestimmt aus demselben Phänomen, dass schon das Präreflexive jeweils einzigartig sein muss, da die Einzigartigkeit der reflektierenden Person sich auf das präreflexive Erleben richtet. Eine einzigartige Anonymität ist das Ergebnis, wenn man beide Beschreibungen verbindet, und erscheint auf den ersten Blick wie ein begriffliches Paradox. Diese augenscheinlich paradoxe Struktur löst sich aber auf, wenn man keinen Extremfall daraus macht, sondern die Wirklichkeit im Alltag betrachtet: Ein Beispiel dafür kann ein Gang durch die Stadt sein. Man verlässt das Café am Markt und läuft zurück ins Büro, den gesamten Weg lang ist man es selbst, der*die läuft, aber man denkt nicht darüber nach, dass man läuft, noch wie, noch welchen Weg man einschlagen muss. *Man* geht ihn einfach. *Man* kann im Nachhinein darauf reflektieren, dass *ich* es war, und niemand sonst (Singularität) aber erst dann erkenne ich auch, was ich abweichend (Aufhebung der Anonymität) von den Anderen gemacht habe. Habe ich einen kleinen Hüpf gemacht, als ich die Treppen hinunterlief, bin ich Anderen ausgewichen etc. Das Erleben ist vor der Reflexion einzigartig und anonym. Anonym ist das präreflexive

2 Vgl. Jean-Paul Sartre: *Das Sein und das Nichts – Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Rowohlt: Reinbek b.H. 2012, S. 21.

3 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2003, S. 39.

4 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 25.

Erleben also deshalb, weil keine permanente Reflexion abläuft, die bestimmt, was *man* in diesen Momenten macht. *Man* antwortet mit den Verhaltensweisen auf die Situation; im Beispiel durch das Gehen ins Büro. Singulär ist es, weil es zwar theoretisch jede Person sein könnte, die die Stelle des *Man* ausfüllt, aber es ist immer nur eine, die sich in der Reflexion als eine bestimmte Person herausstellt. Schwierigkeiten dieser Art, beim Versuch verschiedene Theorien in Bezug auf die Aussagen über die Bedeutung von Anderen für unsere Wirklichkeit zu verbinden, werden die gesamte Arbeit begleiten. Sie im Alltag anhand von Beispielen aufzulösen, entspricht der Methodik dieser Arbeit.

Um zum Thema des Erlebens und dessen Bedeutung für uns Andere als Andere überzuleiten, beginnt die Beschreibung hier mit einem historischen Blick auf einige phänomenologische und poststrukturalistische Positionen: Den Anfang macht dabei die Beschreibung eines auf Erkenntnis ausgelegten Modells des Bewusstseins von Husserl. Diese Beschreibung markiert auch den Beginn der phänomenologischen Forschung im Allgemeinen. Dieses Konzept wird in der Phänomenologie selbst und erstmals umfassend durch Heideggers Konzeption des »Daseins« kritisiert. Diese kritische Haltung gegen den vorrangig erkennenden Weltumgang begründet eine Linie der Phänomenologie, die über Sartre, Gurwitsch, de Beauvoir und Merleau-Ponty zum hier verwendeten Begriff des Erlebens führt.

Das Erleben wird hier als die Verbindung der Menschen untereinander in der Welt aufgefasst und ist damit die komplexe Verkörperung der Intentionalität. Es soll die Strukturen des Handelns, Fühlens, Imaginierens, Wahrnehmens und Denkens als Einheit darstellen.⁵ Die Argumentation für diese These führt also durch einen kurzen historischen Überblick, in dem auch Positionen betrachtet werden, die sonst eher unbeachtet bleiben, hin zu einer systematischen Aussage und These. Das Erleben umfasst die intentionalen Fähigkeiten, die *uns* einen bewussten Teil der Welt in unseren Empfindungen, unserem Fühlen, Denken, Handeln, Vorstellen und unserer Wahrnehmung erschließen: *Durch diese Fähigkeiten teilen wir das Erlebte miteinander.* Oder, um es in der Terminologie der Einleitung im Anschluss an Wiesing zu sagen: Die Zumutung des Erlebens ist es, das Erlebte immer mit anderen zu teilen. Es wird also in doppelter Hinsicht von einer grundlegenden Gemeinsamkeit ausgegangen: erstens von einer Gemeinsamkeit, die allen bewussten Fähigkeiten der Menschen zukommt; und zweitens von einer, die bedeutet, dass den Menschen als Andere durch das gemeinsame Erleben eine Wirklichkeit offenbar wird, in der wir nie getrennt von Anderen sind, sondern wir einen Bereich erleben, der zwischen uns geteilt ist.⁶

5 Vgl. Maurice Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, Berlin: de Gruyter 1966, S. 254.

6 Vgl. Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung*, S. 36. »Ich werde niemals wissen, wie Sie Rot sehen, und Sie werden nie wissen, wie ich es sehe; aber diese Trennung der Bewusst-

Zu den eher unbeachteten Positionen zählt dabei u.a. die von Aron Gurwitsch, die er in *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt* darlegt. In diesem Werk zieht er in Zweifel, dass ich nichts über das sogenannte Innenleben der Anderen erfahren kann.⁷ Der historische Überblick gliedert sich dafür in verschiedene Unterabschnitte, die den Begriff des Erlebens immer mehr spezifizieren, in denen aber auch klar werden wird, dass der Begriff gerade durch seine Beziehung zu Anderen nicht vollständig durch eine analytische Definition bestimmt werden kann. Es ist ein Begriff, der die Geltung der Genese innerhalb der Wirklichkeit bestimmt. In allen Unterpunkten werden sich die Anderen als miteinander in Verbindung stehende darstellen, wobei sich die Bedeutung der Anderen in diesem ersten Hauptteil in den verschiedenen hier betrachteten Positionen verschieden stark ausprägt. Besonders deutlich wird dies im zweiten und dritten Sinnabschnitt. In ihnen wird vor allem Heidegger den Part des Argumentationspartners einnehmen, dessen Plädoyer für eine Vereinzelung des Menschen als eigentliches Weltverhältnis in der Angst zurückgewiesen wird, um davon ausgehend die Abhängigkeit jedes Erlebens von anderen Personen zu bestimmen. Dafür werden einige kurze Passagen von Sartres Studie zu Gustave Flauberts Leben aufgegriffen, da durch sie gezeigt werden kann, dass die Anderen nicht nur mein Auftreten in der Welt beeinflussen, sondern auch das Erleben, das ich von mir selbst habe. Diese Überlegung bildet die Grundlage der gesamten folgenden Arbeit.

Nach dieser Beschreibung der Bedeutung der Anderen für das Erleben wird gezeigt werden, dass gerade die Form des *Miteinander-Erlebens* darauf schließen lässt, dass das Erlebte im Sozialen geteilt werden kann, da es keinen notwendigen oder hinreichenden Grund dafür gibt, warum etwas Erlebtes nur einem*r Einzelnen zugänglich sein sollte. Diese Theorie des Erlebens lässt sich vervollständigen, indem das Konzept der Intentionalität mit Aron Gurwitsch und Maurice Merleau-Ponty im fünften Abschnitt *Intentionalität raum-zeitlich gedacht* überdacht wird: Aus einer als Strahl metaphorisierten und zur Erkenntnis bestimmten Intentionalität wird eine intentionale Darstellung werden, die den Horizont für die Fokussierung von Anderen und Gegenständen eröffnet. Das Besondere dabei ist der Bezug zur Bewegung des eigenen Leibes, die man mit Emanuel Levinas folgendermaßen ausführen kann: »Das Subjekt verharret nicht länger in der Unbeweglichkeit des idealistischen Subjekts, sondern findet sich in Situationen fortgerissen, die sich nicht in Vorstellungen, die es sich von diesen Situationen machen könnte, auflösen.«⁸

seinströme wird erst nach dem Scheitern der Kommunikation erkannt, und unsere erste Reaktion besteht darin, an ein Seiendes zu glauben, das zwischen uns ungeteilt ist. Es gibt keinen Grund, diese ursprüngliche Kommunikation als Täuschung anzusehen.

7 Aaron Gurwitsch: *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, Berlin/New York: de Gruyter 1977, S. 50.

8 Emanuel Levinas: *Die Spur der Anderen*, S. 148.

In den Abschnitten *Erleben ist nicht Erlebnis* und *Der Solipsismus ist keine Möglichkeit* wird der so entwickelte Begriff des Erlebens mit dem Begriff des Erlebnisses bei Husserl verglichen, um zu bestimmen, welche anderen Möglichkeiten sich durch diesen transformierten und im Vergleich zu Husserl erweiterten Begriff des Erlebens ergeben, durch den eine Beschreibung des Solipsismus notwendig falsch sein und aus der Wirklichkeit herausführen muss. Um zu diesen Punkt zu gelangen, wird nun aber zuerst beschrieben, wieso überhaupt eine Untersuchung zum Begriff des Erlebens einer Arbeit zur Sozialphilosophie vorausgeht.

Der Weg zum Erleben Die Frage danach, wie einem Menschen etwas gegeben ist, wird in der Phänomenologie durch die Beschreibung beantwortet, dass Menschen Bewusstsein von etwas haben bzw. auf etwas gerichtet sind. Dieser Bestand wird mit dem Begriff *Intentionalität* bezeichnet.⁹ Wie genau jedoch die Intentionalität strukturell beschaffen ist, ist eine Frage, die in der Phänomenologie selbst unterschiedliche Beantwortungen erfahren hat: Das intentionale Bewusstsein von etwas, das Husserl von Brentano ausgehend beschreibt, ist ein rein auf Erkenntnis ausgerichtetes.¹⁰ Denn wenn man Intentionalität als Gerichtetheit auf einen Gegenstand versteht, den ich entweder in der »natürlichen Einstellung« oder in der »Epoché« seinem Wesen nach erkennen will, so wie es Husserl in den *Ideen I* vorsieht, geht es vor allem darum, Wissen über etwas zu erlangen.¹¹ Diese Art, das Bewusstsein zu denken, wird schon von Heidegger in *Sein und Zeit* durch einen größeren Praxisbezug ersetzt. Er beschreibt dazu den Begriff »Dasein« als Gegenentwurf zu dem des Bewusstseins, weil ersterer keine rein *theoretische* Beziehung zum Gegenstand mehr haben soll, sondern den Handlungsbezug des Menschen im Leben fokussiert.¹²

Das »Dasein« soll – laut Heidegger – eine grundlegende Neubestimmung für die Phänomenologie bedeuten, einen Wechsel vom Primat der Erkenntnis, hin zum Primat des Handelns, so schreibt Heidegger: »Das theoretische Verhalten ist unumsichtiges Nur-hinsehen.«¹³ Das heißt, dass der Vorrang des Erkennens selbst eine Reduktion der menschlichen Fähigkeiten auf das theoretische Weltverhältnis darstellt: denn statt die Bedeutung des Handelns oder Fühlens mitzubeschreiben, wird alles auf ein Erkenntnisinteresse reduziert. Diese methodische Reduktion auf das Erkennen der Welt führt zu einer sachlichen Beschränkung des Erlebten auf das Erkennen. Damit ist man aber aus dem Bereich des tatsächlichen Lebens in

9 Vgl. J. N. Mohanty: *Intentionality*. In Dreyfus, Hubert L. (Hg.): *A companion to phenomenology and existentialism*, Malden, Mass: Blackwell, 2007, 69f.

10 Vgl. Edmund Husserl: *Logische Untersuchungen*, Band I, *Prolegomena zur reinen Logik* (Text nach Husserliana XVIII), Hamburg: Felix Meiner 1992, S. 7.

11 Edmund Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (Text nach Husserliana III/1 und V), Hamburg: Felix Meiner 1992, S. 201.

12 Vgl. Martin Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 69.

13 Ebd.

den Bereich einer modellierten Theorie übergegangen, in dem es ein erkennendes Subjekt in Beziehung zu Erkenntnisobjekten gibt.¹⁴ Der Vorzug des Erlebens ist es, dass das Erkennen als Ergebnis des *Nachdenkens*, als *Reflexion* über etwas Wahrgenommenes, eine Handlung etc. beschrieben und somit nicht losgelöst vom Leben gedacht wird. Ähnlich konstatiert auch Bernhard Waldenfels den Wechsel der Perspektive von Husserl zu Heidegger in *In den Netzen der Lebenswelt*: »Bekanntlich hat Heidegger in *Sein und Zeit* die Perspektive Husserls verschoben: die pure Vorhandenheit [das Erkannte, P.H.] ist ein derivativer Modus gegenüber einer ursprünglichen Zuhandenheit [einer Bindung an praktische Handlungen, P.H.], die auf einer spezifischen Vorhabe beruht.«¹⁵ Waldenfels bezieht sich mit seinen Ausführungen auf den hier ebenfalls schon kurz erwähnten Gurwitsch.¹⁶ Diese Kritik und Analyse Gurwitschs an Heideggers, und der Phänomenologie Husserls wird im Weiteren immer wieder Impulse für die Transformation dieser Theorien bieten. Die hier mit Waldenfels bestimmte Transformation des Primats der Erkenntnis hin zum Primat des Handelns soll dabei aber keinesfalls besagen, dass das Handeln losgelöst von jeder Theorie oder losgelöst von jeder Erkenntnis und schon gar nicht gelöst vom Denken verlief, sondern nur, dass es auf der Ebene des Mit-der-Welt-Umgehens einen Vorrang des Praktischen gibt, weil durch die aktive Bewegung in der Welt erlebt wird, was im Erkennen als Wissen von etwas festgestellt werden kann.¹⁷ Die Bewegung ist ein Prozess, dem gegenüber das Erkannte als Endpunkt des Erkenntnisprozesses einen statischen Bezugspunkt darstellt. Dieser erkannte Bezugspunkt liegt nach dem Erlebten, ohne das es wohl nichts Erkanntes und keinen Erkenntnisprozess geben könnte. Ich nenne das Erkannte deshalb Bezugspunkt, weil es von dem Zeitpunkt seines Erkannt-Seins oder Erkannt-Scheinens auf das Erlebte einwirkt.

Diese Kritik am Primat des Erkennens findet sich auch bei Gurwitsch in dem schon erwähnten Text *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, mit dem er sich 1931 habilitierte. Gurwitsch führt – ebenso wie Heidegger – das Problem, wie das Weltverhältnis in der Bewusstseinsphänomenologie Husserls gedacht wird, auf die Art zurück, wie man das Bewusstsein beschreibt: »Wie weit die Wahrnehmung des Mitmenschen auch gehen und wie viele Einzelheiten sie auch umfassen mag, niemals kommen wir über den Bereich physischer Qualitäten und Veränderungen hinaus, niemals stoßen wir in der Wahrnehmung auf Fremdseelisches.«¹⁸ So benennt Gurwitsch in kritischer Absicht, wohin Husserls reines Erkenntnisinteresse

14 Vgl. Aron Gurwitsch: *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 62f.

15 Bernhard Waldenfels *In den Netzen der Lebenswelt* Frankfurt a.M., Suhrkamp 2016, S. 21.

16 Vgl. ebd.

17 Die Bedeutung der Bewegung wird im Unterkapitel *Miteinander in sozialen Räumen* noch weiter expliziert.

18 Gurwitsch: *Mitmenschliche Begegnung in der Milieuwelt*, S. 5f.

führt. Dieser Befund stellt sich in Gurwitschs Analyse als einseitig heraus.¹⁹ Wendet man sich den Sachen selbst zu, in diesem Fall den anderen Menschen, die erlebt werden, so stellt er sich nicht nur als einseitig, sondern als fragwürdig heraus. Die Bewusstseinsphänomenologie Husserls stößt nämlich auf ein Problem: Die Anderen begegnen einem – im Gegensatz zu Steinen, Teer etc. – in jeder *Situation* mit *Ausdruck*. Wir zeigen uns gegenseitig immer auf eine bestimmte Art und Weise, weil wir uns *aktiv* darstellen. Oder, wie Gurwitsch sagt: »Niemals kommt uns im Alltagsleben der Gedanke, daß wir das, was in unseren Mitmenschen vorgeht, nicht unmittelbar in der Wahrnehmung selbst haben.«²⁰ Denn die Unterschiede und Ähnlichkeiten, die uns im Erleben der Anderen widerfahren, sind schon das »Fremdseelische« schlechthin. Genau diese Alltagserfahrung, die Anderen verstehen zu können, bildet einen Ausgangspunkt der hier vorliegenden Arbeit. Damit steht das Thema dieser Arbeit in einer Linie mit Gurwitsch, de Beauvoir, Sartre und Merleau-Ponty. Letzterer schreibt in *Die Abenteurer der Dialektik* in einem ähnlichen Wortlaut wie Gurwitsch: »Die Anderen brauche ich nicht erst anderswo zu suchen: ich finde sie innerhalb meiner Erfahrung, sie bewohnen die Nischen, die das enthalten, was mir verborgen, ihnen aber sichtbar ist.«²¹ Es soll hier dementsprechend nicht gefragt werden, warum ich die Anderen als Andere verstehe, sondern *wie* die Nischen selbst erlebbar sein können.

Dabei zeigt sich deutlich der Unterschied zwischen dem hier beschriebenen Projekt und der anfänglichen Auffassung der Phänomenologie, da die eben beschriebene Alltagserfahrung von Husserl als »natürliche Einstellung« bezeichnet wird, genauer als »natürlich theoretische Einstellung«.²² Die alltägliche Welt ist bei Husserl also schon durch eine erkenntnistheoretische Fragestellung überformt und wird dann noch weiter durch die *Epoché* umgewandelt, in der alles vorher Bekannte, das Alltägliche ausgeklammert werden soll: »Ich darf ihn [einen evidenten Satz] nur annehmen, nachdem ich ihn die Klammer erteilt habe. Das heißt: nur im modifizierenden Bewußtsein der Urteilsausschaltung«.²³ Doch das ausgeschaltete Urteil der Alltagswelt ist vor jeder *Epoché* die Grundlage, auf der aufbauend eine Erkenntnis erst möglich wird. Oder noch radikaler: Die Anderen in der *Epoché* auszuklammern, würde dazu führen, nichts mehr zum Untersuchen zu haben, da für uns nichts ohne Bezug zu Anderen besteht. Die Sozialität wird in dieser Arbeit zu einem unhintergehbaren Faktum erklärt.

Um fortzuschreiten, soll in diesem ersten Kapitel ausgehend von der gerade zitierten Kritik an einer Phänomenologie, die ein Erkenntnisinteresse als primäres Weltverhältnis setzt, gezeigt werden, dass es einen Vorteil bringt, die Menschen

19 Vgl. ebd.

20 Ebd., S. 6.

21 Maurice Merleau-Ponty: *Die Abenteurer der Dialektik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1974, S. 166.

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

23 Ebd., S. 65f.

als einander im Handeln, Wahrnehmen, Fühlen, Imaginieren und Denken Begegnende zu verstehen. Die Menschen sind also Andere, die einander gemeinsam im Erleben begegnen. Dies führt zum Begriff des Erlebens, der alltagssprachlich unproblematisch verwendet wird, in der Philosophie jedoch als Terminus technicus eine explizite Ausformulierung verdient. Das Erleben ist im besonderen Fall dieser Arbeit immer das *Erleben der Anderen*. Es taucht als Begriff – neben der Lebensphilosophie Henri Bergsons und Wilhelm Diltheys – in der Phänomenologie vorrangig in der existenzphilosophischen Umformung dieser Philosophie bei Sartre auf. Dies geschieht in jener Phase seines Schreibens auf, in der er sich mehr als zuvor der sozialen Welt und ihrer Bedeutung für die einzelnen Menschen zuwendet.²⁴ Dabei beginnt er, immer noch ausgehend von einer phänomenologischen Beschreibung, dialektische Prozesse in den Blick zu nehmen; den Wechsel der sozialen Strukturen, denen man je selbst in der Gesellschaft begegnet.

Zum Erleben und zu einem Begriff, der diesem Erleben auch im Alltag gerecht wird, gelangt man also nicht, wenn man durch ein reines Erkenntnisinteresse die Komplexität des Verhältnisses der Menschen zueinander und damit zur Welt reduziert. Man erfasst das Erleben, indem man versucht, der Komplexität des Alltags gerecht zu werden, seine verschlungenen, und gegenläufigen Bedeutungen aufzunehmen und in Wechselverhältnisse zu setzen: Schon während ich hier sitze und schreibe, mich für diese Beschreibung aufs Schreiben konzentriere, fallen Bereiche des Erlebens in den Hintergrund; dass ich mit Freunden am Tisch einen Kaffee trinke, verliere ich bei dieser Bezogenheit aufs Schreiben fast völlig aus dem Blick. Anders das Ginger-Baker-Solo, das am Nebentisch abgespielt wird: Es lässt meine Füße und auch meinen Kopf und langsam auch mein Tippen in den Rhythmus und Takt der Trommelschläge miteinstimmen. Doch d.h. nicht, dass die befreundeten Personen am Tisch oder die Musik in diesem Moment ihre konstitutive Bedeutung für die Situation verlören. Die Anderen stehen mit mir und dem Solo von Mr. Baker in einer für den Moment nicht auflösbaren konstitutiven Relation. Die Arten unserer Einflüsse aufeinander sind plural. Diese Beschreibung führt zu der Frage, ob das Erleben dialektisch beschrieben werden kann, als Wechselspiel von Thesen und Antithesen. Dies wäre eine Möglichkeit, im Erleben nicht nur unmittelbar auf die Welt bezogen zu sein, sondern sinnvoll auf soziale Strukturen und die Bedingtheit durch Andere Bezug zu nehmen, ohne zusätzliche Konstruktionen anzunehmen.

Geformtes Erleben? Die Plurallektik der Darstellung Nachdem, wie in der Überleitung des letzten Abschnitts angekündigt, das Erleben mit sozialen Strukturen durch

24 Vgl.: Jean-Paul Sartre: *Fragen der Methode*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1964, S. 144, ders.: *Entwürfe für eine Moral*, Reinbek b. H. Rowohlt, 2005, S. 753. & ders.: *Kritik der Dialektischen Vernunft*, S. 823.

die Dimension der Darstellung verbunden wurde, ist dieser Abschnitt eine Schlüsselstelle für das vorliegende Projekt, da hier gezeigt wird, inwiefern die Darstellung des Erlebens schon durch Andere strukturiert ist. Dieses Vorhaben klingt für eine phänomenologische Beschreibung im ersten Moment nicht einlösbar, da es in einer solchen um das subjektive Bestimmen einer Wesenheit geht – zumindest, wenn man Husserl folgt. Doch mit Levinas lässt sich hier eine argumentative Brücke schlagen, um im Ausgang von Sartre soziale Strukturen phänomenologisch zu beschreiben. Levinas überschreibt die phänomenologische Praxis wie folgt: »Die Rückkehr zu den Akten, in denen sich die intuitive Gegenwart der Gegenstände enthüllt, ist die wahre Rückkehr zu den Sachen.«²⁵ Levinas formuliert in diesem Satz Husserls Diktum für die Phänomenologie »Zu den Sachen selbst« um. Es ist eine Umformung in der schon beschriebenen Linie der Phänomenologie, die den nur auf das Erkenntnisinteresse abzielenden Untersuchungen Husserls die Beschreibung des praktischen Umgehens in der Welt gegenüber- oder zumindest beiseitestellt. Das Diktum könnte hier also – im Sinne Levinas' – »Zu den Verhaltensweisen mit den Sachen selbst« heißen, wenn es hier um eine Phänomenologie der Gegenständlichkeit ginge. Doch es braucht noch einen weiteren Schritt hin zu »Zu den Verhaltensweisen der Menschen in der sozialen Welt selbst«, wenn abgebildet werden soll, was in diesem Abschnitt bestimmt werden wird. Hinzu kommt durch die Perspektive von Levinas die Betonung, dass diese Verhaltensweisen nicht aus dem Nichts entstehen, sondern eine Geschichte, ein Vorher und ein Nachher haben. Mit der Beschreibung der Verhaltensweisen kann man – laut Levinas – die »Zugangswege aller durchlaufenen und vergessenen Evidenzen wieder[finden]. An ihnen bemisst sich das ontologische Gewicht des Gegenstandes, der über sie hinauszuweisen scheint.«²⁶ Diese modifizierte, häretisch anmutende Beschreibung der phänomenologischen Methode ist es, in der die Prozesse und die sozialen Strukturen zu Tage treten, die der Alltagswelt Gewicht verleihen.

Die Verhaltensweisen müssen also durch die Beschreibung, »wie sie in Erscheinung treten«, in der Situation verortet werden, in der man sich so oder so verhält. Die Beschreibung, von der hier ausgegangen wird, muss damit im Alltag beginnen, in dem dann soziale Strukturen, die das Verhalten formen, bestimmt werden können. Die Geltung dieser Strukturen verändert sich somit im Laufe der Zeit. Die Geltung wechselt hin und her, sie nimmt zu oder ab; sie kann sich ganz auflösen und wieder neu entstehen, wodurch sich zeigt, dass die Strukturen sich darstellen müssen, sich wieder verlieren und – am wichtigsten –, sich stetig verändern. Gäbe es keine Form, in der sich die Wechsel und die Beständigkeit der Strukturen darstellen würden, dann gäbe es auch keine Möglichkeit überhaupt, auf überindividuelle Strukturen zu verweisen. Nun versteht man jedoch die Anderen und de-

25 Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 88.

26 Ebd., S. 89.

ren Verhaltensweisen als ähnlich oder unähnlich, als absurd und gewohnt, als die Wiederholung von Normen, die einem*r selbst im eigenen Verhalten begegnen. Will man diese Phänomene nicht verdecken, so müssen sie in ihrer Darstellung beschreibbar sein. Es sind also diese Wechsel der Geltungen bzw. der Evidenz, die ein bestimmtes Verhalten leiten, die phänomenologisch beschrieben werden können, um das »Gewicht« (die momentane Bedeutung der sozialen Strukturen), mit dem wir Gegenstände und andere Menschen erleben, aufdecken zu können.

Durch diese Wechsel könnte man nun auf den Gedanken kommen, dass sich eine beständige dialektische Bewegung im Erleben zeigt. Die bestehenden Strukturen bilden eine These: Bspw. zeichnet sich darin ein Leistungsprinzip ab, dass man, wenn man sich an die Arbeit setzt – wenn man keine festen Arbeitszeiten hat –, es nicht schafft, sinnvoll Pausen einzulegen oder nach mehreren Stunden Arbeit einen Abschluss zu finden. Man erlebt sich selbst als unruhig oder unleidlich, nicht in einer Reflexion, sondern im Umgang mit Anderen, in ihren Reaktionen auf das eigene Verhalten, aber man macht weiter. Die Antithese bzw. der Widerspruch, der von einer befreundeten Person eingelegt wird, drückt sich in dem Satz »Du machst dich selbst kaputt!« aus. Die Antithese könnte sich weiter durch ein Verhalten ausformen, das auf die Unruhe mit Aufforderungen zur Pause reagiert, oder darin, Ruhe erzeugen zu wollen, indem man die Produktivität aufzeigt und die Möglichkeit, sich Zeit lassen zu können, gerade, weil man schon genug getan hat. Das Leistungsprinzip, das die eigenen Verhaltensweisen leitet, wird mit einem Widerspruch konfrontiert, der dieses Prinzip hinterfragt und der somit als Antithese verstanden werden kann.

Eine Synthese dieser Verhaltensweisen könnte man darin sehen, dass das Leistungsprinzip hinterfragt wird und man sich neu zu ihm verhalten muss, folgt man ihm implizit weiter oder versucht man explizit dagegen vorzugehen. Soweit die Möglichkeiten, eine dialektisch anmutende Beschreibung des Erlebens zu geben. Doch diese Beschreibung ist klar und eindeutig. Wenn man die Beschreibung an die Darstellung der Personen knüpft, dann zeigt sich, dass in einem momentanen Verhalten nicht eine einzelne These vorgestellt, sondern beständig eine Pluralität verkörpert wird. Das Erlebte ist nicht klar und eindeutig oder eine bloße Verbindung zwischen Zweien, es ist ein Wirrwarr an Relationen zueinander mit vielfältigen Gesichtern. D.h., übersetzt in die Rede von These und Antithese: Man kann ein Verhalten als These kategorisieren, genauso gut kann man dasselbe Verhalten jedoch auch als Antithese bestimmen. Die Unruhe ist für jemanden, der die gerade beschriebene Hegemonie schätzt, kein negatives Verhalten, sondern ein Anzeichen für Zielstrebigkeit, Effektivität, Leistungsbereitschaft etc., also sicher keine Antithese zum eigenen Miterleben der Person (es sei denn, mit der Unruhe ginge ebenso ein ablehnendes Verhalten einher, das jedoch dann nicht auf die Ablehnung von übermäßiger Leistung bezogen werden muss, sondern auch darauf bezogen werden kann, was diese Person gerade selbst tut).

Im Erleben, so kann man das eben Geschriebene zusammenfassen, gibt es eine Vielzahl an Perspektiven, von denen ausgehend man eine Situation beschreiben kann, deshalb ist eine Anwendung der dialektischen Terminologie sinnvoll, bei der Beschreibung einer Position und eines Widerspruchs, nicht jedoch bei der Beschreibung der Darstellungen die plurale Positionen umfassen, aber keine Kontradiktionen oder vollständige Widersprüche aufzeigen. So werden die Unruhe und die Unleidlichkeit für eine andere Person Anlass, sich ebenfalls nicht gut zu fühlen, aber bspw. aus dem Grund, sich selbst nicht in dieser Form unter Druck setzen zu können, um mit bestimmten Deadlines anders umgehen zu können. Hier wird das Erlebte zu einer Antithese zum eigenen Arbeitsverhalten, aber nicht zur Meinung darüber, dass man Leistung erbringen sollte. Doch auch zu diesem Punkt kann das Erleben der Darstellung von Unruhe und Unleidlichkeit führen, nämlich dann, wenn man eine andere Vorstellung davon hat, wie der Wert von Arbeit beurteilt werden sollte. Die soziale Struktur des Leistungsprinzips formt demnach das Erleben der Darstellung der Anderen in Bezug auf die Arbeit. Und was durch diese Vielfalt an Perspektiven zum Ausdruck kommen sollte, ist, dass die eindeutige Zuordnung von These und Antithese im Erleben nicht getroffen werden kann. Man muss also, wenn man die Formung des Erlebens durch Andere und Strukturen bestimmen will, die Beschreibung einer pluralen Perspektivität in Angriff nehmen.

Diese abzubilden, ist der Zweck davon, den Bereich des Miteinanders in einer Plurallektik zu denken, denn die plurale Perspektivität kann nicht als Mangel bzw. Schwäche oder Stärke gesehen werden: Sie ist die Form, in der sich das Erleben für Andere darstellt. Jede dargestellte Perspektive ist zugleich These als auch Antithese, nicht in Form einer Synthese, sondern in einer konkreten Beziehung zu einer oder mehreren Anderen und deren Verhalten. Das jeweilige Verhalten mutet einem*r die Anderen also in unterschiedlichen Gegebenheitsformen zu: zum einen als direkte Interaktionspartner*innen, die im Verhalten aufeinander antworten; zum anderen als Prinzipien oder als gelernte Normen, kurz als soziale Strukturen, die man nicht selbst hervorgebracht hat, die aber Teil dessen sind, wie man selbst auf Situationen antwortet. Im Fall, dass man sich über die eigene Reproduktion des Leistungsprinzips mit Anderen beschwert, ist es also sowohl ein Antworten auf das Verhalten der Anderen, auf die Situation, in der man das Prinzip reproduziert, als auch auf die Performativität der sozialen Struktur in der Reproduktion. Diese Beschreibung ist deshalb möglich, weil das Erleben nicht für sich allein steht, sondern in mehrfacher Hinsicht für Andere eine Zumutung ist:²⁷ Eine Zumutung,

27 Vgl. Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 124ff. Dort beschreibt Wiesing die fortwährende Zumutung der Anwesenheit von etwas durch die Wahrnehmung. Die hier geschehene Ausweitung auf das Erleben bedeutet, dass die Formen der Zumutung, die das Wahrnehmen zum Wahrnehmen machen, nämlich Anwesenheiten zu präsentieren, hier ergänzt werden. Die Wahrnehmung präsentiert nicht nur Anwesenheiten, sondern Anwesenheiten auf eine

die durch das Erleben der Darstellung der Anderen eine Antwort auf Verhaltensweisen ist, die von diesen Anderen schon dargestellt wurden, gerade dargestellt werden, oder die man als mögliche Darstellung der Anderen imaginiert. Damit ist die Zumutung des Erlebens kein Inhalt, kein vorgegebenes Etwas – es konnte ja zu Beginn des Hauptteils gezeigt werden, dass das Erleben bedeutet, kontingente Verhaltensweisen zur Darstellung zu bringen –, sondern die grundlegende Form, in der man etwas darstellt: Die Zumutung des Erlebens ist es, nichts darstellen zu können, was nicht in Bezug zu Anderen stünde. Es ist also für das vorliegende Projekt nicht vorrangig von Bedeutung, was das Ziel meiner Handlungen ist, was das Objekt meiner Wahrnehmung, das Sujet meiner Imagination, der Grund dafür, dieses oder jenes zu fühlen, oder was der Gegenstand meines Denkens ist. Der Fokus liegt in dieser Arbeit, wie bereits erläutert, auf der Darstellung des Erlebens (Zumutung für Andere) und dem Erleben der Darstellung von Anderen (Widerfahrnis der Anderen); als Andere muten wir Anderen Darstellungen zu und ebenso widerfahren sie uns.

In dieser Art und Weise lese ich auch Butler als Theoretikerin der Darstellung des Erlebens für und durch Andere, wenn sie von Ekstase spricht, was durch das folgende längere Zitat unterstützt werden soll:

Wir neigen zum Beispiel dazu, die Geschichte der feministischen, der Lesben- und Schwulenbewegung so zu erzählen, daß die Ekstase in den sechziger und siebziger Jahren und bis in die Mitte der achtziger Jahre eine große Rolle spielte. Vielleicht ist aber die Ekstase viel ausdauernder als gedacht; vielleicht begleitet sie uns die ganze Zeit. Ek-statisch sein bedeutet buchstäblich, aus sich herausgetreten sein, und kann daher mehrere Bedeutungen haben: von einer Woge der Leidenschaft aus sich herausgetragen zu werden, aber auch vor Wut oder Schmerz außer sich zu sein. Ich denke, wenn ich immer noch ein »wir« ansprechen kann oder mich selbst darin einschließen kann, spreche ich zu denjenigen von uns, die in bestimmten Hinsichten außer sich leben, sei es in sexueller Leidenschaft, emotionaler Trauer oder politischer Wut.²⁸

Diese Bestimmung des Außer-sich-Seins ist eine Beschreibung des Erlebens, in der man die Wirkung einer sozialen Struktur erfährt. In der politischen Wut, der Trauer oder der sexuellen Leidenschaft stellt sich die Ablehnung einer bestehenden Struktur dar, die gerade dieses Verhalten als außerordentlich bestimmen würde. Auf theoretischer Ebene erschließt dieses Zitat außerdem implizit das Außer-sich-Sein als Form, in der sich das Erleben darstellt. Damit ist nicht gesagt, dass man

bestimmte Art und Weise. Die Transformation ist es nun, die Art und Weise daran zu binden, wie wir uns miteinander verhalten.

28 Judith Butler: *Gefährdetes Leben – politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2005, S. 41.

notwendig von einem Drinnen startend sich aus sich heraus bewegt – dieser Metaphorik von Drinnen und Draußen ist das Kapitel Miteinander in sozialen Räumen dieser Arbeit gewidmet. Was damit gesagt ist, ist, dass man sich explizit und offen den Anderen darstellt, außer sich bei Anderen ist. Ohne die Bedeutung dieser intensiven Ekstase als Bruch mit bestehenden Strukturen schmälern zu wollen, ist die Ekstase jedoch nicht nur da zu finden, wo in voller Deutlichkeit das Empfinden auf Andere trifft, sondern jedes Verhalten ist eine Darstellung dessen, wie etwas erlebt wird und kann somit nur außer sich – oder noch genauer: bei Anderen sein. So kann auch Helmuth Plessner verstanden werden, wenn er über den Menschen als eine exzentrische Positionalität spricht.²⁹ So kann mit Butler und Plessner ein »Dass« bestimmt werden. Es ergibt sich aus dem Verhalten der Menschen zueinander, dass sie nicht bei sich – also getrennt von Anderen – existieren, sondern, dass sie außer sich bei Anderen sind, solange sie etwas erleben. Woher kommt nun diese Gewissheit? Sie wird dadurch nachvollziehbar, indem man sich, wie es hier in den Beispielen geschehen ist, der Beschreibung widmet, wie sich das Erleben darstellt.

Frage ich mich, um noch ein Beispiel anzubringen, wie ich dazu gekommen bin, zu promovieren, dann steht kein einzelner Entschluss dafür als abstrakte Grundlage meines Handelns, sondern das Promovieren ist eine präreflexive Einheit verschiedenster Verhaltensweisen (vergangenen, momentanen und zukünftigen), also verschiedensten aktiv entschiedenen genauso wie widerfahrenen Begebenheiten: Es sind implizit gespürte Erwartungen meiner Eltern und Großeltern, eigene Ambitionen, die sich während des Studiums entwickelt haben und die Unterstützung verschiedener Dozent*innen und von Freunden und den sozialen Strukturen, die sich bei mir bspw. in einem akademischen und finanziell abgesicherten Elternhaus verkörpern. All diese Punkte spielen in die Evidenz hinein, dass es möglich ist, diese Dissertation zu schreiben, an ihr weiterzuarbeiten. Dabei sind jedoch nicht alle Bestimmungen immer gleich intensiv erlebt: Während man schreibt, ist es wohl (reflexiv betrachtet) vor allem die Lust am Text, die eine*in auch nach einer langen und ablenkungsreichen Nacht am nächsten Morgen fortfahren lässt und weniger ein Gefühl des Drucks, den man auf sich selbst ausübt. Doch genau diese Beschreibung kann sich in der Reflexion unter einem anderen Fokus als nicht mehr evident herausstellen, wenn man die Schreibpraxis selbst in den Blick nimmt und ihre obsessive Form erkennt. Die Lust am Text und das obsessive Schreiben gehen Hand in Hand und bedingen den Arbeitsprozess gegenseitig. Zusätzlich verleihen die Anderen und die sozialen Strukturen, die sie und man selbst verkörpern, der Entscheidung Gewicht, wodurch eine Reflexion auf das Vorhaben aus verschiedenen Perspektiven erst ermöglicht wird. Erzählt

29 Vgl. Helmuth Plessner: *Elemente menschlichen Verhaltens* in ders., *Gesammelte Schriften VIII, Condition humana*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1983, S. 190ff. & 195.

man jemandem, dass man promoviert, wird dadurch eine Erwartungshaltung geschaffen, die von der eigenen verschieden ist. Durch diese Reflexionen auf das Vorhaben kann also erkannt werden, welches Gewicht die einzelnen Bereiche für einen und Andere haben. Es wird explizit, was vorher im Präreflexiven implizit ablief. Genau durch diese Reflexion kann sich dann aber das tatsächliche Gewicht des Erlebten verändern: Die Geltung schwankt im Sozialen hin und her. Diese ganze Beschreibung ist hier deshalb notwendig, um verstehen zu können und explizit zu machen, welche Übergänge und Dimensionen man in einer Beschreibung des Erlebens nicht fokussiert und nicht fokussieren kann, wenn man etwas nur durch sein Erkenntnispotential bestimmt.

In diesem Beispiel findet sich die Verbindung der gerade eingeführten Plurallektik als Abbildung der mehrdeutigen, pluralen Bedeutungen, die die Verhaltensweisen und Darstellung der Anderen zueinander konstituieren. Denn von dieser Ebene ausgehend – die in Sartres Worten präreflexiv ist – kann durch die Reflexion festgehalten werden, was man gerade getan hat und wie. Präreflexiv ist das durch die Plurallektik Bestimmte deswegen, weil die Verhaltensweisen zwar reflexiv geplant sein können und man auf sie reflektieren kann, es aber keine Notwendigkeit darstellt, auf sie zu reflektieren. Damit ist das präreflexive Erleben, wenn man an den Anfang dieses Hauptteils zurückdenkt, der Ort, an dem man sich zueinander verhält. Er ist nicht ein Ort der Einheitlichkeit, gerade weil jede Person, die sich zu Anderen verhält, eine Perspektive darstellt, die, ohne darüber reflektieren zu müssen, auf die Perspektiven von Anderen trifft, und deshalb kann der Bereich dieses Erlebens nur als Pluralität verstanden werden. In diesem Bereich gibt es keine reine Erste-Person-Perspektive und keine reine Dritte-Person-Perspektive, weil das Erleben weder nur meines noch das von Anderen ist; es ist Zumutung und Widerfahrnis zugleich.

Sartre beschreibt nun anhand dessen, was er das Erlebte nennt, den Prozess, wie man sich selbst und Andere versteht. Es ist ein Wechsel zwischen dem Präreflexiven, also dem In-das-was-man-tut-engagiert-Sein, und dem Reflexiven, dem dieses Engagiert-Sein-Überdenken, während man in dieses Überdenken engagiert ist. An einem Beispiel: Während ich schreibe, denke ich nicht darüber nach, welche Tasten gedrückt werden müssen, um meine Gedanken in geschriebene Worte zu überführen. Ich drücke sie einfach. Wenn ich aber gefragt werde, was ich mache, kann ich antworten: Ich schreibe. Ich verstehe mich also als ein Schreibender.³⁰ Ich kann aber auch antworten, dass ich arbeite, dass ich tippe, dass ich denke. Dann verstehe ich mich als arbeitend, tippend, denkend:

30 Dieses Beispiel findet sich in Form des Zigarettenzählens bei Sartre. Ich werde gegen Ende dieses Hauptteils darauf zurückkommen. Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 21f.

Was ich le vécu, das Erlebte, nenne, ist nun aber gerade das Ganze des dialektischen Prozesses des psychischen Lebens [der bewussten Fähigkeiten, P.H.], ein Prozeß, der sich selbst notwendig weitgehend verborgen bleibt [vergessene, schon durchlebte Evidenzen, P.H.], weil er eine ständige Totalisierung ist, und zwar eine Totalisierung, die sich ihrer nicht [in Gänze] bewusst sein kann. [...] Das Erlebte führt also immer zum Verstehen, nie zum Erkennen.³¹

Hier finden sich die gerade beschriebenen plurallektischen Prozesse wieder. Sie zeigen sich beim Versuch, Andere zu verstehen: denn, wenn man an das Beispiel anknüpft, kann ich mich beim Schreiben nicht nur als Schreibender verstehen, sondern auch als arbeitende Person. Dann hieße die Antwort: Ich arbeite; oder aber: Ich schreibe ein Beispiel. Man kann aber auch sagen, man habe bis eben prokrastiniert. Die andere Person kann den Sinn verstehen, den man kommuniziert oder durch das Verhalten darstellt: denn ich erlebe nicht nur mein Verhalten und die Anderen nicht nur ihres; wir erleben die Darstellungen der jeweils anderen. Man erlebt, dass sie einen auffordern, mit zu handeln, oder dem ablehnend gegenüberstehen. Diese Aufforderung oder Ablehnung verstehen zu können, geschieht meistens, ohne dass man darauf reflektieren muss. Der Sinn des Verhaltens ist mir schon präreflexiv gegeben. Dies ist dadurch möglich, dass ich die Anderen durch ihr Verhalten erlebe, oder wie man es alltäglich darstellen kann: Man erlebt die Anderen als Menschen, die jeweils selbst Andere sind und einen selbst als Andere*ⁿ erleben.

So kann, wie gerade gezeigt, über das Erleben, welches Sartre in seinem späten Denken einführt, eine Brücke zwischen Sartres Überlegungen vom Präreflexiven und Reflexiven zur Plurallektik geschlagen werden.³² Begibt man sich vom Standpunkt des Erlebens der Pluralität aus, wieder zurück zu Sartres existenzphilosophischer Dialektik, dann sieht man, dass sie sich zwischen den beiden Polen »präreflexiv« und »reflexiv« hin und her bewegt, aber jeder dieser beiden Bereiche eine Pluralität an möglichen Thesen und Antithesen umfasst. Eine endgültige Bestimmung, was These und was Antithese ist, ist nicht möglich. Im Pluralen gibt es nur die Aushandlung von (Anti-)Thesen, die je nach persönlicher Perspektive das eine oder das andere am Selben darstellen können. Deshalb müssen die Perspektiven aber auch nicht erkannt worden sein, um mein Erleben zu bestimmen. Die im Beispiel der Promotion aufgeführten Punkte sind nur jene, die ich für mich selbst

31 Jean-Paul Sartre: *Sartre über Sartre: Interview mit Perry Anderson, Ronald Fraser und Quintin Hoare in Sartre über Sartre*, Reinbek b. H.: Rowohlt 1977, S. 151.

32 Eine Ausarbeitung zur »Spätphilosophie« Sartres findet sich u.a. im Text Alfred Betscharts: *Sartres politische Spätphilosophie – vom Marxismus zum Anarchismus*. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2017. & besonders in dem Aufsatz von Jens Bonnemann: *Sartre und die Macht der Dinge. Überlegungen zum Weltverhältnis zwischen Handlung und Welt*, in Lembeck, Karl-Heinz; Mertens, Karl; Orth, Ernst Wolfgang (Hg.): *Phänomenologische Forschung*, Hamburg: Meiner, 2009.

erkannt habe, aber es sind weder alle möglichen noch alle wirklichen Bezugspunkte: Ihre Menge ist plural und kontingent. Damit ist schon die Dialektik Sartres, eben wie die Plurallektik des Erlebens, weder in der Geschichte noch in der Natur zu finden, sondern nur im Erleben der Menschen. Metaphorisch könnte man also sagen: Die Dialektik von Reflexivem und Präreflexivem, die den Selbsterkenntnisgrad der plurallektischen (Anti-)Thesen bestimmt, bleibt beim Bodensatz der idealistischen Dialektik stehen. Es gibt nur 1. den durch sich selbst erlebbaren Prozess der Bewusstwerdung und 2. den durch die Anderen angestoßenen Erkenntnisprozess, der selbst wieder erlebt wird. Sartre bleibt dabei dennoch einer idealistischen Sprache verhaftet, die er durch die Vorsicht gegenüber einer absoluten Synthese der Dialektik auszugleichen versucht. Durch die phänomenologisch-existenzphilosophische Beschreibung deckt er eine fortlaufende, syntheseselose Struktur der Dialektik auf. Dies kann hier nun genauer bestimmt werden, weil die Synthese genau deshalb ausbleiben muss, weil es keine eindeutige Zuordnung mehr gibt, was als These und Antithese zu synthetisieren wäre (siehe das Leistungsprinzip-Beispiel weiter oben in diesem Abschnitt). In Sartres Terminologie bleibt deshalb der Prozess, sich und andere zu verstehen unabschließbar, bzw. die Totalität, die wir laut Sartre jeweils sind, ist nie abgeschlossen, sondern nur als Prozess zu verstehen. Kurz: Wir verändern uns beständig und sind nicht aus einem höheren Prinzip ableitbar.

Warum soll – in Sartres Worten – diese unfertige »Totalität«, oder, wie es in dieser Arbeit heißen wird, die Andersheit jedes Menschen nun aber nicht komplett, d.h. in jeder Situation, völlig erkannt werden können? Es liegt daran, dass man selbst ein*e Andere*r für sich selbst ist, während man Andere und die Welt erlebt. So bleibt eine Lücke, die zwar erlebt wird, die aber wegen ihrer Alltäglichkeit erst wieder in den Fokus der Reflexion genommen werden muss. Es ist gerade die Doppelbeziehung zwischen präreflexivem Erleben und reflexivem Nachdenken, die die Schwierigkeiten bedingt, die Anderen in ihrer Alterität explizit zu erleben, denn es kann schwierig sein, ihre selbstständige Andersheit zu verstehen, wenn diese durch soziale Rollen (im Beruf, durch Erwartungen an Geschlechterrollen oder die Herkunft) überdeckt wird. Keine dieser Rollen, keine Selbstdarstellung ist jedoch eine Totalität.

Mit dem Begriff der Totalität ist neben der Unfertigkeit noch eine weitere Schwierigkeit verbunden, der ich mit Butler versuchen werde, aus dem Weg zu gehen. Eine Totalität zu sein, ob abgeschlossen, abschließbar oder nicht, impliziert immer, ein klares Ziel zu haben, was der pluralen Auffassung dieser Arbeit widersprechen würde. Butler schreibt zu dieser Art, die Totalität zu fassen, in ihrem Kapitel Sich mit dem Realen anlegen aus Körper von Gewicht Folgendes: Es ist die Kontingenz, die dazu führt,

daß es dem Diskurs selbst ausnahmslos mißlingt, das soziale Feld zu totalisieren. Tatsächlich ist jeder Versuch, das soziale Feld zu totalisieren, als ein Symptom zu lesen, als Wirkung und Überrest eines Traumas [...]. Dieses Trauma existiert weiter als die dauernde Möglichkeit, jegliche diskursive Formation aufzubrechen [...], die den Anspruch erhebt auf eine kohärente oder nahtlose Darstellung der Wirklichkeit. Es besteht weiter als das Reale, wobei das Reale stets das ist, was einzuschließen jeder Darstellung von »Wirklichkeit« mißlingt. Das Reale macht die Kontingenz oder den Mangel in jeglicher diskursiven Formation aus.³³

Butler bezieht sich in diesem Zitat auf die Probleme, die sich einstellen, wenn man versucht, das Reale auf irgendeine Art und Weise in einem bestimmten Diskurs – und sei es dem, wie man sich selbst innerhalb der Gesellschaft verortet – zu totalisieren bzw. es abzubilden. Ihr Bezugspunkt ist dabei eine diskurstheoretische Überlegung. Der Befund lässt sich jedoch auf totalisierende Darstellungsversuche des Realen gleich welcher Art übertragen. Denn das Ziel von totalisierenden Erklärungen oder Beschreibungen des Lebens ist eine durchgängige und damit kohärente, eine mit sich identische Darstellung. Es ist das Schreiben einer Geschichte hin zu einem Ziel oder unter einem bestimmten Motto gefasst. Es spielt damit keine Rolle, ob innerhalb eines Diskurses durch ein bestimmtes und eingegrenztes Begriffsrepertoire Phänomene nicht mitbeschrieben werden können, weil sie den begrifflichen Rahmen sprengen, oder ob es sich um das Beschreiben einer Person und deren Verhaltensweisen mit einem eher idealistisch geprägtem Vokabular handelt, das durch phänomenologische und existenzphilosophische Begriffe systematisch erweitert wurde – so wie es bei Sartre der Fall ist –, um einen Prozess besser zu beschreiben.³⁴ Beiden tritt das entgegen, was Butler halb metaphorisch, halb systematisch ein »Trauma« nennt: Es ist die Erfahrung, dass sich das Erleben der Wirklichkeit nie in eine kohärente Geschichte zwängen lässt. Was erlebt wird, ist selbst immer nur ein Teil der Wirklichkeit, eine Perspektive; und schon diese Perspektive ist immer mehr, als man mit einer Erzählung erfassen könnte, die eine kohärente Darstellung zum Ziel hat. Jede Perspektive auf die Wirklichkeit ist mehr als eindeutig. Sie sind, wie durch die Beispiele bisher gezeigt werden konnte, plural. Deshalb legt sich jede Vereinseitigung und jeder Totalisierungsversuch mit der Wirklichkeit an. Dies bedeutet, dass das Erleben der Anderen und mein eigenes Erleben die Geschichten schon in der alltäglichen Erfahrung widerlegt, mal deutlicher, mal undeutlicher: Hält man sich für einen großen Schriftsteller, halten Andere einen für eine*n Dieb*in oder eine*n Stümper*in etc. Die einzelnen Perspektiven lassen sich nicht eindeutig für diese oder jene Erzählung benutzen, es ist immer eine Frage, wie viele Perspektiven einbezogen werden und wie sich

33 Judith Butler: *Körper von Gewicht*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1997, S. 264f.

34 Beispiele für dieses Vokabular sind bei Sartre u.a. An-sich, Für-sich und eben Totalität.

die Beschriebenen weiter darstellen. Sie können einen permanent überraschen. Wenn hingegen etwas total wäre, erschiene es so, als gäbe es neben dieser Totalität nichts Weiteres, selbst wenn die Totalisierung noch abläuft. Neben den Menschen stehen aber immer Andere, weswegen der Versuch einer kompletten bzw. totalen Beschreibung unzureichend bleiben muss. Deshalb werde ich im weiteren Verlauf auf den Begriff der Totalität für meine eigene Systematik verzichten, da er ein Telos beinhaltet oder bestimmen soll, das in dieser Eindimensionalität den polyvoken, den vielstimmigen, kontingenten Bedingungen des menschlichen Lebens und Erlebens nicht gerecht werden kann.

In diesem Sinne kann man – ausgehend von der phänomenologisch-existenzialistischen Dialektik und der butlerschen Kritik an der Form und dem Zweck, Totalisierungsprozesse als Beschreibung zu nutzen – also sinnvoll von einer Plurallektik sprechen, da das Erleben nicht nur als klare Thesen oder Antithesen gegeneinandergestellt werden kann. Das Antithetische und Thetische verteilen sich durch die Perspektivität plural und ermöglichen so immer neue »Synthesen«, oder besser: immer neue Zwischenfazite als Meinungen über einen und denselben Moment des Erlebens. Die Vieldeutigkeit stammt dabei aus der Verbindung mit anderen Menschen und deren Verhaltensweisen. Was sich für den*die eine*n als eine These darstellt, ist für jemand anderen eine Antithese und natürlich gibt es nicht nur jeweils eine These oder Antithese, es sind viele Thesen; im Leben verfolgen Menschen zwar auf vielfältige Weise Ziele, doch lassen sie sich nicht notwendig auf ein einziges Bild, ein einziges Ziel der Ziele reduzieren, das alle unterschiedlichen Ziele und Geschichten vollständig zusammenfassen kann. Denkt man zurück an das Beispiel des Promovierens, gibt es vieles, was dafür spricht, also als These gewertet werden kann, dem, was ich gerade erlebe, die Bedeutung zugeben, dass ich promovieren sollte.³⁵ Für eine andere Person können aber dieselben erlebten Punkte gegen eine Promotion sprechen oder ein anderes Gewicht innerhalb des Erlebens haben: Die Möglichkeiten sind plural. Das Leben stellt sich – metaphorisch gesprochen – weniger als ein durchgehend geschriebenes Tagebuch dar, in dem das jeweils aktuelle Ziel berichtet und mit Anderen geteilt wird, als durch eine Karte, die an allen Seiten ausfranst und eine Vielzahl kontingenter Wege aufzeigt, die alle unterschiedlich weit von verschiedenen Zentren entfernt sind.³⁶ Das bedeutet, dass

35 Vgl. zur Beschreibung von Ordnungen: »Insofern wären sämtliche Situationen aus Sicht der Organisation immer schon *offene* Situationen, weil Organisationen nur sehr indirekt Einfluss auf eine Lösung in ihrem Sinne haben.« Stefan Meißner: *Immer wieder Neues. Neuheit als kognitiver Erwartungsstil in Arbeitssituationen*, in: Ziemann, Andreas (Hg.): *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden: Springer 2013, S. 217.

36 Vgl.: Thomas R. Flynn *Sartre, Foucault, and Historical Reason – a poststructuralist mapping history*. Vol. II, Chicago/London: The University of Chicago Press 2005, S. 307f. & Gilles Deleuze & Felix Guattari *Rhizom*, S. 21: »Die Karte reproduziert nicht ein in sich geschlossenes Unbewusstes,

wir zwar auf dieselbe Karte schauen können, aber immer aus unterschiedlichen, wenn auch nicht gänzlich unähnlichen Richtungen.

Wegen dieser Uneindeutigkeit, die aus den pluralen Perspektiven erwächst, verlieren die Anderen nie die Fähigkeit, sich gegenseitig durch die Darstellungen des Erlebten zu verwundern oder absurde Dinge zu tun. In der konkreten Form des alltäglichen Handelns geht es nicht um ein komplettes Erkennen: Es kommt nicht darauf an, ob ich alles von bestimmten Menschen weiß oder nicht. Wir interagieren gemeinsam, ob wir wollen oder nicht.³⁷ Wenn wir etwas einkaufen, jemanden grüßen, auf der Straße ausweichen, telefonieren etc., kommt es immer nur darauf an, den Anderen zu begegnen, sie als Menschen zu erleben, um mit ihnen gemeinsam zu handeln; nicht in dem Sinne, ein gemeinsames Ziel zu erarbeiten, aber dennoch miteinander zu interagieren.

Dabei entsteht eine Differenz in der Auslegung des Erlebens zwischen dem Anliegen des bis hier ausschlaggebenden Autors Jean-Paul Sartre und dem hier Bestimmten, das Alltägliche des Miteinanders zu beschreiben; Sartres Anspruch ist, das gesamte Leben einer Person zu verstehen, der hier vertretene ist, vom Verhalten ausgehend die soziale Situation zu verstehen: Sartre geht es also vorrangig um das Verstehen des Lebens einer anderen Person, weshalb er sich dem Projekt der Künstler*innenbiographien verschrieben hatte. Mir geht es in dieser Arbeit hingegen um die alltägliche Interaktion mit den Mitmenschen. Diese Arbeit hat deshalb eine andere Aufgabe, einen anderen Anspruch an das Verstehen der Anderen, da es bei der Interaktion mit Anderen beim Einkaufen, in der Bibliothek oder in einer Bar nicht notwendig ist, das ganze Leben einer Person zu verstehen, sondern die unterschiedlichen Perspektiven nicht als defizitär, sondern durch das Erleben geformt zu bestimmen. Selbst bei einem Streit ist die andere Perspektive nicht notwendig als defizitär zu erleben, sie ist anders, ungewohnt, zu gewöhnlich, absurd, unangenehm; nichts davon ist jedoch defizitär.

Der Anspruch, ein ganzes Leben zu verstehen, das nicht meines ist, erscheint aus einer phänomenologischen Perspektive als Aufgabe, die über das Erlebbare und evident Erfahrbare hinausgeht und damit den Bereich der Phänomenologie überschreitet. Diesen Weg soll die hier vorliegende Arbeit nicht aufgreifen, sondern bei dem phänomenal gegebenem, perspektivisch sich unterscheidenden Umgang mit Anderen bleiben. Dennoch ist es der Begriff des Erlebens, der auch für das alltägliche Handeln mit Anderen eine angemessene Beschreibungsdimension liefert, gerade, weil dieses Erleben immer schon geformt auftreten muss. Dies zu

sondern konstruiert es. [...] Die Karte ist offen, sie kann in allen ihren Dimensionen verbunden, demontiert und umgekehrt werden, sie ist ständig modifizierbar.«

37 Vgl. zur Unterscheidung von verschiedenen Handlungstypen (kooperativem, individuellem, sozialem Handeln) Karl Mertens: *Die Bedeutung der Situation im kooperativen Handeln*. Ziemann, Andreas (Hg.): *Offene Ordnung? Philosophie und Soziologie der Situation*, Wiesbaden Springer, 2013. S. 81ff.

zeigen, ist – nach dieser Hinführung zu dem Begriff des Erlebens – die Aufgabe der nächsten Sinnabschnitte, in denen nun in Abgrenzung zu anderen Beschreibungsdimensionen – wie dem »Dasein« Heideggers – der Begriff dessen geschärft wird, was man unter dem Erleben der Anderen in der Welt verstehen kann. Bevor aber der nächste Abschnitt beginnt, könnte man hier zusammenfassend noch anschließen, dass die hier vorgestellte Theorie, das Miteinander zu beschreiben, beim oberflächlich Gegebenem bleibt. In dieser Beschreibung zeigen sich sowohl das präreflexive als auch das reflexive Weltverhältnis, die vergessenen, die schon durchlebten, die je eigenen Evidenzen und die Evidenz, auf die uns Andere aufmerksam machen, bspw. jene, die sich aus den sozialen Strukturen ergeben. Oder kurz: Die Oberfläche stellt sich plural dar.

Erleben und »Dasein« Wie Sartre geht es auch Heidegger – durch den der Begriff »Dasein« geprägt ist – darum, den Menschen als Einheit, als Totalität darzustellen. Sein Ansatz liegt dabei darin, den Moment des Lebens zu untersuchen, den man nicht hintergehen kann und der eine Singularität für die einzelne Person aufzeigt: den Tod. Damit will Heidegger nicht den Menschen vom jeweiligen Ende des Lebens herdenken, sondern das Leben in Bezug auf das Ende. Es ist also auch an dieser Stelle sinnvoll, die Kritik Butlers an einer durch ein einheitliches Ziel geprägten Darstellung des Menschen weiterhin ernst zu nehmen.³⁸ Für die historische und systematische Eingliederung der heideggerschen Thesen in das vorliegende Projekt, ist nämlich ebenso wie bei Sartre eine Transformation durch eine grundlegende Betonung des Miteinanders notwendig. Deshalb wende ich mich in den nächsten Abschnitten überblicksartig dem Erleben der Angst und der Todesanalyse Heideggers zu. Diese beiden Aspekte sind es, die der von mir vertretenen These, dass die Bedingung unserer Wirklichkeit als Andere unter Anderen nur durch die Bezugnahme auf uns selbst als Andere erfolgen kann, am ehesten ein Problem bereiten könnten.

Das Erleben der Angst vor dem Tod löst uns – laut Heidegger – aus einer uneigentlichen Alltagswelt heraus und lässt uns eigentlich werden, d.h. isoliert. Es geht bei dieser Untersuchung der Isolation nicht darum, Heideggers Ansatz völlig zurückzuweisen, es soll aber darum gehen, zu zeigen, dass man nicht von einem isolierten Menschen ausgehen muss, um das Phänomen des Sterbens sinnvoll zu beschreiben. Stattdessen ist es jedoch für eine Beschreibung des Miteinanders notwendig, von eben jenem Alltag auszugehen, den Heidegger verneint, weil wir in ihm gerade nicht isoliert sind, sondern unter Anderen. Heidegger stellt seine Position, wie folgt, dar:

38 Vgl. Butler: *Körper von Gewicht*, S. 264f.

Die Angst vereinzelt und erschließt so das »Dasein« als »solus ipse«. Dieser existenziale »Solipsismus« versetzt aber so wenig ein isoliertes Subjekt in die harmlose Leere eines weltlosen Vorkommens, daß er das »Dasein« gerade in einem extremen Sinne vor seine Welt als Welt und damit es selbst vor sich selbst als In-der-Welt-sein bringt.³⁹

Hier wird die Isolation durch Heidegger also selbst explizit benannt. Das »Dasein« kommt in der Angst vor dem Nichts zu seiner Eigentlichkeit und diese ist der Solipsismus, nicht in der Form des völligen Von-der-Welt-getrennt-Seins, jedoch so, dass wir komplett von Anderen getrennt sind. Die Welt in der Beschreibung Heideggers greift uns an, sie macht uns betroffen, aber jeden*jede allein. Hier zeigt sich die Problematik, dass eine Theorie der Anderen, die mit einem starken Begriffsdualismus, mit festgezogenen Grenzen arbeitet – wie hier mit jener von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – immer einen Bereich postulieren muss, der von dem anderen Bereich unüberbrückbar getrennt ist. Ob dies im Dualismus von Immanenz und Transzendenz ist, oder es um den Dualismus von Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit geht, bleibt dabei zwar inhaltlich ein Unterschied, aber nicht strukturell. In allen Fällen geht es um eine klare Abgrenzung von zwei Begriffen, die sich unvereinbar gegenüberstehen.

Die Ebene des Eigentlichen, die Heidegger beschreibt, ist ein abgetrennter Bereich, der nur durch die besondere Erfahrung der Angst vor dem Nichts (dem eigenen Tod) erreichbar ist.⁴⁰ Problematisch daran ist nun nicht, dass Heidegger diese als Phänomen erfahrbare Isolation benennt, denn es ist evident, dass die Angst vor dem Tod einen beschleichen kann, einen überfällt und aus dem alltäglichen Tun herausreißt. Doch warum soll dieses Extrempphänomen einen allgemeinen Stellenwert im Leben einnehmen? Warum ist es nicht das Erleben der Freude oder die Liebe, die Menschen miteinander verbinden, die diese Position des Eigentlichen erhalten? Darauf lässt sich auch mit Heidegger keine notwendige Antwort geben. Er setzt ein Extrempphänomen des Lebens als das Ganze und verliert dabei die Möglichkeit, die anderen Bereiche in ihrer eigenen Komplexität in die Beschreibung einzubeziehen.

In § 48 von *Sein und Zeit* findet sich eine Explikation dessen, was Heidegger als Grund für die Betonung der Vereinzelung angibt. Es ist die schon erwähnte Ganzheit des Menschen: »Die existenziale Klärung des Seins zum Ende gibt auch erst die zureichende Basis, den möglichen Sinn der Rede von einer Daseinsganzheit zu umgrenzen, wenn anders diese Ganzheit durch den Tod als ›Ende‹ kon-

39 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 188.

40 Die Gleichsetzung von Nichts und Tod lässt sich bei Heidegger nicht explizit finden, doch an einigen Textstellen lässt sich dies implizit aufweisen. Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 184, 187 & 266.

stituiert sein soll.«⁴¹ Das »Dasein« ist also, wie eingangs erwähnt, als Begriff die Beschreibung einer Totalität, einer Ganzheit, bei der man sich alleine zum Ende hin bestimmt. Es ist der Versuch einer kohärenten Darstellung, bei der man allein, nur für sich stirbt. Mit Butlers Kritik an solchen Ganzheitsvorstellungen kann man hier sagen, dass die Vereinzelung die Grundlage für die »kohärente oder nahtlose Darstellung«⁴² des Menschen bei Heidegger ist. Die Überlegungen Heideggers zur Ganzheit erscheinen durch die früheren Ausführungen zur Totalität bei Sartre und der Kritik daran bekannt; nur mit dem Unterschied, dass Sartre die Isolation des Menschen nicht betont.

Um Klarheit in diese Frage zu bringen und den Blick wieder auf das Hauptthema dieser Arbeit zu lenken, betrachtet man am besten die Sache selbst, also bei Heidegger die Beschreibung der Phänomene Sterben und Tod: Geht mein Leben zu Ende und mir wird durch die Anzeichen einer Krankheit, die Androhung von Gewalt, des Alters oder anderer Umstände bewusst, dass der Zeitpunkt des Todes – zwar noch ungewiss – in absehbare Nähe rückt, dann sind die Reaktionen darauf nicht vorherzusehen. So viele mögliche Situationen vorgestellt werden können, in denen jemand stirbt, so viele Reaktionen kann es auf den nahenden Tod geben. Was aber alle diese Reaktionen gemein haben, ist die Gerichtetheit des Erlebens, die Intentionalität. Ob ich über das nahende Ende weine, weil es mir zu früh erscheint, ob ich es willkommen heiße, ob ich einen religiösen Trost empfinde, ob ich die letzten Tage genießen will oder ob ich Angst habe, all dies sind Ausdrücke des Verhaltens zum Sterben, von denen keinem eine offensichtliche Sonderstellung zukommt.⁴³ Was ihnen allen zukommt, gerade weil es Ausdrucksverhalten in der Welt ist, ist, dass sie gesehen werden können, dass man miterleben kann, wie jemand mit dem Sterben umgeht. Sie stellen das Sterben dar. Selbst der Wunsch nach Isolation oder die unfreiwillige Isolation beim Sterben lassen noch die Anderen dabei sein, zum einen als Auszuschließende und zum anderen als Herbeigewünschte. Für den Menschen, der stirbt, gibt es also selbst in diesem intimsten Moment des Bei-sich-Seins, wie Heidegger das bewusste Erleben der eigenen Endlichkeit beschreibt, kein Entkommen vor den Anderen. Es besteht keine Distanz auf einer die Situation konstituierenden Ebene, selbst wenn niemand wirklich anwesend ist. Die Anderen bleiben auch hier die Bedingung unserer Wirklichkeit.

Wechseln wir nun den Blick, vom Erleben der eigenen Endlichkeit zum Erleben der Anderen, zu den nicht Sterbenden. Bin ich ausgeschlossen von dem Fakt, dass sterbende Menschen dabei weiterhin etwas erleben, weil ich in diesem Moment

41 Ebd.: S. 245.

42 Vgl. Butler: *Körper von Gewicht*, S. 264.

43 Man könnte hier einwenden, dass man auch in einem komaösen oder schlafenden Zustand sterben kann, und ich mich dann nicht zum Sterben verhalten kann. Dies mag sein, doch ist dies kein Einwand dagegen, dass ich mich zum Tod verhalten muss, wenn ich ihn im Wachen erlebe.

nicht sterbe? Nein. Man kann das Sterben miterleben, und dadurch kann man den Wechsel von belebten Handlungen des Leibes hin zum leblosen Sein des toten Körpers erfahren. Deshalb ist eine Vorstellung des Todes als Ende des Sterbens und des Lebens für die Lebenden allererst möglich.

Zuerst sehen wir, wie sich am Organismus des Mitmenschen ein gewisses Geschehen vollzieht. Hier ist er uns wesentlich als lebender Leib gegeben: [...] Wir wissen sehr wohl, dass die geliebte Person als solche noch existiert. [...] Aber die herrschende Tatsache ist diese: Ein lebender Leib leidet; der unsere sympathisiert in seinen Lebenstiefen mit seinem gequälten Genossen. Und dann ein Augenblick, wo alles ruhig wird, wo alles zu Ende scheint, wo die verzogenen Züge des geliebten Gesichtes sich entspannen. Genau nun, in diesem Augenblick, wo das Lebewesen uns abhandenkommt [...] ⁴⁴

Es gibt zum Tod keinen privilegierten Standpunkt, weder einen der ersten, noch einen der dritten Person. Besuche ich meinen Großvater vor einer schwierigen Operation, so hat nicht nur er eine Gewissheit des möglichen Todes, auch ich habe in diesem Moment Angst um ihn, Angst davor, dass er aufhört, mit der Welt und damit auch mit mir zu interagieren. Kurz: Er und ich haben Angst, dass dieses letzte In-den-Armnehmen tatsächlich das letzte sein wird. In diesem Sinne kann man hier die kontraintuitive Formulierung des Miteinander-Sterbens gebrauchen: Es stirbt also nicht jede*jeder für sich, sondern wir sterben im sozialen Raum miteinander. Im Leben wie im Sterben sind wir nie isoliert von den Anderen, sie konstituieren das Erleben wie man selbst das ihre. Wir konstituieren das, was wir erleben, miteinander.

Diese Beschreibung des Phänomens Sterben zeigt deutlich die Bedeutung der Anderen für das Erleben auf. Wir Andere sind füreinander mögliche und wirkliche Verhaltensweisen – im hier beschriebenen Fall, wie wir mit dem Sterben umgehen und umgehen könnten. Im Gegensatz dazu beschreibt das »Dasein« – als ontologisch verstandener Begriff – eine Theorie des vereinzelter Menschen, obwohl Heidegger die Vermittlung des Todes durch die Anderen im Sterben nicht ausgeblendet hat: »Daß das Ableben als vorkommendes Ereignis »nur« empirisch gewiß ist, entscheidet nicht über die Gewißheit des Todes.« ⁴⁵ Nur durch das Sterben Anderer taucht für die lebenden Menschen die Bedeutung des Phänomens Tod auf. Heidegger verweist selbst auf diese Bedeutung der Anderen, wenn er den Tod »empirisch gewiß« nennt. Den Tod erfährt man also durch das Sterben anderer Menschen in der Wirklichkeit. Was man hier aber mit Heidegger hinzufügen kann, ist, dass ich dadurch nie meinen eigenen Tod erfahre, weswegen überhaupt erst die »empirische Gewissheit« herhalten muss, um durch das Ableben der Anderen

44 Paul Ludwig Landsberg: *Die Erfahrung des Todes*, Luzern: Vita Nova 1937, S. 35.

45 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 257.

Kenntnis über den Tod zu erlangen. Aber auch in der Angst vor dem Tod erlange ich kein Wissen über den Tod oder darüber wie es ist, tot zu sein. Es bleibt notwendig ungewiss.

Diese Ungewissheit ist es, die Heidegger an der Angst festhalten lässt, weil dieses Gefühl eine genuin andere Erfahrung ist als alle anderen. Dennoch ist sie nicht von einer anderen Welt, die mir abhandenkommt, wenn ich den Menschen im Alltag beschreiben will; sie ist nicht eigentlicher als der Alltag, gerade weil auch die Angst am Anderen hängt. Für die Analyse des Todes gilt also, dass Heidegger zu abstrakt arbeitet, weil er vom Erleben der Angst oder des Todes die Anderen abzieht, obwohl diese konstitutiv für ein solches Erleben sind. Für den Tod gilt eben unzweifelhaft, dass kein lebender Mensch wissen kann, wie er ist. Für das Sterben gilt diese Isolation allerdings nicht, und auch nicht für den Wechsel vom Leben zum Tod, den man als lebende Person durch Andere erleben kann. Man erlebt das Sterben Anderer bis zum Tot-sein als Ende des Sterbens mit, weshalb man nicht isoliert stirbt. Etwas überspitzt könnte man also tatsächlich sagen: Wir sind Miteinander-Sterbende.

Die Anderen und wir selbst sterben nicht für uns allein. Wir sterben in einer Welt mit Anderen (ob wir wollen oder nicht). Dass Heidegger gerade diesen Punkt ausklammert, erscheint umso unwahrscheinlicher, als er selbst das »Mit-Dasein« als konstitutiven Bestandteil für die Welt jedes Menschen bestimmt.⁴⁶ Doch diese Unwahrscheinlichkeit löst sich auf, wenn man sich folgende systematische Aussage Gurwitschs zu Sein und Zeit ansieht: »Heideggers Untersuchung hatte es auf das ›Dasein‹, ›das ich je selbst bin‹, abgesehen.«⁴⁷ Es geht Heidegger also, trotz des Verweises auf die Anderen, die »Mit-Daseienden«, nur um das Individuum. Dass es dabei zu Problemen der Beschreibung kommt, ist nicht verwunderlich, vor allem, da der Mensch nie ein isoliertes Individuum ist. Mit Michael Theunissen kann man dieses Problem noch genauer fassen. Er führt die Heideggersche Analyse des »Mit-Daseins« zurück auf eine subjektivistische oder individualistische Deutungshoheit des »Daseins« über das »Mit-Dasein«, die sich schon bei Husserl findet: »Indem der Andere gleich dem übrigen innerweltlich Seienden in meinem Weltentwurf eingefangen wird, beraubt ihn Heidegger genauso wie Husserl seiner Befremdlichkeit und Widersätzlichkeit. Dies aber folgt bei Heidegger gerade aus der Ursprünglichkeit, die er dem Mitsein zubilligt.«⁴⁸ Weil bei Heidegger das »Mit-Dasein« rein konstitutiv für die Welt des »Daseins« betrachtet wird, verliert das »Mit-Dasein« selbst die Qualität, die einem »Dasein« als eigenständig und individuiert zukommt; oder in nicht heideggerschen Worten: Die Anderen verlieren ihre Alterität. Sie sind

46 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 120f.

47 Gurwitsch: *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 55.

48 Michael Theunissen: *Der Andere – Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlin/New York: de Gruyter 1977, S. 168.

nicht andere Menschen, sondern mit und durch das jeweilige Subjekt bestimmt. Die Behandlung dieser Thesen Heideggers ist hier deshalb notwendig gewesen, da seine Ausführungen zur Sorge an einer späteren Stelle noch großen Einfluss auf die Beschreibung des Miteinanders haben werden.

Die Ganzheit des Menschen, zu der Heidegger über die Analyse des Todes kommen wollte, verliert sich gerade in der daraus folgenden Isolation des Individuums. Gegen diese Isolation spricht auch die von Heidegger selbst beschriebene Erfahrung des Sterbens, doch Heidegger setzt diese Erfahrung herab, da sie nicht meinen Tod für mich zeigt: »Der Tod enthüllt sich zwar als Verlust, aber mehr als solcher, den die Verbleibenden erfahren. [...] Wir erfahren nicht im genuinen Sinne das Sterben der Anderen, sondern sind höchstens immer nur ›dabei‹.«⁴⁹ Aus einer ähnlichen Beschreibung wurde hier das Miteinander-Sterben bestimmt, also eine gegensätzliche Ausweitung der heideggerschen Position aufgezeigt. Diese Differenz erklärt sich gerade durch den mit Gurwitsch betonten Fokus: Heidegger will das Individuum bestimmen, ich möchte hier das Miteinander unter Anderen beschreiben. Der Mensch ist unter diesem zweiten Gesichtspunkt auch im Tod oder im Hinblick auf den Tod nicht allein. An dieser Stelle wird zur Gänze das sozialphilosophische Interesse dieser Arbeit offensichtlich: Es geht darum, welche Bedeutung die Anderen im Leben der Anderen haben bzw. wie wir die erlebten Situationen konstituieren, die wir miteinander erleben.

Niemand ist nur bei sich Das eben Beschriebene ist ein Widerfahrnis, dass selbst im Sterben verschiedene und ähnliche Blickrichtungen vereint. Sie sind Darstellungen der verschiedenen möglichen Perspektiven auf die erlebten Phänomene des Sterbens und des Todes Anderer. Ich schreibe hier von verschiedenen Blickrichtungen, da es nicht nur zwei, nicht nur eine eigene und eine andere Blickrichtung gibt, sondern – offensichtlich der Weise – verschieden viele, je nachdem, wie viele Anderen etwas zusammen erleben. Es bezeichnet die Perspektive der Menschen, für die die Anderen Andere sind. In dieser Ungleichheit gleichen wir uns. Und auf dieser Grundlage stellt sich das Problem des Fremdpsychischen nicht: Die Anderen sind keine Dinge und werden auch theoretisch – folgt man dem hier Bestimmten – niemals als solche erlebt. Wir erleben zum Beispiel nichts gemeinsam mit einem Stein. Der Stein selbst erlebt nichts; die Anderen erleben aber, und so erleben wir miteinander etwas, das nie nur einem Subjekt gehört; das nie nur von einem einzelnen Subjekt konstruiert sein kann.

Diese Form des Miteinander-Erlebens findet eine implizite Vorform in Merleau-Pontys § 34 in der Phänomenologie der Wahrnehmung: »Immer sind wir in der Fülle, im Sein, so wie das Gesicht auch in gänzlicher Ruhe, auch im Tode noch immer dazu verurteilt ist, etwas auszudrücken. [...] Meine Freiheit ist

49 Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 239.

so wenig ständig mit sich allein, daß sie vielmehr niemals ohne Mittäter ist.«.⁵⁰ Wir erleben sogar das Sterben im Spiegel der Anderen, in ihren Gesichtern. Immer sind die Anderen dabei und stellen, ebenso wie man selbst, etwas dar. Wir sind in diesem Sinne Mittäter*innen, weil wir im Erleben miteinander handeln, wahrnehmen, fühlen, imaginieren und denken. Wir sind Komplizen. Diese Beschreibung ermöglicht es, den Gedanken der Aufteilung des menschlichen Erlebens in Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit – wie es bspw. Heidegger beschreibt – abzuweisen, da die Isolierung, die daraus folgen würde, nie erreicht werden kann, bzw. besteht. Gerade das Miteinander ist es, das den Tod als absurdes Ende des Lebens erfahrbar macht. Dadurch schließt sich diese Arbeit einer Sichtweise auf den Tod an, die von einer Reihe existenzphilosophischer Autor*innen – besonders Camus und Sartre – bereits beschrieben wurde.⁵¹ So schreibt Sartre:

Man hat oft gesagt, wir befänden uns in der Situation eines Verurteilten unter Verurteilten, der den Tag der Hinrichtung nicht kennt, aber sieht, wie täglich Mitgefangene hingerichtet werden. Das stimmt nicht ganz: Man müßte uns eher mit einem zum Tode Verurteilten vergleichen, der sich tapfer auf die Hinrichtung vorbereitet [...] und unterdessen von einer Grippepidemie dahingerafft wird.⁵²

Sartres Kritikpunkt an Heidegger ist damit nicht der hier vorgeführte, dass der Tod uns nur durch das Sterben Anderer und damit uneigentlich vermittelt werde, sondern er fügt der Beschreibung hinzu, dass die Kontingenz bei Heidegger nicht in entsprechender Weise berücksichtigt wurde. Die Situation stellt sich also in folgender Weise dar: Man ist sich durch den Tod Anderer bewusst, dass es ein Ende des Lebens gibt und man als Mensch auch endlich ist. Doch ist diese allgemeine Bestimmung nicht nur das Warten auf einen Tag, an dem man stirbt, sondern selbst im vollen Bewusstsein des möglichen Todes ist es ein Fall von Kontingenz, der eine*n und Andere überfällt, überrascht. Es ist *keine* gewählte Möglichkeit. Ich habe kein Mitspracherecht dazu wie der Tod sein wird. Er begrenzt mein Leben und verschließt alle möglichen Verhaltensweisen.⁵³ Bis zu diesem Punkt stehen wir aber untereinander in Verbindung und in Abhängigkeit zueinander.

Es ist also, um ein letztes Mal auf Heideggers Todesanalyse zurückzukommen, ein Charakteristikum der *Angst vor dem Tod*, dass ich sie immer in einer Situation mit Anderen erlebe und diese Situation von den Anderen abhängt. Sie kann nicht losgelöst von jedem Verhältnis zu anderen Menschen gedacht werden. So kann ich

50 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 513.

51 Vgl.: Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 917. & Albert Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1999, S. 18.

52 Sartre: *Das Sein und das Nichts* S. 917.

53 Auch wenn an dieser Stelle mit der Möglichkeit des Selbstmordes ein Gegenargument formuliert werden sollte, so ist hier ein Unterschied, zwischen der Wahl zu sterben und der Wahl des Todes, zu machen. Vgl. ebd. S. 914ff.

mich noch so gut auf den Tod vorbereiten und ihn als Ende meines Lebens annehmen, er ist immer mit einer Ungewissheit behaftet, die ich nicht einkalkulieren kann, eben weil er das Ende meiner Möglichkeiten darstellt und selbst keine ist. Bleibt man bei der Beschreibung des Sterbens, wie hier getan, so kommt man zu einem Miteinander. Will man aber den Tod analysieren, dann kann es sein, dass man bei einer Isolation endet, aber nur deshalb, weil der Tod für die Lebenden absurd ist, denn wir leben miteinander in der Welt.⁵⁴

Nachdem nun in Abgrenzung zu Heidegger bestimmt wurde, dass wir sogar im Erleben des Sterbens Andere unter Anderen sind, gilt es nun, sich, da niemand nur bei sich ist, dem Ausmaß zuzuwenden, das die Anderen bei der Schaffung »meiner selbst« haben. Dies lässt sich sehr gut an einem Zitat aus Sartres vierten Band der *Flaubert-Studie* zeigen, auch wenn das Beispiel Flauberts ein Negatives ist: »Eine Idee fasziniert ihn [Flaubert] *bei einem andren*, sie setzt sich in ihm fest, und da er die Vorgänge, die für den Neben[menschen] eine Wahrheit daraus gemacht haben, nicht wiederholen kann, *glaubt* er daran [...] und macht daraus eine unentbehrliche Struktur des Erlebten.«⁵⁵ Flaubert *erhält* seine Bestimmung also von einem anderen Menschen. Er bringt sie nicht aus sich selbst hervor. Diese nicht selbstbestimmte Zuschreibung einer Seinsweise und deren Übernahme findet sich nicht nur bei einem Menschen wie Flaubert, der von Sartre als passive Existenz beschrieben wird; sie ist die Darstellung einer Bedingung der Wirklichkeit der Menschen. Wenn wir Menschen nämlich kein Wesen haben, wir es uns selbst in einem nie vollständig abgeschlossenen Prozess schaffen müssen, dann müssen wir es uns im *miteinander erlebten* Bereich schaffen. Der hier transformierte existenzphilosophische Grundgedanke expliziert eben auch, dass, wenn wir kein festes Wesen, keine Identität haben, es nicht nur durch einen selbst, sondern durch alles Gegebene und Vorgestellte bedingt werden kann. Das heißt, es wird insbesondere – bzw. bis in das Besondere – durch die Anderen bedingt.

Es schleichen sich bei jedem Menschen Verhaltensweisen ein, die durch Andere und den Umgang mit ihnen entstehen. Kein Verhalten entsteht ex nihilo: Es sind Weisen, mit der Welt umzugehen, die durch die Erziehung, das Lernen und durch Erfahrungen in unserem Verhalten wieder in Erscheinung treten; also durch andere Menschen entstehen. Diese Verhaltensweisen festigen sich vor allem dann, wenn sie eine adäquate Antwort auf die Welt darstellen: »[A]uch hier [...] müssen wir eine Art Sedimentierung unseres Lebens anerkennen: ein Verhalten zur Welt, das uns, nach oftmaliger Bestätigung, zum Privilegierten geworden ist.«⁵⁶ Oder,

54 Was noch dazu kommt: Der Umgang mit dem Tod kommt – wie man es mit Merleau-Ponty sagen könnte – »von weiter her als ich selbst«. Was heißt, er ist durch die Anderen mit- und vorgeformt. Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 500.

55 Sartre: *Flaubert* Band IV, S. 54.

56 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 501.

wie Sartre es formuliert: »[D]ie Idee ›geht ins Fleisch über‹, das ist die unwiderstehliche und sanfte Gewalt der Evidenz«,⁵⁷ eine Evidenz, die nicht vom Himmel fällt, sondern eine Evidenz, die den erlebten Beurteilungen gerecht wird, die ich durch und mit den Anderen erlebe, so wie es schon zu Beginn dieses Kapitels mit Levinas bestimmt wurde.⁵⁸ Es ist eine Evidenz, die durch soziale Strukturen geprägt ist;⁵⁹ eine Evidenz, die dem tatsächlichen sozialen Erleben gerecht wird und keine nur metaphorisch bestimmbare Glocke der Gewissheit, dass etwas so und nicht anders sein kann.

Daraus lässt sich hier für die These, dass die Menschen als Andere unter Anderen leben, Folgendes festhalten: Die eigene Person, die Verhaltensweisen, mit denen man auf die Welt reagiert, und auch wie man die Welt erlebt, all das ist von Anderen geprägt; davon, wie sie sich verhalten, sich verhalten haben und wie sie sich verhalten werden, und auch davon, ob ihr Verhalten funktioniert, ob es eine passende Reaktion auf die Welt bedeutet: »Die *Person* ist nämlich weder ganz und gar erlitten noch ganz und gar konstruiert.«⁶⁰ Erlitten werden soziale Strukturen, der Ort, an dem man, und die Zeit, in der man lebt, konstruiert wird der »Rest«, aber nicht von einem allein, sondern von Anderen *und* eigenen Entwürfen. Die sozialen Strukturen und die anderen Menschen sind damit das bindende Element zwischen der Welt, den Gegenständen und unserem Verhalten; weil wir in beiden Fällen Andere unter Anderen sind, bestimmen wir die sozialen Strukturen, so wie wir durch sie mitbestimmt werden.⁶¹ Sartre beschreibt im zweiten Band von *Der Idiot der Familie*, wie Flaubert zu seinem *Schriftsteller-sein* gekommen sein soll. Diese Beschreibung wird hier als Beispiel dienen: »Daß [er Schriftsteller ist,] heißt, daß er sich in den Augen der Öffentlichkeit *personalisiert* hat durch den von ihm publizierten Roman.«⁶² Hierbei zeigt sich deutlich wie eigene Aktivität und der Blick der Anderen zusammen die *Personalisation*, also die Zuschreibung von bestimmten Eigenschaften zu einem Menschen hervorbringen. Dieses Beispiel könnte genauso gut mit Studierenden, Ärzten, prekär Beschäftigten, einer Funktion innerhalb einer Familie etc. umgeschrieben werden.

Um im Beispiel der Schriftstellerei zu bleiben: Niemand ist durch irgendein Wesen bestimmt, Schriftsteller*in zu werden. Aber wenn man zum Schreiben mo-

57 Sartre: *Flaubert*, Band IV, S. 54.

58 Vgl. Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 244.

59 Vgl. Eribon: *Das Urteil der Gesellschaft*, S. 119f.

60 Jean-Paul Sartre: *Der Idiot der Familie Gustav Flaubert* Band II *Die Personalisation* 1. Reinbek b.H. Rowohlt 1977. S. 14.

61 Zur konkreten Bedeutung der sozialen Struktur empfehlen sich besonders die Bücher *Erinnerungen eines Mädchens*, *Die Jahre*, *Der Platz & Eine Frau* von Annie Ernaux, sowie die zwei Bücher von Didier Eribon: *Rückkehr nach Reims & Gesellschaft als Urteil*, genauso wie die Bücher *Das Ende von Eddy*, *Im Herzen der Gewalt & Wer hat meinen Vater umgebracht* von Eduard Louis.

62 Sartre: *Flaubert*, Band II, S. 15.

tiviert ist, ist es für die Tätigkeit, auf welche Weise auch immer man motiviert ist, egal, man wird für diesen Moment zum* zur Schriftsteller*in, indem das Geschriebene rezipiert wird und die Anderen einem den Stempel Schriftsteller*in aufdrücken, mit dem man dann umgehen muss. Sartre expliziert dies in Band I der *Flaubert-Studie*: »Der Sinn eines Lebens geschieht dem Lebenden durch die menschliche Gesellschaft, die ihn trägt, und durch die Eltern, die ihn hervorbringen: deshalb ist er immer *auch* ein Unsinn.«⁶³ Der Sinn, den das Leben von Flaubert bekommen hat, ist also, Schriftsteller*in zu sein. Dabei ist Flaubert natürlich nicht vollständig passiv. Der Sinn entsteht auch dadurch, dass sich Flaubert als Schriftsteller darstellt, indem er schreibt. *Diese Darstellung trifft wiederum auf Andere, verändert sich dadurch und verändert, wie die Anderen einen erleben; eine Wiederholung der Veränderung*. Sie besteht zwischen Sinn und Unsinn, ohne dass jenes was von Anderen über eine*n geurteilt wird, völlig unsinnig wäre oder die eigene Darstellung vollkommen sinnvoll.

Der Unsinn besteht bspw. deshalb, weil Flaubert nicht nur Schriftsteller war; er war es *auch*, aber *nicht nur*. Der Sinn ist also mit Unsinn durchzogen, weil der Mensch, den man auf diese Weise bestimmt hat, um weiterhin Schriftsteller zu sein, weiter publizieren muss. Der Unsinn ist die Darstellung der Kontingenz, weil der Sinn ja eben von Menschen und ihrer Umwelt erst erzeugt wurde. Wahr kann also nur genannt werden, was schon gewesen ist.⁶⁴ Dass etwas gewesen ist, wird zur Wahrheit; welche Bedeutung oder welchen Sinn das Gewesene jedoch hat, ist nicht eindeutig festgelegt und behält dauerhaft seine Geltung, es ist vieldeutig und Teil einer pluralektischen Aushandlung. Diese Aushandlung zwischen der Pluralität an Meinungen und Urteilen, die sich im Erleben und für das Erleben Anderer darstellen, kann hier als das Zusammentreffen verschiedener Darstellungen bestimmt werden, die sich sowohl widersprechen als auch zustimmen, einander verstärken, abmildern und alle weiteren Möglichkeiten hervorbringen, die zwischen einander bestehen. Dieser Bereich ist das Miteinander, in dem sich die verschiedenen Verhaltensweisen als ein Gegen- oder Füreinander ausdrücken.

Vergleicht man dieses weit ausgeführte Beispiel mit Merleau-Pontys Beschreibung der Konstitution des Selbst, so zeichnet sich die Ähnlichkeit deutlich ab: »Ein Bewusstsein, dafür dass die Welt ›sich von selbst versteht‹, dass sie als ›schon konstituiert‹ und gegenwärtig bis in sich selbst hinein vorfindet, wählt nie *schlechthin* sein Sein und seine Art und Weise zu sein.«⁶⁵ Die Menschen finden sich also in eine Welt geboren, die sie nicht erschaffen haben, und in eine Zeit, die sie sich nicht ausgesucht haben, in der sie sich nicht selbst als Ursprung *aller* ihrer Vorhaben und Entwürfe erkennen können: denn die Entwürfe werden – wie schon gezeigt – nicht

63 Sartre: *Flaubert*, Band I, S. 142.

64 Jean-Paul Sartre: *Wahrheit und Existenz*, Reinbek b.H.: Rowohlt 1998, S. 141f.

65 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 514.

aus dem Nichts erschaffen, sondern in Bezug auf Andere; die Anderen beurteilen, verurteilen und/oder bestärken mich, und auch die Gegenstände bieten einem eingeschriebene Möglichkeiten an, die man ergreifen kann oder nicht.⁶⁶ Diese sind von Anderen in sie eingeschrieben. Die Gegenstände tragen die Codes von Anderen.⁶⁷ Ein Mensch bspw., der im mittelalterlichen Paris geboren wurde, kann nicht wählen, Pilot oder Astronaut zu werden, noch kann man sich aussuchen, in welchem Stand man geboren wird. Man muss deswegen bspw. beginnen, das eigene Leben in den sozialen Strukturen des Standes zu leben, selbst wenn man aus ihnen ausbrechen möchte.⁶⁸ Es sieht also so aus, als ob die Welt und die Anderen uns nicht freier machten, sondern einschränkten. Dieser mögliche Einwand muss die gesamte Arbeit hindurch im Horizont der Argumentation bleiben, um nicht in einen gesellschaftlichen Determinismus abzudriften, denn Andere unter Anderen zu sein soll ja gerade bedeuten, sich selbst und damit die eigene Freiheit immer wieder aufs Spiel setzen zu müssen.

Ein Ausdruck dieser Einwände zeigt sich bspw. darin, dass Sartre in *Das Sein und das Nichts* von einem *objektivierenden Blick* der Anderen spricht, einem Blick, der den Menschen, die – wie gezeigt wurde – kein festes Wesen haben, durch den Blick der Anderen ein ebensolches aufzwingt: Die Pariserin aus dem Mittelalter, die in zerschlissener Kleidung am Seine-Ufer entlangläuft, wird wohl kaum für eine Dame gehalten, die einen Spaziergang macht: Niemand hält sie für eine Flâneuse. Sie wird von den Anderen angeblickt und zur Bettlerin, zur Armen, zum Teil des Pöbels gemacht. Sie sieht die Anderen und deshalb kann sie auch von den Anderen gesehen werden. »[M]eine fundamentale Verbindung mit dem Subjekt-Andern [muß] auf meine permanente Möglichkeit zurückgeführt werden können, durch Andere *gesehen zu werden*.«⁶⁹ Natürlich geht es im Rahmen der hier bestimmten Struktur-äquivalenz zwischen den bewussten Fähigkeiten der Menschen nicht nur um ein Sehen, es geht auch um ein Hören, ein Denken, ein Mit- oder Gegeneinander-Handeln etc. So schränken die Anderen meine Möglichkeiten ein, indem sie mir *ein* Wesen zusprechen. Doch ist dies wirklich die einzige Möglichkeit, diese Beschreibung zu beurteilen? Nein. Sartre selbst beschreibt in der *Flaubert-Studie* einen subjektivierenden Blick.⁷⁰

Subjektivierender und objektivierender Blick sind nun aber zwei Seiten des Blicks, und dieser Blick ist nicht abstrakter, es ist immer der Blick einer anderen Person, und manchmal sind Subjektivierung und Objektivierung in demselben Blick, derselben Person vereint. Gilles Deleuze kritisiert in *Die Logik des Sinns* nun

66 Vgl. Sartre *Das Sein und das Nichts*, S. 757.

67 Vgl. Eribon: *Die Gesellschaft als Urteil*, S. 111.

68 Auch hier lässt sich für ein noch konkreteres Beispiel auf Didier Eribon verweisen. Vgl. Eribon: *Die Rückkehr nach Reims*, S. 27ff. & ders. *Gesellschaft als Urteil*, S. 21.

69 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 463.

70 Vgl. Sartre: *Flaubert*, Band I, S. 145.

die Form des nur objektivierenden Blickes, durch die die Anderen als Ausdruck eines Dualismus gedacht werden müssen. Was er kritisiert, ist, dass ganz gleich, ob der Blick subjektiviert oder objektiviert, dadurch ein Dualismus zwischen Selbst und Anderen bestimmt wird. Es wird sich im Verlauf der gesamten Arbeit zeigen, warum diese Kritik von Deleuze hier so wichtig ist, um eine genaue Vorstellung dessen bekommen zu können, was als das *Miteinander des Erlebens* beschrieben wird, nämlich eine radikale Änderung der *Beschreibungsstruktur*; es soll nicht von irgendeinem Ich bzw. von *einem* Bewusstsein aus gedacht werden. Im Gegenteil kann das Erleben nur von einer grundlegenden Teilbarkeit mit Anderen aus beschrieben werden. Deleuze schreibt also Folgendes:

Der Irrtum der philosophischen Theorien besteht in seiner Reduktion entweder auf ein besonderes Objekt oder auf ein anderes Subjekt (und selbst eine Konzeption wie die Sartres in *Das Sein und das Nichts* begnügte sich damit, die beiden Bestimmungen zusammenzuführen, indem sie aus dem anderen ein Objekt unter meinem Blick macht, um den Preis, daß er seinerseits mich betrachtet und in ein Objekt verwandelt). Doch der andere ist weder ein Objekt in meinem Wahrnehmungsfeld noch ein Subjekt, das mich wahrnimmt: Er ist zunächst eine Struktur des Wahrnehmungsfeldes, ohne die dieses Feld in seiner Gesamtheit nicht so funktionieren würde, wie es funktioniert. [...] Doch welches ist diese Struktur? Es ist die des Möglichen.⁷¹

Mit anderen Worten: *Die Anderen begrenzen meine Möglichkeiten nur deshalb, weil sie sie allererst erschaffen*. Ich habe deshalb die Möglichkeit, mich zu entwerfen, weil ich durch die anderen Menschen und die Gegenstände nicht nur jeweils *meinen* Sinn erlebe, sondern einen Sinn, der sich durch mich als Andere*^r für Andere und die Anderen mitbestimmt hat. Wenn wir zusammen in einem Zimmer sitzen, bekommen die Gegenstände eine Limitierung dadurch, dass auch die Anderen sie *zuerst* in die Hand nehmen könnten. Doch diese Limitierung schafft ebenso erst die Möglichkeit, eines der Bücher als besonders wichtig für mich zu entdecken. So ist es nicht nur mit den Büchern zuhause, in der Bibliothek oder im Geschäft. Alle Gegenstände ordnen sich im Raum nicht nur *neu*, wenn man selbst den Raum betritt, sondern in Hinsicht auf die An- und Abwesenheit von Anderen und damit auf die plurallektische An- oder Abwesenheit von Möglichkeiten. Selbst wenn ich gänzlich allein bin, muss ich mich schon in eine Geschichte denken, die ähnliche Gegebenheit wie die über Robinson Crusoe aufweist, um die Anderen zu verlieren: Selbst allein zu Hause ist der Raum noch durch Andere geprägt. Die Gegenstände tragen die Herstellungsspuren von Anderen in und an sich. In diesem Sinne könnte man mit Sartre von einer Entfremdung von *meiner* Welt durch die Anderen sprechen.⁷²

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

72 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 475.

Doch was würde das bedeuten? Es bedeutet, dass die Kategorien, oder besser: die Strukturen der Andersheit und Fremdheit erst mit und durch die Anderen in die Welt kommen.

An dieser Stelle lässt sich ein Beispiel Sartres anführen, das zeigen kann, dass in seiner Konzeption diese Art, die Anderen zu denken, schon angelegt ist. Es ist das bekannte Café-Beispiel, das die Negation als realen Akt beschreibt, der nichts anderes ist als das (*Er*)leben – nicht das *Wählen!* – einer Möglichkeit, die durch die Anderen in der Welt besteht. Die Welt kann anders erscheinen, weil niemand nur für sich ist:

Sicher ist das Café, durch sich selbst, mit seinen Gästen, seinen Tischen und Stühlen, seinen Spiegeln, seinem Licht seiner verrauchten Atmosphäre, den Geräuschen von Stimmen, von klappernden Untertassen, von Schritten, die es erfüllen, eine Seinsfülle. [...] Wenn ich in dieses Café eintrete, um dort Pierre zu suchen, bildet sich eine synthetische Organisation aller Gegenstände des Cafés als Hintergrund, auf dem Pierre gegeben ist als der, der erscheinen soll. Und diese Organisation des Cafés als Hintergrund ist eine erste Nichtung.⁷³

Diese erste Nichtung ist die Andersheit des Cafés, die sich durch die Abwesenheit von Pierre als fremd, als ganz anders als erwartet, bestimmt. Pierres Anwesenheit war also die Möglichkeit dieses Cafés, die nicht eingetreten ist. Es wirkt anders als erwartet. Was jedoch in diesem Beispiel untergeht, ist der umgekehrte Weg: Wäre dieses Café in seiner »Seinsfülle«, den Stimmen, dem Rauch, den Geräuschen durch Stühle und Tassen nun auch noch mit Pierre *angefüllt*, so würde daraus nicht weniger resultieren, dass dort Möglichkeiten und konkrete Nichtungen bestehen. Hat er gute Laune? Verzeiht er mir das Zuspätkommen? Hat er vielleicht gar nicht daran gedacht? Was trinken wir zusammen? Wird die Unterhaltung gut? Wird die Anwesenheit der Anderen den Gesprächsfluss stören oder die Lautstärke erhöhen? Werden wir zusammen wieder mehr rauchen, als ich es allein tun würde? All diese Möglichkeiten, noch nicht eingetretene Handlungen und Verhaltensweisen, liegen in dieser Situation und werden nur deshalb möglich, weil Pierre anwesend ist. Und sie werden erst dadurch aktuell, dass wir sie zusammen erleben, sie ergreifen. So sind also die Anwesenheit und die Abwesenheit von Anderen immer Darstellungsformen von Andersheit: einer Andersheit, die fremd sein kann, aber weder sofort negativ noch positiv zu bewerten ist. Sie offenbart eine grundlegende Konstitution bzw. die Struktur der Andersheit jedes intentionalen Erlebens. In dieser Weise ist die einteilende Überschrift *Niemand ist nur bei sich* zu verstehen: Sowohl im Abwesend- als auch im Anwesend-Sein im selben Raum erlebe ich die Anderen

73 Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 59f. Man braucht also nicht die Angst vor dem Tod um eine Erfahrung von Nichts zu haben. Das alltägliche Beispiel, jemanden oder etwas zu suchen, der oder das nicht da ist, reicht vollkommen aus.

mit und wir erleben *miteinander* das Gegebene. Im nächsten Sinnabschnitt wird gezeigt, dass gerade wegen dieser Strukturierung des Erlebens durch und mit den Anderen das Erleben selbst nicht an ein schon vorhandenes transzendentes Ich gebunden sein kann. Im nächsten Abschnitt wird einem systematischen Einwand vorweggegriffen.

Erleben ohne transzendentes Ich Anhand der Beschreibung des Erlebens an den Beispielen des Sterbens und der Konstitution des eigenen Selbst durch Andere gegeben wurde, erscheint die Transformation der Begriffe Bewusstsein und »Dasein« in den vom Leben mit Anderen bestimmten Begriff des Erlebens für die weitere Beschreibung als sinnvoll. Wir sind nicht erst bei uns, sondern wir erleben durch und mit Anderen. Der bisher herausgestellte Vorzug des Erlebens ist es also, explizit aufzuzeigen, dass wir direkt an die Anderen gebunden sind. Wie eben bestimmt, bleibt durch die Beschreibung jedoch ein Einwand offen: in welcher Form die Kontinuität des Erlebens, das durch die Struktur der Andersheit konstituiert wird, gedacht werden muss. Wenn wir Andere unter Anderen sind, kann das Erleben nämlich nicht von einem dahinterliegenden transzendentalen Ich – denn wohinter sollte dieses Ich sein? – zusammengehalten werden. Ein transzendentes Ich wäre unter den hier beschriebenen Bedingungen nur als feste Identität möglich. Das Vorhandensein eines solchen Wesenskerns wurde hier aber widerlegt. Damit ist es nicht möglich, dass das Erleben durch etwas anderes als sich selbst Kontinuität erhält, da es sonst die Verbindung unter den Anderen als Anderen wieder auf getrennte Bereiche zurückführte. Die Andersheit wäre nicht mehr grundlegend für das Erleben. Um dieser These nachzugehen, soll im Folgenden mit Sartre und Gurwitsch dafür argumentiert werden, dass das transzendente Ego oder Ich weder eine notwendige noch eine hinreichende Bedingung für ein zusammengehöriges Erleben darstellen, sondern dass ein Ich maximal ein notwendiges *Erzeugnis* der Reflexion auf das Erlebte darstellen kann. Im Erleben, wie es hier beschrieben werden soll, muss die Einheit gerade durch den Bezug zu Anderen beschreibbar sein.

Sartre argumentiert schon in seinen frühen Schriften, besonders in *Die Transzendenz des Ego*, gegen eine damals vorherrschende Vorstellung innerhalb der Phänomenologie: die eines Ich oder Ego, das hinter den Bewusstseinsmomenten als einheitsstiftendes Zentrum steht.⁷⁴ Er beschreibt in Abgrenzung zu Husserl, dass ein Bewusstsein ohne »transzendentes Ich« folgende vier Punkte bedeuten würde: 1. Dieses Bewusstsein wäre vorpersonell, also noch nicht von anderen aktiv abgegrenzt. 2. Das Ich könnte dann nur als Objekt erscheinen. 3. Das Ich würde

74 Vgl.: Manfred Frank: *Fragmente einer Geschichte der Selbstbewusstseinstheorien von Kant bis Sartre*, in: *Selbstbewusstseinstheorien von Fichte bis Sartre*, Manfred Frank (Hg.), Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1991, S. 518.

immer noch, wie bei Kant, alle Vorstellungen begleiten, wäre aber nicht mehr der Grund dieser Einheit, sondern ihr Ergebnis als Reflexionsobjekt.⁷⁵ Diese Differenz zeigt sich auch, wenn man die Begriffe transformiert und mit Bedarf konstatiert, dass es stets nur Identifizierungen, niemals Identität gibt.⁷⁶ Die Identität ist nur ein Inszenierungsziel, niemals der Beginn oder Auslöser für die Inszenierung. Und 4. kann dadurch in Frage gestellt werden, ob das transzendente Ich überhaupt notwendig für die Vorstellung eines Bewusstseins ist.⁷⁷

Diesen Vorstellungen von einem non-egologischen Bewusstsein schließt sich Gurwitsch nicht nur in eigenen Texten an, sondern verteidigt sie auch in Briefen an seinen Freund Alfred Schütz.⁷⁸ Das Hauptargument gegen Husserls These des egologischen Bewusstseins ist, mit Sartre gesprochen, das Folgende: »[E]s ist gewiß, daß die Phänomenologie es nicht nötig hat, auf dieses vereinigende und individualisierende Ich zu rekurren. Das Bewußtsein definiert sich ja durch die Intentionalität.«⁷⁹ Das Argument ist also, dass ein Bewusstsein, das intentional auf die Gegenstände und die Anderen bezogen ist, keine dahinterliegende Struktur braucht, die die verschiedenen Erlebnisse zueinander in Verbindung setzt und dadurch das Bewusstsein isoliert (denn nichts anderes heißt individualisieren).

Diesem Argument kann sich die vorliegende Arbeit anschließen, da hier gerade die Intentionalität als Bezug auf die Anderen und die Gegenstände bestimmt wurde, wodurch sie die Kontinuität des Bewussten notwendig von allein leistet: denn wenn man das Sich-mit-einander-Verhalten im Alltag als primär bestimmt, hat es das bewusste Erleben nicht mehr mit abgegrenzten Gegenständen zu tun, sondern mit Gegenständen und Anderen in »Verweisungszusammenhängen«⁸⁰. Diese durch die Anderen ins Erleben eingebundenen Gegenstände sind also sowohl räumlich als auch zeitlich nicht isoliert. Sie hängen zusammen. Warum sollten also die bewussten Fähigkeiten, die intentional auf diese Gegenstände und die Anderen bezogen sind, selbst eine weitere Struktur brauchen, die sie räumlich und zeitlich verortet aneinanderbindet? Sie teilen ja gerade die Intentionalität als Strukturmerkmal, weswegen sie unter dem Begriff Erleben zusammengefasst wurden.

Die Antwort ist: Die bewussten Fähigkeiten der Menschen brauchen keine zusätzliche Vereinigung von einem transzendenten Punkt aus, denn sie sind nichts

75 Vgl.: Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974, B 132,133 – B 135,136.

76 Vgl. Bedarf: *Verkennende Anerkennung*, S. 109ff.

77 Vgl. Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, S. 43.

78 Vgl. Alfred Schütz, Aron Gurwitsch *Briefwechsel 1939-1959*, Richard Grathoff (Hg.), München: Wilhelm Fink 1985, S. 95ff.

79 Sartre: *Die Transzendenz des Ego*, S. 44.

80 Ich entlehne diesen Begriff Heideggers *Sein und Zeit*, da er präzise ausdrückt, wie die Gegenstände zu einander in Beziehung stehen, obwohl er dabei den Menschen nicht als ebenfalls durch die Verweisung eingebunden mitdenkt. Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 68.

anderes als das, was auf unterschiedliche Weisen intentional erlebt wird. Sie sind ein schon verbundener Strukturzusammenhang. Die je eigene Wirklichkeit ist nicht zerstückelt und damit nicht etwas anderes als das Erleben; dieses *Erleben ist bewusst*. Damit wird hier das Bewusstsein, des in seiner durch das Erkenntnisinteresse bestimmten Form vom Alltag losgelöst war, von einer Quasientität und einem nicht bestimmten Platzhalter zu einem Attribut des Erlebens, d.h. zu einer Bestimmung, wie das Denken, Handeln, Imaginieren, Wahrnehmen und Fühlen strukturell beschaffen sind und deshalb miteinander in Verbindung stehen. Damit wird hier Husserls These aus den *Ideen I* widersprochen, die von einem prinzipiellen Unterschied von »Bewusstsein und Realität« handelt.⁸¹ Das heißt, dass bspw. das liebende Bewusstsein in Bezug auf einen geliebten Menschen intentional ist. Das Lieben ist ein bewusstes Fühlen, Handeln, Wahrnehmen, Imaginieren und Denken. Es ist die wirklich erlebte Liebe, die in der Realität bewusst erlebt wird. Damit ist das bewusste Erleben kein isolierter Erkenntnismodus des Menschen, sondern ein komplexes Handelndes-Wahrnehmendes-Imaginierendes-Denkendes-Fühlendes-mit-den-Gegenständen-und-den-Anderen-Umgehen, also ein In-Verweisung-mit-der-Welt-Stehen. Deshalb ist es notwendig, diese Beziehung als Prozess zu denken, der sich seine Kontinuität eben durch das Erleben der Anderen schafft, mit denen man auf verschiedene Weisen agiert und interagiert.⁸²

Die Bedeutung der Anderen fällt jedoch für den Beweis der Überflüssigkeit eines transzendentalen Egos unter den Tisch: Die Anderen erleben *mit* mir die Welt und wir erleben sie *miteinander*. Diese These ist es, an die hier erinnert werden muss. Denn obwohl im letzten Abschnitt schon besonders auf das Miteinander Wert gelegt wurde, musste mit Sartre auch auf den objektivierenden Blick der Anderen verwiesen werden: Der Blick steht dabei, wie man aus dem hier Argumentierten deutlich vermuten kann, für eine metaphorische Chiffre, die das eigene Erlebt- und Bewertetwerden durch Andere charakterisieren soll. So können der Blick, die Berührung und die Ansprache der Anderen, die an mich gerichtet sind oder mich ignorieren, die Kontinuität des Erlebens garantieren. Alle diese Möglichkeiten sind in ihrer genauen Ausprägung kontingent und dennoch bedeutsam für die Kontinuität des Erlebens: Um das eigene Bild zu konstituieren, kann man keine Zahl angeben, wie oft mir durch Andere gespiegelt werden muss, was sie von mir halten. Diese Blicke und Urteile können verglichen werden mit dem ICH, das von Mead bestimmt wird, als »jene Gewohnheiten, jene Reaktionen in sich haben, über die auch alle anderen verfügen«, und gleichwohl sind sie auch Ausdruck des »Ich«, das »neuartige Antworten auf die gesellschaftliche Situation« gibt.⁸³ Sie

81 Husserl: *Ideen I*, S. 88.

82 Vgl. Matthias Gillisen: *Philosophie des Engagements. Bergson – Husserl – Sartre – Merleau-Ponty*, Freiburg i.Br.: Alber 2008, S. 15.

83 Mead: *Geist, Identität und Gesellschaft*, S. 241.

sind immer gleichzeitig, deshalb steht diese beschriebene Trennung bei Mead zwar für Zweipole, aber es gibt sie nur gemeinsam: Konventionen und das Brechen der Konventionen. Deshalb ist diese begriffliche Trennung für die vorliegende Arbeit als Beschreibungselemente nicht von Vorteil. Im Alltäglichen sind »Ich« und »ICH« das Erleben, ohne eine Trennung, die reflexiv wohl gezogen werden kann. Besonders eindrucksvoll schildert Sartre dies in einer anderen Künstlerstudie, *Saint Genet, Komödiant oder Märtyrer*. Er schreibt dort über Jean Genet, der als besonderer Fall aus den Konventionen hervorgeht und sie bricht:

Festgenagelt durch einen Blick, auf einem Korken aufgespießter Schmetterling, ist er nackt, alle Welt kann ihn sehen und anspucken. Der Blick der Erwachsenen ist eine *konstituierende Gewalt*, die ihn in *konstituierte Natur* verwandelt hat. [Genet als Kind] hat gewählt, zu leben; e[r] hat gegen alle gesagt: Ich werde der Dieb sein.⁸⁴

Die Kontinuität von Genets Leben beginnt sich also durch die Blicke und Bezeichnung Anderer zu konstituieren. Die Zuschreibung »Dieb« und die Zeigegeste auf den »Dieb« Genet lassen ein Selbstbild entstehen, entweder, wie im Fall Genets durch eine Affirmation: »Ja, ich bin ein Dieb.«⁸⁵ Oder eine Ablehnung dieser Zuschreibung und damit eine Negation: »Nein, ich bin kein Dieb«. Ausgangspunkt ist dennoch die Zuschreibung durch die Anderen; und damit wird eine Aufgabe gestellt, die durchlebt werden muss, um sie auf sich zu nehmen oder abzuwenden, oder um sie zu vergessen.

Diese dritte Möglichkeit steht natürlich auch offen – nicht alle Zuschreibungen treffen mich oder animieren mich zum sofortigen aktiven Umgang. Manche Urteile fallen auch unbeachtet ins Vergessen, tauchen dann wieder auf oder bleiben vergessen. Was jedoch bei allen drei Varianten die Gemeinsamkeit ist, ist der Bezug zu Anderen und darin das Erleben des eigenen Bildes von sich durch die Anderen: Ob ich die Zuschreibung auf mich nehme, indem ich dafür oder dagegen arbeite, oder ob mich die Zuschreibung nicht trifft, weil ich ein anderes Bild von mir selbst habe – immer sind es Andere, die dieses Bild vermitteln. Somit entsteht eine Kontinuität der Selbstzuschreibung (und das sollte das transzendente Ich ja gerade leisten) durch die Anderen und die von ihnen übercodierten Gegenstände, wodurch die Notwendigkeit einer konstitutiven transzendentalen Ich-Ebene hinter dem bewussten Erleben entfällt. Dass ich ein*e Dieb*in oder Autor*in oder beides bin – wie es bei Genet der Fall ist –, wird durch die Zuschreibung, die Akzeptanz, die Ablehnung, eben durch die Anderen aufrechterhalten. Es ist eine immer wiederkehrende Spiegelung in und durch die Anderen, die die Kontinuität des nunmehr rein empirischen Ichs ausmacht. Auch in dieser Beschreibung klingt es nicht

84 Jean-Paul Sartre: *Saint Genet, Komödiant oder Märtyrer* Reinbek b.H. Rowohlt, 1982, S. 85.

85 Vgl. Eribon: *Die Gesellschaft als Urteil*, S. 127.

nur angenehm oder positiv, dass unsere Wirklichkeit durch die Anderen bestimmt wird. Diese Deskription beinhaltet dabei jedoch noch keine moralische Wertung. Zu einer Bestimmung der Wirklichkeit gehört es, eine Grundlage zu bieten, von der aus sowohl angenehme als auch unangenehme, moralisch als gut oder schlecht empfundene Verhaltensweisen beschrieben werden können. Was diese Deskription nicht leisten kann, ist eine Vorschrift dafür, wie man sich verhalten sollte. Das Verhalten im Sozialen ist immer sowohl angenehm als auch unangenehm. Man ist unausweichlich *untereinander* als Andere *unter* Anderen.

Kontinuität darf dabei aber nicht mit Identität verwechselt werden, denn wenn es in dieser Art, das Erleben zu beschreiben, ein Ich gibt, so ist dieses eben ein Objekt für die Reflexion. Dieses Objekt hat dann eine Identität, die aber nur in der Reflexion darauf Bestand hat, was Andere mir zugeschrieben haben. Diese Identität des Objekt-Ichs oder empirischen Ichs ist für die Menschen, selbst wenn sie sich darin wiederfinden, immer nur eine Quasi-Identität, wohingegen eine ideale Identität keinen Bezug zur aktuell verlaufenden Zeit, zur Vergangenheit und Zukunft hat. Sie ist keine Form in der Zeit, die gelebt werden könnte, und hat damit keine Kontinuität, sondern sie ist eine aus der Zeit gefallene Idee, ein herausgestanztes Konstrukt. Denn alle Eigenschaften und alles Erlebte, was diesem Ich in der Reflexion fest zugeschrieben wird, sind veränderbare Konstruktionen. Diese Veränderbarkeit bringt es mit sich, dass die Quasi-Identität durch die Zuschreibung von Anderen oder mir je selbst nie abgeschlossen sein kann. Das Leben läuft durch die bewussten Prozesse währenddessen weiter und bringt so neue Erlebnisse und Taten hervor, die in dem alten Objekt-Ich schon nicht mehr eingefasst sind. Sartre zieht aus dieser Teilung durch die Reflexion eine begriffliche Trennung, die sich in die hier benutzte Terminologie systematisch einbetten lässt: 1. Das auf die Anderen und die Gegenstände bezogene Erleben ist *präreflexiv*, das bedeutet, es begleitet sich selbst bei Erleben, durch die Gegenstände und die Anderen (es ist sich selbst bewusst); und 2. gibt es das bewusste Nachdenken, das sich reflexiv auf dieses präreflexive Erleben richtet, das jedoch selbst ein präreflexives Denken ist (in Sartres Worten erkennt dieses zweite sich selbst).⁸⁶

Was aber bei den Beschreibungen von Sartre auffällt ist – und damit wechselt ich hier explizit vom systematischen Teil der Frage nach dem transzendentalen Ich hin zu einem historischen Aspekt –, dass in den frühen Texten bis *Das Sein und das Nichts* vom Bewusstsein gesprochen wird, ein Begriffskonzept, gegen dessen starke historische Verbindung zum Erkenntnisinteresse als primäres Weltverhältnis sich in dieser Arbeit gewendet wurde, eben weil der Begriff den praktischen Bezug und die Bedeutung der Anderen für das Leben der Menschen verschleiert.

Ein Autor, der den Bereich des Präreflexiven, des nicht vollständig durch Erkenntnis Vorstrukturierten untersucht hat und sich völlig gegen die Vorstellung

86 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 22.

eines bewussten Kerns ausspricht, ist der schon erwähnte Gilles Deleuze, durch dessen Text *Logik des Sinns* die Anderen als Struktur der Möglichkeit im Erleben festgehalten werden konnten. Er äußert – eben aus diesem Grund – eine Kritik am Begriff des Bewusstseins, die jedoch zugleich auf positive Aspekte der sartreschen Theorie verweist. Das Erleben als Strukturbegriff umreißt ein Feld des Handelns, Denkens, Imaginierens, Wahrnehmens und Fühlens, der bewussten Fähigkeiten der Menschen: »Dieses Feld kann nicht wie das Bewußtsein bestimmt werden: Trotz Sartres Versuch kann man nicht am Bewußtsein als Mitte festhalten und zugleich die Form der Person und den Gesichtspunkt der Individuation zurückweisen.«⁸⁷ Deleuze kritisiert in diesem Zitat das Konzept des Bewusstseins als solches: denn das Bewusstsein kann ihm zufolge nur personal, also nicht anonym vorgestellt werden.⁸⁸ Verständlich wird dies dann, wenn man sich vergegenwärtigt, dass das Bewusstsein eine Seite einer dreiteiligen Relation ist: Das Bewusstsein ist intentional auf die Welt gerichtet. Damit hält man an einem erkenntnistheoretischen Interesse fest, was zu einer Trennung zwischen Subjekt bzw. Bewusstsein und Welt oder Objekt führt. Hier wird, sich bewusst zu sein im Gegensatz dazu als eine Zuschreibung an die Intentionalität des Erlebens verstanden, was bedeutet, dass das Erleben kein Zentrum hat. Man kann hier also ein Zwischenfazit festhalten; was das Erleben beschreibt, ist kein Kern oder Zentrum des Menschen. Es ist jedes Verhalten, jedes Umgehen mit der Welt: Das Erleben ist die Darstellungsform der Menschen.

Sartre selbst scheint auf diese Kritik zu reagieren, denn er erklärt in einem späten Interview folgendes: »[Ich habe den] Begriff ›Bewußtsein‹ durch das ersetzt, was ich *le vécu* [das Erlebte] nenne. [Es umschreibt] den Bezirk, in dem das Individuum immerfort von sich selbst und seinen Reichtümern [bewussten Fähigkeiten P.H.] überwältigt wird.«⁸⁹ Damit erschließt Sartre selbst den Übergang in der Terminologie vom Bewusstsein zum Erleben. Dadurch kann daran festgehalten werden, die Menschen als Individuen zu erleben, ohne damit auszuschließen, dass auf der Ebene des Miteinanders zwei getrennte Bereiche (Subjekt und Objekt) aufeinandertreffen. Wir erleben Andere nicht als Objekte, sondern als andere Menschen, als Andere unter Anderen, die sich in ihrem Erleben darstellen: Im Erleben ist man immer schon *mit* und *durch* die Anderen konstituiert. Wir sind somit immer schon *miteinander* unter anderen.

Ein Beispiel, um diese abstrakte Darstellung zu veranschaulichen, kann man sich wie folgt vorstellen: Es geht um das Gefühl, in einer Handlung oder Wahrneh-

87 Deleuze: *Die Logik des Sinns*, S. 134.

88 Damit kritisiert Deleuze nicht nur Sartre, sondern, auch andere Denker*innen, die in diesem Text als wichtige Gesprächspartner*innen auftreten, wie bspw. Merleau-Ponty oder Simone de Beauvoir.

89 Sartre: *Sartre über Sartre*, S. 150.

mung oder auch im Denken *bei Anderen aufzugehen* wie in den gelesenen Gedanken Anderer: Wenn man zum Beispiel im Zug sitzt, liest, von dem Gedicht *durchnelken* von Friederike Mayröcker aufgesogen, aus dem Fenster auf die vorbeirauschende Welt schaut, dann zeichnet sich ein unscharfes Bild in Grün, Grau und Blau immer wieder aufs Neue ab. Man achtet nicht auf die einzelnen Bäume, die Straße oder den Himmel, auch nicht auf die Geräusche und Menschen um einen herum, sondern man ist ganz in den Worten und dem Draußen aufgegangen. Es rauscht eine nicht genau differenzierte Welt an einem vorbei und obwohl man nicht die Einzelheiten unterscheidet, erlebt man diesen Moment. So ist man selbst auch nicht darauf gerichtet, dass man die Person ist, die dies alles beim Lesen erlebt. Das heißt also: Obwohl man nicht immer alle Anderen und alle Dinge genau und trennscharf als einzelne erlebt, ist man nicht getrennt von diesem sich ständig neu schaffenden Bild, sondern man ist mitten in diesem Erleben, weil all das *erlebt* wird. Gerade durch die verschwimmende Trennung zwischen den Anderen, den Dingen und meinem Erleben sind die Spuren der Anderen immer noch in den Dingen und als sie selbst in meinem Erleben gegeben.⁹⁰ Ob im Aufgehen in Handlungen und Wahrnehmungen oder im Abstand dazu in der Reflexion – die Anderen sind immer schon Teil des Verhaltens der Menschen. Und ich erscheine im Beispiel als lesender Träumer (fühle mich gut oder schlecht dabei) vor den Blicken der Anderen.

Intentionalität raum-zeitlich gedacht Bis hierhin konnte beschrieben werden, dass das Erleben als Begriff eine Verbindung der Menschen miteinander bedeutet, wodurch rein aufs Erkenntnisinteresse ausgerichtete Theorien in ihrer Priorität hinterfragt wurden, da sie nur auf einen Aspekt der Welt ausgerichtet sind. Der praktische Bezug mit den Anderen und den Gegenständen ist aber als gegebene Wirklichkeit nicht von der Hand zu weisen und, wie sich in diesem Abschnitt noch stärker zeigen wird, nicht vom Erkennen der Welt her abzuleiten. Fragt man sich daran anschließend, warum die gebräuchlichen und tradierten phänomenologischen Begriffe wie bspw. der des Wahrnehmens und der des Bewusstseins im Erleben zusammengeführt wurden, dann ist die Antwort folgende: Es geschieht, um die Strukturäquivalenzen zwischen den bewussten Fähigkeiten der Menschen (Handeln, Denken, Wahrnehmen, Fühlen, Imaginieren) in einem Begriff zu vereinen. Das vereinende Moment ist die bewusste Intentionalität als die Verbindung zu Anderen. Egal welche bewussten Fähigkeiten der Menschen man sich anschaut, alle sind intentional, also mit den Anderen und den Gegenständen verbunden. Man kann an dieser Stelle eine These aus Lambert Wiesings *Das Mich der Wahrnehmung*

90 Vergleichen kann man diese Aussage unter anderem mit der folgenden von Levinas: Vgl.: »Das Werk ist weder bloßer Erwerb von Meriten noch blanker Nihilismus. [...] Das Werk ist daher eine Beziehung zum anderen, der erreicht wird, ohne sich als berührt zu erweisen.« Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 216.

erweitern. »Die Wirklichkeit meiner Wahrnehmung läßt mich unbezweifelbar sicher wissen, daß es mich in der Wahrnehmung gibt.«⁹¹ Es ist nicht nur die Wahrnehmung, wegen der es mich in der Wahrnehmung gibt, sondern es ist *unser* Denken, Fühlen, Imaginieren, Handeln und Wahrnehmen, also *unser* Erleben, in dem wir uns mit Anderen vorfinden. Oder kurz: Weil wir erleben, erleben wir uns als Andere. Die Andersheit ist unsere radikalste Zumutung: Sie ist die Bedingung unserer Wirklichkeit. Somit wird es hier möglich, die Beziehung zu Anderen nicht nur unter einem Gesichtspunkt des Wahrnehmens, des Denkens oder des Handelns zu betrachten, sondern die Gemeinsamkeit zwischen ihnen auszunutzen, um eine möglichst plurale Betrachtung der Beziehung zu Anderen zu beschreiben.

Das Augenmerk wird dabei darauf liegen, dass das – im praktischen Umgehen mit der Welt – Erlebte nicht *eindeutig* oder klar bestimmt ist; im Verhalten mit Anderen spielen eine Pluralität von Einflüssen und Bedingungen eine Rolle, von denen weder jede eine Erkenntnis zur Folge haben soll noch alle gleichermaßen erkannt werden können, was dazu führt, dass das Bild der Intentionalität als Gerichtetheit auf die konkreten Anderen und die Gegenstände anders gedacht werden muss. Die Beschreibung der Intentionalität wechselt von der Metaphorik eines »Suchstrahls«, die für das Erkennen des Objekts durch das Subjekt steht, hin zu der des Feldes, das sich bewegt und durch Relationen bestimmt ist: Um dieses Feld genauer zu bestimmen, sollen Gurwitschs Ausführungen zur Intentionalität, die er in Bezug auf Husserl entwickelt, nochmals untersucht werden. In diesem Sinnabschnitt beginne ich also mit einem historischen Schritt. Die dafür aufschlussreichste Passage ist folgende:

Bin ich in irgendeinem Bestandteil meiner Umgebung thematisch beschäftigt, so sind mir mit diesem meinem Thema mannigfache Hintergrundbestände »mitgegeben«, von denen einige zu meinem Thema nur hinzukommen, während andere in verschiedener Weise mit dem Thema »verflochten« sind, sachlich zu ihm gehören und so ein thematisches Feld bilden.⁹²

Was hier beschrieben wird, ist das Feld des objektsetzenden Bewusstseins. Indikatoren dafür sind zum einen Begriffe wie »sachlich« und »thematisch« bzw. »Thema«. Denkt man zurück an die auch im Briefwechsel zwischen Gurwitsch und Schütz vorliegende Zustimmung Gurwitschs zu Sartres Theorie des non-egologischen, präreflexiven Erlebens, dann stehen diese Begriffe im Zusammenhang mit dem reflexiven, also dem zur Erkenntnis fähigen Nachdenken.⁹³ Das Thematisieren, durch das der reflexive Fokus von etwas gerichtet wird, ist dabei nicht nur für ein erkennendes Bewusstsein der Ausgang, sondern auch im geplanten Handeln.

91 Lambert Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 123.

92 Gurwitsch: *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Millieuwelt*, S. 66.

93 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 19.

In den Fällen, in denen die Menschen zweckrational handeln, spielt die Thematisierung eine wichtige Rolle, da eine zweckrationale Handlung nicht ohne (zumindest vermeintlich) erkannte Strukturen einen Plan für den Umgang mit einer kontingenten Welt ausführen kann. Diese Form des zweckrationalen Handelns ist aber nicht die einzige Möglichkeit, sich in der Welt zu verhalten. Es ist eine unter anderen.

Kommt man nun zu der raum-zeitlichen Bestimmung, dann zeigt sich, dass sich der erlebte Bereich durch die Begriffe Horizont, Fokus und durch die reflexive Thematisierung von Horizont oder Fokus intern bestimmen lässt. Aus den bewussten Fähigkeiten der Menschen greift sich Gurwitsch als Beispiel das Schauen von einer zur anderen Sache heraus.⁹⁴ Dadurch wird metaphorisch eine vorrangig kontemplative Haltung impliziert, die nicht in und mit den Anderen und den Gegenständen umgeht, sondern sie überblickt. Dieses *Nur-Überblicken* lässt uns hier den Punkt der Kritik wieder aufgreifen, den Heidegger an dem rein theoretischen Zugang zur Welt formuliert hat.⁹⁵ Das *Überblicken* oder *Schauen* steht metaphorisch in der Tradition für ein Erkennen, eine Kontemplation, also gerade nicht für eine Involvierung ins Praktische. Dabei vergisst dieser Standpunkt des *Schauens*, dass das Theoretisieren nicht allein ist, sondern nur eine Fähigkeit der Menschen neben anderen. Gurwitsch beschreibt also in seinem Beispiel einen theoretisierenden Umgang mit den Gegenständen und den Anderen, der hier auf alle bewussten Fähigkeiten übertragen werden soll.

Nachdem also festgehalten werden kann, dass in dem Zitat Gurwitschs vor allem von einem Erkenntnisinteresse, von einem *Schauen* die Rede ist, kann auch gesehen werden, dass in seiner Beschreibung des *Themas* als reflexiven *Fokus* innerhalb eines *Horizontes* ein Strukturmerkmal aufgedeckt wurde, das sich in allen bewussten Fähigkeiten äquivalent finden lässt, obwohl er es nur auf die Erkenntnis anwendet: denn man handelt in einem erlebten Horizont, in dem die in die Handlung einbezogenen Gegenstände und die Anderen im Fokus stehen. Dabei kann entweder dieser erlebte Horizont reflexiv thematisiert werden, man fragt sich also nach dem Ort der Handlung, oder man thematisiert den Fokus und fragt so nach den beteiligten Anderen oder Gegenständen. Beispielhaft lässt sich das wie folgt beschreiben: Wir treffen uns in einem Café, begrüßen uns und setzen uns an einen Tisch. Diese Beschreibung ist hier die Thematisierung des Fokus, den wir in der tatsächlichen Situation hatten, das Begrüßen, das Setzen, im weiteren Verlauf das Miteinanderreden und Kaffeetrinken. Dabei kann man jetzt aber auch den Horizont thematisieren: die Anderen um uns herum, die*den Kellner*in, der*die schon auf unsere Bestellung wartet, der Hund unter dem Nachbartisch, um nur einiges im Horizont zu nennen, was man thematisieren kann. Der Wechsel zwischen

94 Vgl. Gurwitsch: *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Millieuwelt*, S. 66.

95 Vgl. Heidegger: *Sein und Zeit*, S. 69.

Thematisierung des Fokus und des Horizonts ist nun gerade deshalb möglich, weil die ganze Situation in einem Erlebt wird, das Erleben nicht nur intentional auf das eine oder das andere gerichtet ist, sondern auf den gesamten Bereich.

Dennoch stellt sich hier die Frage: Ist dieser thematische Bereich des Erkennens wirklich als der Beweis zu sehen, so wie es Gurwitsch für die Bewusstseinsphänomenologie – als Wiedergabe eines Standpunktes – formuliert, dass »das Primat der Sacheigenschaften vor den Nützlichkeits-, Gebrauchs- und anderen [...] Werten« steht?⁹⁶ Diese Stelle würde dann einen Widerspruch, oder zumindest ein Problem für die hier vorliegende Arbeit bedeuten, da sich die Teilung des intentionalen Bereichs in *Horizont*, *Fokus* und eine sich reflexiv auf einen dieser Bereiche richtenden *Thematisierung* auf die – laut Gurwitsch – nicht primären »Werte« ausweiten soll. Dabei stellt sich folgendes Problem: Wären die Sacheigenschaften primär, würden die Anderen wieder zu Sachen oder zu Objekten unter dem reinen Erkenntnisinteresse. Bisher wurde das Erleben aber eben durch das Umgehen mit den Anderen als Anderen charakterisiert. Nun scheint durch die bewusstseinsphänomenologische Beschreibung der Intentionalität durch Gurwitsch das Gegenteil wieder in den Vordergrund zu rücken. Doch betrachtet man Gurwitschs Darstellung der Intentionalität genauer, so fällt auf, dass er diese schon implizit mit Begriffen anreichert, die auf ein nicht ausschließlich oder primär theoretisierendes Bewusstsein hinweisen oder besser: auf ein bewusstes Erleben hinauslaufen.

Diese Begriffe sind das *Mitgegebene* und vor allem das *Verflochtene*. Jene erlebbaren Phänomene der Uneindeutigkeit bestimmen erst, was erkannt werden kann. Liest man Gurwitsch so, dann wird aus der Bestimmung der thematischen Intentionalität die Bestimmung eines ganzen Bereichs, woraus die Notwendigkeit erwächst, die vorthematische, präreflexive Intentionalität ebenfalls als einen solchen Bereich zu denken. *Denn durch den raum-zeitlichen Charakter der Intentionalität ist es möglich, den Unterschied zwischen Reflexion und Präreflexivem genauer zu fassen, nämlich als ein Verhältnis der Fokussierung und der reflexiven Thematisierung in einem erlebten Horizont*: In der Reflexion wird der Fokus von den reflektierenden Menschen als Zweck (als Thema), um etwas zu erkennen, gesetzt. Der Fokus ist im Präreflexiven nicht auf einen Aspekt gerichtet, weil er nicht nur von den Menschen ausgeht, sondern sich durch die Gegenstände und die Anderen als diese oder jene Möglichkeit oder Wirklichkeit darbietet; wie man es im Beispiel des Cafébesuchs sehen konnte. Der Fokus wird im präreflexiv Erlebten nicht unabhängig und losgelöst ausgewählt. Dies bedeutet aber rückwirkend auch, dass das *vollständige* Überfliegen oder Über-schauen, das Über-den-Dingen-Stehen des Erkennens eine *Illusion der Abstraktion*

96 Gurwitsch: *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 64.

vom lebendigen Erleben ist.⁹⁷ Auch das Erkennen ist an die Möglichkeiten gebunden, die uns durch Andere im Umgang mit der Welt widerfahren.

Sitzen wir bspw. in einer Diskussionsrunde, sprechen miteinander, wechseln Blicke, dann sind wir in einer sozialen Situation, die aufzeigt, dass die verschiedenen bewussten Fähigkeiten nicht voneinander getrennt ablaufen, sondern gemeinsam. Denn wer würde verneinen, dass ich während des Zuhörens die Kaffeetasse mit meinem Blick fixieren kann, und jemand anderes sich während des Sprechens eine Zigarette dreht und dennoch beide auf das Gesagte fokussiert sind? Und während wir einander zuhören und miteinander sprechen, nehmen wir nicht nur wahr und handeln, wir fühlen auch die aufkommende Spannung, weil das Gespräch an Fahrt aufnimmt, und denken über den Inhalt nach. Die Gemeinsamkeit dieser Fähigkeiten ist nun also zum einen, dass sie einem je selbst bewusst sind; und – und das ist der wichtigere Aspekt – alle diese Fähigkeiten sind intentional, *durch*, *gegen* oder *mit* Anderen und Gegenständen gerichtet. Da sie nun aber alle zusammen aufkommen, so sind sie nicht getrennt voneinander, sondern sie spannen einen gefühlten, wahrgenommenen, gedachten, handlungsbezogenen, imaginierten Bereich auf, durch das man sich bewegt und in dem man je selbst leiblich unter Anderen verortet ist. Die Intentionalität ist also raum-zeitlich zu bestimmen als Miteinander.

Ein weiteres Beispiel für die Verknüpfung der bewussten Fähigkeiten im intentional erlebten Bereich lässt sich unter der Betrachtung von fokussierten Vorhaben und denen, die im allgemeineren Horizont liegen, folgendermaßen geben: Um einen Baum zu fällen, brauche ich das richtige Werkzeug und die richtige Technik, auf die ich fokussiert gerichtet bin.⁹⁸ Wenn ich in der Lage bin, mit einer scharfen Axt genügend Kraft aufzuwenden, dann kann ich diesen Baum fällen. Diese Beschreibung ist jedoch nicht der Vorgang, der beim fokussierten Erleben des Fällens abläuft, sondern vielmehr eine nachträgliche thematische Konzeptbildung. Dennoch bin ich beim Fällen des Baumes mit der Axt auf eben diese Tätigkeit und Wahrnehmung fokussiert. Ich drücke mit meinem ganzen Leib das Baumfällen aus. Dabei gibt es Bereiche des intentionalen Erlebens, die den Rahmen für die Handlung bilden. Es sind die im Horizont befindlichen Zwecke, die denkend die Handlungen und Wahrnehmungen bestimmen können; bspw. das Feuerholz bereitzustellen oder etwas aus dem Holz zu bauen. Es sind also auch solche, die von Erwartungen an die Darstellung des Fällens gebunden sind: Wie geschickt stelle ich mich dabei an, wie schnell kann ich mich im Rhythmus der Schläge bewegen etc.?

97 Vgl. Jens Bonnemann: *Fliegen oder Springen*, in: Hartmut Rosa & Klaus Vieweg (Hg.): *Zur Architektonik praktischer Vernunft – Hegel in Transformation*, Berlin: Dunker & Humblot 2014, S. 134.

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

Das Fokussieren einer Sache bedeutet also, aus einem weiteren, vieldeutigen Bereich in einen eindeutigeren, engeren Bereich überzugehen. Auf diese Weise ist das Fokussieren eine Fähigkeit der Differenzierung im intentionalen Erleben. Denn dadurch lässt sich erst gänzlich explizieren, um die Probleme des Primats der Erkenntnis zurückzuweisen, was Gurwitsch meint, wenn er über das Blicken folgendes schreibt: »Wenn ich als freies Wesen in der Welt bin, besagt das mithin [...], daß ich in der Welt freie Umschau halten kann. [...] [B]ald blicke ich auf das gegenüberliegende Haus, dann auf die Baumgruppe dort, dann wieder auf einen vorbeifahrenden Wagen [usw.].«⁹⁹ Ich *kann* hin- und herschauen und verschiedene einzelne Gegenstände fokussieren und ihnen Eigenschaften oder Begriffe thematisch zuweisen. Doch dieses Fokussieren ist ein Herausgreifen von Einzeldingen aus den mit ihnen verflochtenen Zusammenhängen, die entweder als zu ihnen gehörig erkannt werden oder als bloß Mitgegebene im Bereich der mannigfachen Hintergrundbestände bleiben. Wenn aber die Fokussierung innerhalb der Intentionalität geschieht, so muss das Intentionale aus einer Breite, einer Pluralität an Widerfahrnissen und Möglichkeiten in der Welt eingeengt bzw. fokussiert werden. Damit kann aber die grundlegende Verbindung zu Anderen und der Welt, die Intentionalität nicht bloß ein Strahl sein, der Objekte – sei es ein Einzelnes oder eine Gruppe – aus der Welt heraushebt. Die Intentionalität muss vielmehr, damit eine erkennende Thematisierung überhaupt geschehen kann, ein *intentionales Feld* mit in ihm liegender Schärfe (Fokus) und darin liegenden Unschärfen (Horizont) sein. Das bedeutet aber auch, dass die Intentionalität immer einen Horizont des Fokus hat. Dieser Horizont ist also vor und mit jedem Erkennen im bewussten Erleben gegeben und nicht durch die Thematisierung abzuleiten. Horizont, Fokus und Thema sind die Beschreibungsdimensionen des intentionalen Erlebens, die untrennbar miteinander verbunden sind. Sie stellen – neben dem Bezug zu Anderen – die zweite Strukturäquivalenz der bewussten Fähigkeiten dar, die im Erleben zusammengefasst worden ist.

Nachdem bisher vor allem Thematisierung und Fokussierung beschrieben wurden, kann man die Rede vom Horizont mit Bernhard Waldenfels spezifizieren. Im *Antwortregister* schreibt er – auch noch auf die Erkenntnis bezogen – ausgehend von Husserl: »Der Begriff des *Horizonts* [umfasst das], was an einer gemeinten Sache mitgemeint ist, und den äußeren Horizonten, die alles das einschließen, was über die gemeinte Sache hinaus mitgemeint ist.«¹⁰⁰ Waldenfels beschreibt hier den Horizont des Gesagten und Gehörten. Bevor ein Bereich des Erkennens durch das Hin- und Herwechseln des Erkenntnisinteresses thematisch bestimmt wird, muss ein intentional erlebter Horizont diesen Bereich umfassen, in dem man etwas erkennen kann. Das Erkennen ist nicht losgelöst von dem Ort, an dem sich die Menschen

99 Gurwitsch: *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Millieuwelt*, S. 66.

100 Bernhard Waldenfels: *Antwortregister*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2007, S. 271.

leiblich mit Anderen und Gegenständen verhalten. Der hier bestimmte Horizont ist also der Bereich, in dem wir aufeinandertreffen, gemeinsam das Café mit allen anderen Menschen erleben, die Kühle und die salzige Meeresluft spüren, den Tag genießen etc. In dieser Weise sollte man auch Gurwitsch verstehen, wenn er am Ende seiner Auseinandersetzung mit Husserl sinngemäß schreibt, dass es ihm nicht um eine »natürliche Welt« der Sachfelder geht, sondern um das *Leben in dieser Welt*.¹⁰¹

Der intentional erlebte Bereich lässt sich also durch die drei bisher genutzten Begriffe *Horizont*, *Fokus* und *Thema* beschreiben, die sich in einer äquivalenten Struktur bei allen bewussten Fähigkeiten der Menschen finden lassen. Hier wurde bisher vorrangig auf das Handeln, das erkennende Denken und in Andeutungen auf das Wahrnehmen Bezug genommen. Der Horizont bildet die undifferenzierte Ausformung der erlebten Pluralität, in dem sich, gerichtet durch die Welt, ein Fokus verzeichnen lässt, der eine größere Differenzierung bedeutet, aber eine Verminderung der Pluralität. Sowohl der Fokus als auch der Horizont können dann reflexiv als Thema des Handelns, Denkens, Wahrnehmens, Imaginierens und Fühlens oder des ganzen Erlebens gesetzt werden.

Damit lässt sich die These vom Anfang dieses Kapitels beweisen, dass es im alltäglichen Umgang mit den Anderen und den durch uns überformten Gegenständen einen Vorzug (keinen Primat) des Erlebens gibt, weil das Erleben als Begriff, wie er in dieser Arbeit bestimmt wurde, immer schon sozial bestimmt ist: denn diese pluralistische Auffassung der bewussten Fähigkeiten der Menschen ist eine, von der aus die Primate der Wahrnehmung (bspw. Merleau-Ponty), des Handelns (bspw. Sartre), des Erkennens (bspw. Husserl), des Fühlens (bspw. Levinas) und des Imaginierens erst möglich werden, da sie alle untereinander interagieren.¹⁰² Der Vorzug des Erlebens ist die Betonung der je eigenen *Andersheit*, die jedem*r im Erleben durch Andere zugänglich ist. Der Vorzug ist die fokussierte Darstellung der Sozialität.

Beispiel einer anderen Metapher für das Erleben Möchte man in der metaphorischen Beschreibung nicht nur auf *überschaubare* Gegenstände und den Sehsinn als Adelsinn des Menschen – wie es Hans Jonas nennt – verweisen, dann erscheint der Begriff des *Polyvoken* als sinnhafte Ergänzung:¹⁰³ denn *polyvok* bedeutet eine Vielstimmigkeit in der *Univozität* der Welt, in der uns sowohl die Gegenstände, als auch vor allem die Anderen ansprechen, uns auffordern, herausfordern, zustimmen oder

101 Vgl.: Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 68.

102 Beispielhaft zeigt sich das bei Merleau-Ponty: *Das Primat der Wahrnehmung*, S. 36, bei Sartre: *Wahrheit und Existenz*, S. 42, Husserl: *Ideen I*, S. 98 und Emanuel Levinas: *Totalität und Unendlichkeit – Versuch über die Exteriorität*, Freiburg/München: Alber 1987, S. 156.

103 Hans Jonas: *Der Adel des Sehens: Eine Untersuchung zur Phänomenologie der Sinne*, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel 1994, S. 233-264.

absprechen, etwas zu können.¹⁰⁴ Kurz: Die Beschreibung des Erlebens der Anderen und der Gegenstände als *polyvok* umfasst all jene Möglichkeiten, durch und von Anderen, aber auch Gegenständen gewertet zu werden, uns mit Sinn zu überfluten. *Die Welt ist ein Geschrei von Wertungen und Sinn.*¹⁰⁵ In der Undifferenziertheit des Horizontes ist es schwierig, die Appelle der Anderen und der Dinge zu unterscheiden, die Appelle erscheinen einstimmig, ein Geschrei (Univozität). Dieses Geschrei ist jedoch nie undifferenziert, sondern immer durch die verschiedenen Fokusse strukturiert, also nicht univok, sondern *polyvok*. Man hat es mit verschiedenen Appellen zu tun, sowohl von Gegenständen, als auch von Menschen, die das Erleben richten. Die Türklinke bietet sich *einem* (einem jeden Menschen, also einer anonymen Menge) zum Drücken an, genauso wie der Tisch die Laptoptastatur etc. sie appellieren an alle und damit an niemanden speziell. Anders sieht es bei Menschen aus, sie können sowohl anonym appellieren oder Andere direkt ansprechen. Aus diesem Grund ist die Metapher des *Polyvoken* eine passende für den präreflexiven Teil des Erlebens, aber sie ermöglicht es auch, die Grundlegung des Thematisierens aufzugreifen: in einer *polyvok* erlebten Welt ist die Thematisierung das Herausgreifen einiger Stimmen, das Antworten auf sie. Ich öffne die Tür, beginne zuzuhören etc. In und durch diese mannigfachen Apelle, die Geschrei erzeugenden Hintergrundbestände, auf die die Menschen leben und antworten, lässt sich die Prozesshaftigkeit des Lebens beschreiben, ohne dabei auf ein Ich als dahinter liegende Struktur verweisen zu müssen, weil sich die Kontinuität im Antworten und Ablehnen von Angeboten der Gegenstände und Anderen erzeugt. Das Erleben ist also ein intentionales, non egologisches (präreflexives) und prozesshaftes Feld, das sich durch die leibliche Bewegung des Menschen verschiebt, neue Bereiche aufdeckt und damit selbst so *polyvok* ist wie die Welt.¹⁰⁶

104 Ich stimme hier der These von Deleuze zu, dass sich die Welt als eine Einheit von Vielheiten darstellt, wenn sich die Identität als wandelbar herausstellt. Diese Wandelbarkeit, oder Uneindeutigkeit der Identität ist eine Folge der existenzialistischen These des Vorrangs der Existenz vor der Essenz der Menschen: Nicht nur die Menschen sind dann nicht festgestellt, auch die sozialen Strukturen und die Formen der Gegenstände unterstehen dann einer Wandelbarkeit; und auch das Vorhandensein einer nicht kulturell überformten Welt bietet kein Gegenargument, denn gerade in dieses Gebieten stellt sich das Vorhandene für die, die es erleben, als einheitlich unbestimmt. Weitere Ausführungen zur Vielheit in der Immanenz finden sich im Kapitel II. i. Ein Verweis findet sich in aller Kürze in folgendem Zitat Deleuzes: »Wenn die Identität der Dinge aufgelöst ist, entweicht das Sein, erlangt es Univozität und beginnt das Differente zu umkreisen.« Deleuze *Differenz und Wiederholung*, München: Fink 1992, S. 95.

105 Die Idee zu diesen zusammenfassenden, zugespitzten Formulierungen bietet Alain Badiou in *Deleuze »Das Geschrei des Seins«*, Zürich/Berlin: diaphanes 2003.

106 Vgl.: Bernhard Waldenfels: *Bruchlinien der Erfahrung* S. 25.

Die Gewissheit des Erlebens Mit diesem systematischen Ergebnis, dass das Erleben eine Strukturäquivalenz der bewussten Fähigkeiten bedeutet – was in die Nähe von Wilhelm Diltheys Beschreibung des Erlebens als »Strukturzusammenhang« gestellt werden kann,¹⁰⁷ da keine dieser Fähigkeiten ohne Beziehungen zu Anderen auskommt und sich alle durch *Horizont*, *Fokus* und *Thematisierung* beschreiben lassen –, kann hier eine Unterscheidung zwischen dem Begriff des Erlebens als Prozess und dem Begriff des Erlebnisses bei Husserl getroffen werden. Damit endet dieses Kapitel also ausgehend von einem systematischen Punkt bei einer historischen Differenzierung. Die Differenzierung liegt in der Art, wie durch die beiden Begriffe (Erleben und Erlebnis) eine verschiedene Bezugnahme auf die Intentionalitätsstruktur und die Anderen dargestellt werden kann.

Es ergibt sich, dass das Erlebnis in zwei entscheidenden Punkten vom Erleben abweicht: Zum einen ist das Erlebnis bei Husserl an *ein* transzendentes Ich gebunden, wobei im Gegensatz dazu das Erleben in der hier gegebenen Beschreibung seine Kontinuität nicht in Bezug zu einem idealen Ich, sondern durch die Verbindung zu Anderen konstituiert. Und zum anderen ist das Erlebnis punktuell beschrieben und hat damit nicht die Möglichkeit, den vollen Charakter der Prozesshaftigkeit und die Verbundenheit mit Anderen als *Plurallektik* abzubilden. Es verbleibt im Primat der Erkenntnis, in einer Hierarchie, in der das Erkenntnisinteresse über allem anderen steht. Diese Unterschiede genau herauszustellen, soll auf den folgenden Seiten erfolgen.¹⁰⁸

Husserl entfaltet seine Überlegungen zum Erlebnis im Hinblick auf die Reformulierung des *cogito* als sich *selbst* die eigene Wirklichkeit beweisendes Bewusstsein.¹⁰⁹ Diese Struktur des *cogito* stellt sich als eine individualistische, vom empirischen Ich auf das absolute Ich schlussfolgernde dar. Husserl bestimmt das empirische Ich und die Beziehung zur Welt wie folgt: »Jedenfalls erfüllt es [das unreflektierte Erlebnis] sie [die Bedingung als Ausgangspunkt der Reflexion] allzeit durch die bloße Weise seines Daseins, und zwar für dasjenige Ich, dem es zugehört, dessen reiner Ichblick ev. ›in‹ ihm lebt.«¹¹⁰ Das Erlebnis wird von einem »reinen Ichblick« thematisiert. Im Folgenden steht der Begriff »Erlebnis« also für

107 Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1993, S. 169.

108 Es wird hier keine vollständige Analyse des husserlschen Denkens geben, da diese Arbeit in erster Linie eine Phänomenologie der Anderen oder des Miteinanders ist und keine Metatheorie zu Husserls eigenem Denken. Vorrangig wird die Unterscheidung hier anhand des § 46 aus den *Ideen* veranschaulicht. Außerdem wendet sich Husserl mehrmals verschieden stark zwischen der Einbindung des Menschen in die Welt und der Distanz einer transzendentalen Erkenntnistheorie hin und her. Ob dies, wie Ricoeur im Anschluss an Levinas formuliert, eine Stärke oder eine problematische Unentschiedenheit ist, sei hier dahingestellt. Vgl. Paul Ricoeur: *Wege der Anerkennung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2006, S. 86.

109 Vgl.: Husserl: *Ideen I*, S. 97.

110 Ebd., S. 95.

die Theorie Husserls, im Gegensatz zum von mir herausgearbeiteten Begriff des »Erlebens«. Dieser »reine Ichblick« verbürgt für Husserl die Notwendigkeit, dass dieses thematisierte Erlebnis *ist*, und nicht, das, sondern auch, dass es *ist*, wie es durch die jeweilige Reflexion aufgedeckt wird. Der Blick steht hier also metaphorisch für das richtige Erkennen. Diese Notwendigkeit entsteht für Husserl deshalb, weil das Erlebnis nicht wie die Wahrnehmung oder das Handeln auf die Welt bezogen ist, sondern von vornherein nur auf das jeweilige Ich. Weil das Erlebnis also nur für mich vorhanden ist, ist bei ihm das, *was ist*, auch nur durch meinen Blick zu enthüllen.

Ein anderer Autor, der das Erleben ebenfalls ohne direkten Bezug zu Anderen beschreibt (weil es rein subjektiv sei), ist Wilhelm Dilthey. Er geht so weit zu behaupten, dass das eigene Erleben nicht von Anderen oder unterschiedlichen Perspektiven beeinflusst sei. Laut ihm können diese Perspektiven erst durch die Reflexion hinzutreten: »Es gibt hier keine verschiedenen Stellen im Raum, von denen aus das, was in ihm [dem Erleben] da ist, gesehen würde. Und verschiedene Gesichtspunkte, unter denen es aufgefaßt würde, können nur nachträglich durch die Reflexion entstehen und berühren es selber in seinem Erlebnischarakter nicht.«¹¹¹ Doch die Anderen »berühren« mich schon im Erleben, sie sind Teil der Art und Weise, wie einer*in das Erlebte erscheint. Ein Auto bspw. ist nie nur ein Auto, sondern etwas, dass als Statussymbol für mich wichtig ist, weil es Unabhängigkeit von Anderen bedeutet, oder es ist ein unnötiger Besitz, weil man innerhalb einer Stadt wohnt, in der alles zu Fuß erreichbar ist oder mit dem Nahverkehr, oder es ist wertvoll, weil man auf dem Land wohnt und der Ort nicht gut an den Nahverkehr angeschlossen ist. Diese Perspektiven sind es, die als Luxus, Bürde oder Lebensgrundlage erlebt werden und deshalb immer als Relation zu und durch andere bestehen. Für Dilthey wie für Husserl muss das Erlebnis also rein subjektiv sein. In ihm selbst liegt keine Differenz, keine Unterschiede und damit keine Alterität. Genau diese Vorstellung ist es, der ich hier durch einen anders gefassten Strukturbegriff des Erlebens widerspreche: Das Erleben selbst ist perspektivisch und durch die Standpunkte der Anderen als Möglichkeiten sich zu verhalten gegliedert.

Aus der Perspektive des »reinen Ichblicks« muss das Erlebnis also notwendig sein, *was es ist*, weil es durch nichts anderes als das jeweilige Ich bedingt ist. Dieses Fundament wird Husserl weiter ausführen:

Der Erlebnisstrom, der mein, des Denkenden, Erlebnisstrom ist, mag in noch so weitem Umfang unbegriffen, nach den abgelaufenen und künftigen Stromgebieten unbekannt sein, sowie ich auf das strömende Leben in seiner wirklichen Gegenwart hinblicke und mich selbst dabei als das reine Subjekt dieses Lebens fasse

111 Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, S. 168.

[...], sage ich schlechthin und notwendig: I c h b i n, dieses Leben ist, Ich lebe: *cogito*.¹¹²

An dieser Gewissheit ist seit Descartes schwer zu rütteln, und es ist auch nicht meine Absicht, die Gewissheit zu hinterfragen, die durch das Selbstbewusstsein gesetzt wird. Ich hinterfrage nicht, dass ich mich nicht täusche, jetzt gerade diesen Text zu schreiben. Was ich aber anmerken möchte, ist, dass diese These eine Verkürzung darstellt, durch die eine wesentliche Struktur des bewussten Erlebens verdeckt wird: Es ist die Bedingtheit des bewussten Erlebens durch Andere.

Genau diese Verbindung zu Anderen und der Welt lässt sich nämlich auch aus dem *cogito* nicht verbannen; die abstrakte Verkürzung des »reinen Ich-blicks« deckt *eine* Struktur des bewussten Erlebens besonders deutlich auf, um den Preis, dass eine andere Struktur – die der Verbundenheit mit Anderen – verdeckt bleibt. Dass mein Erleben als meines erlebt wird, ist nämlich nicht nur – in den Worten Husserls – eine »evident unaufhebliche [...] D a s e i n sthesis«. ¹¹³ Erst durch meine Verbindung zu und mit Anderen verstehe ich mein Erleben nicht als das eines*r Anderen, sondern als meines. Diese Struktur kann nicht durch ein immer schon individuiertes Selbst allein entstehen, sie hängt notwendig mit der Wirklichkeit der Anderen zusammen. Ohne die Anderen gäbe es ja keinen Grund, warum die Betonung des Erlebens als *meines* wichtig wäre; es gäbe ja nur *meines*. Hier lässt sich also für den I. Hauptteil abschließend zeigen, dass die Grundthese dieser Arbeit, dass die Anderen die Bedingung unserer Wirklichkeit sind, nicht auf wackligen Füßen steht, sondern durch den Alltag und durch theoretische Überlegungen gestützt werden kann.

Zurück zur Auseinandersetzung mit dem Primat der Erkenntnis: Entgegen Husserl wurde hier festgehalten, dass das Erleben geteilt werden kann. Dies lässt sich daraus erschließen, dass der intentional erlebte Bereich eine Strukturäquivalenz zu allen bewussten Fähigkeiten der Menschen darstellt und diese deshalb nur in Interaktion mit den Anderen und den Gegenständen eine sinnvolle Geltung besitzen. ¹¹⁴ Das heißt im Umkehrschluss aber auch, dass alles Erlebte nicht nur der jeweiligen Introspektion zugänglich ist, sondern dass wir zusammen etwas erleben, wenn wir in der leiblichen Anwesenheit von Anderen sind, und damit jede*r jeweils auch das Erleben der Anderen miterleben kann. Durch die permanente, notwendige Gerichtetheit auf etwas oder jemanden, ist dieses etwas oder dieser jemand nicht nur für mich erlebbar, sondern für alle Menschen. Kurz: *Wir verkörpern unsere Wirklichkeit*. Weil dies so ist, ist das Ich kein absolutes oder reines, von der Welt abgelöstes Phänomen, sondern immer ein empirisches Ich, das von eige-

112 Husserl: *Ideen I*, S. 96f.

113 Ebd. S. 98.

114 Vgl. Mertens: *Die Bedeutung der Situation im kooperativen Handeln*. S. 83.

nen Entwürfen und der Zuschreibung Anderer als Eigenschaftspol bestimmt wird, wodurch es sich auch immer wieder verändern kann.

Damit rücken in die Grundgewissheit des *cogito* auch die Gewissheit der eigenen Kontingenz und die Gewissheit über die Anwesenheit von »Fremdpsychen« bzw. Anderen. Denn entgegen Husserls Annahmen, dass das Ich in der Reflexion absolut wird, weil es sich auf ein nur introspektiv zugängliches Erlebnis stützt, wird hier behauptet, dass durch das Erleben diese Gewissheit in der Reflexion erlangt werden kann, gerade weil es nicht absolut ist. Gerade, weil man sich je selbst kontingenterweise als Andere*r unter Anderen erleben kann, wird gewiss, dass man selbst die Person ist, die ihr Erleben erlebt, und nicht eine *andere* Person. Um dies zu verdeutlichen, lässt sich eine Frage von Julia Kristeva aufgreifen, in der sie nach dem Stellenwert des Fremden fragt: »Wie könnte man einen Fremden tolerieren, wenn man sich nicht selbst als Fremden erfährt?«¹¹⁵ Für diese Arbeit lässt sie sich dies, wie folgt umformulieren: Wie könnte man die Anderen erleben, wenn man sich nicht selbst als Andere*r erlebte? Die Anderen sind nämlich nicht nur Fremde, sondern auch Ähnliche, wodurch die Frage nach den Fremden und der ihnen gegenüber zu erbringenden Toleranz in der Frage nach dem Erleben der Anderen fußt.¹¹⁶ Was hat aber diese Umformulierung genau zu bedeuten? Sie bedeutet, dass das Phänomen, auf das hier verwiesen wird, das folgende ist: Im Extremfall kann man sich, wenn man das eigene Verhalten beschreibt, nicht mehr verstehen, warum man dies oder jenes getan hat oder warum man das eine oder das andere gelassen hat. Man ist sich fremd. Weniger extrem sind es kleine Momente der Verwunderung, des Kopfschüttelns und des Darüberhinwegsehens, wenn man sich dabei erlebt, etwas darzustellen, das einen nicht an sich selbst erinnert; den Zigarettenstummel wegzuschneiden, während man den Mülleimer schon sieht, das vegetarische Gericht zu bestellen, obwohl man Lust auf Fleisch hat. Man wundert sich über sich selbst, weil man sich selbst als anders erlebt. Wenn man den Fokus darauflegt, dann erlebt man sich selbst als Andere*n unter Anderen, als jemanden, der nicht mit sich selbst identisch ist.

Welche Schwierigkeiten mit der Beschreibung der Anderen auftauchen, wenn man sie nicht sofort in die Konzeption des Erlebens als integralen Bestandteil aufnimmt, wurde in einem kursorisch historischen Überblick der von Descartes ausgehenden Theorie Husserls über die kritisch dazu stehenden Theorien von Heidegger, Gurwitsch, Merleau-Ponty, Sartre und Butler dargestellt, um zu einer systematischen Bestimmung des Vorzugs des Erlebens vor allen *nur* theoretisierenden

115 Julia Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1990, S. 198.

116 Damit steht die hier sehr kurze Darstellung des Fremden als Beispiel für Andersheit im Gegensatz zu Kurt Röttgers Interpretation des unendlich Fremden bei Levinas. Vgl. Röttgers: *Kategorien der Sozialphilosophie*. S. 162. Diese Form des Fremden lässt sich mit der hier gewählten Beschreibungsmethodik nicht einholen.

Verbindungen zu den Anderen und der Welt zu gelangen. Will man also wissen, warum diese kurze Auseinandersetzung mit Husserl für diese Arbeit wichtig ist, dann lassen sich darauf zwei Antworten geben: 1. Mit dem soeben Dargelegten soll die Differenz zwischen der husserlschen Begrifflichkeit (Bewusstsein, Epoché und Erlebnis) gegenüber der hier verwendeten (Erleben, Andere, Pluralität) aufgezeigt werden. 2. Es sollte dadurch die besondere Bedeutung der Anderen in der Ergänzung des *cogito* besonders herausgestellt werden: denn so führt die als These reformulierte Frage, dass die Gewissheit des *cogito* nicht durch einen Selbstbezug entsteht, sondern durch den immer gegebenen Bezug zu Anderen – mit Kristevas Worten – dazu, »in uns die Differenz in ihrer entwaffnendsten Form [einzuführen] und [diese] als unerlässliche Voraussetzung für unser Sein *mit* den anderen [zu benennen]«:¹¹⁷ Wir sind uns als Andere unter Anderen durch sie unserer selbst und ihrer im Erleben gewiss.

Keine Möglichkeit zum Solipsismus So schließt sich in diesem Kapitel mit einer weiteren systematischen und historischen Betrachtung ein Kreis: Schon zu Beginn wurde mit Gurwitsch darauf hingewiesen, dass das Erleben der Anderen nicht richtig beschrieben wird, wenn man ausschließt, dass man »Fremdseelisches« oder besser Gefühle und Gedanken nur in den Bereich verschiebt, der durch Introspektion zugänglich sein soll. Der Unterschied zu Handlungen liegt dann darin, dass Gedanken und Gefühle die Welt nicht direkt betreffen und sich zeigen. Doch es wurde hier die Strukturäquivalenz bestimmt, die allen bewussten Fähigkeiten des Menschen zukommt; mit Anderen zusammen erlebbar zu sein, da sie sich durch ein geteiltes intentionales Erleben auszeichnen. Weil das Erleben bewusst ist und alle bewussten Fähigkeiten der Menschen intentional sind, stehen wir beständig in Relation mit Anderen. Umgekehrt bedeutet dies, dass wir als Andere unter Anderen gemeinsam die Bedingung der Wirklichkeit unserer Welt bilden. Denn wenn die Anderen nicht konstitutiv für unsere Wirklichkeit wären, gäbe es keinen Grund überhaupt, von Anderen als uns Ähnlichen oder Unähnlichen auszugehen, und man würde dem Solipsismus eine Tür öffnen – also einer Theorie, gegen die jede sinnvolle Betrachtung der Welt spricht, vor allem wenn die Beschreibung zur Oberfläche der Sachen selbst geht – bzw. sich dem Solipsismus-Vorwurf aussetzen müssen, der gegen eine phänomenologisch-existentialistische Betrachtung häufig vorgebracht wurde.

Mit Gurwitsch argumentierend kann dieser Vorwurf jedoch unproblematisch ausgeschlossen werden: »Ob die anderen Menschen [...] bewusste Wesen sind, wird uns ebenso wenig fraglich, wie der Umstand, daß wir der Anderen unmittelbar ansichtig werden. [E]s [bedarf] keiner theoretischen [...] Überlegungen, [...] um

117 Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*, S. 210.

zu dieser ›Überzeugung‹ zu gelangen«. ¹¹⁸ Der Solipsismus ist also nie eine Möglichkeit, wenn man beim Phänomen des Erlebens der Anderen, eben an der phänomenologisch-existenzialistischen Beschreibung der Oberfläche der Phänomene bleibt. So käme der Solipsismus, in dem die Anwesenheit oder die Geltung anderer Menschen für das eigene Erleben der Welt geleugnet wird, weil ich keine Erfahrung von Fremdpsychischen haben kann, dem gleich, was »quining« als Wortneuschöpfung von Daniel Dennett in seinem Aufsatz *Quining Qualia* bezeichnet. ¹¹⁹ Man leugnet die Wichtigkeit und die Bedeutung einer Tatsache, die offensichtlich wichtig und bedeutend ist – so wie in diesem Fall die Bestimmtheit durch und mit Anderen. Man würde leugnen, dass die Anderen unsere Wirklichkeit bestimmen. Dass dies nicht nur eine Annahme ist, sondern man die Anderen im Erleben als bewusst erlebende Andere erlebt, ist eine der leitenden Thesen dieser Arbeit, die, wie schon erwähnt, in Anschluss an Gurwitsch getroffen werden kann. Wenn man dem Erleben zuschreibt, dass sich in ihm ein Sinngehalt der Welt ausdrückt, kann man nicht behaupten, dass man über das, was erlebt wird – so wie die Anderen – hinweggehen kann, ohne dabei eine Reduktion der Wirklichkeit hinzunehmen. ¹²⁰

Die Anderen bzw. das Erleben der Anderen kann aber nicht nur beschrieben werden. Die Anderen sind, wie mit Deleuze festgestellt wurde, nicht nur immer schon als Andere erlebt, sie sind auch eine notwendige Struktur im Erleben der Wirklichkeit, da sie den Horizont um die Kategorie des Möglichen erweitern. Durch sie verschließen sich mir Verhaltensweisen, die sie ausführen, weil sie sie ausführen, weil ich daran die Schwierigkeit sehe und für mich als zu hoch einschätze oder ich sehe, dass ich es auch kann, oder was noch zu tun ist. Die Möglichkeiten zeigen sich als Andere. Um es mit Merleau-Ponty zu sagen: »[Die] Erfahrung [der Anderen, P.H.] ist nichts, oder aber sie muß total sein«. ¹²¹ Dieses von mir erweiterte Zitat zeigt die Gefahr, ebenso wie den Vorteil, den das gemeinsame Erleben mit Anderen mit sich bringt. ¹²² Entweder das Erleben gibt allen Menschen die Anderen, die sie erleben, in ihrer *Komplexität*; das heißt, bezogen auf die Strukturäquivalenz des Denkens, Wahrnehmens, Handelns, Fühlens und Imaginierens und der Bezogenheit *auf* und *durch* die Anderen, durch die Beschreibung darzustellen, dass anders zu sein zu einem selbst und zu anderen gehört. Die Menschen als Andere unter Anderen sind Teil unserer gemeinsamen Welt und betreffen alle Aspekte menschlichen Lebens, oder das Erleben der Anderen ist nichts.

118 Gurwitsch: *Mitmenschliche Begegnungen in der Milieuwelt*, S. 6.

119 Vgl.: Daniel C. Dennett, *Quining Qualia*. In: Marcel, A. & Bisiach, E. (Hg.) *Consciousness in Modern Science*, Oxford Oxford University Press, 1988.)

120 Vgl. Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 511.

121 Ebd. S. 301.

122 Im Französischen steht in diesem Zitat »l'expérience« was ins Deutsche sowohl mit »Erfahrung« als auch mit »Erleben« übersetzt werden kann.

Damit ist das Erleben – im Gegensatz zu Husserls Erlebnis – nicht bloß ein Objekt oder der Ausgangspunkt *meiner* erkennenden Reflexion über etwas, was nur mich betrifft, sondern der Ausgangspunkt für unsere Verbindung zu Anderen. Sei diese Verbindung durch Gegenstände, Orte, Fassaden, Freund*innen, Gegner*innen, Bekannte, Familie oder zufällige Treffen, man steht in einem Kabinett aus Spiegeln, in denen man Verhaltensweisen wiedererkennt (in Ermangelung eines Verbs, das in derselben Richtung nichts mit Erkennen zu tun hat), neuen begegnet und die eigenen Anderen darstellt. Das Bild, welches ich mit dieser Form der Beschreibung erzeugen wollte, ist das eines halbdurchsichtigen Netzes der Lebenswelt – um Waldenfels aufzugreifen –, in das man aus Versehen geraten ist und von dem man dann überall Fäden an sich spürt oder vermutet, sie aber nicht genau verorten kann. Damit ist das Erleben selbst aber nicht – wie von Husserl behauptet – in der Introspektion ohne Bezug zu den Anderen zugänglich, sondern durch unser intentional geteiltes Erleben in der Welt. Das Erleben ist also in diesem Sinne alles, *alles mit Anderen*.

So schließt sich der Solipsismus im alltäglichen Erleben selbst aus. Diese Arbeit ist damit durch die Definition des Erlebens ein Anschluss an folgendes Motto Merleau-Pontys für eine Phänomenologie:

Aufgabe einer radikalen Reflexion, einer solchen, die sich selbst verstehen will, ist es paradoxerweise, die unreflektierte Welterfahrung wiederzuentdecken, um in ihren Zusammenhang auch die Einstellung auf Verifikation und alle reflexiven Operationen zurückzusetzen und also die Reflexion auch selbst als eine der Möglichkeiten meines Seins erscheinen zu lassen.¹²³

Im Ansatz von Lambert Wiesing für die Wahrnehmungsphilosophie lässt sich dies wie folgt explizieren: »Weil ich in einer wahrnehmbaren Welt bin, bin ich in einer Welt, deren Existenz nicht von meiner Partizipation abhängt. [...] Die Wahrnehmung bestimmt die Daseinsform.«¹²⁴ Er expliziert dadurch die unreflektierte Art und Weise, auf die die Wahrnehmung uns mit etwas konfrontiert. Wenn nun die Wahrnehmung, wie in dieser Arbeit herausgestellt, ein Teil des Erlebens ist und dieses Erleben sich dadurch auszeichnet, dass es mit Anderen geteilt ist, dann lässt sich dies wie folgt aussagen: Weil sich das Erleben darstellen muss, ist man immer in einer Welt mit anderen Darstellungen, die nicht notwendig von der eigenen Darstellung abhängen. Das Erleben bestimmt die Form des Miteinanders.

123 Merleau-Ponty: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, S. 282. Auch hier möchte ich noch einmal darauf hinweisen, dass es für diese Arbeit kein Problem ist, dass Merleau-Ponty von Erfahrung und nicht von Erleben spricht, da im Französischen sowohl »vécu« als auch »expérience« als Erleben übersetzt werden können, wobei auch eine kombinierte Form von beiden Wörtern möglich ist (»expérience vécue«), die einen herausgegriffenen Punkt aus dem Erleben als Erlebnis beschreibt.

124 Wiesing: *Das Mich der Wahrnehmung*, S. 172f.

Dies ist das Ergebnis einer Beschreibung, die die Anderen radikal von der erlebten sozialen Situation her verstehen will: Die Anderen tauchen nicht nur als Hüllen auf, die beseelt werden müssen, sondern als Andere, die ihr Erleben immer schon mit mir teilen und deshalb als andere Menschen mit mir in der Welt sind. Dieser letzte Aspekt, das gemeinsame In-der-Welt-Sein, ist die Überleitung in den nächsten Hauptteil, genauer gesagt in das erste Unterkapitel dieses Hauptteils: *Miteinander in sozialen Räumen*.

Zwischenbilanz In diesem ersten Kapitel stand das Erleben als Begriff für die Strukturäquivalenz der bewussten Fähigkeiten der Menschen (Handeln, Fühlen, Denken, Wahrnehmen, Imaginieren) im Vordergrund. Doch schon in dieser Beschreibung gelang es nicht, den Begriff des Erlebens zu beschreiben, ohne die Bedeutung der Anderen für das Erleben offenkundig zu machen. Dies geschah in den letzten Sinnabschnitten explizit durch eine Argumentation in Bezug auf Husserls Auslegung des Erlebnisses, die sich auf das transzendente Ego als unhintergebarer Gewissheit stützt: Nicht nur, dass ich es bin, der schreibt, ist gewiss, sondern auch, dass ich für Andere und in der Gegenwart von Anderen schreibe (Form und Inhalt sind somit beide in der ursprünglichen Gewissheit, mit Anderen die Welt zu erleben, gegeben). Somit ist auch die argumentative Aneignung und Ausformulierung der radikalen These von Deleuze, dass die Anderen die Kategorie des Möglichen konstituieren, nicht mehr eine absurde Erweiterung des Erlebens, sondern eine konsequente Beschreibung der Bedeutung der Anderen. So kann die Hauptthese dieser Arbeit, dass die Anderen die *Bedingung unserer Wirklichkeit* sind, dadurch Bestätigung finden, dass die Möglichkeit, etwas aus einer anderen Perspektive zu betrachten, aus dem Erleben der Anderen erwächst.

Die Anderen können nicht nur mit mir das Erleben teilen, sondern sie sind eine notwendige Struktur dieses Erlebens selbst. Dadurch, dass die Kategorie des Möglichen durch die Anderen konstituiert wird, trifft dies auch auf das jeweilige Selbstbild zu und macht uns je selbst zu Anderen. Hier zeigt sich also auch nochmals in aller Kürze die Verbindung zu der mit Kristeva formulierten Frage: Wie könnte man die Anderen verstehend erleben, wenn man sich nicht selbst als Andere*r erfährt? Deren Beantwortung hier heißt: Wir erleben uns und die Anderen notwendig als Andere, wenn wir den Fokus auf den Horizont unseres Erlebens zu wenden. Damit können Andere sich selbst und Andere als Andere verstehen. Diese Arbeit steht somit in Opposition zu jeder Theorie des Erlebens oder des Sich-bewusst-Werdens der Anderen, die rein vom Subjekt ausgeht. Sie schließt aus, dass ein Erleben ohne Andere wirklich sein kann. Deswegen geht diese Arbeit von den Darstellungen aus, die die einzelnen Anderen aufführen, mit all ihren Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten in den Verhaltensweisen, die diese Anderen erleben.

Das Erleben als Begriff ist also eine Abwendung vom Primat des erkenntnistheoretischen Bewusstseins und von dem Begriff des »Daseins«. Beide Punkte sym-

bolisieren eine Verdopplung des Konkreten, entweder durch eine Trennung des bewussten Erlebens in Bewusstes und Sein, wobei das Bewusste das Sein überfliegt und in diesem Überfliegen die Dinge erkennt, aber nicht im Konkreten verstehen kann und will. Oder wie im »Dasein« reduziert sich *ein*e* die Frage nach dem Sein *Stellende*r* auf das Zwangsläufigste, was es im Konkreten gibt: den Tod. Dabei verliert das »Dasein« in der Ontologie alle Möglichkeiten, weil sie im Zwang enden. Vor dem Hintergrund der deleuzeschen Theorie lässt sich dies wie folgt aufschlüsseln: Der Zwang entsteht durch die Abwesenheit von Möglichkeiten und diese Möglichkeiten stellen sich für uns nur im Bezug und durch die Anderen ein, wodurch eine Darstellung, die im Zwang des Todes endet, keinen Blick für die Möglichkeiten, also die Anderen, haben kann.¹²⁵ Der Begriff des »Daseins« bleibt demnach, trotz seiner praktischen Wende, hinter dem hier dargestellten Erleben mit den Anderen zurück.

Die Anderen sind immer schon miteinander in der Welt. Oder anders formuliert: Ohne Andere gäbe es in der Wirklichkeit keine Möglichkeiten, kein Abnehmen von etwas Gegebenem. Andere nehmen damit Bezug auf alle im Erleben gefassten Fähigkeiten des Menschen. Ohne sie gäbe es keine imaginierende Abweichung von dem, was ist, keine Handlungen und keine Möglichkeit, sich selbst durch oder auch gegen sie zu entwerfen. Meine Wahrnehmung und mein Denken wären ein Aufgehen in und ein ausschließlicher Bezug zu den vorhandenen Objekten, die keine Spuren einer vergangenen Bearbeitung oder eines möglichen Gebrauchs aufweisen würden. Kurz: Eine Wirklichkeit ohne Andere ist ein bloßes Gedankenexperiment, das ein Vakuum erzeugt, in dem niemand leben kann. In ihm gäbe es die repressiven Strukturen, die durch Andere (zu denen alle je selbst zählen) aufrechterhalten werden, genauso wenig wie die Freude, das Schöne und die Freiheit der gemeinsamen Gestaltung. Robinsonaden sind Dystopien, die nie in einer gänzlichen Eliminierung der Anderen münden können, ohne die Wirklichkeit zu leugnen.¹²⁶

125 Vgl. Deleuze *Logik des Sinns*, S. 385.

126 Vgl. ebd.

