

Die soziale Situation – Widersprüche vielfältiger Weltverhältnisse

Zu erleben und erlebt werden zu können wurde in dieser Arbeit als die sich darstellende gemeinsame Struktur der bewussten Fähigkeiten der Menschen beschrieben. Das heißt, dass sich unser Erleben immer schon für Andere darstellt und dadurch, dass es von Anderen erlebt werden kann, auch notwendig durch sie beeinflusst wird: Wir sind als Andere unter Anderen. Damit stellt jedes Erleben die Menschen mitten unter die Anderen und in die Welt. Dies ist nicht zu verstehen, als wäre es ein Zugang zur Welt; es ist der Ausgang unserer Weltverhältnisse: Wir sind immer mit Anderen in der Welt, ohne Ausweg. Diese Ausweglosigkeit, das Ausgeliefertsein an Andere, klingt nun zuerst unangenehm, da die Begriffe selbst negativ konnotiert sind, doch es handelt sich nur um die verkürzte Formulierung der Ergänzungen der Formeln, die Silvia Stoller für die Phänomenologie und Butlers Philosophie ausgeführt hat: 1. Man kann nicht nicht *erleben*. 2. Man kann nicht nicht wiederholen. Sie wurden hier zusammengeführt, um die Komplexität des banalsten Erlebens zu verdeutlichen: Man kann nicht nur nicht nicht erleben und nicht nicht wiederholen, sondern gerade weil man an diese beiden Punkte gebunden ist, kann man nicht nicht darstellen, was man erlebt, und noch komplexer; kann man nicht nicht etwas für Andere darstellen, das von Anderen immer schon beeinflusst ist. Dieser letzte Teil ist eine Formulierung der Komplexität des Erlebens, wie sie bisher versucht wurde, zu beschreiben. Ein Ausweg aus dem Sozialen ist also nicht in Sicht, nicht solange wir (er)leben; und dieser erlebte Bereich des Sozialen lässt sich nicht ohne Bewegung vorstellen. Wir kommen nie aus dem *Miteinander*, aber wir wechseln die Gegebenheiten, nehmen kleine unscheinbare Abzweigungen, die jede*n einen anderen Weg einschlagen lassen, oder wir brechen mit dem Gewohnten und verändern so nicht nur die Richtung, sondern den gesamten Weg. Dies lässt unterschiedliche Weltverhältnisse entstehen, die immer an ein Risiko gebunden sind, weil wir uns Anderen darstellen müssen und damit den Anderen ausgeliefert sind wie sie uns. Die bewusste Bereitschaft, mit dieser Form des Risikos umzugehen, wurde im letzten Hauptteil *parrhesia* genannt. Diesem Risiko werde ich mich im Verlauf des letzten Hauptteils als Form, wie man (er)leben kann, widmen. Die *parrhesia* ist somit zwiespältig, da man sie implizit immer wieder im Alltag vorfindet,

wenn man ehrlich ein Risiko darstellt; um jedoch ein Füreinander zu ermöglichen, muss sie explizit ausgeübt werden, d.h., während man sich zudem noch dessen gewahr ist, ein Risiko einzugehen, sich Anderen darzustellen.

Das Risiko als Ereignis Ich muss dazu also noch einmal explizit auf das Konzept der *parrhesia* als Ethos zurückkommen. Anlass dazu, von ihm mehr zu erwarten, als bisher beschrieben wurde (ein Für-wahr-Sprechen/Darstellen zu sein), bietet die Lektüre von Didier Eribons Buch *Gesellschaft als Urteil*. Eine der darin vorkommenden Bestimmungen seines eigenen Verhaltens bietet mir die Möglichkeit, das Risiko beim Beschreiben der eigenen Wahrhaftigkeit anzugeben und gleichzeitig das mit Butler angesprochene Problem der Sorge, dass man sich im Sorgen hinter Anderen verbergen kann, auszuformulieren. Nun also zu Eribons Textstelle:

Ich wollte diese Figur [den Vater] aus meinem Leben entfernen. Sie überlebte in meinem Nachnamen, der mich, ob ich nun will oder nicht, mit meiner Familie und insbesondere mit meinen Brüdern verbindet. (Als ich einmal zu einer Tagung in einer südfranzösischen Stadt fuhr, in der einer meiner Brüder – ein Automechaniker – lebte, erkannte ein Mitarbeiter des Hotels meinen Nachnamen und fragte mich höflich, ob ich ›mit ... verwandt‹ sei. Ohne zu zögern, antwortete ich: ›Nein, das kann nicht sein!‹ Ich weiß sehr gut, welche Gewalt eine solche Anekdote für meinen Bruder darstellen muss.)¹

In diesem Satz fällt das doppelte Risiko der Personen auf, die wahrhaftig aussprechen, *wie* etwas für sie ist: Eribon stellt sich selbst seinem Verhalten und gibt es deshalb unter dem Risiko wahrhaftig wieder, wodurch jedoch die Verletzungen und die Gewalthaftigkeit des Verhaltens für einen Anderen erst deutlich erlebbar werden. Man muss sich beides trauen, es zu *sagen* und es *hören* zu wollen; es darzustellen und diese erleben zu wollen. Man setzt sich selbst den Anderen aus. Und ich, der gerade diese Stelle zitiert, ich »verstecke« mich hinter einer *parrhesiastischen* Aussage Eribons, um nicht selbst ein Beispiel aus der eigenen Geschichte wiederzugeben. Ich benutze ihn – nicht mit böser Absicht –, um seinen Text, seine Aussagen in den Vordergrund zu stellen. Mein Risiko minimiert sich, in dem ich die Doppelung des Risikos bei den Sprechenden und den Hörenden durch eine andere Person herausstelle. Und dennoch; aus dem Geflecht mit Anderen komme ich, wie sich gerade performativ zeigt, nicht einmal beim Denken und Schreiben heraus – alles, was bisher geschrieben wurde, wurde im Horizont und Fokus der Anderen geschrieben und ebenfalls das nun Folgende: Diese Wirklichkeit unseres Erlebens wurde im letzten Hauptteil über Waldenfels Begriff der *Konfusion* bestimmt und durch die Beschreibung des Zusammenhangs von Fokussierungen und Erlebenshorizont der Anderen noch spezifischer als *soziale Situation* dargestellt. Dabei ist

1 Eribon: *Gesellschaft als Urteil*, S. 36.

die *soziale Situation* keine Einschränkung des zu bestimmenden Gebiets, dieser Begriff ist eine Radikalisierung des Beschreibens, denn jede Situation ist notwendig sozial und könnte ohne diesen Aspekt nicht gedacht werden. Nach Ferdinand Fellman kann man zum Ende dieser Arbeit also festhalten, dass der Begriff der *sozialen Situation* und der der *Alterität* – wie sie hier verwendet werden – gelebte Begriffe sind: »In ihnen findet die geschichtliche Dynamik des Lebens ihre [soziale Wirklichkeit, P.H.].«² Oder, wie man mit Jakob Brüssermann in einer heideggeresken Form sagen kann: »Das Sich-so-Gestalten in *dieser* legt das Sich-Gestaltende nicht darauf fest, wie es sich in Zukunft gestalten wird, sondern es bleibt ihm vorbehalten, sich in kommenden Situationen neu und anders zu gestalten. [...] Zum So des Sich-Gestaltenden gehört im Gegenteil die Mehrdeutigkeit.«³ Gelebt sind die Begriffe also deshalb, weil sie sich darstellen müssen und dadurch im lebendigen Wechsel zueinander verhalten. Die Begriffe stehen in Bezug zu Anderen, genau wie wir als Andere und verändern sich so und laufen Gefahr nicht mehr dieselben zu sein.

Die Radikalisierung, jede Situation als sozial zu bezeichnen, ist demnach auch auf das notwendige Risiko bezogen, das jeder Situation innewohnt. Ich möchte dafür ein Beispiel geben, in dem sich unterschiedliche Weltverhältnisse darstellen, und aufzeigen, wie das Risiko – um zur Überschrift dieses Sinnabschnitts Bezug zu nehmen – als Ereignis wirkt: Nimmt man Eribons Beschreibung ernst, dann besteht nicht nur in jedem Moment, in dem sich das Erleben darstellt, ein Risiko sondern das mögliche Risiko kann eintreten und die soziale Situation verändern, also als Ereignis auftreten. Allein, dass Eribon auf seinen Nachnamen angesprochen werden kann und er sich mit ihm in der Welt darstellt, birgt das konkrete Risiko, mit der eigenen Familie in Verbindung gebracht zu werden und damit ein bestimmtes Weltverhältnis, eine Sozialisation und eine mögliche Form, bestimmte Situationen zu erleben. Im Falle Eribons scheinen mehrere Weltverhältnisse aufeinanderzutreffen: 1. sein Weltverhältnis als homosexueller Intellektueller, der in Abgrenzung zu seiner Familie steht; 2. das Weltverhältnis der Familie, die sich in einem völlig anderen sozialen Milieu befindet und damit auch andere Erlebensmöglichkeiten hat (auch wenn in der Familie selbst wiederum unterschiedliche Weltverhältnisse zusammentreffen). 3. Das Weltverhältnis des*der Hotelangestellten, die*der die Frage an Eribon stellt und damit die Verbindung der drei Weltverhältnisse in einer Situation schafft. Diese Verbindung verändert die soziale Situation, in der man sich davor befunden hatte, radikal: Er ist jetzt in »der Stadt seines Bruders«. So kommen wir also zur Veränderung der sozialen Situation zurück: Das

-
- 2 Ferdinand Fellmann: *Gelebte Philosophie in Deutschland – Denkformen der Lebensweltphänomenologie und der kritischen Theorie*, Freiburg/München: Karl Alber 1983, S. 19.
 - 3 Jakob Brüssermann: *Sein und Situation – Zu den Forderungen einer Ontologie des »ich bin«*, Freiburg/München: Karl Alber 2017, S. 97.

beständige Risiko, auf etwas angesprochen, oder durch Mimik und Gestik darauf verwiesen zu werden, dass ich etwas so oder so getan, bzw. etwas mit dargestellt habe, was ich nicht beabsichtigt habe (wie die mögliche Zugehörigkeit zur eigenen Familie und damit zu einer Herkunft und damit verbundenen Verhaltensweisen), ist somit die Grundlage dafür, zwischen sozialen Situationen hin und her geworfen zu werden, aus einer angenehmen in eine verletzende, in eine peinliche, eine freudige, eine unerwartet positive etc. Kurz – das Risiko des Miteinander bildet die Grundlage für Ereignisse, die den Wechsel von Situationen zu anderen bestimmen: »Die unüberschaubare Menge von Risiko- und Gefahrenpotentialen moderner Gesellschaften kann vom einzelnen nicht direkt erfaßt werden. Es müssen sozial vermittelte Risikoselektionen erfolgen, die die *individuelle* Wahrnehmung und Bewältigung strukturieren.«⁴

Ein an diese Bestimmung anschließendes Beispiel kann folgendes sein: Man sitzt zusammen mit anderen Menschen an einem Kneipentisch. Man unterhält sich. Es sind Freunde, Bekannte und Freunde von Bekannten anwesend, die man noch nicht kennt. Das Gespräch verläuft zuerst sehr locker und im »Smalltalk« lernt man auch die Stimmen kennen, die von den Anderen gebraucht werden, die man noch nicht kannte. Die Gespräche separieren sich allmählich in zwei Gruppen und man ist doch wieder in einem Gesprächskreis mit den Befreundeten hineingeraten. Diese Situation, sowohl ihr angenehmer Rahmen, das Thema des Gesprächs (sei es über Eskapismus in Zeiten des unüberwindbar erscheinenden politischen Systems, in dem man sich nicht wohlfühlt, oder über die Möglichkeit, in den nächsten Tagen zusammen in den Garten zu gehen oder Richtung Meer zu fahren), die Blickrichtung und das eigene Verhalten (bspw. die Art wie man etwas aussagt) verändern sich sofort. Der Grund dafür ist folgender Satz: »Wir können uns ja nicht um alle kümmern, die zu uns kommen.« Dieser Satz erscheint nicht aggressiv, doch er ist durch die Situation, in der wir uns gerade befinden, wie ein Trigger. Diese Worte zerreißen die Situation wie ein Geschoss. Ihr Aufprall in allen Ohren lässt sie kippen: aus freundschaftlich wird argwöhnisch, wenig später Ablehnung dieser Art, sich zur Welt zu verhalten. Das Gespräch setzt sich fort mit der spontanen Frage aus der bis dato unbeteiligten Gruppe: »Wonach lässt sich entscheiden, um wen man sich nicht kümmern kann?« und wenig später mit der Frage: »Warum soll man sich eigentlich nicht um alle kümmern können, die um Hilfe bitten?«. Durch den ersten Satz, der weder provozieren noch verärgern wollte, hat sich die Situation so verändert, dass sich nun mindestens zwei Weltverhältnisse grob gegenüberstehen.

4 Wolfgang Krohn & Georg Krücken: *Risiko als Konstruktion und Wirklichkeit – Eine Einführung in die sozialwissenschaftliche Risikoforschung* in, dies. (Hg.): *Risikante Technologien: Reflexion und Regulation – Einführung in die sozialwissenschaftliche Risikoforschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, S. 11.

Ab diesem Punkt gibt es mehrere mögliche Fortgänge der Gesprächssituation, am eindrucklichsten wird das Risiko, wenn sich die Weltverhältnisse nicht aneinander annähern, sondern die Kontrapositionen in den Fokus des Gesprächs rücken. Dann entsteht ein völlig anderes Gespräch: Der leichte und freundschaftliche Charakter, mit dem die Meinungen bis dahin ausgetauscht wurden und von einem Thema zum anderen hin und her fluktuierten, verändert sich. Das Gesagte erzeugt einen Widerstand, und es ist noch nicht klar, welche Auswirkungen der kurze Einwand und die Erwiderung darauf haben werden. (»Wir können uns ja nicht um alle kümmern, die zu uns kommen.«/»Warum soll man sich eigentlich nicht um alle kümmern können, die um Hilfe bitten?«). Es zeigt sich hier das Zusammenspiel von Gegenfinalität (der gesellschaftlichen Vorstellung, dass man erst etwas leisten müsse, bevor man Anspruch auf Hilfe hat), Widrigkeitskoeffizienten (die, diesem widersprechende Ansicht, das Leid, welches gesellschaftlich hervorgerufen wurde, behoben werden soll, wenn es vermeidbar ist) und Leichtigkeit (das Gespräch, bevor es einen Bruch durch das Thema erfahren hat), welches im letzten Hauptteil schon als Zusammenspiel der Dimensionen der Veränderbarkeit der sozialen Situation bestimmt wurde. Die Beispielsituation kann also, wenn man jeweils auf der Meinung beharrt, die man von Beginn an hatte, das Gegenteil der vormaligen Leichtigkeit werden. Das Gespräch befällt eine Schwere, die sich in lautstarken Argumenten, einer Eiskigkeit beim Sprechen und abwehrenden Sitzhaltungen etc. darstellen kann. Alle beteiligten Personen sind von diesem Zusammenspiel betroffen und dem Risiko auf mehreren Ebenen ausgesetzt; einerseits dem Risiko, etwas zu sagen, das auf Widerwillen stößt, andererseits jenem, etwas zu hören, was man nicht hören will. Man steht auch vor dem Risiko, durch eine noch ausdrücklichere Formulierung der Thesen das Gespräch mit einem weiteren intensiv erlebten Ereignis noch mehr zuzuspitzen, also die Schwere noch mehr zu erhöhen. Aber es besteht auch die Möglichkeit, das Gespräch wieder in leichtere Bahnen zu lenken oder es, ohne es zu beabsichtigen, wieder leichter werden zu lassen (bspw. in Form von Ungezwungenheit).

Zusammenfassen kann man diese Beispiele also dahingehend, dass das Risiko in jedem Moment des (Er-)Lebens besteht, da man sich selbst und die Verbindung zu Anderen in jedem Moment darstellt: »Risiken wären demnach ebenso *objektiv* wie *sozial* konstruiert, und dies in einem unauflöslichen Zusammenhang.«⁵ Das Risiko besteht somit bei jedem Verhalten: Die Frage, wann das Risiko als Ereignis erlebt wird, ist eine, die sich nach der Intensität des Erlebten richtet. Man geht mit allen Verhaltensweisen ein Risiko ein; wann einem*r jedoch das Risiko als Risiko widerfährt, ist eine Frage nach der Situation, in der man sich befindet, und damit nicht eindeutig vorherzubestimmen, sondern in Abhängigkeit zu Anderen.

5 Ebd., S. 13.

Sitze ich in einem Kreis von Personen, die sich im heutigen Sinne als konservativ verstehen, entsteht kein Bruch mit der Situation, der das Risiko des Gesagten verdeutlichen würde, wenn ich anmerke, dass nicht alle, die zu uns kommen, hier Hilfe erwarten sollen, es ist eher der Konsens. Dieses Risiko verdeutlicht sich erst in einer Situation wie der oben beschriebenen, in der die »konservative« Meinung nicht dem Konsens entspricht und einer*in erst durch die Äußerungen von Anderen als *eine* Meinung widerfährt. Das Risiko ist damit ein Kippphänomen, dass sich nach der jeweiligen Situation und der Art und Weise des Erlebten richtet. Es markiert die Grenzen, Brüche und sanften Übergänge zwischen den Situationen. Wieder mit Brüssermann kann man Folgendes festhalten:

Es gibt einzelne Situationen nur inmitten anderer Situationen, jede Phase des situativen Prozesses nur unter anderen Phasen, d.h. im Ganzen der Existenz, aus deren Mitte wir als Situiertere nur sprechen können. Genauso existiert der einzelne Situiertere nur unter anderen, sind wir selbst seit dem fernen Anfang unserer jeweiligen Existenz nur im Miteinander mit den anderen *dieserjenige*, der wir selbst sind.⁶

Mit dem vor dem Zitat bestimmtem Faktor des Risikos lässt sich in dieser Beschreibung der Sozialität der Situation von Brüssermann angeben, wie der Wechsel beschrieben werden kann, den er versucht zu bestimmen, aber nicht eigens ausführt. Das Risiko markiert den eintretenden oder vergehenden Moment, in dem eine Situation in eine andere umkippt. Es ist, wie gezeigt wurde, die Grundlage dafür, den wechselnden Sinn von Situationen zu erleben. Das Umkippen kann aber nicht nur als Widerfahrnis erlebt werden, sondern man kann es auch aktiv vermeiden, oder es kann herbeigeführt werden: Dies ist vorrangig eine Frage der Macht – der sozialen Stellung und der damit einhergehenden Privilegien.

Mit Judith Butler kann man diese Beschreibungen nun folgendermaßen vom Risiko auf den Begriff der Macht beziehen. Das Risiko, das sich in Bezug zu Anderen offenbart, hat als Gegenbegriff den der Macht: Die Macht wird hier also als die Fähigkeit verstanden, eine soziale Situation in der Form zu halten, die man selbst zur Darstellung der jeweiligen Meinung gewählt hat, und auch über Brüche hinwegzugehen. Butler bezieht die Machtausübung innerhalb des Miteinanders nicht nur darauf, was eine Person ausüben kann, sondern auch darauf, wie diese Ausübung durch Andere immer schon bedingt ist:

Das Subjekt, das sich zugleich in der Position des Adressaten wie des Adressierenden befindet und seine Haltungen innerhalb jenes gekreuzten Vektors der Macht einnimmt, ist nicht nur insofern durch den anderen begründet, als es der Anrede bedarf, um zu sein. Seine Macht leitet sich zudem von der Struktur der Anrede

6 Brüssermann: *Sein und Situation*, S. 196.

ab, insofern sich diese zugleich als sprachliche Verletzbarkeit und Ausübung der Sprache bestimmt.⁷

Man steht also nicht nur durch direkte Bezugnahme in Verbindung zu Anderen, sondern wechselseitig dadurch, dass diese direkte Bezugnahme wiederum durch Andere bedingt ist: Sie wird schwieriger, leichter, angenehm, aufreibend etc. Die Macht Anderer steht also in Relation zur Verletzbarkeit und genau diese Relation ist das Risiko, das man in jeder Situation eingeht, ob man will oder nicht: Nur weil es immer risikobehaftet ist, etwas auszusagen, lässt sich das Verhalten der Anderen als verletzend, Macht ausübend, unbedacht, unterstützend, solidarisch oder absichtlich beschreiben. Sie können einem beistehen, wodurch die Darstellung leichter wird, oder das Gegenteil bewirken, oder – um nicht nur die aktive Seite zu betrachten – sie tragen ihren sozialen Status, ihre Privilegien dauerhaft mit sich und habe so leichteres Spiel bei der Darbietung verschiedener Darstellungen. Diese aktiven und passiven Beschreibungen wiederum sind die Darstellungsformen des Wechsels zwischen Situationen, die man als Ereignis bestimmen kann.⁸

In all diesen Darstellungsformen der Verbindung zu Anderen liegt die Varianz zwischen dem Risiko, Andere zu verletzen oder mit Anderen gemeinsam ein ausgewogenes Füreinander zu erzeugen und dabei vielleicht zu scheitern. In allen Fällen stehen die Anderen als Grund für die jeweilige Erscheinungsform, in der sich das Miteinander darstellt. Dieser Bezug wird von Goffman auch auf ein Geschick bezogen, durch das versucht wird, andere nicht in unangenehme Situationen zu bringen:

Man mag anerkannte und nicht anerkannte Gründe haben, seine Pflichten als Interaktionsteilnehmer zu erfüllen, aber in jedem Fall braucht man die Fähigkeit, sich schnell und mit Geschick in die Rolle der anderen zu versetzen und sein Ver-

7 Judith Butler: *Haß spricht – Zur Politik des Performativen*, Frankfurt. a.M.: Suhrkamp 2006, S. 54.

8 Ich werde mich an dieser Stelle nicht auf eine ausführliche Diskussion über die Realität oder Virtualität des Ereignisses einlassen, da diese Diskussion selbst Anlass für eine eigenständige Arbeit wäre. Es sei nur so viel gesagt, als dass ich mich gegen die Darstellung des Ereignisbegriffs von Alain Badiou richte. Deutlich wird dies an folgender Textstelle: Badiou ist der Meinung, die Frage nach dem Ereignis und der Situation nur im *absoluten Raum* der Mathematik klären zu können, wohingegen ich bisher versucht habe zu zeigen, dass man die soziale Situation miteinander nur verstehen kann, wenn man das *konkrete Erleben* der Menschen mit Anderen beschreibt. Mit dieser Ausklammerung von Badiou verliert man aber gerade den Widerfahrnischarakter des Ereignisses aus dem Blick. Im Erleben selbst, kann es jedoch nicht einfach unter den sprichwörtlichen Strich fallen. Vgl.: Alain Badiou: *Das Sein und das Ereignis*, Zürich/Berlin: diaphanes 2005, S. 19, 27f. & S. 209.

halten von der Situation der anderen bestimmen zu lassen, damit sie nicht in Verlegenheit gebracht werden.⁹

Hier wird nochmals deutlicher, inwiefern die Anderen den permanenten Bezugspunkt für Andere bilden, entweder implizit oder explizit: Man erlebt Andere und versteht sie, man reagiert auf sie und sie auf einen selbst. Unter der Bezeichnung »Fähigkeit« bei Goffman muss aber weniger eine aktive Ausübung verstanden werden als vielmehr ein notwendiges Verhalten, dessen man sich vergewissern, auf das man reflektieren muss, um das Risiko zu erkennen, von dem bisher die Rede war: Man muss darauf reflektieren, dass man immer vor dem Risiko steht, andere zu verletzen, Macht auszuüben, verletzbar zu sein, weil man immer in sozialen Situationen von Anderen bestimmt wird – ob man diese Bestimmtheit reflektiert, weil man Andere nicht »verlegen machen will«, oder weil man sich generell der Beziehung zu Anderen bewusst ist, oder auch aus dem Grund, Anderen die eigene Meinung »schmackhafter« zu machen.

Das hier beschriebene Risiko stellt uns als Andere vor das Problem, den jeweils Anderen möglicherweise recht geben zu müssen, gegen sie zu verlieren, Gemeinsamkeiten zu finden, sich miteinander zu verständigen, auszuhalten, dass Andere andere Meinungen haben und noch eine Reihe weiterer Formen, die das Miteinander hervorbringen kann.¹⁰ Das Risiko ist also die Beschreibungsdimension der sozialen Situation, die es erlaubt, das Alltäglichs wie das Extremste zu bestimmen.¹¹ Es ist das Risiko, sich selbst gegenüber Anderen aufs Spiel zu setzen. Oder, wie man es mit de Beauvoir, Sartre und Merleau-Ponty sagen kann: Das Risiko erwächst aus der Freiheit, sich miteinander zueinander verhalten zu müssen, während diese Verhalten auf dem Spiel steht.

Es wurden im Verlauf dieses Sinnabschnitts zwei Beispiele für die Alltäglichkeit des Risikos gegeben. Im nächsten Abschnitt werden die Kategorien »absurd« und »gewohnt« an extremeren Beispielen bestimmt: Albert Camus gibt dafür einen Einblick in eine Kriegssituation, in der eine hoffnungslos unterlegene Gruppe mit Messern bewaffnet auf eine Gruppe Maschinengewehre zuläuft. In Kombination mit den hier gegebenen eher gewohnten Beispielen wird dieses Beispiel für das Absurde einen Raum eröffnen, der die soziale Situation pragmatisch kategorisierbar machen kann. Der nächste Sinnabschnitt wird also an das Kapitel *Verstehen, Funktion, Wahrhaftigkeit* anschließen; absurd und gewohnt sind die zwei Seiten der Wahrhaftigkeit, die Perspektivwechsel und Verständigung nötig und möglich machen.

9 Erving Goffman: *Interaktionsrituale – Über Verhalten in direkter Kommunikation*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1986, S. 127.

10 Vgl. Krohn & Krücken: *Risiko als Konstruktion und Wirklichkeit*, S. 40.

11 Vgl. Butler: *Krieg und Affekt*, S. 16.

Absurd & gewohnt, zwei pragmatische Kategorien Ausgehend vom Risiko wurde in dieser Arbeit nicht nur, wie eben geschehen, das Widerfahrnis einer Situationsänderung (Ereignis) bestimmt, sondern es wird in diesem letzten Hauptteil auch explizit beschrieben, warum es im Verstehen der Anderen nicht um die Kategorisierung in wahr oder falsch gehen kann: Das Verstehen basiert nach der hier gegebenen Argumentation auf der Offenheit der Pluralität, die für die Unterschiede zwischen uns bürgt und somit niemals die Notwendigkeit der Wahrheit erreicht. Diese Offenheit bezeichnet damit aber auch immer das Risiko, jemanden nicht zu verstehen; sie*ihn auf eine nur gewohnte Weise zu verstehen, obwohl es anders gemeint war, oder ihr*ihm eine absurde Position zu unterstellen, obwohl die Meinung oder das Verhalten völlig gewöhnliche Auswirkungen hat und nur die Darstellungsform ungewohnt anmutet. Genauso kann es einem jedoch auch geschehen, dass einem ungewohnt das Verstehen einer anderen Person widerfährt, dass man ihr Verhalten nachvollziehen kann, obwohl es ungewohnt ist; oder, wie es Jens Bonnemann sehr bildlich in Bezug auf das Widerfahrnis von Gegenständen in der Wahrnehmung ausdrückt: »Getroffen werde ich nicht nur von einem Schlangenbiss, sondern ebenfalls von der kühlen Brise an einem schwül-warmen Sommertag.«¹² Das Risiko, das durch das Widerfahrnis anderer Weltverhältnisse das Verstehen zum Missverstehen werden lässt, ist dasselbe, das auch zum Nachvollziehen des Verhaltens führen kann. Es erschließt sich aus dem Umgang miteinander und stellt somit nicht die Notwendigkeit dar, erkannt werden zu müssen, sondern es ist ein pragmatischer Aushandlungsprozess zwischen den Menschen, den Anderen unter Anderen in der Welt. Zum »Gelingen« – wie auch immer dies konkret ausgestaltet werden soll – gehören immer alle an der Situation beteiligten Personen, wenn aus dem Miteinander ein Füreinander werden soll, auch wenn dabei die Verantwortung für das Gelingen unterschiedlich verteilt sein kann. Jemand, der*die Privilegien verkörpert, hat sicherlich eine andere Verantwortung als jemand, der*die jeden Tag mit Prekarität zu kämpfen hat (ein gut verdienender, heterosexueller und durchsetzungsfähiger Europäer hat sicherlich mehr Verantwortung, Schritte auf Andere zuzugehen, einfach aus dem Grund, dass Personen mit mehr Privilegien mehr Schritte gehen können als solche, die schon auf prekären Boden stehen und zurecht befürchten, der Boden könnte unter ihnen zusammenbrechen).

Ich werde in diesem Sinnabschnitt also dafür argumentieren, dass für den gesamten Bereich des *nicht* auf das *Erkennen* gerichteten Erlebens keine Kategorisierung aus eben jenem Bereich übertragen werden kann, gerade weil das Risiko beim nicht erkennenden Erleben plural ist. Es kann nicht auf die binäre Struktur von wahr und falsch zurückgeführt werden. Ich werde vorschlagen, um das Erleben dennoch klarer beschreiben zu können, mannigfache Facetten des Gewohnten

12 Bonnemann: *Das leibliche Widerfahrnis der Wahrnehmung*, S. 183.

anzunehmen, deren Gewöhnlichkeit immer am Abgrund steht, immer die Möglichkeit hat, sich aus der einen oder anderen Perspektive als *absurd* darzustellen.¹³

Für diese Argumentation werden Versatzstücke aus allen Teilen der bisher gegebenen Arbeit zusammengeführt werden, weswegen ich immer wieder in kurzen Wiederholungen auf die benötigten Teile zurückkommen werde. Außerdem wird ein Autor zur Sprache kommen, der in der bisherigen Arbeit bei der Betrachtung des *Miteinander-Sterbens* als Stichwortgeber aufgetreten ist, der jedoch bei Überlegungen zum Absurden nicht unbeachtet bleiben kann. Albert Camus schreibt sowohl in *Der Mythos des Sisyphos* wie auch in *Der Mensch in der Revolte* über eben dieses Phänomen des Absurden. Er geht dabei von der Absurdität des Todes aus, die den Abgrund darstellt, in den die Gewohnheit des Lebens kippen kann. Jedoch bleibt das Absurde nicht für den Tod reserviert, was der Begrifflichkeit eine weitere Verwendung ermöglicht, wenn man die Struktur des Absurden bestimmt: Es ist das Widersprüchliche, dass sich im Gewohnten zeigt. Deshalb kann Camus schreiben: »Das Absurde hängt ebenso sehr vom Menschen wie von der Welt ab«;¹⁴ denn das Absurde bezieht sich immer auf dieses Verhältnis der Menschen in der Welt, und man muss im Sinne dieser Arbeit ergänzen: in der Welt mit Anderen. Das Absurde und damit auch sein Kippphänomen, das Gewohnte, sind Kategorisierungen für die Relationen, die im Erleben als Komplex auftreten.

Es soll nun zur Verbildlichung erst ein Beispiel von Camus benutzt werden, um später eines zu geben, das die Bestimmung der Kategorien des Gewohnten und des Absurden noch genauer ermöglicht: Camus beschreibt, wie am Ende des letzten Sinnabschnitts schon bemerkt, eine Kriegs- oder zumindest Kampfsituation: »Wenn ich sehe, wie ein Mann sich mit blanker Waffe auf eine Gruppe von Maschinengewehren stürzt, dann werde ich seine Tat absurd finden.«¹⁵ Diese extreme Beschreibung erscheint mir sofort als evident. Es ist absurd, mit einem Messer auf eine Gruppe – um ein Vielfaches überlegen – zuzustürzen, da es den Angriff selbst widersprüchlich macht: Man greift an, nicht um damit ein Ziel zu verfolgen, sondern man greift in der Gewissheit an, sich selbst in einen Kugelhagel zu begeben. Was aber ist das Absurde in dieser Situation? Gewöhnlich führt man Kämpfe, um zu gewinnen, und zumindest mit dem Vertrauen in ein mögliches

13 Warum ist das ungewohnte nicht nur ungewohnt, sondern absurd? Ist Absurdität als Kategorie nicht zu stark oder gar übertrieben? Ähnliche Fragen wurden mir im Hinblick auf diesen Abschnitt meiner Arbeit gestellt und ich kann verstehen, dass das Absurde, gerade im Ausgang von Camus, den Stellenwert einer existenziellen Erfahrung hat. Doch das bedeutet nicht, dass das Absurde immer nur in einer gewaltigen Situation auftreten kann, sondern gerade, dass das Absurde sich dann zeigt, wenn das Gewohnte nicht nur ungewohnt ist, sondern darüber hinaus das eigene Weltverhältnis hinterfragt und deshalb als absurd erscheint.

14 Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, S. 33f.

15 Ebd. S. 42.

Gelingen der Aktion, die nicht notwendig zum eigenen Tod führt. Aber ist es notwendig, das Kämpfen in dieser Form zu beschreiben? Nein. Es ist gewohnt. Für den*die Betrachter*in in Camus Beschreibung ist es also nicht gewohnt, diese Art des Kampfes in der Gewissheit der Niederlage zu erleben. Es widerspricht dem eigenen Weltverhältnis und stellt es so in Frage. Eine andere Perspektive kann also diese Beschreibung, kann dieses Verhalten selbst, absurd macht. Sicherlich hält der Mensch das Messer, wie man ein Messer zum Angriff hält, er läuft in schnellem Tempo, wie man auf eine Gruppe zustürzt, und vielleicht sogar so, als wäre man nicht allein. Das Absurde daran sind nicht die einzelnen Verhaltensweisen, die man als Fassade präsentiert bekommt, sondern es ist die gesamte soziale Situation, in der diese Fassade als Verhalten zur Welt, als Weltverhältnis erlebt wird, das aus einer Perspektive absurd erscheint, weil es diese in Frage stellt.

Die perspektivische Relativität des Absurden ist nun eine Erweiterung dessen, was Camus selbst über das Absurde aussagt, obwohl die konsequente Formulierung dessen, was er als absurd bestimmt so, unumgänglich macht, die Perspektivität mit einzubeziehen. Denn das Absurde ist ja gerade keine absolute Wertung, sondern eine permanente Möglichkeit: Für mich erscheint beim Lesen der Textstelle bei Camus nicht erst das Zuspriegen mit einem Messer auf Maschinengewehre absurd. Für mich ist das Halten eines Maschinengewehres oder eines Messers zum Angreifen schon der Moment, in dem ich aus dem herausgeholt werde, was ich für gewöhnlich halte. Es zeigt sich darin meine Perspektive auf das Verhalten Anderer und gleichzeitig meine Perspektive für Andere. Ich habe eine Perspektive auf die Welt, in der das Benutzen von Waffen zwar vorkommt, jedoch so weit von meiner Lebenswirklichkeit und meinem (privilegierten) Weltverhältnis entfernt ist, dass es mir absurd erscheint, sie tatsächlich zu benutzen; oder, wie es in einer Textstelle von Simone de Beauvoir heißt, die eine Verlautbarung der Akzeptanz der Freiheit der Anderen darstellt:

[J]eder Mensch [braucht] die Freiheit der anderen Menschen, und in gewisser Hinsicht will er sie auch stets, und wäre er ein Tyrann; er braucht lediglich aufrichtig die Konsequenzen eines solchen Wollens auf sich zu nehmen. Nur die Freiheit der anderen verhindert, daß ein jeder von uns in der Absurdität der Geworfenheit erstarbt.¹⁶

Vor allem, wenn man also die Waffe benutzt, wie man sie benutzen soll, nämlich um Andere zu verletzen (Ausnahmen können wohl Sport oder Jagd sein), sei es durch Drohungen oder körperliche Gewaltausübung, erscheint dieses Verhalten absurd, da man die Freiheit der Anderen zu beenden versucht. Dadurch würde man Perspektiven auslöschen, die einen gerade davor bewahren, dass das Gewohnte nur noch absurd erscheint. So liest es sich schon absurd, wenn man Folgendes

16 de Beauvoir: *Für eine Moral der Doppelsinnigkeit*, S. 126.

formuliert: Die letzte Möglichkeit, Leben zu schützen, war es in diesem Moment, das Leben Anderer mit Waffengewalt zu nehmen. Es mag das sein, was man erlebt hat, jedoch bleibt man ohne Rechtfertigung vor dieser Situation stehen.

Im Angesicht dieser Rechtfertigungslosigkeit, dieser Kontingenz, die sich als Absurdität darstellt und einem*r widerfährt, sind es also die Anderen, die uns Möglichkeiten aufzeigen, nicht an ihr zu verzweifeln. Man kann also nach der Erweiterung des Absurden durch die Perspektivität mit Camus Folgendes festhalten: »Das Absurde ist im Wesentlichen eine Entzweiung. Es ist weder in dem einen noch in dem anderen der Verglichenen enthalten. Es entsteht durch deren Gegenüberstellung.«¹⁷ Und diese Gegenüberstellung ist keine reflexive Leistung, sondern sie ist das Widerfahrnis der sozialen Situation selbst und damit die Darstellung verschiedener Weltverhältnisse durch die Fassade. Das Absurde ist das Gefühl, das sich einstellt, wenn das Verhalten von Menschen aus einer anderen Perspektive nicht zu passen scheint. Es zeigt sich in unterschiedlichen Intensitäten und ist in der Art und Weise, wie man sich zum Absurden und damit zu Anderen verhält, eine Form, die Intentionalität Anderer zu erleben.

Diese andere Perspektive kann nun die einer anderen Person sein, jedoch auch die eigene Perspektive, die sich im Laufe der Zeit verändert hat. Eine soziale Situation als absurd zu erleben, ist damit keine absolute Einschätzung, sondern – wie man es im Sinne des Sinnabschnitts *Verstehen, Funktion, Wahrhaftigkeit* bestimmen kann – ein wirkliches Erleben zu einer bestimmten Zeit, das sich über die Zeit ändern kann. »Wahrhaftig« bedeutet in diesem Sinne, dass bspw. das Absurde, wenn ich eine soziale Situation erlebe, die Wirklichkeit meines Erlebens darstellt. Dieser Punkt zeigt außerdem auf, warum die Kategorisierung von etwas als absurd eine pragmatische Kategorisierung ist und das Absurde damit eine pragmatische Kategorie: Das Absurde drückt ein Nicht-passen aus, was umformuliert bedeutet, dass es als nicht funktional *erscheint*. Die Perspektive, aus der ein Weltverhältnis absurd erscheint, *hält* dieses Verhalten zur Welt für nicht funktionell. Zugespißt könnte man es als aussichtslos, widersprüchlich oder eben als absurd bezeichnen, sich auf diese Art und Weise zu verhalten. Um auf Camus zurückzukommen, kann man das Absurde folgendermaßen bestimmen: »Das Absurde in sich selbst ist Widerspruch.«¹⁸ Und nun ist es auch explizit, worin dieser Widerspruch besteht: Es ist der Widerspruch der Weltverhältnisse.

Als anderes Beispiel für das Absurde und die Verbindung zu einem Weltverhältnis kann man eine Situation beschreiben, in der eine Person mit einer eher konservativen Einstellung durch eine oder mehrere Personen mit einer progressiven Idee konfrontiert wird: Man läuft an einem 8. März durch die Straßen und man

17 Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, S. 43.

18 Albert Camus: *Der Mensch in der Revolte*, Reinbek b.H.: Rowohlt, 2013, S. 19.

wusste nicht, dass zur selben Zeit eine Demonstration gegen bestehende Unterdrückungsverhältnisse und für eine Gleichberechtigung aller Genderformen abläuft. Einem widerfährt diese Situation also. Die vielen Menschen, die Rufe »Prekariariserte, egal wer ihr seid, steht füreinander ein«, die Transparente, dies alles und der Grund für die Demonstration erscheinen aus der Perspektive der konservativen Person als absurd, oder das Ziel (die Gleichberechtigung) wird geteilt, aber die Demonstration und die geforderten Maßnahmen (bspw. Gendern in öffentlichen Dokumenten) erscheinen als absurde Forderungen, die nicht dazu führen können, dieses Ziel zu erreichen, da sie ein eigenes Privileg und damit ein verfestigtes Verhalten-können-zur-Welt in Frage stellt. In beiden Fällen stehen sich Weltverhältnisse gegenüber, die sich in einem bestimmten Verhalten in der Welt mit Anderen darstellen. In der Art und Weise, sich darzustellen, erzeugen sie gegenüber dem jeweils anderen Weltverhältnis einen Widerspruch, der als absurd erlebt wird. Das Gewohnte ist für die eine Gruppe oder die einzelne Person etwas anderes als für die andere. Je nach Perspektive erscheint das eine als nicht funktional und widerspricht damit den eigenen Ansichten, was einem*r dadurch selbst die Aufgabe gibt, diese andere Position einzuordnen. Kann man dies nicht, erscheint diese Position als absurd: »Der absurde Mensch dagegen vollzieht diese Nivellierung nicht. Er erkennt den Kampf an, verachtet die Vernunft nicht absolut und lässt das Irrationale zu.«¹⁹ Es gibt also einen Unterschied zwischen dem Empfinden, dass etwas absurd ist – was wie eine Abwertung widerfährt –, und dem Sich-bewusst-sein, dass es Absurdität gibt, die nicht vollständig durch die Vernunft oder eine andere intellektuelle Technik aufgehoben werden kann: »[Denn] wenn ich die Grenzen der Vernunft anerkenne, leugne ich sie ja nicht, denn ich erkenne ihre relative Macht.«²⁰ Durch diese pragmatische Wendung kann man wieder an Fellmanns Benennung der »gelebten Begriffe« denken: Sie sind historisch durchdrungen und relativieren die Vernunft in demselben Maße, wie sie die Irrationalität oder das Chaos relativieren. Keiner der beiden Bereiche kann Absolutheit beanspruchen: »Es soll vielmehr die Philosophie von der unerträglichen Bürde der Beantwortung der letzten Fragen befreien, um sie in den Stand zu versetzen, sich im Reich der vorletzten sicherer bewegen zu können.«²¹ Dieser Bereich der vorletzten Fragen ist der, in dem die Widersprüchlichkeit akzeptiert wird, die sich aus der Kontingenz ergibt. Diese Akzeptanz bedeutet, sich dem Absurden und dem Gewohnten als Kippphänomenen zu stellen, die unsere Wirklichkeit mit Anderen strukturieren. Die Anderen widerfahren einander und muten sich so einander zu: Jede*r ist zugleich dem Widerfahrnis der Anderen ausgesetzt und ist je selbst eine Zumutung für Andere.

19 Camus: *Der Mythos des Sisyphos*, S. 50.

20 Ebd. 53.

21 Fellmann: *Gelebte Philosophie in Deutschland*, S. 38.

Somit sind die Begriffe *Widerfahrnis* und *Zumutung*, die ich den Wahrnehmungsphilosophien von Jens Bonnemann (*Widerfahrnis*) und Lambert Wiesing (*Zumutung*) entnommen habe, im Sozialen zwei Seiten des Charakters, den jede*r für jede*n Andere*n darstellt. Wir sind somit füreinander ein Widerspruch, weil sich unsere Weltverhältnisse wortwörtlich widersprechen. Wir sind füreinander vielfältig: gewohnt, absurd, solidarisch, feindlich, freundlich, nebeneinander, gegeneinander, wahrhaftig, unaufrichtig, füreinander, sorgend und das alles miteinander. Unsere Situation ist immer sozial.

Dass das Absurde eine Darstellungsform des Widerspruchs ist, erscheint damit deutlich, doch ein Widerspruch worin? Es ist ein Widerspruch innerhalb der Gewohnheit, der sich beständig wiederholenden sozialen Strukturen, die das Weltverhältnis als Bezug zu Anderen darstellen. Anhand dieser Überlegung können nun diejenigen Ausführungen wieder aufgenommen werden, die sich mit der Wiederholung, dem Alltag und der Performativität auseinandergesetzt haben. Mit Judith Butler und Silvia Stoller konnte in dieser Arbeit bereits bestimmt werden, dass Performativität gerade deshalb eine Chance auf Veränderung in den alltäglichen Gewohnheiten bildet, weil die Gewohnheiten instabil sind.²² Was bedeutet dies aber für das Absurde und das Gewohnte als Kategorien? Wie schon erwähnt, ist das Absurde der Abgrund, vor dem jede gewohnte Verhaltensweise steht: Das Gewohnte ist nichts, was schon immer war und immer so sein wird, es ist nicht einmal dasselbe in einer Zeit, an einem Ort. Jede Perspektive auf das Gewohnte zeigt Differenzen auf und offenbart Widersprüchlichkeiten. Das Gewohnte ist demnach nicht stabil und unveränderbar, obwohl es sich zu wiederholen scheint. Es ist labil. Diese Labilität ist der Grund, warum sich das Gewohnte wiederholen muss, da es sonst aufhörte, gewohnt zu sein. Trinke ich jeden Morgen um 10 Uhr Kaffee, dann ist dies offensichtlich eine Gewohnheit. Doch sie bleibt es nur, wenn ich es wieder und wieder mache. Höre ich auf, um 10 Uhr Kaffee zu trinken, oder verlege es, dann hört die Gewohnheit auf, Gewohnheit zu sein. Das Gewohnte hört jedoch nicht nur auf, gewohnt zu sein, wenn man es verändert, sondern auch dann, wenn man beginnt, es genauer zu betrachten: Fokussiere ich mich darauf, wie ich am Laptop schreibe, wie ich tippe, welche Finger ich dafür benutze, dann erscheinen meine gewohnten Bewegungen erst unpraktikabel, und je länger ich darüber nachdenke und Abstand dazu gewinne, erscheinen sie absurd, weil jede Fingerbewegung beginnt zu hinterfragen, welchen Grund es für das Schreiben gibt; ist es die Lust am Text oder ist es die Kompensation für Widerfahrnisse, die aufzuarbeiten man sich sträubt – sie sind Sedimente von sozialen Situationen. Diese beiden Beschreibungen zeigen, dass das Absurde und das Gewohnte Hand in Hand gehen. Das Gewohnte ist eine Perspektive des Absurden und das Absurde ist eine Perspektive des Gewohnten.

22 Vgl. Stoller: *Existenz – Differenz – Konstruktion*, S. 130. & Butler: *Das Unbehagen der Geschlechter*, S. 202.

Verbunden sind sie durch Intensitätsunterschiede wie das Lächerliche, das Unge-
wohnte, das Euphorische, das Glückliche: Diese Formen liegen zwischen den Polen
des Gewohnten und des Absurden, wodurch sie daran teilhaben, wie das Absur-
de oder das Gewohnte erlebt wird. Verläuft etwas so gut, dass es unerwartet zu
einem glücklichen oder euphorischen Moment führt, dann ist das Absurde nicht
negativ. Andersherum kann aber auch das Gewohnte, das ein wiederholtes Glück
ausdrückt, als positiv erlebt werden. Durch diese Abschwächung des Absurden –
wie in dem Beispiel des Schreibens am Laptop – wird es zwar schwerer, eine feste
Grenze zwischen Gewohnten und Absurden zu ziehen, aber es wird möglich, den
Alltag durch mehr Beschreibungsdimensionen sinnvoller in den sozialen Situatio-
nen darzustellen. Die Widersprüche stellen sich also auch dort dar, wo man sie am
wenigsten erwartet; es sind Widersprüche im Gewohnten.

Was ist durch die Kategorien »gewohnt« und »absurd« für diese Arbeit und die
Beschreibung der Anderen und des Selbst als Andere*r gewonnen? Die beiden Ka-
tegorien sind keine, die ich reflexiv urteilend aufstelle, sondern solche, die mir im
Erleben widerfahren. Das bedeutet, dass sie darstellen, wie die Situation und über
sie die Strukturen des Sozialen erlebt werden, in denen man sich befindet. Diese
Aussage kann hier nun präzisiert werden: denn zum einen sagt sie mir etwas über
meine Perspektive, mein Weltverhältnis aus und zum anderen über die Strukturen,
in denen ich mit den Anderen lebe, deren Verhalten mir als absurd oder gewohnt
erscheint. In dem Fall, dass mir mein eigenes Verhalten mit einigem Abstand als
absurd oder doch als gewohnt erscheinen, sagen sie mir zudem durch Andere auch
etwas über mich selbst aus. Dies bedeutet, dass die Anderen und ihrer Perspekti-
ven mir gespiegelt werden und dies nicht neutral, sondern in unzähligen Facetten
des Gewohnten, die je nach Fokus immer auch absurd erscheinen können.

In den widerfahrenen Kategorien von absurd und gewohnt versteht man die so-
zialen Strukturen als widersprüchlich und gewöhnlich zugleich: Das Erlebte wird
als komplexe Pluralität aus den Weltverhältnissen Anderer, den sozialen Strukturen
und der eigenen Perspektive immer als gewohnt und absurd erlebt. Diese Komple-
xität des Erlebens ist die kleinste Darstellungsform der These dieser Arbeit, dass
die Anderen unsere Bedingung der Wirklichkeit sind, denn die Absurdität und das
Gewohnte sind ein Kategorisierungspaar im Erleben, weil dieses Erleben durch et-
liche Perspektiven konstituiert (das Einfallstor des Absurden) und durch soziale
Strukturen (die Wiederholung des Gewohnten) bestimmt wird. Man braucht also
keine Abstraktionen oder metaphysischen Hinzunahmen, um das Erlebte als kom-
plex erscheinen zu lassen. Die soziale Situation ist dies immer schon, bevor man
beginnt, sie auf irgendeine Weise zu untersuchen. Gerade diese Komplexität aus
Wiederholung und Perspektivität ist es, die das Ethos der *parrhesia* als sinnhaftes
Verhalten im Miteinander herausstellt: Im freimütigen Aussagen dessen, wie sich
einer*m die soziale Situation gerade darstellt, liegt eine Beschreibungsdimension
der Wirklichkeit, die sowohl die eigene Gewissheit darüber, wie ich etwas erlebe,

bestehen lässt, sie jedoch nicht absolut setzt, sondern in Frage stellt und sie aufs Spiel setzt. Dadurch wird ein Weitergehen von der eigenen Perspektive auf die soziale Situation, zu sozialen Strukturen ermöglicht, die nicht »nur« meine Perspektive betreffen, sondern gerade durch die Bedingtheit des Erlebens von Absurdem und der Wiederholung des Gewohnten immer die Anderen mit aufzeigt. »Absurd« und »gewohnt« sind die Dimensionen, in deren Wechsel uns andere Weltverhältnisse erscheinen.

Die Bezugnahme auf die *parrhesia* als Ethos führt direkt in den nächsten Sinnabschnitt über, in dem auf die Möglichkeiten der *parrhesia* zurückgekommen werden soll, die in den Sinnabschnitten über die drei Sorgestrukturen ausgeführt worden sind. Es soll jedoch nicht verhehlt werden, dass dieses Ethos nicht notwendigerweise in ein unproblematisches Miteinander führt und dass das gemeinsame Stolpern über soziale Strukturen nicht immer Besserung erzeugen muss, sondern dass gerade die Offenheit und Bezugnahme auf die geteilte soziale Situation zu etwas führen kann, das man bildlich gesprochen als eine Kälte im Umgang miteinander beschreiben kann. Dieser Punkt ist möglich, weil gerade das freimütige Für-wahr-Darstellen eine der offensichtlichsten Darstellungsformen des Risikos ist, das im ersten Sinnabschnitt dieses Abschlussteils benannt wurde.

Wir Anderen in der sozialen Situation oder der Beginn der Kälte Zu Beginn dieses Sinnabschnitts möchte ich folgende Textstelle von Camus zitieren, in der auch in seinen eigenen Ausführungen die Perspektivität des Absurden implizit benannt wird: »Am Tage, an dem das Verbrechen sich mit den Hüllen der Unschuld schmückt, wird – durch eine seltsame, unserer Zeit eigentümliche Verdrehung – von der Unschuld verlangt, sich zu rechtfertigen.«²³ Innerhalb dieser Textstelle wird das Risiko der *parrhesia* offenbar, da man irgendein Weltverhältnis zuerst als unschuldig darstellen muss, ob es nun das eigene oder ein anderes ist. Alles, was im Namen der Unschuld geschieht, steht damit in Frage. Es gibt kein unhintergehbare Diktum, wonach sich das Unschuldige vom Schuldigen trennen lässt: Im Zusammenspiel von Gewohnheit und Absurdität stellen wir uns für Andere dar und sie sich für uns. Wir stehen also als Andere vor, neben und mit Anderen zusammen in sozialen Situationen und setzen uns gegenseitig dem Risiko aus, beurteilt zu werden und zu beurteilen, was bspw. unschuldig ist und was nicht. (Damit ist hier nicht nur eine rechtliche Beurteilung gemeint, sondern die alltägliche Beurteilung des Verhaltens der Anderen zur Welt und zu Anderen.) Die Überbrückung dieser Darstellungen, die nicht nach der Schuld der einzelnen Anderen fragt, sondern nach der sozialen Situation und den sozialen Strukturen, wird eben durch das Ethos der *parrhesia* ermöglicht. Dies geschieht in der Form, die soziale Situation mit Anderen so zur Darstellung zu bringen, wie man sie erlebt hat, wodurch den Anderen nicht

23 Camus: *Der Mensch in der Revolte*, S. 14.

nur implizit oder explizit durch meine Fassade präsentiert wird, wie es für mich ist. Es wird explizit zur Sprache gebracht und dadurch auch explizit beantwortbar und diskutabel. Das Erlebte ist somit nicht eine abgeschlossene fertige Einheit. Es steht im Wandel und in Frage; man geht – wie schon mehrfach betont – ein Risiko ein; ein Risiko, das jedoch nicht nur zur Selbsthinterfragung führen kann, sondern zum Hinterfragen des gesamten involvierten Verhaltens und der sozialen Strukturen: Man stolpert zusammen über das freimütig Präsentierte.

Ein Autor, der dieses Risiko umfassend dargestellt hat, ist Helmut Plessner. Er wird für die nächsten Seiten den Hauptreferenzautor darstellen, da er für eine Vermeidung gerade dieses Risikos einsteht. Er schreibt in *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*: »Alles [...], das sich nackt hervorwagt, es mag so echt gefühlt, gewollt, gedacht sein, wie es will, es mag die Inbrunst, die ganze Not unmittelbaren Getriebeenseins hinter ihm stehen, trägt, indem es sich hervorwagt und erscheint, das *Risiko der Lächerlichkeit*.«²⁴ Das Risiko besteht also für Plessner ganz konkret in der Lächerlichkeit, dass Andere sich über uns echauffieren, unsere Verhaltensweisen abstrafen, als der Mühe nicht wert, als absurd. Lächerlichkeit ist die große gesellschaftliche wie gemeinschaftliche Schmach, die Plessner um jeden Preis verhindern bzw. umgehen möchte. Lächerlichkeit ist für ihn das Schändlichste, was als Reaktion oder Ergebnis am Ende einer Darstellung des eigenen Selbst und dessen, was man erlebt, stehen kann.²⁵ Die *parrhesia* und das damit verbundene Ethos des Anderen, das eigene Erleben wahrhaftig darzustellen, kann von ihm deshalb nur negativ bewertet werden. Plessner schreibt – nicht über den Begriff *parrhesia* direkt, aber zum selben Phänomen – Folgendes: »Nackte Ehrlichkeit wirkt, wenn nicht ganz besondere Umstände mithelfen, einfach als Spielverderberei, mit der weiter nichts anzufangen ist, als daß man darüber hinweggeht.«²⁶ Die »nackte Ehrlichkeit«, oder wie es bisher hieß, die *parrhesia*, das freimütige Fürwahr-Sprechen, wird von ihm negativ bewertet und nur unter »ganz besonderen Umständen« als hilfreich in Betracht gezogen. Dies Spielverderberei zu nennen, ist jedoch mehr als eine beiläufige Bemerkung. Es ist Ausdruck eines Ressentiments gegen das Soziale, genauer gegen das Füreinander. In Plessners Text kommt damit eine theoretische Grundhaltung zum Ausdruck, die man als Primat des Individuellen bezeichnen könnte: denn die *parrhesia* erscheint als Darstellung dessen, was eine Situation zum Kippen bringen kann, und das nicht in einem positiven Sinn, sondern nur als Spielverderberei, als lästige Ehrlichkeit, die dazu führt, sich

24 Helmut Plessner: *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* in *Gesammelte Werke V Macht und menschliche Natur*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1981, S. 70.

25 Vgl. ebd., S. 59. Dort stellt Plessner sein gesamtes Kapitel unter einen Spruch von La Rochefoucauld »Das Lächerliche entehrt mehr als Unehre«.

26 Ebd. S. 84.

tatsächlich mit einer anderen Person und ihrer Andersheit auseinandersetzen zu müssen.

Dieser Aspekt des Lästigen erscheint deswegen als solcher, weil die Ehrlichkeit der anderen Person meine Gedanken und mein Erleben der Situation vor eine Herausforderung stellt: Diese Ehrlichkeit zeigt auf die deutlichste und aufdringlichste Weise an, dass es eine andere Perspektive auf die Situation gibt, die dazu auffordert, über die soziale Situation als geteiltes Phänomen zu diskutieren und auch das je eigene Erleben in Frage zu stellen. Dass dies nicht durchweg angenehm ist, ist offensichtlich und nicht unwesentlich. Jedoch ist es die Konsequenz aus der Sozialität. Ihr wird in dieser Arbeit – wie sich schon im Titel *Als Andere unter Anderen* zeigt – eine vorrangige Stellung eingeräumt. Sie im Alltäglichen aufzudecken, aufzuzeigen, welche Auswirkungen sie auf unsere Wirklichkeit hat, ist die Aufgabe der gesamten Arbeit gewesen. Sie führt an dieser Stelle dazu, Plessners Aussage als einseitig zu beschreiben, gerade wenn er die spielverderberische, nackte Ehrlichkeit in folgendes Beispiel überführt: »Versuchen wir uns bloß einen Augenblick den Verkehr einander kaum bekannter Personen vorzustellen, die sagen wollen, was sie denken oder gar voneinander vermuten. Nach kurzem Zusammenprall müsste sich Weltraumkälte zwischen sie legen.«²⁷ Das, was nach Plessner passiert, wenn man sich gegenseitig ehrlich etwas über die Situation darstellt, ist also gerade keine Annäherung aneinander, sondern ein Abstandnehmen voneinander.

Dies negativ zu betonen, erscheint jedoch nur innerhalb der plessnerschen Untersuchung von Bedeutung: Er wendet sich einem radikalen Dualismus zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft zu, wobei Gesellschaft für die kulturell geordnete Umgangsweise miteinander steht, also für eine Distanz, während Gemeinschaft für die Nähe zu einander steht. Doch ist die *parrhesia* keine Praxis, die auf eine permanente Annäherung und den Verlust von Distanz gegenüber den Anderen aus ist. Sie ist ein Ethos, in dem dargestellt wird, wie etwas ist, was aber nicht heißt, dass diese Darstellung selbst ohne Form wäre oder nur Nähe *zwischen* einander suchen würde. Dies bedeutet also nicht, dass die *parrhesia* der Performativität enthoben wäre, sondern sie stellt selbst einen Teil der Art und Weise dar, wie eine soziale Situation erlebt wird. Wenn man also darstellt, wie man die Situation erlebt hat, steht man selbst wieder vor dem Erleben der Anderen. Man entzieht sich der eigenen Verantwortung in der Situation nicht, weshalb man natürlich auch bei der Art und Weise, wie man darstellt, wie man etwas erlebt hat, die Anderen nicht vergessen kann und sie als Andere verstehen muss. Dies bedeutet konkret, dass es in der Situation, in der man darstellt, wie es für einen ist, in dieser Situation zu sein, auch darauf ankommen muss, wem gegenüber man dies darstellt. Die sozialen Strukturen durchdringen sowohl das Gesellschaftliche als auch das Gemeinschaftliche. Sie gestalten das Nahe und die Distanz. Kenne ich die Person – wie in

27 Ebd., S. 107.

Plessners Beispiel – nicht gut oder noch gar nicht, wird der jeweilige Umgang, das Verhalten zu dieser Person und zur Welt ein anderer sein als bei Freunden oder der Familie. Doch stehen sich nicht zwei radikale Gegensätze gegenüber, sondern – bildlich gesprochen – es steht ein warmer oder kalter Umgang miteinander nicht für die Formen der Gemeinschaft und der Gesellschaft; sie sind vielmehr das Ergebnis oder der Anfang bestimmter sozialer Situationen und sozialer Strukturen, die nicht sauber zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft zu trennen sind.

Deshalb muss der Akt der *parrhesia* das Risiko auf sich nehmen, sich dessen bewusst zu sein, dass sie selbst wiederum thematisiert und als unangenehm oder als hilfreich erlebt werden kann, als Möglichkeit, die eigenen Meinungen zum Erlebten denen anderer Personen anzunähern oder eben auch eine Distanz zwischen einander zu erzeugen. Diese Distanz muss jedoch nicht negativ bewertet werden, sondern sie kann zu einem gleichgültigen Verhalten zwischen einander führen, aber auch zur Akzeptanz der anderen Person, ohne eine persönliche Nähe hervorzurufen; genauso, wie ein Streit Nähe ausdrücken kann, die gerade dazu führt, einander nicht mehr zu akzeptieren oder die eine Person noch näher an die eigene Meinung heranzuziehen. In hitzigen Diskussionen, die in Streitigkeiten münden, geht es selten darum, die andere Person von sich wegzustoßen, als vielmehr darum, die Meinung der anderen Person in die eigene Meinung zu verwandeln oder zumindest darum, sie in der eigenen Meinung aufzuheben und ihr damit gerade nicht die Eigenständigkeit und eine gewisse Distanz in Bezug auf die erlebte Situation zum eigenen Erleben zuzugestehen.

Ein eingängiges Beispiel für einen solchen kolonialistischen Streit ist das einseitige Ende einer Beziehung. Es sei dahingestellt, welche Beziehungsform man ausgelebt hat, sei es eine polyamore, eine monogame, eine eheliche oder auch eine pansexuelle etc., der entscheidende Punkt ist die Einseitigkeit: Eine Person möchte die Beziehung fortführen und eine andere möchte Veränderung. Gesteht man dem anderen Standpunkt dabei keinerlei Berechtigung zu, dann ist der sich daraus entwickelnde Streit der Versuch, die eine Position in die eigene umzuformen und sie damit in der eigenen Position zu eliminieren. Je mehr Nähe man sich wünscht und je ehrlicher man die eigene Situation beschreibt, ohne dabei zu bedenken, dass zur eigenen Situation die andere Person dazu gehört, sie ein unumstößlicher Teil davon ist, desto mehr wird die Vereinseitigung offenbar und die Nähe erhält sich nur noch durch diesen Streit. Man versucht das »Problem«, die Schwierigkeit mit der Situation alleine und aus eigener Kraft zu lösen, so wie es Plessner vorsieht,²⁸ und gerät gerade dadurch in eine Gemeinschaft der Streitenden, wodurch man sich in der Nähe hält. Das Streiten ist die Verzweiflung, die Nähe beibehalten will, wo Distanz zu akzeptieren ist.

28 Vgl. ebd., S. 92.

Die *parrhesia* ist als Ethos also keine Leichtigkeit, keine Selbstverständlichkeit, sondern die Beachtung dessen, dass in jeder Situation Andere involviert sind, die entweder vor ähnlichen Problemen stehen, über die man gemeinsam stolpern kann, oder Anderen, denen man gerade durch die *parrhesia* eine andere Perspektive auf das Erlebte mitteilt. Die *parrhesia* ist in den meisten Fällen anstrengend und harte Arbeit an der sozialen Situation sowie dem eigenen Verständnis der Anderen als Andere. Obwohl ich bisher dafür argumentiert habe, dass wir als Andere unter Anderen leben und dadurch die Anderen unsere Bedingung der Wirklichkeit sind, ist dies nämlich keine Wiederholung einer offensichtlichen Tatsache, wenn man sich den Umgang miteinander vergegenwärtigt. In der Alltäglichkeit zeigen sich die Anderen zwar permanent indirekt oder direkt, aber diese theoretische Überlegung und Ausführung führt dazu, den eigenen Umgang mit Anderen immer dann als einseitig zu bestimmen, wenn die Anderen nicht als Andere im jeweiligen Verhalten einen Raum erhalten.

Damit ist die *parrhesia* eine Darstellungsform der labilen Responsivität, von der Waldenfels spricht, und des labilen Gleichgewichts im Zwischenraum des Miteinanders unter Anderen, in dem die Anderen als Andere zur Erscheinung kommen. So ist die *parrhesia* – nicht ganz im Sinne Plessners – ein »Ethos der Grazie«, ²⁹ das sich der anstrengenden Aufgabe widmet, die Anderen als Andere zu behandeln, indem man ihnen Auskunft über die eigene Perspektive gibt. Es ist im wahrsten Sinne des Wortes die Schönheit bzw. Adäquatheit der Bewegung bzw. des Verhaltens miteinander. Plessner selbst siedelt die Grazie nur in der Gesellschaft an, da es in der Gemeinschaft zu sehr um die Nähe gehe, als dass man sich grazil verhalten könnte. Denkt man jedoch an sein Beispiel zurück, an dessen Ende »Welt-raumkälte« steht, dann ist das freimütige Für-wahr-Sprechen gerade ein Respekt der*dem*den Anderen gegenüber, da aus einer ehrlichen Darstellung nicht notwendigerweise eine unfreundliche, aggressive oder beleidigende Darstellung werden muss, weder in der Gesellschaft noch in einer Gemeinschaft. Und selbst wenn: Teile ich Anderen meine Probleme und Abneigungen gegenüber bestimmten Verhaltensweisen und Strukturen mit, dann können sie selbst wiederum darauf reagieren und in meinem Verhalten eine akzeptable Perspektive erleben, auch wenn sie es anders sehen sollten und umgekehrt. Es ist, mit Plessner gesprochen, eine Frage des Takts, des Fingerspitzengefühls im Umgang miteinander, das gerade darin besteht, nicht nur auf sich, sondern auch auf die Anderen als Andere zu achten: »Takt ist der ewig wache Respekt vor der anderen Seele und damit die erste und letzte Tugend des menschlichen Herzens.« ³⁰ *Parrhesia* ist also ein zweigesichtiges Ethos: Bei Meinungsverschiedenheiten oder unvereinbaren Perspektiven ist

29 Ebd., S. 80.

30 Ebd. S. 107.

sie ein Ethos des Aushaltens und Akzeptierens – solange die Akzeptanz auf Gegenseitigkeit beruht – und sie ist ein Ethos des gemeinsamen Veränderns von Strukturen und Verhaltensweisen, über die man gestolpert ist. Ihr Januskopf blickt auf gemeinsame Veränderung und auf distanzierte Agonie.³¹ Diese beiden Seiten produktiv zu verbinden, ist die *Grazie*, die kunstfertige Praxis der *parrhesia*.

Was möglicherweise schon in der sprachlichen Form und der Lektüre der vorherigen Abschnitte zur *parrhesia* aufgefallen ist, die ich in diesem Sinnabschnitt benutzt habe, ist Folgendes: Ich habe *parrhesia* als Darstellungsform gebraucht und damit nicht als rein sprachliche Mitteilung. Ich berufe mich hier auf meine eigenen Ausführungen zum Begriff der Fassade – der mit Erving Goffman zu Beginn des zweiten Hauptteils eingeführt worden ist – um zu argumentieren, dass eine freimütige Ehrlichkeit nicht nur in der Sprache, sondern auch im Verhalten des Körpers, in der Darstellung der jeweiligen Fassade möglich ist. Dies geschieht, um die *parrhesia* nicht als ein rein sprachliches Konzept der permanenten Selbst- und Fremdrelexion zu beschreiben, sondern Züge der *parrhesia* in der ursprünglichen Responsivität der Menschen untereinander und zur Welt zu verankern. Denn wie ich schon im Unterkapitel *Miteinander in sozialen Räumen* argumentiert habe, ist die Darstellung unseres Erlebens als Fassade immer schon ein Antworten auf Andere in der Welt. Jede Geste, jede Mimik ist eine Antwort auf das Erlebte, die sich für Andere darstellt. So ist auch die *parrhesia* mehr als sprachliches Antworten; sie ist eine Möglichkeit, sich und damit die Situation darzustellen. Hier zeigt sich also der Gewinn der Betonung des Sozialen im alltäglichsten und im absurdesten Verhalten. Nicht ich antworte auf eine Situation, in der sich auch Andere befinden. Die Sozialität ist keine Nachordnung und auch nie nur ein einzelnes »Du«, von dem ich auf Andere schließe: Sie ist die Bedingung unserer Wirklichkeit. Ohne eine grundlegende Sozialität, die sich in Anwesenden und Abwesenden, in implizit bedingenden oder explizit angesprochenen und ansprechenden Anderen zeigt, könnte unsere Wirklichkeit nicht beschrieben werden, wie sie sich darstellt. Ohne diese Wirklichkeit mit Anderen, die sich als Fassade füreinander darstellen, wäre die *parrhesia* ein aussichtsloses Unterfangen und die sozialen Strukturen würden im eigenen Erleben nicht auftauchen. Woher sollten wir dann aber von ihnen wissen und wie sollten sie uns bestimmen, wenn sie sich nicht im Erleben darstellten?

Damit lässt sich an dieser Stelle auch eine Frage aufklären, die man an die Beschreibungen von Jean-Paul Sartre – vor allem im »Unaufrichtigkeitskapitel« – stellen kann: Wie ist es aus einer phänomenologischen Perspektive, die gerne mit einem Primat der Subjektivität und der Erstpersonalität bestimmt wird, möglich, in Beispielen Bestimmungen des »Innenlebens« der Anderen zu geben? Besonders prominent sind dabei die Beschreibungen über den Flirt zwischen einer Frau und

31 Vgl. Chantal Mouffe: *Agonistik – Die Welt politisch denken*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2014, S. 32ff.

einem Mann und die des Kellners. In der »Flirtsituation« beschreibt Sartre anhand dessen, was er erlebt, in welcher Struktur der Flirt abläuft und dass er absichtlich im vagen gehalten wird, da ein explizites Eingehen auf die Avancen die spielerische und unverfängliche Offenheit dieses Flirts aufheben würde und ihn zur Artikulation eines tatsächlichen Interesses an einer körperlichen Interaktion werden lassen würde.³² Hätte man in der phänomenologischen Beschreibung nur einen Primat der Subjektivität, dann wären alle diese Aussagen unbrauchbar und nicht Teil der Beschreibung der Situation, wie sie sich uns selbst gibt. Man könnte keine Beschreibung der »Sache selbst« darin sehen, sondern nur wilde Spekulationen. Doch es erscheint plausibel, Sartre zu unterstellen, dass er selbst in *Das Sein und das Nichts* nicht mehr an einem Primat des Subjektiven festhält. Ein solcher Standpunkt würde das gesamte »Unaufrichtigkeitskapitel« sinnfrei machen, da die Unaufrichtigkeit immer mein Verhalten zu Anderen bzw. ein durch Andere Bedingtes kennzeichnet. Ähnlich wie bei diesem Flirt verhält es sich auch, wenn Sartre dem Kellner im Café zuschreibt, er spiele nur das Kellnersein und das auf eine übertreibende Weise, nämlich zu gut.³³ Man könnte entgegnen, dass von den Anderen zu sprechen immer die erste Person mit einschließt und dass Sartres Beschreibungen dennoch aus der Perspektive der ersten Person geschrieben sind. Doch der Unterschied liegt im Detail: Es ist nicht die Erste-Personen-Perspektive, sondern immer nur eine. Nicht die Allgemeinheit des bestimmten Artikels wird hier beschrieben, sondern das konkrete Erleben einer Situation, an der sowohl die beschreibende Person als auch die beschriebene teilhaben. Beide stellen sich miteinander dar und somit wird die Beschreibung nicht aus der Perspektive der ersten Person gemacht, sondern es ist eine Beschreibung des Verhaltens und wie es aufeinander wirkt.

Aber genau an diesem Punkt zeigt sich die Vorrangstellung der Sozialität: denn dieses Zu-gut-Spielen zeigt sich uns gerade in der Darstellung der Fassade der kellnernden Person. Es ist keine zusätzliche Interpretation des Verhaltens oder eine unphänomenologische Hinzufügung zur Beschreibung, sondern es ist genau das, was man erlebt; eine komplexe soziale Situation, in der Andere unter Anderen in der Welt agieren, die durch Artefakte, Sedimente und soziale Strukturen geformt ist. Man erlebt nicht einfach ein vereinzelt Du, das ohne Verbindung zu sozialen Strukturen und konkreten Anderen isoliert alleine mir gegenübersteht, oder nur die eigene Perspektive, sondern man erlebt eine Vielheit an Anderen. Deshalb ist es auch kein Bruch mit der Phänomenologie, wenn man auf die erlebten sozialen Strukturen verweist, und die implizite Formungen der sozialen Situation explizit macht, sondern eine Konsequenz aus dem Vorrang der Anderen, der Sozialität, vor der abstrakteren Ich-Perspektive. Die sozialen Strukturen sind ebenso Bestandteil des Erlebens wie mein Denken, mein Handeln, mein Wahrnehmen, mein Fühlen,

32 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 133.

33 Vgl. ebd., S. 139.

mein Imaginieren, dein Erleben, euer Erleben und alle Sedimente des Erlebens der Anderen, die vor uns waren oder in unserem Horizont sind; oder, wie es Judith Butler ausdrückt: »Ich kann ein konkretes Du und noch eine Anzahl anderer verlieren, und ich mag diese Verluste wohl überleben. Aber das ist nur möglich, wenn ich nicht die Möglichkeit eines Du überhaupt verliere. Ich kann nur überleben, wenn mein Leben über mich hinausgeht, wenn es auf ein indexikalisches Du verweist. Ohne das kann ich nicht sein.«³⁴

Der Beginn der Kälte – um diesen Sinnabschnitt mit einer Referenz zum Anfang, der mit Plessner gemacht wurde, zu schließen –, der durch die Ehrlichkeit der *parrhesia* ausgelöst werden kann, ist damit nicht ein Schrecken, den es zu vermeiden gilt, sondern ein Umgang miteinander, durch den die Anderen als Andere behandelt werden. Gerade dies erfordert ein Fingerspitzengefühl für die Situation, das ich nur haben kann, wenn die Anderen als Andere schon in ihr vorkommen und nicht erst aus der Subjektivität abgeleitet werden müssen. Diese Labilität, die Anderen als Andere zu verstehen, gelingt nur, wenn man sich selbst als Andere*n seiner*ihrer selbst versteht, weil die Situation und die sozialen Strukturen, die sie formen, nicht von einem*r selbst stammen, sondern durch Andere und einen*r Selbst performativ erhalten werden. Will man also dem Diktum Husserls für die Phänomenologie auch in der Beschreibung immer noch Folge leisten und zu den Sachen selbst gehen, dann sind die Sachen selbst immer im Sozialen geteilt und nie nur aus einer Subjektperspektive beschreibbar, ohne sie so zu vereinseitigen, dass man an ihrem »Wesen« vorbei beschreiben muss. Unsere Wirklichkeit kann nicht von Anderen abstrahiert werden. Und so heißt zu den Sachen selbst zu gehen, die sozialen Strukturen auf der Oberfläche des Erlebens zu beschreiben.

Nähe, Distanz, Wirklichkeit Aus den drei Sinnabschnitten, die bisher in diesem Hauptteil ausgeführt wurden, lässt sich also schließen, dass man mit Anderen zusammen in dem permanenten Risiko lebt, das Gewohnte absurd erscheinen zu lassen und das Absurde als gewohnt, weil man nichts aus einer rein subjektiven Perspektive bestimmen kann, sondern alles nur durch die plurale Perspektivität, die sich als die Bedingung der Anderen für unsere Wirklichkeit darstellt. Diese ist immer eine soziale Wirklichkeit, in der sich das Erleben der Anderen unter sozialen Strukturen auf ihren Fassaden performativ verkörpert. Dieser komplexe Darstellungsprozess ist es, der den Ausgangspunkt für eine Arbeit – wie die hier vorliegende – bietet, die den Bereich der sozialen Wirklichkeit beschreiben will. Kurz: Unsere Wirklichkeit mit Anderen ist unbezweifelbar schon beim alltäglichsten Erleben komplex – was dazu führt, dass sowohl die Verweise auf die bestimmenden sozialen Strukturen als auch die auf die konstitutiven Anderen

34 Butler: *Krieg und Affekt*, S. 27.

beschrieben werden mussten, um sowohl das Alltägliche als auch das Besondere innerhalb der sozialen Situation aufzeigen zu können.

In diesem Sinnabschnitt soll es nun um das Verhältnis in der Wirklichkeit miteinander gehen, das sich durch Nähe und Distanz in unserer Wirklichkeit als Andere unter Anderen konstituiert. Dazu wird sich der Frage zugewendet, inwiefern Realität und Virtualität (bspw. als Digitalität) Vermischungsformen von Nähe und Distanz sind und dadurch auf doppelte Weise eine Bedeutung für die Wirklichkeit aufweisen können: Dabei wird das Erleben der Realität vorrangig als beispielgebender Bereich benutzt, um Verhältnisse der direkten Anwesenheit, der Nähe zu bestimmen. Der andere Bereich wird der der Digitalität sein; einer, der ein Miteinander über Distanzen ermöglicht und in dem man sich trotz fehlender körperlicher Anwesenheit dennoch darstellen muss; als eine Form abwesender Anwesenheit. Eine Studie, die dazu sehr aufschlussreich ist, ist *Die Gesellschaft der Singularitäten – Zum Strukturwandel der Moderne* von Andreas Reckwitz. Er bestimmt den Spielraum des Digitalen wie folgt: »Die digitalen Bilder, die Texte, die Klänge und Spiele – sie alle werden *performed*, und zwar vor einem Publikum, das selbst zum Mitspieler werden kann. Dieses Publikum befindet sich gegenüber den digitalen Performances im Zustand eines *Dauererlebens*.«³⁵ Der Bereich der Digitalität wird demnach benutzt, um Beispiele zu beschreiben, die sich besonders durch Distanz auszeichnen, wodurch die Vermischung von Nähe und Distanz bestimmt werden kann. Es gilt also die Verbindung zwischen der direkten Anwesenheit und Abwesenheit in der Realität und der abwesenden Anwesenheit (den immer zu »Mitspieler*innen« werden könnenden Anderen – laut Reckwitz) und der anwesenden Abwesenheit (den als Publikum zuschauenden Anderen) im Digitalen aufzuzeigen und deren Bedeutung für eine Theorie des Miteinanders darstellen zu können. Den Ausgangspunkt dazu bieten die bisher in dieser Arbeit getroffenen Bestimmungen, die sich in folgendem Zitat von Judith Butler wiederfinden lassen: »Ich bin bereits mit dir verbunden, und das macht mich zu dem Selbst, das ich bin und das auf eine Weise für dich empfänglich ist, die ich nicht vollständig vorhersagen oder kontrollieren kann.«³⁶

Dieses Zitat bildet die Form ab, in der wir allgemein zueinander in Beziehung stehen: Wir sind einander ausgeliefert. Diese negativ anmutende Formulierung wurde von mir deshalb gewählt, um das positive Zitat Butlers zusammenzufassen, da im Ausgeliefertsein unser jeweiliges Risiko mitschwingt, unsere Meinungen und

35 Andreas Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten – Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 237. Die hier sehr kurz bleibende Beschreibung des Digitalen findet sich ausführlich bei Reckwitz und ist außerdem inspiriert von Günther Anders' Texten in *Die Antiquiertheit des Menschen I & II*.

36 Judith Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, Frankfurt. a.M.: Suhrkamp 2018, S. 146.

Verhaltensweisen, unser ganzes Weltverhältnis sowohl vor der Anwesenheit Anderer (Realität) als auch der abwesenden Anwesenheit Anderer (Digitalität) aufs Spiel zu setzen. Das eigene Weltverhältnis aufs Spiel zu setzen, ist nun also keine Besonderheit der direkten Kommunikation mit Anderen, sondern ein Ausdruck der generellen Responsivität der Menschen untereinander und zur Welt als ihrem Medium. Deshalb steht auch im Digitalen – dem momentan vorherrschenden Erlebensbereich für Virtualität – das jeweilige Verhalten zur Welt in Frage: Ploppt eine Nachricht auf meinem Smartphone auf, drängt sich eine Perspektive in meine Perspektive hinein, die beachtet werden kann und will; sie zwingt sich in den Fokus des Erlebens hinein. Ihr Inhalt kann mich affizieren, meine Meinung ändern, mich aufregen, umstimmen, verletzen; sie trifft mich. Das Thema einiger Tweets ist die Verurteilung zweier Ärztinnen zu einem Bußgeld. Das Bußgeld wurde ihnen auferlegt, weil sie Informationen über Schwangerschaftsabbrüche angeboten haben.³⁷ Dem Unverständnis dafür, nachdem der Artikel 219a erst zur Debatte stand, kann ich mich völlig anschließen, es empört mich und nimmt mich aus meiner momentanen Situation heraus. Aber nicht nur diese Information empört mich, sondern auch einige Kommentare auf diese Tweets werfen mir und Anderen Perspektiven ins Erleben, die so weit weg von meiner eigenen Meinung sind, dass sie nicht einfach an mir vorbeiziehen, auch wenn ich an ihnen vorbeiscrolle.³⁸

Die soziale Situation kann also sowohl virtuell wie real in verschiedene Relationen zu Anderen geteilt werden, für die William James' Theorie des *radikalen Empirismus* ein Angebot zur Spezifizierung darstellt: Sie soll ein Erleben beschreiben, in dem die mannigfachen und undurchsichtigen Beziehungen zwischen Gegenständen und Menschen, Menschen und Menschen und Menschen und Gegenständen und sozialen Strukturen und Menschen in der Welt nicht nur gedacht, sondern erlebt werden können.³⁹ Diese Beschreibung ist ein Vorschlag, um nicht in eine vereinzelte Sicht auf die Welt zurückzufallen, in der vereinzelte Klötze von Realität und Digitalität als konkrete Form von Virtualität aneinander gereiht werden, wodurch sie erst im Nachhinein synthetisiert werden und eine feste Organisation erhalten, die den pluralen Verknüpfungen zwischen verschiedensten Sphären nicht gerecht werden kann: Die Teile der Relation bilden eine Plurallektik in Distanzen und Nähen, also in *Abständen* zu anderen Weltverhältnissen, Meinungen und Dar-

37 Vgl. <https://www.zeit.de/wissen/gesundheit/2017-11/schwangerschaftsabbruch-aerztin-giesen-werbung-amtsgericht-urteil> (zuletzt aufgerufen am 28.7.2019).

38 Hier wurde nun nur die abwesende Anwesenheit bestimmt, also das Verhältnis zu Anderen im Digitalen, das aktiv interagiert. Doch es muss auch die negative Seite dieser Vernetzung durch Kulturprodukte erwähnt werden. Das von Reckwitz benannte Publikum rezipiert. Es rezipiert, wenn es will, fast ununterbrochen und wird dadurch nicht mehr aktiv, im schlimmsten Fall stumpft es emotional ab. Vgl. Reckwitz: *Die Gesellschaft der Singularitäten*, S. 233ff.

39 Vgl. James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 30.

stellungen des jeweils anderen Erlebens.⁴⁰ Um dies dennoch zu entwirren, stellt James in einer Reflexion verschiedene Arten der Beziehung zusammen, die aufsteigend »inniger« werden: Zum ersten ist es das »miteinander zu bestehen«⁴¹ ohne weitere Bindung; dies ist damit gleichzeitig die stärkste Form der Distanz. Die zweite ist eine Verbindung durch die Zeit: Man ist entweder »gleichzeitig oder in einem zeitlichen Abstand zueinander«.⁴² Danach kommt – als noch innigere Beziehung – die Räumlichkeit als Distanz oder Nähe, dann die Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit und fast zuletzt die Beziehung der Aktivität des gemeinsamen Handelns, die in die innigste Verbindung übergeht, die man als Selbstbewusstsein bezeichnen könnte.⁴³ Den letzten Punkt kann man für diese Arbeit reformulieren, indem man auch hier anmerkt und betont, dass die innigste Beziehung des Selbstbewusstseins nicht die Beziehung zu sich selbst bedeutet, sondern die Beziehung zu sich selbst, die durch Andere ermöglicht und angestoßen wurde. Wenn man bspw. seine eigenen Meinungen durch das Risiko des Miteinanders jedes Mal wieder aufs Spiel setzt und sich dessen bewusst wird, lässt sich auch das Selbstbewusstsein – wie schon im ersten Hauptteil bestimmt – nicht ohne Bezug zu Anderen erleben.

Diese sechs Beziehungen, in denen man mit etwas oder – darauf wird hier der Fokus liegen – jemanden in Verbindung stehen kann, sind aber keine exklusiven Positionen, die man durchläuft: Man kann gleichzeitig zu Anderen in verschiedenen dieser Beziehungen stehen, sei es zu verschiedenen Anderen oder zu verschiedenen Aspekten eines*r Anderen. Dies lässt sich an einem Beispiel, das Sartre für das präreflexive Selbstbewusstsein gibt, sehr gut erkennen: Denkt man an die Ausführungen zum Zigarettenzählen, so ist es gleichzeitig möglich, zu zählen und sich bewusst zu sein, dass man zählt. Die Zigaretten sind mir räumlich nahe und gleichzeitig mit mir hier, durch mein Zählen bin ich aktiv mit ihnen beschäftigt und in der Verbindung, auf die das Zigaretten-Beispiel bei Sartre abzielt, ist man sich dessen selbst bewusst; denn die Antwort auf die Frage »Was machst du da?« kann in den meisten Fällen problemlos beantwortet werden, auch wenn man in die Sache, die man tut, vertieft ist.⁴⁴ Aber man steht dabei eben nicht nur zu dem Gegenstand in Bezug: Man steht in Bezug zu den Personen, die die Zigaretten hergestellt haben – dies scheint im ersten Moment nicht phänomenal gegeben, doch man erlebt sie implizit und kann auf sie reflektieren, gerade weil eine Zigarette nicht aus dem Nichts entsteht –, sie leben zur selben Zeit wie ich in dieser Welt. Dieses gemeinsame Leben in derselben Welt ist der Grund, warum bspw. Judith

40 Vgl. Francois Jullien: *Es gibt keine kulturelle Identität*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2017, S. 37: Der Abstand »erweist sich [...] als eine Denkfigur nicht der Identifikation, sondern der Exploration, die andere Möglichkeiten zutage fördert.«

41 James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 30.

42 Ebd. S. 31.

43 Vgl. ebd.

44 Vgl. Sartre: *Das Sein und das Nichts*, S. 17.

Butler von einer Ethik der Kohabitation spricht.⁴⁵ Und es ist die Bestimmung, die bei der Fokussierung Sartres auf den Übergang vom Präreflexiven zum Reflexiven herausfällt; das Angesprochen-Werden, dass den Anreiz bietet, aus dem Präreflexiven in eine Reflexion über das Getane überzugehen; und das auch nicht aus dem Nichts heraus, sondern um zu antworten, um handelnd miteinander in Beziehung zu treten und sich dabei des eigenen Erlebens des Zählens selbst bewusst zu sein, während man es in der Antwort als Zählen erkennt.

Was man also am Beispiel des Zigarettenzählens noch sehen kann, ist die vielleicht zufällige, aber nicht unwichtige Präsenz einer anderen Person. Jemand fragt: »Was machst du?« Den Anstoß zur Selbstreflexion bietet in dieser sehr alltäglichen Situation eine andere Person. Macht man sich diesen Gedanken explizit vorstellig und geht man davon aus, dass die Relationen, die mit James dargelegt wurden, immer enger werdende Beziehungskreise beschreiben, dann stehen wir selbst in der innigsten Beziehung, dem Selbstbewusstsein in Verbindung zu Anderen. Als Gegenbeispiel für die Bedingung der eigenen Selbstreflexion durch Andere könnte man Folgendes anführen: Ein Tag, an dem man sich alleine mit einem Buch, mit dem Laptop oder einer anderen Arbeit hinter dem Schreibtisch verschanzt, verläuft ganz ohne direkten Kontakt zu Anderen. Dennoch fragt man sich am Ende des Tages: Was habe ich getan? Es ist eine vergleichbare Situation mit der, die Sartre beispielhaft am Zigarettenzählen beschreibt, nur mit dem Unterschied, dass kein Mensch anwesend ist, der einen fragt, was man getan hat, und damit die Reflexion auf sich selbst anstößt. Trotz dieses plausibel wirkenden Gegenbeispiels muss man sich die Frage stellen, ob nicht auch diese Reflexion durch Andere angestoßen wird – denn die Konzeption der Reflexion auf sich selbst und das, was man getan hat, wird nur vor einer Vielheit an Perspektiven überhaupt praktikabel oder sinnvoll. Erlebte ich nicht andere Perspektiven und dächte ich nicht an andere Perspektiven, bevor und während ich reflektiere, wäre es nicht notwendig, auf mich selbst zu reflektieren und eine*n Andere*n zu erkennen. Es gäbe ja nur diese eine Perspektive, die sich selbst nicht hinterfragen würde. Doch dieser Punkt des Hinterfragens, des Auf-dem-Spiel-Stehens, ist es, den die Anderen und ihre Perspektiven auf die Welt und uns als Andere unserer je eigensten Wirklichkeit beibringen. Sie bedingen unsere Wirklichkeit selbst noch in der Reflexion auf uns selbst.

So lässt sich hier über eine theoretische Reflexion, angeregt durch Sartre und James, wieder auf die schon verteidigte These Deleuzes hinweisen, dass die Anderen die Kategorie der Möglichkeiten darstellen.⁴⁶ Wir sehen in Anderen unsere Möglichkeiten, aber auch unsere Abgründe, unsere Gefahren, dasjenige, was wir in anderen Situationen sein könnten oder wären – und auch das, was wir gerade

45 Vgl. Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 132.

46 Vgl. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 350.

sind bzw. machen. Die soziale Situation, der Begriff, der hier mit Eribon gefestigt wurde, ist also deshalb sozial, da alle Verbindungen – ob enge oder flüchtige, ob reale oder irreale – Verbindungen mit den Anderen sind. Die soziale Situation ist somit die Wirklichkeit der sechs mit James aufgezeigten Relationen (1. gleichzeitig zu sein; 2. zeitlich beieinander, voreinander oder nacheinander zu bestehen; 3. räumlich miteinander oder voneinander getrennt zu bestehen; 4. sich ähnlich oder unähnlich zu sein, ungeachtet der Zeit und des Raumes; 5. sich miteinander zu verhalten; und 6. sich seiner Möglichkeiten und Wirklichkeiten durch Andere selbst bewusst zu werden). Die soziale Situation besteht aus all diesen Relationen zugleich, solange Menschen in der Welt erleben, also während sie handeln, denken, imaginieren, wahrnehmen und fühlen. So besteht ein untrennbares Gewirr aus Relationen, das durch Kontinuität und Diskontinuität, Nähe und Distanz zu Anderen in einer Plurallektik bestimmt werden kann.

Sowohl im digitalen als auch im realen Verhalten miteinander steht man gleichzeitig in verschiedensten Verbindungen zueinander, die den Rahmen unserer Wirklichkeit mit Anderen aufspannen und jene dadurch als Bedingung der Wirklichkeit für uns ausweisen. Nähe und Distanz sind Verhältnisse, die immer wieder auf Andere verweisen und in Bezug zu Anderen in Erscheinung treten. Die hier vorliegende Arbeit ist somit eine Fokusverschiebung in der Beschreibung der Relationen der Wirklichkeit; alle hier mit James bestimmten Relationen lassen sich auch in der Fokussierung auf einen selbst oder auf die Gegenstände beziehen. Die Frage ist also nochmals: Warum werden hier die Anderen für diese Relationsbestimmungen herangezogen? Dies geschieht gerade in Bezug auf die plurale Perspektivität, die gegeben sein muss, damit unterschiedliche Beziehungen zueinander bestehen können, sei es zu unterschiedlichen Personen oder zu unterschiedlichen Aspekten einer Person. Es ist also eine Fokusverschiebung, um die Andersheit der Anderen als Fremdheit und Ähnlichkeit in den Beziehungen zu betonen und dadurch ihre Erlebbarkeit zu unterstreichen. Dies lässt sich zusammenfassen in dem Satz James': »Die Welt menschliche[n Erlebens] indes ist durch dieses oder jenes ihrer Glieder, durch alle diese Grade [die sechs Grade der Innigkeit, P.H.] ausgezeichnet.«⁴⁷ Die Wirklichkeit der Menschen ist ein Zusammenspiel von Relationen, die selbst auch wieder in Relationen stehen. Und diese Relationalität ist es, die für das menschliche Erleben der Anderen die Schaffung der Wirklichkeit bedeutet: Die Wirklichkeit besteht durch *Anderere*.

Sie nicht zu betonen oder aus dem Fokus fallen zu lassen, ist theoretisch möglich, jedoch nur, wenn man die eigene Abhängigkeit zu Anderen nicht mitreflektiert oder sie absichtlich heraushalten will. Eine Theorie, die ohne die Anderen auszukommen versucht, stellt einen unbegründbaren Fall in vereinzeldes oder solipsistisches Denken dar. Doch nicht nur der reine Individualismus steht dem So-

47 James: *Pragmatismus und radikaler Empirismus*, S. 31.

lipsisismus nahe, auch im Universalismus findet sich ein Weg, der sich, obwohl er sich allen zuwenden soll, keinem*r zuwendet: denn der Universalismus, der auf dem Denken an die Menschheit als Gattung begründet ist, läuft Gefahr, jegliche Unterschiede in einer alles umfassende Einheit aufzulösen. Was bedeutet das? Es bedeutet, dass es, wenn es um ein Denken in Hinsicht auf *die* Anderen geht, nicht durch einen abstrakten Bezug auf *die* Menschheit erreicht wird. Zu *den* Anderen gelangt man nicht universell, sondern in der konkreten Beschreibung – diese Beschreibungsform zu explizieren war die Aufgabe dieser Arbeit bisher.

Dem Universalismus und Individualismus entgegen kann mit Butler an dieser Stelle besonders auf die Vernetzung mit Anderen über Affekte im Digitalen hingewiesen werden, um im letzten Sinnabschnitt dieser Arbeit der solipsistischen Unmöglichkeit, wie sie im ersten Hauptteil bestimmt wurde, eine Möglichkeit zur Solidarität gegenüberzustellen, die zwischen universalistischen Verweisen auf ein allgemeines Menschsein und der Betonung der Exklusivität und Partikularität der Solidarität steht: »Die Affekte werden kommuniziert, sie sind mitteilbar, und sie bilden in einer Situation physischer Isolation eine Art Netzwerk, über das sich eine emotionale und politische Allianz herzustellen vermag.«⁴⁸ Die wichtigsten Aspekte einer solchen Möglichkeitsbeschreibung, die aus unserer Wirklichkeit mit Anderen folgt, werden also 1. die Responsivität (Kommunikationswirklichkeit), 2. die *parrhesiastische* Darstellung und 3. die positive Bezugnahme auf die pluralen Perspektiven sein, die trotz räumlicher und zeitlicher Distanz eine Nähe unter den sozialen Strukturen darstellen können. Dass all dies auf unserer Bedingung der Wirklichkeit, als Andere unter Anderen zu sein, gründet, gilt es zum Abschluss nochmals klar herauszustellen, um mit einem kritischem und produktiven Ende die hier dargestellte Theorie zu schließen.

Mögliche Solidarität – zwischen Risiko & Grazie Nachdem nun im letzten Sinnabschnitt das Verhältnis zwischen Nähe und Distanz sowie die Bedingtheit der Wirklichkeit durch Andere und ihre Perspektiven auf die Welt und uns selbst in der Selbstreflexion herausgestellt wurde, ist dieser abschließende Abschnitt einem positiven Weltverhältnis gewidmet, das sich durch *parrhesia* und *gemeinsames Stolpern* als mögliches Ethos des Miteinander verstehen lässt: Es ist die Solidarität, die das labile Gleichgewicht darstellt, in dem man sich der Anderen als Anderen und sich selbst als Andere*m unter Anderen im Erleben bewusst ist und sich dementsprechend den Anderen gegenüber mit Grazie verhält. Ich vertrete im Anschluss an das hier Geschriebene also eine Auffassung von Solidarität, die über ihre Bestimmung als Gefühl oder als Handlungspraxis hinausgeht. In der Solidarität treffen alle bewussten Fähigkeiten zusammen und werden zu einer Darstellung des Erlebens, in der es explizit um die Anderen und eine*n selbst als Andere*n geht. Was bedeutet

48 Butler: *Krieg und Affekt*, S. 52.

das genau? Es bedeutet, dass Solidarität eine komplexe Darstellung ausdrückt, die auf eine soziale Situation aus der Perspektive des Füreinander antwortet. Solidarisch zu sein heißt demnach nicht nur, sich solidarisch mit jemandem zu fühlen oder mit anderen zusammen zu handeln. Es heißt, die gesamte Darstellung auf ein Füreinander zu richten. Geschieht dies explizit durch *Anderere* unter *Anderen*, nenne ich das explizite Füreinander Solidarität, wenn dadurch nicht selbst explizit ein Gegeneinander oder Nebeneinander miterschaffen wird. Ja, Solidarität ist ein schmaler Grat.

Für die einzelnen bewussten Fähigkeiten bedeutet dies also Folgendes: im Denken, die Anderen als Andere mit ähnlichen und unterschiedenen Perspektiven zur Geltung kommen zu lassen; in der Wahrnehmung, nicht ein Individuum als Problemursache zu sehen, sondern die Strukturen zu fokussieren; im Fühlen das Unbehagen, die Empörung oder auch das Vertrauen und die Euphorie als Verweise auf gemeinsamen Probleme und Möglichkeiten zu verstehen und nicht als exklusiv individuell; im Imaginieren, sich gemeinsam produktive Vorstellungen von Strukturen zu machen, die den Problemen entgegenstehen und das Füreinander betonen, und im Handeln gemeinsame Praxen zu entwickeln, die gegen Unterdrückung und Gewalt und gegen andere ähnliche Formen zu stehen. Alle bewussten Fähigkeiten sind in einer solidarischen Darstellung des Erlebens involviert, da Solidarität eine Antwortmöglichkeit darstellt, mit der Komplexität der sozialen Situation und ihren Zwängen umzugehen. Solidarität, in dieser Form beschrieben, ist eine Mischung aus aktiven Entscheidungen der Menschen und dem passiven Widerfahren von Strukturen in sozialen Situationen, die in eine kreative Produktivität gewendet werden, die die bestehenden zwingenden Strukturen negiert. Deshalb verstehe ich Solidarität als Darstellungsform des Erlebens, die aus dem graziösen Ethos der *parrhesia* in der Sorge erwachsen kann. Im Sorgen füreinander bewegt man sich auf einem schmalen Grat zwischen Distanz und Nähe, sei es in der *einspringenden Sorge* (wie gut kann man die Situation der anderen Person abschätzen, um zu verstehen, was man einander abnehmen kann), der *vorausspringenden Sorge* (wie gut versteht man, welches Verhalten man einer anderen Person spiegeln kann, um ihr zu helfen) oder beim *gemeinsamem Stolpern* (wie viel Kraftaufwand kann man einander zumuten, um die Strukturen zu verändern).

Warum aber mit Grazie? Grazie oder graziles Verhalten bestimmt sowohl ein anmutiges, ein angemessenes Darstellen in der Situation als auch Formen der tänzerischen, eleganten Bewegungen, die zwischen verschiedenen Problemen hindurchschwingen, und das Geschick, sich »aus der Affäre« zu ziehen, ein bestehendes Risiko nicht ausarten zu lassen. Man könnte also sagen, dass das grazile Verhalten nur deshalb grazil wirken kann, weil es sich der Schwierigkeit der Situation bewusst ist und sich nur deshalb mit Leichtigkeit darstellen kann, weil es angemessen darauf antwortet. Der Begriff der Grazie bestimmt in dieser Arbeit also die Schwierigkeit, im Angesicht des bestehenden Risikos aneinander ausgeliefert

zu sein, sich aber dennoch so zu verhalten, dass die gleichzeitige Angewiesenheit auf Andere nicht als Problem, sondern als Teil der Lösung in Erscheinung treten kann. Man verhält sich demnach *grazil*, wenn man sich auf die Anderen als Andere bezieht, deren Perspektiven als die anderer Personen versteht, die wiederum die eigene Perspektive als eine andere Perspektive erleben, wodurch sowohl die eigene als auch die andere Perspektive aufs Spiel gesetzt wird. Der *grazile* Umgang ist damit ein Weg, das *Füreinander* darzustellen, der in der *parrhesia* geübt wird. *Graziles* und *parrhesiastisches* Verhalten ist der deutlichste Ausdruck dafür, uns als gleichwertig und verschieden, als Andere unter Anderen darzustellen. Es ist die *Adäquatheit* des Verhaltens, die Anderen als Andere zu verstehen und dieses Verständnis für sie darzustellen; oder wie es Butler formuliert: »Und weil wir diese Welt gemeinsam bewohnen, sind wir aufeinander angewiesen.«⁴⁹ Solidarität bedeutet daran anknüpfend also eine gemeinsame Haltung, sich des Aufeinander-angewiesen-Seins in der Form des *Füreinander-Einstehens* bewusst zu sein und dies deshalb auch darzustellen. Daran anschließend ist die gerade bestimmte *Grazie* also eine explizite Darstellungsform, die *solidarisches* Verhalten impliziert und es deshalb ermöglichen kann.

Aufeinander angewiesen zu sein (sich einander gegenseitig zuzumuten) und gleichzeitig einander ausgeliefert zu sein (sich zu widerfahren), ist damit der Ausgangspunkt für den weiteren Verlauf dieses Abschlussabschnitts. – Ich möchte nicht behaupten, dass diese Struktur des Angewiesen-ausgeliefert-Seins ausschließlich positiv zu bewerten ist. Das wäre eine Verkürzung der hier vertretenen Position. Doch diese Struktur (Angewiesen-ausgeliefert-Sein oder auch Zugemutet-widerfahren-Sein) ist die Bestimmung des Miteinanders, das sich sowohl in die Richtung eines Gegeneinanders als auch in die eines *Füreinander* bewegen kann. Der Blick liegt für den Abschluss dieser Arbeit jedoch auf dem *Füreinander* und so wird das Unterstützende und die Veränderbarkeit der Struktur des Miteinanders fokussiert. – Anderen ausgeliefert und auf sie angewiesen zu sein, beschreibt eine Struktur, die zwischen Partikularität und Universalität steht, denn man ist nicht nur ein Teil von etwas oder aufgehoben im Gesamten. Man ist sich in der *parrhesia* des Risikos bewusst, das für jede Person besteht, die Teil der erlebten sozialen Situation ist. Diese Teilhabe ist nicht reglementiert oder strukturell exklusiv; gerade, weil sich die soziale Situation mit jeder hinzukommenden Person verändern kann und sie nicht allein räumlich zu verstehen ist, ist sie nie abgeschlossen. Die sozialen Situationen finden sich in Wiederholung und können dadurch sowohl räumlich als auch zeitlich nicht nur singulär, sondern müssen miteinander erlebt werden. Diese Art und Weise, Solidarität zu denken, findet sich auch bei Sabine Hark, Rahel Jaeggi, Ina Kerner, Hanna Meißner und Martin Saar in *Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame – Solidarität ohne Identität*:

49 Ebd., S. 25.

Wer Solidarität mit Anderen fordert und davon überzeugt ist, dass es Politik aus Solidarität, in Solidarität geben kann und geben sollte, sieht die Anderen als Gegenüber und Bezugspunkt von moralischen Ansprüchen [...]. Solidarität politisch zu denken bedeutet, diese Forderungen nicht aus den besonderen Eigenschaften der Anderen oder besonderen Erfahrungen mit ihnen abzuleiten, sondern aus dem, was wir mit ihnen teilen, ohne dass es uns oder ihnen alleine gehört.⁵⁰

Versteht man Solidarität auf diese Weise, als Struktur des Füreinander, die sich durch geteilte problematische soziale Strukturen an unterschiedlichen Orten und Zeiten aufbaut, weil diese Strukturen gemeinsam erlebbar sind, wird es möglich die Solidarität Schritt für Schritt auszuweiten. Sie muss dadurch weder auf allgemeine Prinzipien aufbauen noch begrenzt durch direkten Umgang einzelner Individuen miteinander gedacht werden. Dies bedeutet also, dass man nicht abstrakte Ordnungsebenen auf das Erleben der sozialen Situation aufbauen kann, um das Problem zu bestimmen, das man miteinander teilt, sondern dass man diese problematische Struktur durch das Wiederholen bestimmter Erlebnisse erreicht, da das Problem dann aus mehreren konkreten Perspektiven eingegrenzt wird, die alle erlebt wurden.

Man kommt also nicht zur Solidarität mit Anderen, wenn man sie nur als Teil einer anderen oder der gleichen Gruppe ansieht.⁵¹ Dies würde bedeuten, Partikularität über das Erleben der Anderen zu stützen.⁵² Genauso wenig funktioniert es allerdings, eine allumfassende oder universalistische Struktur über den gesamten Bereich des Erlebens zu legen: Natürlich sind wir alle Menschen, aber Solidarität qua Menschsein erscheint wie eine Vorstellung ohne Bindung an das wirkliche Erleben.⁵³ Würde durch die Einführung des Ideals schon seine Realisierung erzeugt, bräuchte niemand mehr für Sichtbarkeit und Respekt für besondere Bedürfnisse zu kämpfen, die jedem*r durch das Menschsein schon zukommen sollten. Noch

50 Sabine Hark, Rahel Jaeggi, Ina Kerner, Hanna Meißner & Martin Saar: *Das umkämpfte Allgemeine und das neue Gemeinsame. Solidarität ohne Identität*, in: Sabine Hark, Friederike Kuster, Katharina Liebsch, Aline Oloff, Regine Othmer, Birgit Riegraf, & Tanja Thomas (Hg.): *Feministische Studien*, Band 33, Heft 1, Aufl. 1, Stuttgart: 2015, S. 99.

51 Vgl. ebd., S. 103: »Gesucht werden konnte also nach nicht weniger als den heute möglichen Formen der Kooperation und der wechselseitigen Verantwortung, in denen das, was allgemein, jede_r zukommend und für jede_n verbindlich ist, nichts Vorausgesetztes, Selbstverständliches ist, sondern ein erst in Praktiken und Beziehungen herzustellender Bezugspunkt, den wir erst teilen müssen, um ihn zu erfahren.«

52 Vertreter*innen sind bspw. David Hume und Richard Rorty; vgl. Kurt Bayertz: *Solidarität – Begriff und Problem*, Frankfurt a.M. Suhrkamp, 1998, S. 20ff., oder auch Charles Taylor, vgl. Charles Taylor: *Wieviele Gemeinschaft braucht die Demokratie – Aufsätze zur politischen Philosophie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, S. 7.

53 Vertreter*innen sind bspw. die stoische Philosophie, Henri Bergson, John Stuart Mill, Max Scheler u.a. vgl. ebd. S. 15ff.

problematischer ist jedoch, dass das Ideal selbst als Ausschlusskriterium fungiert, solange es »nur« durch eine bestimmte Gruppe an Menschen als Ideal gesetzt wurde und die Schwierigkeiten Anderer nicht mitdenkt. Didier Eribon fasst diesen Gedankengang folgendermaßen zusammen: »Die Vorstellung einer nationalen Gemeinschaft [Partikularismus, P.H.] ist ein Irrtum, die des planetarischen »Gemeinsamen« [Universalismus, P.H.] eine depolitisierende Utopie. Die soziale Welt besteht immer aus heterogenen, divergierenden, widerstreitenden Geschichten und Traditionen.«⁵⁴ Und gerade weil die »soziale Welt« in verschiedensten Perspektiven und Facetten schillert, ist ein Ismus als ideales Konzept, sich in ihr zu verhalten, unmöglich. So ist die hier vertretene Pluralität der sozialen Situation kein ideales Konzept, sondern eine Folge unserer Wirklichkeit mit Anderen. Mein hier gegebener Vorschlag bezieht sich deshalb auf das Grazile als dargestellte Leichtigkeit im Umgang mit Schwierigkeit, weil aus den gegebenen Strukturbeschreibungen zwar die Möglichkeit eines Füreinander als solidarisches Entstehen gegen Unterdrückung und andere Probleme besteht, jedoch die sozialen Situationen selbst ihre Strukturzwänge präsentieren, auf die Solidarität eine divergente und plurale Antwort sein kann.

Was ist aber dann diese Solidarität zwischen Partikularität und Universalismus? Sie ist keine Kategorie, um etwas zusammenzufassen. Sie ist ein Verhalten, in dem sich das Miteinander als Füreinander darstellt, ein Verhalten, das durch eine gewisse Grazie das Risiko im Umgang miteinander nicht verdeckt, sondern es in seiner Form als Risiko bewusst aufrechterhält und versteht, dass dieses Risiko für Andere unter Anderen in der sozialen Situation besteht. Kurz gesagt: Es ist die Darstellungsform des je eigenen Erlebens, als Andere unter Anderen zu sein. Grazie bedeutet dabei also nicht – und das sei hier besonders betont –, dass man sich zurückhält und die Probleme und Sorgen nicht ausspricht, um sie zur Harmonie zu zwingen, sondern dass man sie passend adressiert, dass man mit dem Problem offen umgeht. Es geht in der Solidarität nicht darum, welche Gruppe von Menschen man ausgrenzt, sondern gegen oder für welche sozialen Strukturen man kämpft. Die Grazie, mit der das Risiko zu seinem Recht kommt, als Risiko gelebt zu werden, ist somit eine produktive solidarische Haltung, die sich gegen die konkreten Strukturen richtet, die das Risiko in der erlebten sozialen Situation darstellen; oder kurz: Wenn man solidarisch ist, kämpft man nicht gegen eine oder mehrere konkrete Andere, sondern *gegen unterdrückende, benachteiligende soziale Strukturen*, denen man gemeinsam unterworfen ist.

Solidarität ist damit ein Erleben der gemeinsam erkämpften Veränderung sozialer Strukturen und nicht das absichtliche Ausgrenzen bestimmter Personen. Es ist ein Kampf gegen die konstituierenden Bedingungen, unter denen man gemeinsam lebt, gegen die Sedimentierungen unterdrückender Verhaltensweisen, die nie-

54 Eribon: *Gesellschaft als Urteil*, S. 201.

mand von uns selbst hervorgebracht hat und die man durch die eigenen Verhaltensweisen wieder mit hervorbringt. Wenn man also überhaupt gegen jemanden kämpft, dann gegen die Wiederholungen der sozialen Strukturen, die Andere unterdrücken; und diesen Kampf kann man nicht alleine führen. Man kann an dieser Stelle die Frage Butlers aus *Psyche der Macht* folgendermaßen in eine Form übertragen, in der nicht die Frage nach dem Subjekt im Singular gestellt wird, sondern nach den Subjekten, den Anderen im Plural, um sie in eine Frage nach der Möglichkeit von Solidarität zu verwandeln:

Wir sind »zur Wiederholung der gesellschaftlichen Normen gezwungen, durch die [wir, P. H.] hervorgebracht wurde[n], aber diese Wiederholung bringt Risiken mit sich, denn wenn es einem nicht gelingt, die Norm »richtig« wiederherzustellen, wird man weiteren Sanktionen unterworfen und findet die vorherrschenden Existenzbedingungen bedroht. Und doch: wie sollen wir ohne eine Wiederholung, die das Leben – in seiner derzeitigen Organisation – aufs Spiel setzt, auch nur beginnen, uns über die Kontingenz dieser Organisation klarzuwerden und performativ die Umrisse der Lebensbedingungen neu zu zeichnen?⁵⁵

Die Veränderung der Lebensbedingung bzw. der sozialen Strukturen verweist – folgt man dieser eher rhetorischen Frage Butlers – darauf, wodurch Solidarität möglich wird: Es ist die Kontingenz, das heißt, die Rechtfertigungslosigkeit der bestehenden sozialen Strukturen aus einem abstrakten und ewig gültigem Prinzip. Oder anders: Weil die sozialen Strukturen sich nicht auf ein feststehendes, überzeitliches Prinzip berufen können, sind sie veränderbar. Dieser Aspekt des Durch-Menschen-gemacht-Seins bzw. der Historizität sozialer Strukturen darf jedoch nicht verdecken, dass es eine enorme Anstrengung bedeutet, sich von der Macht der Strukturen auch nur kurz zu lösen, um sie zu verändern, oder, wie es früher in dieser Arbeit hieß, sie decodieren und recodieren zu können.

Ein Beispiel für diese Schwierigkeit, das sicherlich zu seiner Zeit noch mehr Überzeugungskraft entfaltete, liefert Jean-Paul Sartre in der Beschreibung einer Situation, aus der heraus man *nur gemeinsam, solidarisch* ausbrechen kann. Diese Beschreibung findet sich in seinem zweiten Hauptwerk *Kritik der dialektischen Vernunft*, in dem die Verwirklichung der ontologischen Freiheit jedes Menschen an die gemeinsame Aktion gegen bestehende Verhältnisse gebunden wird. Dies stellt eine Transformation seiner Theorie aus *Das Sein und das Nichts* dar, da nicht mehr ein einzelnes Subjekt sein Verhalten zur Welt frei verändern kann, sondern nur solidarisch die nötige Kraft oder Anstrengung dafür aufgebracht werden kann. Sein Beispiel dafür sieht – paraphrasiert, da es sich über mehrere Seiten erstreckt – wie folgt aus: An einer Haltestelle wartet eine bestimmte Anzahl von Arbeiter*innen auf

55 Judith Butler: *Psyche der Macht – Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 2001, S. 32.

einen Bus, der sie zur Arbeitsstelle bringen soll. Der Bus selbst hat jedoch zu wenig Plätze, um alle Arbeiter*innen zu befördern. Man steht vor der gemeinsamen sozialen Struktur des Arbeiten-Müssens, aber Nicht-dort-Ankommen-Könnens. Deshalb werden Ordnungsnummern gezogen, um zu sichern, wer mitfahren kann und wer »überzählig« ist. »Es ist für mich ja sehr wichtig, ob ich die zehnte Nummer habe oder die zwanzigste. Aber ich bin Zehnter *durch die Anderen*, insofern sie Andere sind als sie selbst, das heißt, insofern sie nicht in sich selbst den Grund ihrer Ordnungsnummer besitzen.«⁵⁶ Hier wird die Bedingung unserer Wirklichkeit, als Andere unter Anderen zu sein, deutlich hervorgehoben: Sie stellt uns nebeneinander (Sartre nennt dies Serialisierung) in dieselbe Situation und damit unter dieselben sozialen Strukturen.

Doch daraus erwächst noch keine Lösung des Problems, denn die Ordnungsnummern bezeichnen eine Gruppe an Menschen, die in den Bus einsteigen dürfen und eine Menge an Menschen, denen dies verwehrt bleibt. Somit liegt hier noch keine Solidaritätsform vor, wenn einfach Nummern gezogen werden und man einsteigt oder nicht einsteigt. Man beugt sich der Struktur und die Anderen werden zu Konkurrenten. Zur solidarischen Praxis wird diese Situation, sobald auf die Situation nicht mit Einverständnis, sondern mit Empörung oder einer anderen Darstellung von Unverständnis über die unnötige Konkurrenz reagiert wird. Dann wird freimütig das Risiko eingegangen und dadurch bewusst aufrechterhalten, nicht mitgenommen zu werden, vom*n der Arbeitgeber*in sanktioniert zu werden, kurz: in irgendeiner Form verletzt zu werden. Diese *parrhesiastische* Darstellung birgt die Möglichkeit zur Solidarisierung und zur gemeinsamen Boykottierung der Situation, um den Anderen als Anderen keine Exklusion als die, die nicht mitfahren können, widerfahren zu lassen, sondern sich gegenseitig zu Komplizen zu machen, die die soziale Struktur nicht wiederholen und damit performativ erhalten, sondern ihre Labilität und damit ihre Rechtfertigungslosigkeit zu offenbaren. Dies geschieht durch eine gemeinsame Darstellung des Erlebten in der Form, es in ein Füreinander zu verändern.

Die *parrhesiastische* Darstellung einer einzelnen Person reicht jedoch nicht, um eine tatsächliche solidarische Darstellung zu verkörpern, durch die die Struktur verändert wird. Sie muss auf Andere treffen, die mit Grazie dieses Risiko verstehen, es annehmen und selbst wiederholen. Damit ist Solidarität selbst auf die Performativität angewiesen, die die sozialen Strukturen hervorbringt. Daraus lässt sich bestimmen, dass die Kontingenz allein nicht die hinreichende Bedingung für solidarische Darstellungen sein kann. Mit den in dieser Arbeit geleisteten Beschreibungen, dass als Andere unter Anderen zu (er)leben ein Risiko darstellt, das mit Grazie als dieses Risiko offengelegt und erlebt werden kann, lassen sich die drei Punkte

56 Sartre: *Kritik der dialektischen Vernunft*, S. 279.

für die Bestimmung der Solidarität bezeugen, die zum Ende des letzten Sinnabschnitts gegeben wurden: Zum einen muss eine generelle Responsivität der Menschen untereinander und damit zur sozialen Situation gegeben sein, was heißt, dass jedes Verhalten eine Antwort auf eine soziale Situation ist, auf die wiederum geantwortet werden kann. Dieses Vermögen muss für eine solidarische Darstellung tatsächlich verwirklicht, also ausgeführt werden. Zum anderen kann die Antwort nicht jede Form annehmen, sondern sie muss tatsächlich darstellen, wie es für eine*n jede*n ist, diese Situation als Andere*r unter Anderen zu erleben, oder kurz: Man muss sich *parrhesiastisch* verhalten, indem man ehrlich darstellt, wie die Situation auf das eigene Erleben wirkt, um gemeinsam die Strukturen zu verändern. Zuletzt bedarf es eines Verhaltens, das adäquat darstellt, dass man die Anderen als Andere erlebt und deshalb sowohl das Risiko als auch die gemeinsame soziale Struktur versteht, die sie freimütig dargestellt haben. Aus ihm folgt in der Beispielsituation des Wartens auf den Bus möglicherweise, dass man nicht einfach in den Bus einsteigt und andere draußen lässt, sondern dass man den Bus aufhält, ihn im Extremfall stilllegt, und somit das Erleben dieser sozialen Situation in eine solidarische Darstellung verwandelt. Zu betonen ist jedoch, dass die solidarische Darstellung nicht nur positiv gewertet werden kann. Für diejenigen Personen, die sich nicht in der Darstellung wiederfinden, kann das solidarische Verhalten abschreckend und einschüchternd wirken.

Mit diesen Ausführungen kann man die Möglichkeit für Solidarität also in der generellen Kontingenz menschlich gemachter Strukturen und in unserer Bedingung der Wirklichkeit, als Andere unter Anderen zu (er)leben, aufweisen. Die Wirklichkeit der Solidarität setzt demnach ein Verhalten zur Welt und zu Anderen voraus, das sich selbst als permanenten Kampf und permanente Anstrengung darstellt, da es nicht leicht ist, gleichzeitig das Risiko der Responsivität *parrhesiastisch* und *grazil* offensichtlich zu halten. Anders formuliert: Es ist eine nicht zu unterschätzende Anstrengung, freimütig darzustellen, was das Problem ist, und dabei nicht die Person, die das Problem darstellt, völlig als das Problem zu identifizieren, sondern sowohl ihr Verhalten als auch die sozialen Strukturen als Grund für die verletzende Situation zu adressieren. Das meint es, wenn man sich im Bewusstsein der Schwierigkeiten dennoch mit Leichtigkeit verhält. Das Grazeile ist ein anstrengender Kampf in mehrere Richtungen. Doch nur in dieser Art und Weise werden die pluralen Weltverhältnisse nicht zu Problemen, sondern zur Möglichkeit, in einem der Weltverhältnisse oder ihrer Kombination eine Lösung gegen die unterdrückenden Strukturen zu erkennen, die die geteilte soziale Situation bedingen.

Dank der Responsivität können *parrhesia* und *Grazie* also ein Erleben zur Darstellung bringen, in dem solidarische Verhaltensweisen nicht bedeuten, gegen konkrete Andere oder für eine allgemeine Menschheit zu kämpfen, sondern gemeinsam über soziale Strukturen zu stolpern und die Wiederholung dieser Strukturen

als Problem zu erkennen, das man durch unterschiedlich starke Anstrengung gemeinsam zu lösen versuchen kann. Was das Beispiel des Wartens auf den Bus und die gerade gegebene Definition der Solidarität also offenbart, ist ein Weg zwischen Partikularismus und Universalismus, da man gegen konkrete soziale Strukturen kämpft, die man gemeinsam erlebt hat und die für Andere deshalb ebenso erlebbar sind. Als Andere unter Anderen zu leben bedeutet, dass »ich« und »du«, genauso wie »wir«, »ihr« und »sie« nicht durch starre Grenzen voneinander getrennt sind, sondern dass wir uns immer auf den Schwellen zwischen diesen Zuschreibungen bewegen und sie sogar überschreiten können.

Dennoch muss ich hier mit Eribon auf folgenden Sachverhalt hinweisen, der die Schwierigkeit für eine solidarische Darstellung noch deutlicher macht, da seine Beschreibung ein Blick auf die gesellschaftliche Realität ist: »Der Gegensatz zwischen »uns« und »denen« bleibt für die populären Klassen konstitutiv, auch wenn der Inhalt des »Wir«, mit dem man sich identifiziert, und des »Sie«, von dem man sich absetzt, flukturiert.«⁵⁷ Das hier Vorgestellte ist darauf ausgerichtet, diese Fluktuation nicht nur innerhalb des »wir« oder des »sie« zu ermöglichen, sondern übergreifender. Dies lässt sich theoretisch – wie hier geschehen – beschreiben, kann aber in der jeweiligen Lebenswirklichkeit eine fast unüberwindliche Aufgabe darstellen. Anders formuliert ist dies die Kehrseite der Kontingenz: Man kann die sozialen Strukturen durch ihre Performativität aufbrechen, was heißt, sie zu re- und zu decodieren, aber man muss es nicht, und wenn man es versucht, gibt es keine Garantie für das Gelingen. Andererseits sind wir gezwungen, mit Anderen – ob sie uns fremd oder ähnlich erscheinen – auf irgendeine Art und Weise zusammenzuleben. Daraus kann man mit Julia Kristeva folgende Hoffnung für die Form eines Zusammenlebens beschreiben: »Eine paradoxe Gemeinschaft ist im Entstehen, eine Gemeinschaft von Fremden, die einander in dem Maße akzeptieren, wie sie sich selbst als Fremde erkennen.«⁵⁸ Dies stellt jedoch keine bloße Setzung dar, sondern eine ethische *Aufgabe*! Butler schreibt dazu: »Die ethische Beziehung bedeutet, eine bestimmte egologische Perspektive abzutreten und einen Standpunkt einzunehmen, der grundlegend von einem Modus der Anrede strukturiert ist: Du rufst mich an und ich antworte. Wenn ich antworte, dann nur, weil ich schon verantwortlich war.«⁵⁹ Sie leitet damit die Verantwortung füreinander aus der Notwendigkeit der Konstitution der Anderen unter Anderen durch eben die Anderen, der Kohabitation in derselben Welt ab, weil man nur dadurch – im Sinne Waldenfelds' – aufeinander antworten kann.

Die Frage, die sich stellt, ist also wie man von der notwendigen Kohabitation zu diesem Ethos der *parrhesiastischen Grazie*, also zum hier vorgestellten Vorschlag

57 Eribon: *Gesellschaft als Urteil*, S. 219.

58 Kristeva: *Fremde sind wir uns selbst*, S. 213.

59 Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 147.

für Solidarität gelangt: Wie verstehe ich mich selbst und Andere als Andere*r unter Anderen? Die vorliegende Arbeit hat versucht, auf diese soziale Fragestellung zu antworten: Der Weg führte über eine generelle Betonung der Bedeutung der Anderen für unsere Wirklichkeit, aus der sich die Notwendigkeit ergibt, sich selbst im eigenen Erleben unter sozialen Strukturen für Andere darstellen zu müssen, zu Formen der Fokussierung der Anderen in Sorgestrukturen, zu der gerade formulierten möglichen Solidarität. Dies muss als Prozess einer Reflexion verstanden werden, der sich in alltäglichen wie in extremen sozialen Situationen durch das Widerfahrnis anderer Perspektiven anstößt, aber nie völlig aus seinen eigenen Bedingungen heraustreten kann. Wir sind mit Anderen in sozialen Strukturen verhaftet: Unsere Wirklichkeit ist, als Andere unter Anderen zu (er)leben, d.h. immer miteinander leben zu müssen, sowohl gegeneinander zu agieren, nebeneinander in Registern der Bürokratie zu stehen als auch füreinander entstehen zu können.

Mit William James kann man, auch wenn es das Zitat aus seinem eigenen Kontext heraustrennt, sagen, dass damit »[d]er ganze Inhalt dieses Begriffs [der sozialen Situation, P.H.] nichts anderes [ist] als eben die Tatsache des Kohärierens. Hinter dieser Tatsache ist nichts.«⁶⁰ Er kann demnach in der von Butler beschriebenen Kohabitation münden und bietet somit die Möglichkeit, Solidarität zu beschreiben – eine Solidarität, die *zwischen* Universalismus und Partikularismus liegt – und im Gegenzug jede solipsistische Neigung, jede Abkehr von Anderen als Illusion zu bestimmen: denn es besteht für uns eine Notwendigkeit der Form nach, in der wir Wirklichkeit erleben, nämlich sie als Andere unter Anderen zu erleben. Unser Erleben stellen wir in Bezug zu, im Blick für und in der Betrachtung durch Andere dar. Konkret bedeutet dies für eine Solidarität, die durch die Alterität der Anderen die Alterität des eigenen Selbst erlebbar darstellt, dass dies nicht als Manko oder Problem angesehen wird, sondern als Form in der Solidarität zwischen Partikularismus und Universalismus möglich sein kann, in der gerade durch die Alterität die Veränderbarkeit von sozialen Strukturen bestimmt werden kann, weil sie nicht notwendig sein können; Eine Form, die versucht, die erlebte Wirklichkeit in ihrer Komplexität bestehen zu lassen; als ein Zusammenführen von Distanz, Nähe, Horizont, Fokussierung und Reflexion, das sich zwar nicht als Eindeutigkeit, jedoch am vollständigsten und klarsten zeigt, wenn man die Fassaden der Anderen als das beschreibt, als was sie hier herausgestellt wurde: die Darstellung des intentionalen Erlebens füreinander, die Bedingung unserer Wirklichkeit, einander zu verstehen.⁶¹

»Das heißt aber: Wenn das Wesen der Philosophie darin besteht, diesseits aller Gewissheiten [zu den Strukturen, P.H.] zurückzugehen, wenn sie von der Kritik

60 James: *Der Pragmatismus*, S. 54.

61 Vgl.: Butler: *Anmerkungen zu einer performativen Theorie der Versammlung*, S. 133.

lebt, dann ist das Antlitz [der, P.H.] Anderen der eigentliche Anfang der Philosophie. [...] Diese [soziale, P.H.] Situation ist moralisches Bewusstsein; meine Freiheit ist dem Urteil [der, P.H.] Anderen ausgesetzt«. ⁶²

Damit ist das hier beschriebene Erleben seiner*ihrer selbst als Andere*r unter Anderen keine abstrakte Aufhebung problematischer und unterdrückender Beziehungen zu Anderen (sozialer Strukturen), nur weil durch die Beschreibung auch eine Möglichkeit für ein solidarisches Füreinander aufgezeigt werden kann. Das Erleben – als Andere unter Anderen zu sein – stellt sich als die Grundstruktur des menschlichen Lebens dar, als die Form, in der wir einander im Miteinander ausgesetzt und aufeinander angewiesen sind. Die Fokussierung des Erlebens ermöglicht es, die sozialen Strukturen in den Blick zu nehmen, gerade weil das Erleben mit Anderen geteilt ist. Diese Fokussierung der Anderen zeigt sich am deutlichsten in der gemeinsamen Sorge füreinander. Dieses Sich-füreinander-Sorgen heißt, zu verstehen, dass wir als Kompliz*innen aneinanderkleben, ob wir wollen oder nicht. In Frage steht jedoch, ob wir diese Beziehung explizit machen oder nicht. Die Kompliz*innenschaft ermöglicht es jedenfalls, miteinander füreinander gegen die Wiederholung von sozialen Strukturen einzustehen, über die man gemeinsam gestolpert ist: d.h. aus dem Stolpern Gesellschaftskritik folgen zulassen, weil man den bestehenden sozialen Strukturen andere gegenüberstellen kann. Weil wir gemeinsam stolpern ist die Negation der sozialen Strukturen möglich, die uns gegeneinander zur Gewalt und zu Unterdrückung oder – was dasselbe wäre – bloß aneinander vorbei zum »Weiter-So« führen werden.

Wozu also das Alles? Damit sich das, was Susan Sontag in ihrer Beschreibung, wie wir das Leid Anderer betrachten, sagt, *verändert*; damit nicht »der andere, selbst wenn er kein Feind ist, uns nur als jemand [gilt], den man sehen kann, nicht aber als jemand, der (wie wir) selbst sieht.« ⁶³ Damit wir je selbst durch die Anderen soziale Strukturen produzieren und reproduzieren, in denen wir uns als Andere unter Anderen erleben können.

62 Levinas: *Die Spur des Anderen*, S. 207f.

63 Susan Sontag: *Das Leiden anderer betrachten*, München/Wien: Carl Hanser 2003, S 86.

