

II. Spontaneität

Wenn Installationen von vornherein in ihrer Ordnungskontingenz und Subjektbezogenheit *als eine situative Anknüpfung des Subjekts mit der eigenen Fremdheit und der Fremdheit der Anderen* begriffen werden, wenn sie sich also erst in einer solchen *Anknüpfung* mitsamt ihrer Betrachter:innen hervorbringen, setzen sie sowohl für diese Definition als auch für deren Erfahrung eine responsiv-performative Logik voraus, die diese Konstruiertheit, Ordnungskontingenz und Subjektbezogenheit in den Blick nimmt. Im Folgenden soll also zunächst diese *responsiv-performative Logik* dargestellt werden, indem nicht nur nach dem Begriff der Erfahrung, sondern vielmehr nach deren leiblichen, zeit-räumlichen Konstitutionen sowie Strukturen gefragt wird: Was heißt *erfahren*, wie *erfahren* wir und wodurch artikuliert sich diese *Erfahrung*? Daraus ergeben sich weitere Anschlussfragen nach den Modalitäten sowie den Erscheinungsformen der Erfahrung. Indem im vorliegenden Kapitel spezifisch nach Strukturen, Ordnungen und Schwellen der Erfahrung, sowie nach Erfahrungsräumen gefragt wird, bietet das Kapitel einen theorieorientierten Zugang zum Diskurs der Responsivität der Phänomenologie nach Bernhard Waldenfels. Mithilfe der darin elaborierten responsiv-performativen Logik sollen im vierten Kapitel die spezifischen Erfahrungen der Installation *House* beleuchtet werden.

Beginnend mit der Responsivität

Ein Zugang zur Logik der Responsivität, die als der »Grundzug des menschlichen Verhaltens und Erlebens«¹ gilt und die als solche den vorliegenden Überlegungen zugrunde liegt, setzt zunächst ein Verständnis vom Leib sowie der Leiblichkeit voraus, wie es in den Überlegungen des Phänomenologen Maurice Merleau-Ponty und anschließend bei Bernhard Waldenfels zu finden ist. Ausgehend vom Leib und der responsiven Leiblichkeit soll im Folgenden zunächst die grundlegende Logik sowie das Motiv der Responsivität in ihren Grundzügen skizziert werden, indem die Erfahrung als eine responsive Leib-erfahrung begriffen wird. Vor der Frage nach der Erfahrung von Installationen gilt also

1 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 327

zunächst zu klären, wie die Erfahrung sowie deren Konstitution und Strukturen nachvollzogen werden können.

Wie Merleau-Ponty bereits in der *Phänomenologie der Wahrnehmung* argumentierte, stellte sich der Leib als »der Gesichtspunkt für die Welt« dar,² also als »das Vehikel des Zur-Welt-seins.«³ Der Leib ist auf diese Weise stets gegenwärtig zu verstehen,⁴ und weist in seiner Gegenwärtigkeit darauf hin, dass er nicht nur wahrnehmen kann, sondern auch, wie der Philosoph Emmanuel Alloa argumentiert, wahrgenommen wird.⁵ Einen Leib haben, der zugleich wahrnimmt und wahrgenommen wird, hieße in diesem Zusammenhang, so Merleau-Ponty, »sich in einem bestimmten Milieu zu gesellen, sich mit bestimmten Vorhaben [zu] identifizieren und darin beständig sich [zu] engagieren.«⁶ Der Leib als das Vehikel des Zur-Welt-seins wiese allerdings Merleau-Ponty zufolge auf ein Paradox hin, das sich in der Zweideutigkeit des Wissens offenbart, dass also der Leib in sich zwei Schichten trägt.⁷ Angesprochen werden damit die Schichten des habituellen und des aktuellen Leibes, die Merleau-Ponty in den Untersuchungen zum Phänomen des Phantomgliedes äußert:

»Wie kann ich die Dinge als Gegenstände der Hantierung wahrnehmen, da ich doch nicht mehr mit ihnen hantieren kann? Das Hantierbare kann nicht mehr das sein, womit ich wirklich hantiere, sondern muß zu etwas geworden sein, womit *man* hantieren kann; es ist nicht mehr *hantierbar für mich*, es ist nunmehr *hantierbar an sich*.«⁸

Damit einhergehend wird es also in Frage gestellt, inwiefern der habituelle Leib den aktuellen Leib in seiner Gegenwärtigkeit gewährleisten kann. Wie und worin unterscheiden sich die Habitualität und Aktualität des Leibes?⁹ Merleau-Ponty hält zunächst fest, dass der »Leib nicht nur in seiner je augenblicklichen, einzigartigen und erfüllten Erfahrung [...]« zu erfassen sei,¹⁰ dass also der Leib das bereits Erlebte, die Erfahrungen innewohnt. In Anlehnung an Edmund Husserl argumentiert auch Waldenfels in diesem Zusammenhang, dass »der aktuelle Leib [...] der fungierende Leib [ist], der im Sehen, im Hantieren, im Hören usw. tätig« sei, »während der habituelle Leib bestimmte Dispositionen enthält, die je nach Situationen aktiviert werden.«¹¹ Eine Erfahrung, die in der Gegenwart, die in einer solchen Aktivierung und Aktualisierung stattfindet, konstituiert sich nur auf der Grundlage der Habitualität, bzw. auf der Grundlage des habituellen Leibes. Diese Unterscheidung, so Waldenfels, entspräche zudem strukturell Merleau-

2 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1966, S. 95

3 Ebd., S. 106

4 Ebd., S. 117

5 Alloa, Emmanuel: Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz, in: Alloa, Emmanuel; Bedarf, Thomas; Grüny, Christian; Klass, Tobias Nikolaus (Hg.): *Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts*, 2019, S. 40

6 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1966, S. 106

7 Ebd., S. 107

8 Ebd., S. 107

9 Der habituelle Leib sowie die Habitualität wird im Teilabschnitt Erfahrungsräume erneut aufgegriffen und ausführlich diskutiert.

10 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1966, S. 107

11 Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst*, 2018, S. 188

Pontys Unterscheidung zwischen einem natürlichen und kulturellen Leib,¹² indem argumentiert wird, dass der Leib immer in der Natur verwurzelt bleibe, und zugleich sich aber durch die Kultur stets verwandele.¹³

In seinen Auseinandersetzungen mit der Leiblichkeit hebt Waldenfels zudem die Doppelheit des Leibes als Selbstverdopplung hervor, die sich im Sinne eines fungierenden Leibes und eines Körperdings anhand der »personalistischen und natürlichen Einstellungen«¹⁴ verstehen lässt. Diese Verdopplung, so Medienphilosoph Jörg Sternagel, zeigt sich bei Waldenfels als »der Leib als Gesamtheit des Selbst und der Körper als [die] Materialität des Leibes«.¹⁵ Der fungierende Leib zeige sich dementsprechend auch als Medium, »z.B. in der Bewegung als Sichbewegender, er fungiert als Wahrnehmungsorgan, als das Hier, von dem aus ich wahrnehme [...]«.¹⁶ In den naturalistischen Einstellungen zeige sich aber auch der Leib als Körperding, also »als etwas, das in der Welt vorkommt wie ein Ding.«¹⁷ Waldenfels betrachtet den Leib, so lässt sich in Anlehnung an die Phänomenologin Anja Kapust argumentieren, als »ein Spaltungsprodukt, und nicht als eine Einheit, die in einer Außenbetrachtung zugänglich wäre.«¹⁸ Auch in Anlehnung an Merleau-Ponty lässt sich hier festhalten, dass der Leib kein »Gegenstand unter anderen äußeren Gegenständen ist,«¹⁹ weil der Leib genau das beschreibe, »wodurch es Gegenstände überhaupt erst gibt, vermag er selbst nie Gegenstand, niemals »völlig konstruiert« [zu] sein,« das heißt zugleich, dass er in diesem Sinne nie gesehen oder berührt werden kann.²⁰ Der Leib ist jedoch in Anlehnung an Merleau-Ponty an den Doppelpfindungen zu erkennen:²¹

»Berühre ich meine rechte Hand mit der linken, so hat der Gegenstand *rechte Hand* die Eigentümlichkeit, auch seinerseits die Berührung zu empfinden. [...] Drücke ich die beiden Hände zusammen, so erfahre ich nicht etwa zweierlei Empfindungen in eins, so wie ich zwei nebeneinanderliegende Gegenstände wahrnehme, sondern eine zwei-

12 Ebd., S. 188

13 Merleau-Ponty, Maurice: Phänomenologie der Wahrnehmung, 1966, S. 234. Alloa argumentiert in Fleisch und Differenz, dass während der Unterschied zwischen dem Leib und Körper bei Husserl in der »Eigenheit« liegt, zeigt sie sich bei Merleau-Ponty in einer Verschiebung, in der »die Struktur der (Eigen-)Leiblichkeit auf die sinnliche Welt als solche ausdehnt« wird.: Alloa, Emmanuel: Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz, in: Alloa, Emmanuel; Bedorf, Thomas; Grüny, Christian; Klass, Tobias Nikolaus (Hg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, 2019, S. 39–40

14 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 248

15 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, in: Alloa, Emmanuel; Bedorf, Thomas; Grüny, Christian; Klass, Tobias Nikolaus (Hg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, 2019, S. 118

16 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 249

17 Ebd., S. 249

18 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge. In: Busch, Katrin; Därmann, Iris; Kapust, Anja (Hg.): Philosophie der Responsivität, 2007, S. 25

19 Merleau-Ponty: Phänomenologie der Wahrnehmung, 1966, S. 117

20 Ebd., S. 117

21 Ebd., S. 117

deutige Organisation, in der beide Hände in der Funktion der »berührten« oder »berührenden« alternieren vermögen.«²²

Diese doppelte Empfindung weist auf den Übergang von einer Funktion zur anderen hin,²³ in der »die jetzt berührte Hand sich als dieselbe gibt, die gleich darauf die berührende sein kann.«²⁴ In der Möglichkeit eines solchen Übergangs, so Merleau-Ponty, »überrascht der Leib von außen her sich selbst im Begriff, eine Erkenntnisfunktion zu vollziehen [und] versucht, sich selbst als berührenden zu berühren, [dabei die Rolle zu wechseln] und zeichnet [dadurch] »eine Art Reflexion« auf sich selbst vor.«²⁵ Diese Möglichkeit der Doppelpemfindung bzw. des Übergangs zwischen verschiedenen Modalitäten der Empfindung ist Merleau-Ponty zufolge genau das, was den Leib von anderen Gegenständen unterscheidet.²⁶ Anhand der Schmerzempfindungen des Leibes, die über den Schmerz selbst seinen Ort zeigend einen Schmerzraum konstituieren,²⁷ konkludiert Merleau-Ponty zudem, dass der »Leib nicht in der Weise von Gegenständen des äußeren Sinnes »begegnet«, sondern diese sich zunächst auf dem affektiven Untergrunde [des Leibes abzeichnen].«²⁸ Zur Kenntnis des Leibes, so Merleau-Ponty, führe auf diese Weise »kein anderer Weg als der, ihn zu er-leben.«²⁹ Das Verständnis des Leibes, der sich erst im Empfinden nachvollziehen lässt, deutet auf diese Weise darauf hin, dass der Leib von dem Sinnlichen her verfasst wird. In Bezug auf Merleau-Pontys These schreibt Alloa in seinem Aufsatz *Aktiv – Passiv – Medial. Spielarten des Vollzugs* dem Leib eine Medialität zu, die sich jedoch weniger darauf bezieht, dass der »Leib als ein Ding unter anderen erfahren wird«, sondern vielmehr darauf, dass »durch ihn Dinge [erst] erfahren werden – eben dadurch wird er [der Leib] zum Ur-Ding.«³⁰ Als ein Medium, so Alloa, operiere der Leib jedoch unauffällig;

»und tritt bestenfalls adjektivisch in Erscheinung, als die *leibliche* Komponente meiner Erfahrungen, welche sich nie ganz in den Blick nehmen lässt. Umgekehrt wäre gegen ein rein passivisches Bild vom Leib, der bestenfalls reaktiv antwortet, einzuwenden, dass hierbei sämtliche leibliche Dispositionen und Verfasstheiten unterschlagen werden. Doch genau hierin sedimentieren sich Routinen, Übungen, Erfahrungen, welche immer auch einen Einfluss darauf nehmen, wie Abläufe vonstatten gehen.«³¹

Während also der Leib bei Merleau-Ponty zwischen Natur und Kultur, zwischen Aktualität und Habitualität und in den (Doppel)Empfindungen thematisiert wird, hebt ihn Al-

-
- 22 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1969, S. 118, Hervorhebung der Autorin.
- 23 Ebd., S. 118
- 24 Ebd., S. 118
- 25 Ebd., S. 118
- 26 Ebd., S. 118
- 27 Ebd., S. 119
- 28 Ebd., S. 119
- 29 Ebd., S. 234
- 30 Alloa, Emmanuel: *Aktiv – Passiv – Medial. Spielarten des Vollzugs*, in: Goppelsröder, Fabian & Sternagel, Jörg (Hg.): *Techniken des Leibes*, 2016, S. 147
- 31 Alloa, Emmanuel: *Aktiv – Passiv – Medial. Spielarten des Vollzugs*, 2016, S. 147–148

loa in Anlehnung an diese Empfindungsthese in seiner Medialität hervor. In Anlehnung an Merleau-Ponty schreibt auch Waldenfels dem Leib eine Habitualität und Aktualität zu, indem der Leib zwischen dem fungierenden Leib und einem Körperding als die Materialität des Leibes unterschieden wird. Wie bei Merleau-Ponty, stellt das Phänomen des Leibes für Waldenfels ein Grundphänomen dar, das in Anlehnung an Merleau-Ponty und anschließend an den Philosophen Emmanuel Lévinas weiterentwickelt bzw. differenziert wird,³² und welches dem Motiv der Responsivität zugrunde liegt. Um das Phänomen des Leibes sowie der Leiblichkeit in der Erfahrung nachvollziehen zu können, sollen im Folgenden Waldenfels' Überlegungen zur Zwischenleiblichkeit sowie zur Alterität thematisiert werden, die im Laufe seiner Argumentation mit dem Begriff des Fremden erweitert werden.³³

Im Konzept der Zwischenleiblichkeit, bei dem sich Waldenfels zunächst auf Merleau-Ponty bezieht, wird der Leib bzw. die Leiblichkeit in Bezug auf das Eigene und Fremde herausarbeitet und weiterentwickelt. Die Zwischenleiblichkeit, die sich als eine Zwischensphäre, als eine Sphäre der relativen Differenzierung verstehen lässt,³⁴ ermöglicht eine Auseinandersetzung des Leibes zwischen dem Eigenen und Fremden.³⁵ Diese Zwischensphäre, die bei Merleau-Ponty mit der Figur des Chiasmus umschrieben wird, bedeute im Hinblick auf den Eigenleib und Fremdleib, dass »beide Resultate einer immer nur relativen Differenzierung sind.«³⁶ Der Eigenleib und Fremdleib seien auf diese Weise eigene Sphären, »die jeweils durch einen Selbstbezug [...] und durch einen Fremdbezug [charakterisiert sind], der in beiden Richtungen verläuft.«³⁷ Das Zwischen in der Zwischensphäre zeigt sich bei Waldenfels, weiterhin in Anlehnung an Merleau-Ponty, als eine Mittätigkeit, die sich »im Empfinden, Handeln, [der] Hantierung und in den Räumlichkeiten sowie in der Sprache« wiederfinden lässt.³⁸ Dieses Verständnis hebt hervor, dass das Eigene und das Fremde immer ineinandergreifen im Sinne von »Mitempfindungen, Synergien im Handeln und in der Teilnahme am Leben Anderer.«³⁹ Diese Gedanken zum Eigen- bzw. Fremdleib werden mit Lévinas' Überlegungen zum *Anderen* verflochten, indem Waldenfels in seinem Konzept des Leibes auf den Anderen bzw. auf einen Anspruch des Anderen hinweist, der mit einer Fremdheit zusammengedacht wird.⁴⁰ In der Analyse des Begehrens in *Die Spur des Anderen* stellt Lévinas fest, dass »die Erscheinung des Anderen in derselben Weise [geschieht], in der alle Bedeutung hervortritt. Der Andere ist gegenwärtig in einem kulturellen Ganzen und erhält sein Licht von diesem Ganzen.«⁴¹ Der oder das Andere verweist in diesem Sinne auf eine

32 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 118

33 Ebd., S. 118

34 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 286

35 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 120

36 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 287

37 Ebd., S. 287

38 Ebd., S. 288–291

39 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 288–289

40 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 120

41 Lévinas, Emmanuel: Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. 2017, S. 220

Andersheit, die aber kein fernes Phänomen darstellt, das sich lediglich unter besonderen Umständen zeigen würde. Diese Andersheit wird in der Figur der Alterität behandelt;

»Andersheit in der Bedeutung von *Alterität*, was einerseits jegliches von woanders Herkommende meint, insbesondere auch alles, was nicht Ich ist, was mir gegenüber tritt oder der eigenen Subjektivität entgegensteht, sowie andererseits dasjenige, was meine Begrifflichkeit, mein Verstehen oder Bezeichnen übersteigt. Die Bedeutung des Ausdrucks »Alterität« beschränkt sich darum nicht nur auf die Beziehung zu einem »Du«, [...] sondern zielt auf *Anderes, Fremdes schlechthin*: den Nächsten, Dinge, Tiere, eine fremde Kultur, Jenen, der achtlos vorübergeht und mich ignoriert usw. Beschrieben wird so eine *Erfahrungsweise*.«⁴²

Die Andersheit bzw. die Alterität beschreibt also, wie der Medienphilosoph Dieter Mersch argumentiert, eine Erfahrungsweise, in der das/der Andere »bereits auf der Ebene der Wahrnehmung auftritt,«⁴³ und also solche nicht additiv zusammengesetzt wird. Dem Konzept des Eigen- und Fremdleibes liegen also diese Alteritätsgedanken sowie die Überlegungen zum Anderen zugrunde, indem sowohl das Eigene als auch das Fremde stets in einem relativen Differenzierungsverhältnis in den Blick genommen und vor dem Hintergrund eines Anspruchs des Anderen konzipiert werden. Mit der Figur des Anspruchs des Anderen wird also der Leib, der sich stets zwischen dem Eigen- und Fremdleib konstituiert, als antwortend thematisiert. Indem nicht beschrieben wird, was der Leib sei, sondern vielmehr danach gefragt wird, wie der Leib sich verhält bzw. wie er sich konstituiert wird eine andere Perspektive eingenommen. Für den Leib stellt Waldenfels des weiteren fest, dass er »nicht eindeutig auf die Frage [antwortet], was er ist, und auch nicht auf die Frage, wer er ist, obwohl er sowohl an der leiblichen Gegenwart der Dinge wie an der leiblichen Existenz von Personen und Lebewesen beteiligt ist.«⁴⁴ Auf diese Weise wird dem Leib zudem eine Unfasslichkeit zugeschrieben, die sich auf mehreren Ebenen zeigt: Eine Unfasslichkeit also in seiner Phänomenalisierung, in der Thematisierung sowie in der Problematisierung.⁴⁵ Unfasslich sei der Leib zunächst, weil er »auf gewisse Weise alles ist und sich damit einer deutlichen Abgrenzung widersetzt.«⁴⁶ Unfasslich sei er aber auch, »weil wir immer schon zu spät kommen, um sein Wirken in flagranti zu ertappen.«⁴⁷ Die Unfasslichkeit des Leibes offenbart sich Waldenfels zufolge letztendlich in seiner Problematisierung, denn der Leib;

»kommt weder [...] in einem Bereich der Natur noch in einem Bereich des Geistes [...] zur Ruhe, auch in sich selbst findet er keinen Halt. Infolge einer potenzierten Form der *Selbstverdopplung* entschlüpft er sich selbst, sobald er sich selbst zu fassen versucht.«⁴⁸

42 Mersch, Dieter: Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs, In: Dal-
fert, Ingolf U.; Stoellger, Philipp (Hg.): Hermeneutik der Religion. 2007, S. 35

43 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 299

44 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 465

45 Ebd., S. 464

46 Ebd., S. 464

47 Ebd., S. 465

48 Ebd., S. 465

Die bereits erwähnte Selbstverdopplung sowie diese Unfasslichkeit des Leibes wird von Waldenfels konsequent mit den Überlegungen zum Anderen, zur Fremdheit des Anderen verzahnt.⁴⁹ Auf diese Weise, wie in der These der Zwischenleiblichkeit und Zwischen-sphäre, wird verdeutlicht »dass der eigene Leib nicht ohne den des Anderen zu denken ist«. ⁵⁰ Ausgehend von diesem Grundgedanken entwickelt Waldenfels seine Theorie der Responsivität des Leibes, dem ein Anspruch des Anderen bzw. ein fremder Anspruch zu-grunde liegt.⁵¹ Das Motiv der Responsivität, so Kapust, ziele damit grundsätzlich »auf die beiden zentralen Kategorien von Phänomenologie und Hermeneutik.«⁵² Beide erhalten sowohl hinsichtlich der »Intentionalität als auch [des] Sinn[s] eine Revision.«⁵³ Entlehnt aus den medizinischen Studien von Goldstein sowie aus der Romantheorie von Michael Bachtin,⁵⁴ wird der Begriff der Responsivität zunächst aus dem Sprachlichen entwickelt,⁵⁵ »geht [aber] über das sprachliche Antwortverhalten hinaus.«⁵⁶ In diesem Sinne prägt die Responsivität grundsätzlich alles, »was in unserem Reden und Tun [und im] Verhalten vor sich geht.«⁵⁷ Dieter Mersch bestätigt diese grundlegende Bedeutung der Responsivität, wenn er argumentiert, dass die Responsivität »einem Zusammen-hang von An-spruch und Ant-wort« gehorcht.⁵⁸

»Dabei beschreibt das Responsive keine Beziehung, die auf ein Anderes gerichtet wäre, nicht einmal eine, die auf ihn zugehen würde, die dem Anderen seine Andersheit gleichsam willentlich zu lassen trachtete, sondern eine Bewegung, die beim Anderen anfängt, es oder ihn aufnimmt, empfängt, um auf diese Weise seine »Gabe«, seine spezifische und unverwechselbare Weise zu Geben, entgegennimmt – die folglich im Ge-genteil den bzw. das Andere *vorhergehen* und *sich*, d.h. das Selbst, die eigene Identität oder Souveränität *ent-wenden* lässt.«⁵⁹

Die Responsivität ist also vielmehr, so Mersch, als eine Bewegung zu denken, die beim Anderen beginnt.⁶⁰ Als responsiv gälte also das, »was *jenseits* von Sinn und Regel ist und

49 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 121

50 Ebd. S. 121–122

51 Busch, Katrin; Därmann, Iris: Vorwort, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): Philosophie der Responsivität, 2007, S. 7

52 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): Philosophie der Responsivität, 2007, S. 26

53 Ebd., S. 26

54 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 57; vgl. auch: Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, in: Alloa, Emmanuel; Bedorf, Thomas; Grüny, Christian; Klass, Tobias Nikolaus (Hg.): Leiblichkeit. Geschichte und Aktualität eines Konzepts, 2019, S. 122

55 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): Philosophie der Responsivität, 2007, S. 26

56 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 319

57 Ebd., S. 320

58 Mersch, Dieter: Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs, In: Dalfert, Ingolf U.; Stoellger, Philipp (Hg.): Hermeneutik der Religion, 2007, S. 54

59 Ebd., 54

60 Ebd., S. 54

worauf geantwortet wird.«⁶¹ Das Responsive ist somit das, was »über eine Regel hinausgeht, was [...] nicht der Norm unterliegt und was [...] nicht vollständig in einem Sinn aufgeht.«⁶² Die Responsivität verlangt Waldenfels zufolge zudem nach einer besonderen Art von *Antwortlogik*,⁶³ die sich nicht »nur auf die sprachliche beschränkt, sondern als ein ›leibliches Responsorium‹ unser gesamtes Verhalten zur Welt, zu uns selbst und zu den Anderen prägt.«⁶⁴ In dieser Prägung schließt dies mit ein, dass sie »das Gewicht unserer Worte und Taten«⁶⁵ grundsätzlich verändert. Die Responsivität, die nach der Intentionalität und Kommunikativität als das dritte – jedoch zentrale – Moment des menschlichen Verhaltens von Waldenfels eingeführt wird, verbindet sich »mit einem fremden Anspruch, wobei Anspruch sowohl ein Ansprechen, einen Appell wie auch einen Anspruch im Sinne eines Ansprucherhebens,« bedeuten kann.⁶⁶ Im Folgenden sollen zunächst skizzenhaft die Konzepte der Intentionalität und Kommunikativität vorgestellt werden, die, wie noch zu zeigen ist, dem Motiv der Responsivität zugrunde liegen.

Die Responsivität, die mit der Hinterfragung des Konzepts der Intentionalität beginnt,⁶⁷ unterscheidet sich Waldenfels zufolge sowohl von der Intentionalität als auch von der Kommunikativität,⁶⁸ denn, wie Waldenfels argumentiert, ordnen der intentionale Sinn oder die kollektive Regel grundsätzlich das, »was uns in der Erfahrung als fremder Anspruch begegnet, in eine vorgegebene Ordnung«⁶⁹ ein und lassen somit keinen Raum für »Momente der Überraschungen, des Zuvorkommens, des Sichereignens, der Konfrontation mit Unbekannten, [...] und der Thematisierung einer Fremderfahrung im Kontrast zur Selbsterfahrung.«⁷⁰ Die Intentionalität lässt sich in Anlehnung an Husserl grundsätzlich als Gerichtet-sein verstehen, wenn er schreibt;

»In der Wahrnehmung wird etwas wahrgenommen, in der Bildvorstellung etwas bildlich vorgestellt, in der Aussage etwas ausgesagt, [...] im Begehren etwas begehrt usw. Das Gemeinsame, das an solchen Beispielen [...] ist, [...] wenn er [Brentano] sagt: ›Jedes psychische Phänomen ist durch das charakterisiert, was die Scholastiker des Mittelalters die intentionale (auch wohl mentale) Inexistenz eines Gegenstandes genannt ha-

-
- 61 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): Philosophie der Responsivität, 2007, S. 26
- 62 Ebd., S. 26
- 63 Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, 1988, S. 45
- 64 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. 2019, S. 255. Diese besondere Art der Antwortlogik wird im folgenden Teilabschnitt detaillierter vorgestellt.
- 65 Ebd., S. 255–256; Waldenfels, Bernhard: Metamorphoses of experience in the picture, in: Erika Fischer-Lichte & Benjamin Wihstutz (Eds.): Transformative Aesthetics, 2018, S. 71
- 66 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 368. Diese Anspruchsmodalitäten werden im folgenden Teilabschnitt, unter Aufforderung und Response detaillierter diskutiert.
- 67 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 117
- 68 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 320
- 69 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 369
- 70 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 117

ben, und was wir [...] die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt [...] oder die immanente Gegenständlichkeit nennen würden.«⁷¹

Intentionalität bezieht sich also auf die Art und Weise, wie etwas wahrgenommen, begehrt, erfahren oder gemacht wird, *wie* und *woraufhin* wir unsere Wahrnehmung, unser Begehren und unsere Handlungen ausrichten. Dabei gibt das Subjekt den intentionalen Rahmen der Wahrnehmung und Handlungen, also das Gerichtet-sein auf ein Objekt vor.⁷² In diesem Sinne ist die Intentionalität als »eine Grundbeschaffenheit, [...] [zu verstehen,] die das Handeln und Verhalten als solches betrifft.«⁷³ Während die Intentionalität von Husserl als das ›Woraufhin‹ des subjektiven Verhaltens gekennzeichnet wird, markiert Waldenfels sein Konzept der Responsivität mit einem ›Worauf‹ und stellt fest; »Das, worauf ich antworte, ist kein Woraufhin einer Eigenbewegung, das als Ichfremdes lediglich Materialien, eine Hyle, voraussetzt, woraus der intentionale Sinn ›aufgebaut‹ wird.«⁷⁴ Die Intentionalität sei also aufgrund ihres spezifischen Gerichtet-seins »nicht in der Lage, dem Fremden als Fremden Raum zu gewähren.«⁷⁵ Im Vergleich zur Intentionalität beschreibt zudem die Regularität⁷⁶ bzw. Kommunikativität das zweite wichtige Moment des menschlichen Verhaltens. Im Gegensatz zur Intentionalität nehme die Kommunikativität »nicht mehr ein Ich, das sich zu einem Wir hin ausweitet, sondern eine *Kommunität* aus individuellen Subjekten [in den Blick], deren Überzeugungen und Handlungen *durch Regeln koordiniert* werden.«⁷⁷ Sie bezeichnet Waldenfels zufolge das, »wonach ich mich richte, wenn ich etwas sage oder tue.«⁷⁸ Es sei dadurch zu unterscheiden »zwischen dem, *was* ich tue oder erlebe, und dem, *wonach* ich mich richte, wenn ich es tue oder erlebe.«⁷⁹ Wie Waldenfels bereits in *Antwortregister* argumentiert, trete die Responsivität in diesem Sinne »in Konkurrenz zu intentionalen und kommunikativen Ansätzen, indem sie dazu tendiert, auf der einen Seite das Woraufhin einer Sinnesintention, auf der anderen Seite das Wonach einer Regelinstitution aus seiner beherrschenden Stelle zu verdrängen.«⁸⁰ Die Responsivität bzw. das responsive Verständnis im Wahrnehmen und Handeln ermöglicht auf diese Weise »die Momente des Worauf, Momente

71 Husserl, Edmund: Arbeit an den Phänomenen. Ausgewählte Schriften, 2003, S. 40–41 [366–367]

72 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 117

73 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 367

74 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 328–330

75 Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, 1988, S. 40; siehe auch: Waldenfels, Bernhard: Einführung: Ethik vom Anderen her. In: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik. 1998, S. 7

76 In einem anderen Text werden drei Kennzeichnungen des Verhaltens beschrieben: Intentionalität, Regularität, Responsivität, vgl. Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, 1988, S. 39–43

77 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 331

78 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 368

79 Ebd., S. 368

80 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 331–332

der Überraschung, des Sichereignens, [...] und der Beanspruchung, [...]«⁸¹ zu denken, die weder innerhalb der Intentionalität noch der Kommunikativität in den Blick genommen werden können. Der Leib bzw. der responsive Leib, der sich ausgehend von fremden Ansprüchen zwischen Eigen- und Fremdleib konstituiert, wird hierbei als konstitutiv und mitbeteiligt in allen Bereichen verstanden, und ist als solcher verbunden zu einem leiblichen Responsorium, das aus unterschiedlichen responsiven Registern besteht,⁸² und sich nicht auf die sprachliche Form des Antwortens beschränkt.

Im Vergleich zur Intentionalität und Kommunikativität gelingt es Waldenfels also mit dieser *responsiven Differenz* eine Zwischensphäre in Wahrnehmung und Handlung zurückzugewinnen, »die weder in subjektiven Intentionen noch in transsubjektiven Koordinaten zu ihrem Recht kommt.«⁸³ Diese Differenz, so Waldenfels, ermöglicht in Wahrnehmung und Handlung eines Subjekts einen Raum »für Erfindungen«⁸⁴ zu denken, der mehr sei »als eine Ausgeburt eigener, schon vorhandener Wünsche und Vorstellungen.«⁸⁵ Sie lässt zudem nicht zu, dass man das, »worauf die Antwort geht, ablöst von dem, was geantwortet wird.«⁸⁶ Das nun hier zunächst in seinen Grundzügen rekonstruierte Konzept der Responsivität, das sich bei Waldenfels als eine Transformation der Intentionalität sowie der Kommunikativität zeigt,⁸⁷ lässt sich in diesem Sinne als der Grundzug des menschlichen Wahrnehmens und Handelns begreifen. Die responsive Leiberfahrung, der ein fremder Anspruch zugrunde liegt; die als solche nicht mit einer Eigeninitiative beginnt und somit nicht an sich geschieht;⁸⁸ die weder von einem Gerichtet-sein ausgeht noch einer Regelmäßigkeit unterliegt, beschreibt das Erfahrungsverständnis der vorliegenden Arbeit.

Aufforderung und Response

Nach dieser skizzenhaften Ausführung der Responsivität ergeben sich jedoch weitere Fragen, die sich zunächst auf die Begriffe der (fremden) Ansprüche sowie der *Antworten/Responses* richten. Wenn sich die Erfahrung bzw. die responsive Leiberfahrung zwischen einem Anspruch und einer Antwort vollzieht, bedürfen die beiden Begriffe einer näheren Erläuterung bzw. Differenzierung. Im Folgenden sollen also diese zugrundeliegenden Begriffe der Erfahrung vorgestellt und in Relation zueinander diskutiert werden, indem zugleich die bereits erwähnte Antwortlogik und dadurch die Struktur der Erfahrung verdeutlicht werden. In dieser Struktur wird zudem sowohl die fungierende Definition der Installation begründet als auch ein erster Zugang zur Logik des Forschungssettings ermöglicht, indem sich die Datenerhebungsmethode im empirischen Setting als *spontane Aufforderung* begründen lässt.

81 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 123

82 Ebd., S. 123–124

83 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 332

84 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. 2019, S. 258

85 Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 2019, S. 44

86 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 244

87 Ebd., S. 332

88 Ebd., S. 324

Wie Bernhard Waldenfels argumentiert Dieter Mersch in seinem Aufsatz *Die Frage der Alterität*, dass die Responsivität einem Zusammenhang von Anspruch und Antwort gehorche.⁸⁹ Wie lassen sich aber diese Begriffe bzw. Konzepte begreifen, wenn hinsichtlich der Responsivität auch darauf hingewiesen wird, dass sie über die Sprache hinausgeht, dass also damit mehr gemeint wird als ein sprachliches Anspruch- und Antwortverhalten? Im Folgenden soll gefragt werden, was Antworten und Ansprüche an sich bedeuten und inwiefern diese über die Sprache hinaus kontextualisiert werden können.

In *Antwortregister* argumentiert Waldenfels, dass das Antworten im engeren Sinne zunächst auf die »sprachliche Beantwortung einer sprachlich geäußerten Frage« hinweist.⁹⁰ Dieses intuitive, sprachbasierte und alltägliche Verständnis lässt sich allerdings ausdehnen bzw. weiter ausdifferenzieren. Die erste Differenzierung, die Waldenfels daraus ableitet, bezieht sich auf den Unterschied zwischen »der Beantwortung einer Frage [...] und dem Antworten auf ein Fragen als einen Antwort- oder Erwidierungsakt.«⁹¹ Während das im engeren Sinne verstandene Antworten im Sinne von *answer* den in der Frage erwarteten Antwortgehalt vermittele,⁹² beschreibe das Antworten im Sinne von *response* zunächst einen Antwortakt, »der auch anders ausgeführt werden kann als durch das Erteilen der gewünschten Antwort, z.B. nämlich durch eine Gegenfrage.«⁹³ Antworten bedeute in diesem Fall das »sprachliche Eingehen auf den Frageanspruch, der sich in der Frage als einer Aufforderung kundtut.«⁹⁴ Die zweite Ausweitung, so Waldenfels, gehe jedoch über den expliziten Wechsel von Frage und Antwort hinaus,⁹⁵ und weise dadurch darauf hin, »daß jedes sprachliche Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung kundtut, eine Art von Antworten bedeutet.«⁹⁶ In diesem Sinne kann auch selbst das Fragen eine experimentelle Form des Antwortens bedeuten.⁹⁷ Umgekehrt, so Waldenfels, kann auch jede Äußerung als eine Form der Frage verstanden werden:

»Daß jede Äußerung implizite Züge von Frage und Antwort aufweist, bedeutet, daß es kein erstes Wort gibt, das keinerlei Fragecharakter mehr hätte, es sei denn, man beschränkt sich auf den Rahmen eines streng geregelten Dialogs, dessen Eingangs- und Ausgangsbedingungen künstlich festgelegt und somit der Frage entzogen [seien].«⁹⁸

Die dritte Differenzierung geht Waldenfels zufolge über die Sprache hinaus, indem sie diese überschreitet,⁹⁹ das Antworten bedeute in diesem Zusammenhang ein »Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung kundtut.«¹⁰⁰ Diese Ausweitung

89 Mersch, Dieter: *Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs*, 2007, S. 35

90 Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, 2016, S. 320

91 Ebd., S. 320–321

92 Ebd., S. 320

93 Ebd., S. 321

94 Ebd., S. 321

95 Ebd., S. 321

96 Ebd., S. 321

97 Ebd., S. 321

98 Ebd., S. 321

99 Ebd., S. 321

100 Ebd., S. 321

zeigt sich, indem das Sprechen und Handeln ineinander gehen, und sich in den »wortlosen Antworthandlungen und Fragehandlungen« zeigen.¹⁰¹ Das Antworten bedeute darüber hinaus in der letzten Ausweitung bzw. Differenzierung ein »Eingehen auf einen Anspruch, der sich in einer sprachlichen Äußerung oder aber im vor- oder außersprachlichen Ausdrucksverhalten kundtut.«¹⁰² Dies gelte beispielsweise, so Waldenfels, für den wortlosen Austausch zwischen einer Frage und einer Antwort im Falle eines Blickkontakts.¹⁰³ Das Antwortgeschehen selbst, das im Sinne von Response verstanden wird, bedeute daher »keinen individuellen Akt«,¹⁰⁴ es ist also nie als solches zu sehen, »was für sich geschieht oder vollzogen oder getan wird.«¹⁰⁵ Wie auch die Phänomenologin Käte Meyer-Drawe darauf hinweist, beginnt das Antworten nicht mit Eigeninitiative.¹⁰⁶ Das Antworten als Response beschreibt damit den »generellen Grundzug sprachlicher bzw. außersprachlicher Akte und Handlungen [...], eben als Responsivität,« der ein fremder Anspruch zugrunde liegt.¹⁰⁷ Das Antworten als Response vollzieht sich in Form eines »leibliche[n] Responsoriums«¹⁰⁸ und ist immer angeknüpft an einen Anspruch, Appell, einer Aufforderung und Herausforderung, die von den Anderen/bzw. woanders – im Sinne eines Aufforderungscharakters – herkommt.¹⁰⁹

Dem Verständnis der Responsivität liegt also zugrunde, dass das, worauf die Antwort zielt, nicht von dem abgelöst werden kann, was geantwortet wird.¹¹⁰ Wenn also das Antworten stets in einem responsiven Verständnis in den Blick genommen wird, wie können nun der sogenannte Anspruch bzw. die Aufforderung und ihre Modalitäten thematisiert werden? Eine Aufforderung, so lässt sich zunächst mit Waldenfels argumentieren, weist darauf hin, »daß etwas für jemanden zu tun ist, [und] so zeigen sich bedeutsame Unterschiede in der Art der Aufforderung.«¹¹¹ Indem von einer solchen Pluralität der Aufforderung und von ihrer gewissen Unbestimmtheit ausgegangen wird, liegt es nahe, dass den Aufforderungen grundsätzlich keine »fixe[n] Instanzen wie Objekt und Subjekt«¹¹² zuzuschreiben sind. In dieser Unbestimmtheit bzw. in deren Ordnungskontingenz zeigen sich die Aufforderungen in Sinne der »Anspruchsmodalitäten als Anreiz, Anregung, Herausforderung, [...] Anruf und Appell.«¹¹³ In diesen Anspruchsmodalitäten, so Waldenfels,

101 Ebd., S. 321

102 Ebd., S. 322

103 Ebd., S. 321–322

104 Ebd., S. 323

105 Ebd., S. 324

106 Meyer-Drawe, Käte: Zur Erfahrung des Lernens. Eine Phänomenologische Skizze, Santalca, Filosofia, 2010 18(3), S. 8–9; vgl. Lernen als Erfahrung: Meyer-Drawe, Käte: Lernen als Erfahrung. In: Zeitschrift für Erziehungswissenschaft, 6. Jahrgang., Heft 4/2003, S. 505

107 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 324

108 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. 2019, S. 255

109 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 368

110 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 244

111 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, 2002, S. 105

112 Ebd., S. 103

113 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 243–244

verkörpere »sich das Movens unseres Verhaltens, das in variablen Formen der Ansprechbarkeit, Achtsamkeit, Empfindlichkeit oder Empfindsamkeit seine leibliche Ausprägung findet.«¹¹⁴

Während beispielsweise ein *Anreiz* oder eine *Anregung* sich als Stimulus bemerkbar mache,¹¹⁵ können sich Aufforderungen weiterhin als *Herausforderungen* und *Anforderungen* zeigen; indem sie über bloße Anreize hinaus gehen.¹¹⁶ Als eine direktere Form der Aufforderung zeigen sich, Waldenfels zufolge, der *Anruf* und *Appell*, indem sie »insofern eine integrative Rolle [spielen], als jeder Anruf, Anreize und Aufforderungen einschließt, [...]«¹¹⁷ Darüber hinaus wird dem Anruf eine besondere Rolle zugeschrieben, da er »einen fremden Anspruch geltend macht, [...]«¹¹⁸ In seiner Differenzierung der Aufforderung unterscheidet Waldenfels darüber hinaus zwischen Affekt und Appell; während also der Affekt das beschreibe, worin wir uns von etwas getroffen fühlen, bezeichne der Appell das, worin wir uns von jemanden angeblickt und angesprochen fühlen und dadurch affiziert sind.¹¹⁹ In diesem Sinne wird weiterhin zwischen den adressierten sowie unadressierten Aufforderungen unterschieden. Wovon wir uns getroffen fühlen und worauf wir antworten lässt sich Waldenfels zufolge nur darin fassen, indem die Aufforderung selbst in Betracht gezogen wird; »die Aufforderung, die aus dem erwächst, was uns widerfährt, jenen Ap-pel, der aus dem bloßen Effekt eine Af-fektion macht [...]«¹²⁰ Hierfür deutet Waldenfels von vornherein auf eine Transformation bzw. auf eine Art der Änderung im Antwortgeschehen hin, die sich, wie bereits ausgeführt, auf das *Worauf* bezieht.

Dieses *Worauf* der Response begegne uns also »als Aufforderung, Provokation, Stimulus, als Anspruch im doppelten Sinne dessen, was uns anspricht und im Anspruch einen Anspruch erhebt.«¹²¹ Der Anspruch gehöre in diesem Sinne nicht »einer Ordnung an, in die das Antworten eingefügt oder der es unterworfen ist,«¹²² und folge somit keinen Regeln. Darin gleiche er allem, »was [beispielsweise] Beunruhigung, Staunen oder Erschrecken auslöst.«¹²³ Der Anspruch erhalte also seine Funktion als ein Anspruch al-

-
- 114 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. 2019, S. 256
- 115 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, 2002, S. 105
- 116 Vgl. ebd. S. 105–107; vgl. auch Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 243
- 117 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik, 2002, S. 107
- 118 Ebd., S. 108
- 119 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Sozialität und Alterität, 2015, S. 107
- 120 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung, 2002, S. 98
- 121 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, 2020, S. 51
- 122 Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, 1988, S. 49
- 123 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1, 2020, S. 119

lerer in der Antwort, »die er hervorruft und der er uneinholbar vorausgeht.«¹²⁴ Der Anspruch ist also daher stets in seiner Ordnungskontingenz und in Relation zur Antwort in den Blick zu nehmen. Das Antworten auf den Anspruch, so Waldenfels, beginne bereits mit dem aufmerksamen Hinsehen und Hinhören;¹²⁵ dieses Hinsehen und Hinhören kann dementsprechend als »ein ›antwortendes Hinsehen und Hinhören‹ verstanden werden; »alles Reden und Handeln wäre [dementsprechend als] eine Art ›antwortendes‹ Verhalten,«¹²⁶ in den Blick zu nehmen, also grundsätzlich als eine Response, »indem etwas zur Sprache kommt, daß etwas Beachtung findet, daß etwas uns anspricht.«¹²⁷ Ferner lassen sich mit Waldenfels auch die Störungen¹²⁸ als Aufforderungen oder auch als Ereignisse¹²⁹ begreifen, »die uns wider Erwartungen und wider Willen zustoßen. Darin unterscheiden sie sich von Akten, die wir aus eigenem Antrieb vollziehen.«¹³⁰ Solche Ereignisse bezeichnet Waldenfels in diesem Zusammenhang als *Widerfahrnis* oder [...] als *Pathos*.¹³¹ – Diese Differenzierungen der Aufforderungen bzw. die Anspruchsmodalitäten sowie die Formen der Responses, die sie infolgedessen hervorgerufen, liegen also dem Verständnis der Responsivität zugrunde, indem sie die Strukturen der Erfahrung in deren Ordnungskontingenz und im Sinne eines leiblichen Responsoriums verdeutlichen.¹³² – Während in *Antwortregister* der Fokus eher darauf gerichtet wird, »worauf wir antworten«, umkreise »das Pathos dasjenige, wovon wir getroffen sind, wenn wir antworten und das uns bereits vorausgegangen ist, wenn wir antworten.«¹³³ Besonders in seinen Ausführungen in *Bruchlinien der Erfahrung* legt Waldenfels den Fokus seiner Überlegungen auf das Verhältnis von »Pathos und Response in der Figur der *Diastase* als eine[r] Form der zeitlichen Verschiebung [...]«. ¹³⁴ Neben Pathos und Response beschreibt also die Figur der Diastase das Zwischen in der Erfahrung, das auf die Zeitlichkeit des

-
- 124 Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, in: Waldenfels, Bernhard; Därmann, Iris (Hg.): Der Anspruch des Anderen. Perspektiven phänomenologischer Ethik, 1988, S. 49
- 125 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 118
- 126 Ebd., S. 108–109
- 127 Ebd., S. 119
- 128 »Störungen sind Ereignisse, die wir nicht bewußt herbeiführen; es sind Ereignisse, die unsere Erwartungen und Pläne durchkreuzen, die vom gewohnten Gang der Dinge abweichen und unsere Lebensführung beeinträchtigen. Sie lassen sich nicht regelrecht einordnen; sie nehmen katastrophale Ausmaße an und rufen ›Katastrophenreaktionen‹ hervor, wenn die bestehende Ordnung nachhaltig erschüttert wird; sie tangieren unser Verhältnis zur Wirklichkeit.« Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. 2019, S. 113–114
- 129 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt. Studien zur Psychoanalyse und Psychotherapie aus phänomenologischer Sicht. 2019, S. 49
- 130 Ebd., S. 50
- 131 Ebd., S. 50
- 132 Wie im fünften Kapitel gezeigt wird, sind diese Formen bzw. die Ordnungskontingenz der Aufforderungen nicht nur im Verständnis der responsiven Leiberfahrung, sondern auch in bildungstheoretischen Annäherungen relevant.
- 133 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): Philosophie der Responsivität, 2007, S. 29
- 134 Ebd., S. 29

Antwortens und auf die Zeitlichkeit der Erfahrung hinweist. Für dieses Zwischengeschehen, das sich zwischen Pathos und Response ereignet, wählt Waldenfels den Begriff der Diastase¹³⁵, der sich in Anlehnung an Lévinas als ein »Differenzierungsprozess [beschreiben lässt], in dem das, was unterschieden wird, erst entsteht.«¹³⁶ Als eine zeiträumliche Verschiebung gleiche sie einem »Riß ohne etwas, das zerreißt, Spalt ohne etwas, das sich aufspaltet, als Pause ohne etwas, das aufhört und wieder beginnt, als Abweichung, ohne etwas, das abweicht.«¹³⁷ Aus dieser Differenzierung heraus, so lässt sich in Anlehnung an Sternagel argumentieren, gehen das Ich und das Andere, das Eigene und das Fremde als solche allererst hervor.¹³⁸ Die Figur der Diastase lässt sich daher zwischen dem Pathos und Response als eine Schlüsselfigur in der Struktur der Erfahrung verorten, indem die Response als solche erst hervorgebracht wird. Die Diastase weist zudem auf eine Vorgängigkeit eines Pathos sowie auf die eine Nachträglichkeit einer Response hin. In Anlehnung an die Philosophinnen Kathrin Busch und Iris Därmann lässt sich zudem der Begriff des Pathos, der anstelle eines Anspruchs in *Bruchlinien der Erfahrung* hervorgehoben wird, in die Nähe von Widerfahrnissen bringen, also als all das beschreiben, was auf einen Menschen zukommt, ihm unerwartet zustoßen kann:

»und bezeichnet [somit] all das, »was einem Seienden zukommt bzw. zustößt«, er benennt »jede Form des Erleidens im Gegensatz zum Tun« und schließt den gesamten Bereich der Leidenschaften und Affekte mit ein. Er bezeichnet sowohl die mit allen Ereignissen und Widerfahrnissen verbundene Passivität als auch eine Sphäre der Affektivität und des (Er-)Leidens.«¹³⁹

Das Pathos oder mit anderen Worten, das Spektrum menschlicher Affekte, Affektionen, Empfindungen, Gefühle und Leidenschaften, so Busch und Därmann weiter, verweisen somit »auf ein An-Tun und An-gehen, auf ein Widerfahrnis, das jemandem zustößt und ihn in Mitleidenschaft zieht [...]«. ¹⁴⁰ Das Pathos oder die Affekte haben in dieser Perspektive eine Nähe zum Fremden, denn sie kommen von dem Anderen bzw. anderswoher.¹⁴¹ In Anlehnung an Waldenfels lässt sich die Fremdheit des Pathos wie folgt festhalten,

»[es] bedeutet nicht, daß es *etwas* gibt, das auf uns einwirkt, es bedeutet aber ebenso wenig, daß etwas *als etwas* verstanden wird und gedeutet wird. Es bedeutet zugleich weniger und mehr als das, es entzieht sich der Alternative von Kausalität und Intentionalität in all ihrem traditionellen Formen. [...] Pathos bedeutet, daß wir von etwas getroffen sind, und zwar derart, daß dieses Wovon weder in einem vorgängigen Was fundiert, noch in einem nachträglich erzielten Wozu aufgehoben ist.«¹⁴²

135 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 174

136 Kapust, Anja: *Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge*, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): *Philosophie der Responsivität*, 2007, S. 30–31

137 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 174

138 Sternagel, Jörg: *Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes*, 2019, S. 126

139 Busch, Katrin; Därmann, Iris: *Einleitung*, in: Busch, Katrin; Därmann, Iris (Hg.): »pathos« *Konturen eines kulturwissenschaftlichen Grundbegriffs*, 2007, S. 7

140 Ebd., S. 13

141 Ebd., S. 13

142 Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 2018, S. 43

Das Pathos steht auf diese Weise für alles, »was uns widerfährt, wovon wir getroffen, affiziert, erschüttert, erhoben oder verletzt sind.«¹⁴³ Die pathische Seite des Widerfahrnisses wird hier verstanden als das *Getroffen* sein,¹⁴⁴ das »ähnlich zu verstehen sei wie das *Ergriffensein*.«¹⁴⁵ Das Antworten, das bei Waldenfels seit seinen Überlegungen in *Bruchlinien der Erfahrung* vom Getroffensein her konzipiert wird,¹⁴⁶ bedeutet dementsprechend, dass erst »im *Antworten auf das*, wovon wir getroffen sind, [...] das, was uns trifft, als solches zutage [tritt].«¹⁴⁷ Dieses Getroffensein, so Kapust,

»kommt zwar vorzüglich im Charakter der Passivität zum Ausdruck, jedoch in einer Form, die sich den klassischen Modellen von Kausalität entzieht und die auch hier den Charakter einer paradoxen Verschiebung trägt. Die Getroffenheit durch das Pathos ist nämlich nicht die bloße Umkehrfigur der früheren Intentionalität, sondern ihr Paradox, und zwar in Form der *Vorgängigkeit* einer *Wirkung*, die ihrer *Ursache vorausgeht*.«¹⁴⁸

Ein solches Antworten bzw. eine solche Response ist somit zu denken »in der *Nachträglichkeit* eines Tuns, das nicht bei sich selbst, sondern beim anderen beginnt.«¹⁴⁹ Die bisher beschriebene, leicht veränderte Konstellation aus Pathos, Response und Diastase bildet Waldenfels zufolge eine Antwortlogik,¹⁵⁰ die die anfängliche Passivität eines Getroffenseins bzw. die Vorgängigkeit eines Pathos sowie die Nachträglichkeit einer Response in der Figur der Diastase deutlich macht. Dies beschreibt zugleich die Struktur einer Antwortlogik bei Waldenfels, die zudem mit vier spezifischen Momenten charakterisiert werden kann.¹⁵¹ In dieser Antwortlogik, auf die bereits im Abschnitt *Beginnend mit der Responsivität* Bezug genommen wurde, tritt der fremde Anspruch erstens mit einer *Singularität* auf; dabei handelt es sich um »eine Singularität von Ereignissen, die als solche auftreten, indem sie von den gewohnten Ereignissen abweichen und [dadurch] ein neues Sehen, Denken, und Handeln ermöglichen.«¹⁵² Der fremde Anspruch, der zugleich als eine Aufforderung oder Herausforderung formuliert werden kann, tritt zweitens mit einer *Unausweichlichkeit* auf.¹⁵³ Diese Unausweichlichkeit, so Waldenfels, führt dazu, »daß ich auf einen vernommenen Anspruch nicht nicht antworten kann.«¹⁵⁴

»Tritt ein fremder Anspruch an uns heran, so ist es möglich, nicht zu antworten. Selbst das Nichtantworten wäre eine Antwort, so wie das Wegsehen und Weghören als sinnliche Verdrängung ein anfängliches Sehen und Hören einschließt. Diese Unausweichlichkeit läßt sich bis in die Untergründe des Sinnlichen hinein verfolgen und

143 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 258

144 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 56

145 Ebd., S. 59

146 Ebd., S. 59

147 Ebd., S. 59

148 Kapust, Anja: *Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge*, 2007, S. 29

149 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 59

150 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 260

151 Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 2018, S. 62

152 Ebd., S. 63

153 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 260–261

154 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 121

nimmt hier Formen einer affektiven Resonanz an, die sich der bewußten Steuerung entzieht.«¹⁵⁵

Mersch formuliert zudem zugespitzt diese Unausweichlichkeit des Antwortens, diese Bezogenheit als einen menschlichen Wesenszug und als etwas, welches jenseits von Intentionalität und Wille stehe,

»Denn weil der oder das Andere unter Zugzwang steht, sind wir unausweichlich in die Responsivität gestellt. Wir antworten nicht, weil wir antworten wollen, sondern wir antworten, weil wir, um es pointiert auszudrücken, als Menschen genuin antwortende Wesen sind. Das bedeutet auch: Allem, was wir sagen oder zu verstehen geben, auch aller Absicht oder unbestreitbaren *intentio* des Ausdrucks muß etwas vorhergegangen sein, eine *Be-zogenheit*, die ihren Anfang bei dem nimmt, was nicht Wille oder Intention sein kann.«¹⁵⁶

Singuläre Ereignisse, im Sinne von Widerfahrnissen, treten Waldenfels zufolge drittens mit einer »uneinholbaren *Nachträglichkeit*« auf,¹⁵⁷ die wie Kapust argumentierte, auf die Vorgängigkeit einer Wirkung hinweist, die »ihrer Ursache vorausgeht.«¹⁵⁸ Die bereits erwähnte zeiträumliche Verschiebung zwischen einem Anspruch und einer Antwort geht viertens mit einer »unaufhebbaren *Asymmetrie*« einher, die darauf beruht, »daß Anspruch und Antwort nicht auf ein Gemeinsames hin konvergieren.«¹⁵⁹ Dass also die Antwort nicht in dem aufgeht, worauf geantwortet wird. Diese spezifische Antwortlogik und dadurch die Struktur der responsiven Leiberfahrung lässt sich daher in ihrer *Singularität*, *Unausweichlichkeit*, *uneinholbaren Nachträglichkeit* sowie in ihrer *unaufhebbaren Asymmetrie* verstehen, der ein fremder Anspruch zugrunde liegt; die also ihren Anfang stets im Anderen hat.

Vor dem Hintergrund der dargestellten Struktur der Erfahrung lässt sich nun die bereits erwähnte Fremdheit, die sowohl in der fungierenden Definition der Installation bereits erwähnt als auch hinsichtlich der Leiblichkeit sowie des Anspruchs thematisiert wurde, erneut aufgreifen und weiter erläutern. Mit der Fremdheit wurde zunächst in Anlehnung an Lévinas und Mersch auf die Andersheit hingewiesen, die als solche kein seltenes Phänomen der menschlichen Erfahrung darstellt, welches sich nur in bestimmten oder besonderen Umständen offenbart. Die Andersheit bzw. das Fremde tritt also ganz im Gegenteil bereits »auf der Ebene der Wahrnehmung [auf].«¹⁶⁰ Der fremde Anspruch, argumentiert mit Waldenfels, ist aber schwer zugänglich und zeigt sich nur in dem, »worauf ich antworte, wenn ich etwas Bestimmtes sage oder tue.«¹⁶¹ Das Fremde,

155 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt, 2019, S. 260–261

156 Mersch, Dieter: Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs, 2007, S. 56

157 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 65

158 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge, S. 29

159 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 122

160 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 299

161 Waldenfels, Bernhard: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, 1988, S. 44

das sich grundsätzlich als ein *Hyperphänomen* zeigt,¹⁶² lässt sich dementsprechend erst in seinen nachträglichen Wirkungen fassbar machen.¹⁶³ Das weist zugleich darauf hin, dass sich das Fremde nie direkt aussagen oder beschreiben lässt.¹⁶⁴ Es erfordert also, wie im Falle der Aufforderung selbst, einen Umweg, indem das Fremde in seiner Ordnungskontingenz in den Blick genommen werden kann.

Das Fremde beschreibt Waldenfels zufolge zunächst als etwas »Alltägliches, Altvertrautes«.¹⁶⁵ Es lässt sich in drei Formen bzw. Aspekten annäherungsweise erläutern: in der ersten Form sei das Fremde das, was außerhalb des Eigenen liegt; in einer weiteren Form weise das Fremde auch darauf hin, was dem anderen gehört; und in der dritten und letzten Form bedeute das Fremde etwas, was fremdartig scheint.¹⁶⁶ Das Fremde sei darüber hinaus »nicht ein Synonym für das Andere, das durch *Abgrenzung* vom Selben entsteht.«¹⁶⁷ Das Fremde stelle auch keinen »zu behebenden Mangel«¹⁶⁸ bzw. kein »[...] Defizit dar wie all das, was wir zwar *noch nicht* kennen, was aber auf seine Erkenntnis wartet, und an sich erkennbar ist.«¹⁶⁹ In einer näheren Differenzierung hebt Waldenfels hervor, dass es nur relativ Fremdes gibt, das auf bestimmte Standorte bezogen sei; und noch ein »radikal Fremdes, das das Sein als solches und im ganzen unterhöhlt [...]«¹⁷⁰ In diesem Sinne äußert sich die radikale Fremdheit »in Form *immer wieder erneut* wirksamer Herausforderungen, die uns nicht nur nötigen, Antwort zu geben, sondern eigene Antworten auf fremde Ansprüche zu erfinden.«¹⁷¹ Die radikale Fremdheit bzw. das Fremde im radikalen Sinne lässt sich Waldenfels zufolge »nur fassen in Anlehnung an eine Erfahrung, die uns entgleitet; es äußert sich im *Fremdwerden der Erfahrung* selbst.«¹⁷² Die Erfahrung des Fremden bzw. die Fremderfahrung weist Waldenfels zufolge auf eine Ambivalenz hin. Sie kann bedrohlich sein, »da das Fremde dem Eigenen Konkurrenz macht, es zu überwältigen droht; [oder aber verlockend ist], da das Fremde Möglichkeiten wachruft, die durch die Ordnungen des eigenen Lebens mehr oder weniger ausgeschlossen sind.«¹⁷³ Die Fremderfahrung bedeutet darüber hinaus »mehr als die Tatsache, daß etwas oder jemand da ist oder nicht da ist. Ungerufen und unwiderruflich setzt Fremd-

162 Ebd., S. 39

163 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 51

164 Ebd., S. 121–122

165 Ebd., S. 16

166 Ebd., S. 20

167 Ebd., S. 20–21

168 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 47

169 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 26

170 Ebd., S. 16

171 Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene. Modi hyperbolischer Erfahrung*, 2012, S. 74. In diesem Sinne zeigt sich die Fremdheit also in der responsiven Differenz. In Anlehnung an Waldenfels ist sie zudem zu fassen als ein »Überschuss, als Exzeß, der einen bestehenden Sinnhorizont überschreitet.« (Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, S. 37). Die radikale Fremdheit existiere zudem auch als »originärer Selbstentzug im eigenen Haus, am eigenen Leib, in der eigenen Sprache, beim eigenen Begehren« (Waldenfels: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, S. 48)

172 Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 90, die Fremdwerdung der Erfahrung wird im letzten Teilabschnitt dieses Kapitels erneut aufgegriffen, indem sie entlang von Verfremdungsfiguren diskutiert wird.

173 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 44

erfahrung dort ein, *wo etwas oder jemand da ist, indem etwas oder jemand nicht da ist.*¹⁷⁴ Die Anwesenheit des Fremden wird also in seiner Abwesenheit und Ferne beschrieben¹⁷⁵ bzw. dadurch, dass sich das Fremde dem Zugriff und der unmittelbaren Deutung sowie einer Typisierung letztlich entzieht.¹⁷⁶

Die Fremdheit lässt sich laut Waldenfels nur situativ bestimmen, sie bezieht sich auf das »jeweilige Hier und Jetzt, von dem aus jemand spricht, handelt und denkt.«¹⁷⁷ Dies weist zugleich darauf hin, dass diverse relative Fremdheiten und »Fremdheitsstile« existieren und nicht nur eine einzige Form des Fremden.¹⁷⁸ In ihrer Ordnungskontingenz ist die Fremdheit zudem als »selbstbezüglich und ansteckend«¹⁷⁹ zu denken. Obwohl diese Eigenschaften das Fremde gewissermaßen mystifizieren, lässt sich festhalten, dass das Fremdartige uns grundsätzlich nur als etwas begegnen kann, »das innerhalb unserer Ordnung nicht gesagt und getan werden kann, wohl aber in einer anderen.«¹⁸⁰ Es ist also nur in einer bestimmten Hinsicht fremd, weil es nicht zu meiner Ordnung, zu meinem Sinnhorizont gehört. Das Fremde tauche also »in einer Form von indirekter Erfassungs- und Redeweise,«¹⁸¹ auf; es zeige sich, indem es sich entzieht.¹⁸² Es zeige sich als anwesend, indem es abwesend ist. Wie bereits in Bezug auf die Struktur der Erfahrung argumentiert wurde, tritt der fremde Anspruch zunächst mit einer *Singularität* auf. Dies weist auch darauf hin, dass die Fremdheit des Fremden sich dadurch zeigt, dass sie vom Gewohnten abweicht, also innerhalb meiner Ordnung und meines Sinnhorizonts als fremdartig vorkommt und dadurch eine Antwort, eine Response erfordert, die so oder so gegeben wird. Dieser fremde Anspruch, der stets situativ zu fassen ist und somit als ordnungskontingent gilt, liegt also dem Verständnis der responsiven Leib-erfahrung zugrunde. Wenn in der fungierenden Definition der Installation hervorgehoben wurde, dass sich eine Installation in der situativen Anknüpfung der *eigenen Fremdheit und der Fremdheit der Anderen bzw. in der Anknüpfung an einen fremden Anspruch* hervorbringt,

174 Waldenfels, Bernhard: Vielstimmigkeit der Rede. Studien zur Phänomenologie des Fremden, 2015, S. 110

175 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 29; Vgl. Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt, 2019, S. 47

176 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 89. Das Fremde wird hier und jetzt erfahren; es beschreibe somit kein anderswo oder anderswann, sondern bilde es »selbst [als] eine originäre Form des Anderswo, somit schließt es keine Wirklichkeiten aus, die anderwärtig [und somit für den Anderen] zugänglich wären.« (Vgl. Waldenfels: Vielstimmigkeit der Rede, 2015, S. 110). Auch bedeute es keine »Unmöglichkeit, die die eigenen Möglichkeiten schlicht ausschließen würden.« (Ebd. S. 110). Schließlich bedeute Fremderfahrung keinen Akt, »den wir uns zuschreiben können, sie besteht aus singulären Ereignissen, die unseren Intentionen zuvorkommen, sie durchkreuzen, von ihnen abweichen, sie übersteigen, [...]« (Waldenfels: Topographie des Fremden, 2020, S. 51).

177 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 23

178 Ebd. S. 23. Die Fremdheit, so Waldenfels, beginne »im eigenen Haus als Fremdheit meiner selbst oder als Fremdheit unserer selbst.« (Waldenfels: Topographie des Fremden, 2020, S. 27) Das weist zugleich darauf hin, dass sie uns auch im Eigenen begegnet, und dadurch sich in Form von intrasubjektiven und intrakulturellen Fremdheiten äußert (Waldenfels: Antwort auf das Fremde. Grundzüge einer responsiven Phänomenologie, 1988, S. 38)

179 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 8

180 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielicht, 2013, S. 169

181 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 51

182 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 89

so lässt sich diese Fremdheit stets ordnungskontingenter in den Blick nehmen. Auch für die Frage der vorliegenden Arbeit nach der Erfahrung von Installationen bedeutet dies, dass diese Erfahrung als eine responsive Leiberfahrung stets in dieser Struktur in den Blick genommen werden muss, in der sie also in ihrer *Singularität, Unausweichlichkeit, uneinholbaren Nachträglichkeit* sowie in ihrer *unaufhebbaren Asymmetrie* zu verstehen ist, der ein ordnungskontingenter fremder Anspruch zugrunde liegt. Während bisher die Ansprüche bzw. die Aufforderungen sowie die Fremdheit in ihren Eigenschaften, also in ihren Situativität, Unbestimmtheit, und dadurch in ihrer Ordnungskontingenz in den Blick genommen wurden, so lässt sich abschließend erneut nach der Response fragen. Es soll daher im Folgenden der Frage nachgegangen werden, welche Eigenschaften sich hinsichtlich des Antwortens bzw. der Response beschreiben lassen. Dabei wird zugleich versucht, die fungierende Definition der Installation ausgehend von dieser Fremdheit und innerhalb dieser Anknüpfungslogik zu begründen.

In der *Erfahrung, die zur Sprache drängt* argumentierte Waldenfels, dass beispielsweise die Störungen als Aufforderungen und somit als Ereignisse fungieren, die, »unsere Erwartung und Pläne durchkreuzen, die vom Gewohnten Gang der Dinge abweichen.«¹⁸³ Auf diese Weise sind sie nicht nur als ordnungskontingenter sondern vielmehr als ereignishaft in den Blick zu nehmen. Ausgehend von dieser Eigenschaft stellt sich die Frage, ob das Antworten bzw. eine Response, die grundsätzlich »keine[n] Akte[n] entspricht, die aus eigenem Antrieb vollzogen werden,«¹⁸⁴ auch in einem solchen Ereignischarakter zu fassen wäre. Wenn ja, wie lässt sich dieser Ereignischarakter überhaupt nachvollziehen? In der Publikation *Sinne und Künste im Wechselspiel* argumentiert Waldenfels, dass sich die Erfahrung »als ein Doppelereignis aus Pathos und Response« manifestiert.¹⁸⁵ Ausgehend von dieser These soll im Folgenden gefragt werden, inwiefern sich ein Antworten, eine Response in einem Ereignischarakter betrachten lassen. Das setzt allerdings voraus, dass zunächst ein fungierender Begriff des *Ereignisses* zur Verfügung steht.

Im Rahmen der Aufmerksamkeit bzw. der Doppelbewegung des Aufmerkens und Auffallens argumentiert Waldenfels, dass sich die Ereignisse »nicht einfach in die Welt verlegen [lassen], wie beobachtbare Vorkommnisse, da sie selbst zur Weltbildung beitragen, die wir aber ebensowenig uns selbst als Akte und Handlungen zurechnen können, da sie unseren eigenen Bemühungen vorausseilen.«¹⁸⁶ Die in diesem Sinne verstandenen Ereignisse lassen also aufmerken,¹⁸⁷ indem sie vom dem Gewohnten abweichen, die Erwartungen und Pläne durchkreuzen, indem sie also über die eigenen Sinnhorizonte hinaus gehen.¹⁸⁸ Auf diese Weise unterscheiden sie sich »von *Akten*, die wir aus eigenem Antrieb,«¹⁸⁹ die wir also aus Eigeninitiativen und eigenwillig vollziehen. Das Ereignis ist auf diese Weise auf sich selbst bezogen zu verstehen, wie Waldenfels dies anhand der

183 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 113–114

184 Ebd., S. 50

185 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, 2019, S. 22

186 Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2019, S. 32

187 Ebd., S. 34

188 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 113–114

189 Ebd., S. 50

reflexiven Verben wie Sichfreuen oder Sichbewegen in der Formel des »es ereignet sich« argumentiert.¹⁹⁰ Ereignisse haben zudem eine zeit- und raumbildende Kraft:

»Was *hier und jetzt* geschieht, bildet dann den bloßen Übergang zwischen Nicht-mehr und Noch-nicht. Doch daß sich etwas ereignet, aus der Reihe tritt, mir oder dir zustößt und zwischen uns geschieht, ohne daß es bereits keimhaft angelegt ist, kann nur besagen, daß das Ereignis von sich selbst abweicht, sich verschiebt, sich faltet, sich schlängelt. Es kann nur besagen, daß es anderes ist als das, was es ist, daß es anderswo ist als dort, wo es ist, daß es jemandem zustößt, der oder die andere sind als die, die sie sind.«¹⁹¹

In dieser Selbstreferenzialität sind die Ereignisse, die auch als solche performativ verstanden werden können, ebenso als ordnungskontingent zu fassen, da sie in diesem Sinne einen Übergang zwischen den Nicht-mehr und Noch-nicht markieren, bzw. ihn als solchen allererst hervorbringen. Mit dem Philosophen Alva Noë lassen sich Ereignisse auch wie folgt beschreiben,

»Events are creatures of time. They are temporally extended in nature. They are never whole. At the beginning, they have not yet achieved a conclusion. At the end, their beginning is done with. [...] past and the future are not present [in events], but they are implicated by them.«¹⁹²

Wenn nun ausgehend von den beiden Thesen argumentiert wird, so lässt sich wieder in Anlehnung an Waldenfels festhalten, dass dem Ereignis eine zeit-räumliche Diastase innewohnt.¹⁹³ Die Figur des Ereignisses lässt sich allerdings erst nachvollziehen, wenn sie auch im Rahmen der Zwischenereignisse in den Blick genommen werden. Zwischenereignisse, so Waldenfels, deuten darauf hin »daß etwas zwischen uns geschieht, was weder auf die Summierung individueller Eigenleistungen [...], noch auf die Einheitsinstanzen, die Gemeinsamkeit garantiert, [zurückgeführt werden kann].¹⁹⁴ In der Konstitution solcher Zwischenereignisse wird zudem zwischen den Figuren der *Verknüpfung* sowie einer offenen Form der *Anknüpfung* unterschieden, wobei die Anknüpfung ein Aufgreifen und Fortführen meint.¹⁹⁵ Die Anknüpfung bedeutet in diesem Zusammenhang, dass jemand, dem etwas widerfährt, »auf anderes antwortet, ohne daß diese Antwort in dem, was ist, und in dem, was sein soll, ihren zureichenden Grund findet.«¹⁹⁶ Offene Anknüpfungen besagen in diesem Sinne, dass man »auf Anforderungen und Ansprüchen antwortet, *indem* man [beispielsweise] an das Gesagte anknüpft.¹⁹⁷ Die Zwischenereignisse,

190 Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2019, S. 40

191 Ebd., S. 47

192 Noë, Alva: *Varieties of Presence*, 2012, S. 77–78, hierfür ist zu merken, dass das Ereignis bei Noë im Sinne von Events auf der formalen Ebene gesetzt wird.

193 Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2019, S. 45

194 Ebd., S. 43

195 Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, 2016, S. 233

196 Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2019, S. 43

197 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 236

so Waldenfels, »die immer schon anderswoher herkommen und immerzu woanders hinführen, schließen die Annahme eines ersten oder eines letzten Ereignisses aus.«¹⁹⁸ Zwischenereignisse zeigen sich als die ständige Bewegung der Anknüpfungen, wobei diese Bewegung weder Linearität noch unmittelbare (inhaltliche oder strukturelle) Kontinuität meint.¹⁹⁹ Ausgehend davon lässt sich nun argumentieren, dass sich die Ereignisse als solche erst in einer solchen Anknüpfung hervorbringen. Vor diesem Hintergrund des Ereignisses betrachtet Waldenfels das Pathos also als ein Ereignis »besonderer Art, das jemandem zustößt,«²⁰⁰ wie im Falle einer Störung oder einer Überraschung. Er weist zugleich darauf hin, dass »dem Erfahrenden etwas [widerfährt], worauf er zu antworten genötigt ist.«²⁰¹ Während das Pathos bei Waldenfels auf diese Weise als ein Ereignis, das jemandem zustößt, begriffen wird, lässt sich die Frage entlang des vorgestellten Verständnisses vom Ereignis nach einem Antworten bzw. nach einer Response stellen.

Im *Antwortregister* argumentierte Waldenfels, dass das Sagen ein Ereignis ist, »dass etwas zur Sprache bringt, indem es selbst mit zur Sprache kommt [...], indem es selbst mit hervortritt.«²⁰² Dadurch wird angenommen, dass beispielsweise das »Sprechen als Tun und schließlich als ein Ereignis« über sich selbst hinausweist.²⁰³ In einer ähnlichen Geste argumentierte Mersch in seinem Aufsatz *Die Frage der Alterität*, dass das Antworten als Antwort einen Anfang setzt und »die Kette unterbricht und [dadurch] ein Ereignis statuiert.«²⁰⁴ Wenn nun an diesen Gedanken angeknüpft wird, so lässt sich festhalten, dass das Antworten selbst als ein Ereignis betrachtet wird, das nicht jemandem zustößt, sondern vielmehr von einem solchen Getroffensein ausgeht. Über das Antworten hinaus, also über einen solchen Akt und ein solches Tun hinaus lässt sich zudem argumentieren, dass eine Response selbst als ein Ereignis zu betrachten ist, das als solches zugleich ereignisreich und ereignishaft auftritt.

Eine Response, die sich als eine offene Form der Anknüpfung zeigt,²⁰⁵ wäre zunächst als ereignisreich zu betrachten, denn sie tritt mit einer zeit- und raumbildenden Kraft auf. Sie ist in diesem Sinne weltbildend, insofern jeder Form der Response und dadurch jeder Form der Anknüpfung (des Wahrnehmens, Fühlens, Sprechens, Zeigens und Handelns etc.) die aktuelle Welt für das erfahrende, antwortende Subjekt in der Response mitentwirft und auf diese Weise wirklichkeitskonstituierend gilt. Wenn nun für eine fungierende Definition der Installation angenommen wird, dass sie sich erst in einer situativen Anknüpfung hervorbringt, so lässt sich daraus schließen, dass alle Installationen erst durch ihre Betrachter:innen in einer solchen Anknüpfung hervorgebracht werden; dass Installationen sich erst in der Erfahrung ihrer Betrachter:innen als solche konstituieren. In Anlehnung an Mersch lässt sich zudem die Performativität des Antwortens

198 Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2019, S. 44

199 Die hier zunächst zusammenfassend erwähnte Zwischenereignisse werden im folgenden Abschnitt erneut aufgegriffen, um über die Ordnungen sprechen zu können.

200 Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 2018, S. 44

201 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*, 2019, S. 22

202 Waldenfels, Bernhard: *Antwortregister*, 2016, S. 201

203 Ebd., S. 195

204 Mersch, Dieter: *Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs*, 2007, S. 57

205 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 239

darin begründen, dass sie »ihren Ausgang im Anderen findet, die jeweils Handelnden situativ konstituiert.«²⁰⁶ Wenn für Installationen argumentiert wurde, dass sie sich erst in einer *situativen Anknüpfung* mitsamt ihrer Betrachter:innen hervorbringen, so lässt sich diese These mit Mersch darin begründen, dass eine Response bzw. Anknüpfung nicht nur ihre Zeitlichkeit und Räumlichkeit, sondern auch ihre *Handelnden* bzw. in diesem Kontext die Betrachter:innen einer Installation als solche allererst hervorbringen. Der ereignisreiche Charakter einer Response liegt somit darin, dass sie sowohl die Installationen als auch die Betrachter:innen in der Response hervorbringen. Eine Response wäre in diesem Sinne performativ in den Blick zu nehmen. Ihre Performativität beruht darauf, dass sie sowohl wirklichkeitskonstituierend als auch selbstreferentiell ist. Eine Response, die aus dem Getroffensein entspringt, bringt sich selbst responsiv-performativ hervor, indem sie im Sinne eines Ereignisses von sich selbst abweicht, sich verformt und verschiebt.

Eine Response, die sich nicht wie ein Akt verstehen lässt, den jemand eigenwillig vollzieht, wäre darüber hinaus als ereignishaft zu denken. Wenn hier die vier Momente der Antwortlogik, die sich bei Waldenfels als Singularität, Unausweichlichkeit, Nachträglichkeit und als Asymmetrie zeigten, in den Blick genommen werden, so zeigt dies den ereignishaften Charakter der Response. Der fremde Anspruch bzw. die Aufforderung träte zunächst mit einer Singularität von Ereignissen auf; indem sie ein neues Sehen, Denken und Handeln ermöglicht.²⁰⁷ Der ereignishaft Charakter einer Response wäre darin zu verorten, indem sie an die Möglichkeit eines neuen Sehens, Denkens und Handelns *anknüpft*. Die Aufforderung träte auch mit einer Unausweichlichkeit auf, die selbst das Nichtantworten auch als eine Form des Antwortens miteinschließt.²⁰⁸ Ereignishaft wäre hier eine Response, da sie jenseits der Kausalität und Intentionalität in Form eines leiblichen Responsoriums gegeben wird. Die Aufforderung träte auch mit einer Nachträglichkeit auf;²⁰⁹ der ereignishaft Charakter einer Response wäre in diesem Fall in der zu konstruierende Zeitlichkeit sowie Räumlichkeit zu verorten; die Response, die immer in der Nachträglichkeit eines Tuns ist, verbindet das Nicht-mehr und das Noch-nicht, bzw. bringt einen solchen Übergang allererst hervor. Eine Response ist dahingehend performativ zu denken, da sie ihre eigene Zeitlichkeit und Räumlichkeit allererst hervorbringt. In Bezug auf die *Asymmetrie*, in der der »Anspruch und Antwort nicht auf ein Gemeinsames hin konvergieren,«²¹⁰ wäre die Ereignishaftigkeit im transformativischen Charakter des Antwortgeschehens selbst zu verorten. Wenn angenommen wird, dass die Antwort nicht in dem aufgeht, worauf geantwortet wird, wenn also jemand »auf anderes antwortet, ohne daß diese Antwort in dem, was ist, und in dem, was sein soll, ihren zureichenden Grund findet,«²¹¹ weist dies darauf hin, dass eine Response ihren Anspruch erst in der Response als ein Ereignis hervorbringt. Eine Response wäre in diesem

206 Mersch, Dieter: Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs, 2007, S. 57

207 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 63

208 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt, 2019, S. 260–261

209 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 65

210 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 122

211 Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 2019, S. 43

Sinne als ein performatives Ereignis zu betrachten, das zugleich ereignisreich und ereignishaft zu denken ist. In diesem Sinne soll eine Antwort bzw. Response in der vorliegenden Arbeit nicht nur in ihrer Responsivität, sondern zugleich in ihrer Performativität, also in ihrer Ereignishaftigkeit in den Blick genommen werden. Damit wird eine erste Annahme der vorliegenden Arbeit formuliert, die in der Frage nach der Erfahrung von Installationen im vierten Kapitel überprüft werden soll.

Die bisherigen skizzenhaften Rekonstruktionen sowie ihre Diskussion zeigen sich grundsätzlich in zweierlei Hinsicht als relevant. Indem die zentralen Begriffe der Responsivität sowie ihr Verhältnis zueinander diskutiert wurden, ermöglicht sie einerseits ein Zugang zur Struktur der responsiven Leiberfahrung, in der sie in ihrer *Singularität, Unausweichlichkeit, uneinholbaren Nachträglichkeit* sowie in ihrer *unaufhebbaren Asymmetrie* begriffen wird, der ein ordnungskontingenter, fremder Anspruch zugrunde liegt. Indem die Aufforderungen, das Antworten sowie die Antwort bzw. Response in deren Eigenschaften und in Relation zueinander diskutiert wurden, wurde nicht nur auf die responsiven, sondern vielmehr auf die performativen Dimensionen dieser Instanzen hingewiesen. Diese Überlegungen fungieren als eine Grundlage bzw. als ein Grundverständnis, von dem heraus die Frage nach der Erfahrung von Installationen diskutiert wird. Andererseits bietet die vorliegende Auseinandersetzung einen ersten Zugang zur Logik des Forschungssettings, indem sich die Spontaneität bzw. die *spontane Aufforderung* in der dargestellten Struktur der Antwortlogik und spezifisch in der *Unausweichlichkeit des Antwortens* als Datenerhebungsmethode begründen lässt. Indem die Betrachter:innen in ihrer Interaktion mit der Installation *House* zum simultanen Selbstgespräch und Filmen aufgefordert wurden, zeigt sich die *spontane Aufforderung* in ihrer Unausweichlichkeit und im Sinne eines ordnungskontingenten Ereignisses, das als solches je eine Response hervorbringt.

An den Ordnungen und Schwellen der Erfahrung

Für eine Frage nach der Erfahrung von Installationen zeigt sich jedoch das dargestellte Anspruch- und Antwortverhalten, das als die wesentliche Struktur der responsiven Leiberfahrung begriffen wird, als unzureichend. Es stellen sich weitere Fragen hinsichtlich der Ordnungen und Modalitäten sowie der Verankerung der Erfahrung selbst. Vor dem Hintergrund der bereits skizzierten Theorie der Responsivität soll daher im Folgenden zunächst nach den Ordnungen und Schwellen der Erfahrung gefragt werden, die in der Frage nach dem *Wie* der Erfahrung einen besonderen Zugang ermöglichen. Dadurch wird der Fokus auf die Konstitution sowie auf die Verankerung der Erfahrung gerückt, die zugleich eine Auseinandersetzung mit den Erfahrungsräumen notwendig machen, in der die Habitualität sowie Aktualität des Leibes erneut aufgegriffen werden. Wenn ausgehend von der *spontanen Aufforderung* und anhand des Selbstgesprächs und Zeigens im vierten Kapitel nach der Erfahrung der Installation gefragt wird, soll im Folgenden zunächst diskutiert werden, wie die Konstitution der Erfahrung sowie ihre Verankerung über die bereits dargestellte Struktur hinaus in den Blick genommen werden können.

Ordnung(en)

Eine Ordnung beschreibt zunächst in einer abstrakten Annäherung, so Waldenfels, »einen geregelten (d.h. nicht-beliebigen) Zusammenhang von diesem und jenem,«²¹² und als solche beschränkt sie sich nicht »auf die Bedeutung von Verhaltens- oder Handlungsvorschriften bzw. Verhaltens- oder Handlungsmuster[n].«²¹³ Eine Ordnung, so Foucault, kann zugleich »notwendig und natürlich [...] (im Verhältnis zum Denken) und willkürlich (in Beziehung zu den Dingen) sein.«²¹⁴ Ordnungen, so lässt sich mit Waldenfels argumentieren, »bestimmen, was etwas ist, warum und wozu es ist, wie es ist, und damit schreiben sie zugleich vor, was möglich ist und was nicht.«²¹⁵ Ordnungen beziehen sich also nicht nur auf menschliche Verhaltensmuster, sie schließen vielmehr u.a. die physischen, institutionellen, traditionell-kulturellen, die sprachlichen Ordnungen ebenso wie die medialen Ordnungen mit ein. Vor dem Hintergrund der skizzierten Theorie der Responsivität und dem Interesse der vorliegenden Arbeit soll im Folgenden jedoch in erster Linie nach solchen Ordnungen gefragt werden, in denen sie zugleich als Prozess²¹⁶ sowie als *Ordnungen der Erfahrung* gelten. Über die bereits dargestellte Struktur der Erfahrung hinaus wird somit im Folgenden nach der Konstitution der Erfahrung gefragt.

Ordnungen lassen sich, wie bereits ausgeführt wurde, zunächst in Anlehnung an Zwischenereignisse in den Blick nehmen, die bereits unter *Aufforderung und Response* vorgestellt wurden. Zwischenereignisse lassen sich als diejenigen denken, in denen »etwas auftritt, indem es an anderes anknüpft, ohne vorweg mit ihm verknüpft zu sein.«²¹⁷ Unter *Aufforderung und Response* wurden die Zwischenereignisse in Anlehnung an Waldenfels bereits als die ständige Bewegung der Anknüpfungen zusammengefasst, wobei dieser *Bewegung* weder Linearität noch unmittelbare Kontinuität gemeint ist. Die offene Anknüpfung, die sich hier als eine Schlüsselfigur zeigt, lässt sich als ein Aufgreifen und Fortführen verstehen.²¹⁸ Offene Anknüpfungen, wie bereits argumentiert, besagen, dass man »auf Anforderungen und Ansprüche antwortet, indem man [z.B.] an das Gesagte anknüpft.«²¹⁹ Sie bedeuten auch, dass jemand, »dem etwas widerfährt, auf anderes antwortet, ohne daß diese Antwort in dem, was ist, und in dem, was sein soll, ihren zureichenden Grund findet.«²²⁰ Wenn diese These erneut in Bezug auf die Unausweichlichkeit des Antwortens in den Blick genommen wird, so lässt sich in Anlehnung an Waldenfels festhalten, dass eine Antwort »so oder so« ausfallen wird.²²¹ Die Ordnung, von der hier ausgegangen wird, wird erst in einem solchen Antwortgeschehen als die Ordnung der Erfahrung hervorgebracht. Während diese Formulierung im *Singular* gesetzt wurde, so

212 Waldenfels, Bernhard: Vielstimmigkeit der Rede, 2015, S. 171

213 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielicht, 2013, S. 191

214 Foucault, Michel: Die Ordnung der Dinge, 2020, S. 87

215 Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 80

216 Waldenfels, Bernhard: Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, 2019, S. 22

217 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung, 2002, S. 174

218 Waldenfels, Bernhard: Antwortregister, 2016, S. 233

219 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung, 2002, S. 236

220 Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 2019, S. 43

221 Ebd., S. 43

sei in Anlehnung an Waldenfels darauf hingewiesen, dass es sich um Ordnung(en) im *Plural* handelt;

»Daß etwas als etwas erscheint, besagt zugleich, daß etwas *so und nicht anders* erscheint, daß also bestimmte Erfahrungsmöglichkeiten ausgesondert, andere ausgeschlossen sind. Die gleichzeitige Selektion und Exklusion führt dazu, daß es bestimmte Ordnungen gibt, aber nicht eine einzige Ordnung.«²²²

Die Ordnung der Erfahrung lässt sich vielmehr als ein Prozess verstehen, bzw. als eine prozessuale Ordnung.²²³ Die Ordnung(en) der Erfahrung entstehen erst in Prozessen »der Wiederholung, der Stilisierung, der Sedimentation und der Verkörperung,«²²⁴ und bestimmen auf diese Weise die jeweiligen Erfahrungsmöglichkeiten, die zugleich ermöglicht und verunmöglicht, also ausgeschlossen werden.²²⁵ Ordnung(en) bringen sich auf diese Weise an der Schnittstelle der Habitualität und Aktualität hervor. Ordnung(en) gehen, wie bereits argumentiert, als »die responsive Rationalität aus der Antworterfahrung hervor, [und entspringen somit] einer »Transformation«, die als Antwort kreativ und als Kreation responsiv ist.«²²⁶ Diese Transformation, die aus der Response hervorgeht, weist zugleich auf den ereignis- und prozesshaften Charakter der Ordnungen hin, innerhalb derer, so Waldenfels, nicht nur die »Spielräume des Möglichen auf tun, sondern daß die Ordnung selbst die Form eines Potentials annimmt.«²²⁷ Ordnung(en) sind auf diese Weise stets in Bezug auf die Einordnung, Umordnung und Umgestaltung zu denken.²²⁸ Eine Ordnung, so Waldenfels,

»die auch anders sein könnte, läßt es im Handeln und im menschlichen Verhalten nicht nur zu, daß wir Situationen *einordnen*, d.h. eine Situation nach einer bestimmten Regel oder einem Schema interpretieren, sondern darüber hinaus gibt es die Möglichkeit einer *Umordnung* oder einer *Umgestaltung*, durch welche die Situationen selber in ein anderes Arrangement verwandelt wird.«²²⁹

Eine entstehende Ordnung, die als Umordnung aus der gegebenen Situation responsiv entspringt, habe Waldenfels zufolge »Momente des Chaotischen, [der] Formung und Regelung, die sich nicht auf gegebene Formeln und Regeln stützen, [sie] haben einen tastenden, improvisatorischen Charakter.«²³⁰ Die Ordnung(en) bzw. das Ordnungsgeschehen lässt sich in diesem Zusammenhang in Bezug auf sein produktives und reproduktives Verhalten in den Blick nehmen. In seinen Auseinandersetzungen geht Waldenfels zunächst von einem produktiven Verhalten der Ordnungen aus, wenn dies;

222 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 19–20

223 Waldenfels, Bernhard: Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, 2019, S. 22

224 Ebd., S. 22–23

225 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 19–20

226 Waldenfels, Bernhard: Erfahrung, die zur Sprache drängt, 2019, S. 259

227 Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 85

228 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 201

229 Ebd., S. 201

230 Waldenfels, Bernhard: Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, 2019, S. 23

»im Bereich der Erfahrung, des Handelns [...], immer dann, wenn zugleich mit einem neuen Produkt auch ein neuartiges Ordnungsgefüge, eine neue Regelung und ein neues Maß entsteht, [und von einem reproduktiven Verhalten, wenn] das neue Produkt im Rahmen eines hergebrachten Ordnungsgefüges verbleibt, einer bestehenden Regel folgt und einem vorhandenen Maßstab unterworfen bleibt.«²³¹

Die Reproduktion von Ordnung(en) bzw. das reproduktive Verhalten lässt sich auf diese Weise als ein Grenzfall verstehen, und als solcher wie im Falle der ritualisierten Rede oder als Handlungsakt darstellen.²³² Während die Produktion und Reproduktion innerhalb des Ordnungsgeschehens lediglich graduell unterschieden wird,²³³ lässt sich unter Produktion in Anlehnung an Waldenfels »die Neudefinition einer Situation, die Umstrukturierung eines etablierten Feldes, die Einführung in neue Erfahrungs- und Handlungsmuster« etc. verstehen.²³⁴ Innerhalb dieser graduellen Unterscheidung weist Waldenfels darauf hin, dass es dabei weniger darum geht, dass ein »produktives Tun, [...] einem bestimmten Produzenten oder Reproduzenten« zugeordnet wird.²³⁵ Mit diesem produktiven Verhalten wird vielmehr darauf hingewiesen, dass es sich um »ein Geschehen [handelt], in dem sich Ordnung produziert und reproduziert.«²³⁶ Dieses Geschehen bzw. dieses Ereignis wird als ein Schlüsselereignis markiert, welches sich nicht in den bestehenden Ordnungen einordnen ließe.²³⁷ Die Produktion einer Ordnung, und damit ein solches Ereignis lässt sich weiterhin in Anlehnung an Waldenfels als eine Neuproduktion oder Innovation verstehen, die als »eine neue Ordnung an die Stelle der alten [tritt].«²³⁸ Das produktive Ordnungsgeschehen vollzieht sich anhand Verformungen, Deformationen und Abweichungen von bestehenden Ordnungen (des Wahrnehmens, Denkens, Handelns),²³⁹ die sich als Verfremdungsfiguren der Erfahrung zeigen.²⁴⁰

Dass Ordnung(en) auf diese Weise ohne die Abweichungen und Verformungen nicht zu denken sind²⁴¹, durch sie in ständige Bewegung versetzt und immer wieder umgeordnet werden, weist darauf hin, dass sie vielmehr im Sinne eines Werdens verstanden werden können. Die Ordnung, die stets im Werden in den Blick genommen wird, bezeichnet Waldenfels als eine »fungierende Ordnung«,²⁴² die »über die bloß statische Betrachtung der Strukturen hinausgeht.«²⁴³ Die fungierende Ordnung gilt als »in flagranti«²⁴⁴ und tritt auf

231 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 137

232 Ebd., S. 137

233 Ebd., S. 137

234 Ebd., S. 138

235 Ebd., S. 142

236 Ebd., S. 142–143

237 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 142

238 Ebd., S. 145

239 Ebd., S. 146–147; Waldenfels, Bernhard: Vielstimmigkeit der Rede, 2015, S. 172

240 Die Verfremdungsfiguren werden im letzten Abschnitt des vorliegenden Kapitels ausführlich erläutert.

241 Waldenfels, Bernhard: Vielstimmigkeit der Rede, 2015, S. 172

242 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung, 2002, S. 234–235

243 Ebd., S. 235

244 Waldenfels, Bernhard: Bruchlinien der Erfahrung, 2002, S. 235

»Zwischen dem Ereignis und seiner jeweiligen Ordnung.«²⁴⁵ Die fungierende Ordnung beschreibt also auf diese Weise die aktuelle Ordnung der Erfahrung in der Gegenwart, von der aus wahrgenommen und gehandelt wird. Die hier erwähnte Figur des Zwischen, die von Waldenfels als die Bewegung des Überschreitens konzipiert wird, deutet auf ein Hinausführen der jeweiligen Grenzen hin,²⁴⁶ also auf eine Bewegung, die mit der Stiftung bzw. der Produktion einer Ordnung immer einhergeht. Die Überschreitung gilt in diesem Zusammenhang zunächst als eine besondere »Spielart der Bewegung«²⁴⁷ und variiert sich in bestimmten Grenzen [und Schwellen].²⁴⁸ Als eine Bewegungsart bedeutet sie allerdings mehr als ein bloßes Überschreiten, denn, wie Waldenfels argumentiert, werden »in der Überschreitung [...] nicht nur die Ordnungsgrenzen überquert, vielmehr treten diese erst in der Überschreitung als solche auf.«²⁴⁹

»Das Überschreiten der Ordnungsgrenzen ist bereits geschehen, wenn wir uns fragen, wie es möglich sei. Überschritten werden die Grenzen in eben jener Erfahrung, die wir Fremderfahrung nennen. Diese kann sich in einem unbestimmten Gefühl der Unheimlichkeit, des Schreckens oder Erstaunens äußern oder sich in Worten und Taten manifestieren als neugierige Annäherung oder vorsichtige Abwehr. Die Grenzen werden überschritten, sofern jemand in der Art und Weise, wie er sich verhält, *sich nach außen abgrenzt*, sich also nicht nur zu dem verhält, was ihm innerhalb seiner Ordnung zugänglich ist, sondern zugleich zu dem, was ihm innerhalb seiner Ordnung entgeht.«²⁵⁰

Diese Art der Überschreitung geschieht dementsprechend nicht nur mit der »Stiftung, aber auch mit der Aufrechterhaltung einer Ordnung der Erfahrung«²⁵¹, die, wie bereits argumentiert, aus der responsiven Rationalität hervorgeht. Sowohl die Überschreitung als auch die Stiftung einer Ordnung sind in diesem Sinne als Ereignisse zu begreifen,²⁵² die, wie bereits im Abschnitt *Aufforderung und Response* argumentiert wurde, selbstbezüglich sind und zugleich mit einer zeit- und raumbildenden Kraft bzw. Dimension auftreten. Die Ordnungstiftung tritt also dahingehend als ein Ereignis auf, indem sie vom Gewohnten abweicht, es verformt und überschreitet, indem sie somit eine neue Ordnung der Erfahrung ermöglicht. Ausgehend von fremden Ansprüchen tritt also jede Ordnung auf diese Weise mit einer Kontingenz auf; diese Kontingenz weist somit auf »ein Andersseinkönnen« hin.²⁵³ In Bezug auf die Ordnung(en) der Erfahrung bedeutet das, dass nicht nur etwas innerhalb einer Ordnung, sondern auch die Ordnung selbst anders sein kann.²⁵⁴ Waldenfels zufolge bezieht sich diese Kontingenz der Ordnung(en) zunächst auf die *Ordnungsgrenzen*, die *Ordnungskonflikte*, und schließlich auf die *Ordnungsgenese*.²⁵⁵

245 Ebd., S. 234

246 Ebd., S. 234

247 Ebd., S. 240

248 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 19–20

249 Waldenfels, Bernhard: *Bruchlinien der Erfahrung*, 2002, S. 240

250 Ebd., S. 240–241

251 Ebd., S. 259

252 Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 176

253 Ebd., S. 173

254 Ebd., S. 174

255 Ebd., S. 175–176

Das Andersseinkönnen einer jeden Ordnung widerspreche dem Verständnis einer »Gesamtordnung« innerhalb der Erfahrung.²⁵⁶ Indem die Ordnung(en) im Plural betrachtet werden und somit von einer ständigen Ordnungstiftung ausgegangen wird, weist Waldenfels in Bezug auf die Erfahrungsmöglichkeiten darauf hin, dass »jeweils *mehr möglich als wirklich*« ist.²⁵⁷ Dass also die Möglichkeiten der Wahrnehmung und Handlung über die eigene Ordnung hinausgehen. Schließlich gehe die Ordnung mit einer Selbsteinschränkung einher, die sich sowohl in der Unumgänglichkeit, als auch in Nachträglichkeit und Unausweichlichkeit äußert.²⁵⁸ Während sich die Unumgänglichkeit auf »den Ausgangspunkt der eigenen Ordnung, wie im Falle der Muttersprache, [...] oder der Eigenkultur« bezieht,²⁵⁹ weist die Nachträglichkeit auf eine zeitliche Verschiebung hin. Jede Ordnungstiftung, so Waldenfels, erweise sich als verfrüht; wenn es bedeutet, »daß etwas oder jemand erst entsteht, indem es sich als solches wiederholt und wir immer wieder darauf zurück greifen können.«²⁶⁰ Schließlich äußere sich die Selbsteinschränkung des Ordnungsgeschehens in der Unausweichlichkeit, die »besagt, daß wir einer Wirkung ausgesetzt sind, die jeder Wahl vorausgeht; diese provoziert eine Antwort, die sich dann in der Tat mehr oder weniger sinnvoll oder geglückt herausstellt.«²⁶¹ Aus dieser provozierten Antwort heraus tritt die Ordnung als solche, als die Ordnung der Erfahrung auf.

In dem die Ordnung(en) in Prozessen »der Wiederholung, [...] der Sedimentation und der Verkörperung« entstehen bzw. gestiftet werden,²⁶² bewegen sie sich stets zwischen dem »Finden und Erfinden.«²⁶³ Mit der Ordnung träte auch zugleich ein Außerordentliches auf, das sich als das Außen oder Andere einer bestehenden Ordnung zeigt.²⁶⁴ Dieses Außerordentliche lässt sich in Anlehnung an Kapust als etwas festhalten, »das nicht nur *negativ* als bloße *Abweichung* von einem bereits bestehenden *Maß* auftaucht, sondern das als ausgesparte Möglichkeit ein Überschuss *jenseits* jeder festgestellten Ordnung darstellt.«²⁶⁵ Das Außerordentliche zeigt sich also nicht weiteres als die *anderswo mögliche Ordnung*,²⁶⁶ als das *Außen einer bestehenden Ordnung*,²⁶⁷ die sich nicht ohne die eigene Ordnung denken lässt. Das Außerordentliche in der Erfahrung tritt also auf, wenn »eine bestehende Ordnung ihre Grenzen« zeigt.²⁶⁸ Das Fremde oder das Fremdartige, auf das bereits Bezug genommen wurde, begegnet uns in einem solchen Außerordentlichen daher als etwas, »das innerhalb unserer Ordnung nicht gesagt oder getan werden kann,

256 Ebd., S. 175

257 Ebd., S. 175

258 Ebd., S. 178–180

259 Ebd., S. 178

260 Ebd., S. 179

261 Ebd., S. 180

262 Waldenfels, Bernhard: Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung, 2019, S. 22–23

263 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 158

264 Ebd., S. 169

265 Kapust, Anja: Responsive Philosophie: Darlegung einiger Grundzüge, 2007, S. 19

266 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 170

267 Ebd., S. 169

268 Ebd., S. 171

wohl aber in einer anderen.«²⁶⁹ Es ist also außerordentlich nur in einer bestimmten Hinsicht, es ist insofern außerordentlich, weil es innerhalb meiner Ordnung und meines Sinnhorizonts als solches erscheint.

Ordnung(en) der Erfahrung, so lässt sich festhalten, ermöglichen und verunmöglichen zugleich,²⁷⁰ sie entstehen als Umordnungen und Umgestaltungen in einem produktiven Verhalten. In einem responsiven Verhältnis werden sie situativ und spontan gestiftet, eingeordnet und umgeordnet. Ordnung(en) sind zu begreifen als Prozesse und sie entstehen selbst in Prozessen der Wiederholung, der Sedimentation und der Verkörperung.²⁷¹ Sie sind auf diese Weise nicht ohne Abweichung oder Verformung zu denken, durch die sie in ständige Bewegung gesetzt und immer wieder umgeordnet werden. Ordnungen treten also responsiv auf; als ein responsives Geschehen, »in dem die Ordnung sich selbst produziert.«²⁷² Das Auftreten einer Ordnung bzw. die Ordnungsstiftung ist selbst als ein Ereignis zu betrachten, das zugleich auf sich selbst bezogen ist und mit einer zeit-raumbildenden Kraft auftritt. Ordnung(en) der Erfahrung bringen sich auf diese Weise performativ hervor. Sie entspringen erst aus der Response, aus dem Antwortgeschehen als die Ordnung der Erfahrung. Die Ordnungsstiftung lässt sich zudem als ein liminales Ereignis nachvollziehen, das, wie im Falle der Ereignisse, sich nicht »in die Welt verlegen lässt, wie beobachtbare Vorkommnisse.«²⁷³ Außerhalb von Grenzfällen, wie in *ritualisierte Rede oder Handlungsakten*,²⁷⁴ ist in Bezug auf die Erfahrung stets von einem produktiven Verhalten der Ordnungen auszugehen, die sowohl in der Ordnungsstiftung als auch in deren Aufrechthaltung immer mit Überschreitung einhergehen. Eine Erfahrung zeigt sich auf diese Weise als die jeweilige Ordnungsstiftung. Die Ordnung(en) der Erfahrung, die im Werden begriffen sind, die sich als solche stets zwischen einem *Finden und Erfinden* bewegen, bestimmen also die Erfahrungsmöglichkeiten, die jeweils anderes ermöglicht und ausgeschlossen werden.

Schwelle, In-between

Die Ordnung(en) der Erfahrung, die als solche jeweilige Erfahrungs- und Handlungsmöglichkeiten bestimmen, lassen sich erst nachvollziehen, wenn sie innerhalb der bereits erwähnten Überschreitungen in den Blick genommen werden. Eine produktive Ordnungsstiftung, wie bereits argumentiert, vollzieht sich anhand der Verformungen, Deformationen und Abweichungen von bestehenden Situationen und Ordnungen (des Wahrnehmens, Denkens, Handelns).²⁷⁵ In *Ordnungen im Zwielicht* argumentiert Waldenfels zudem, dass jede Überschreitung und damit jede einhergehende Ordnungsstiftung und jeder Ordnungswechsel sich über *Schwellenerfahrungen* vollziehen, die mit einer Schwellensymbolik verbunden sind.²⁷⁶ Entlang dieser These sollen also im Folgenden

269 Ebd., S. 168–169

270 Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 85

271 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 2019, S. 22–23

272 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielicht*, 2013, S. 142–143

273 Waldenfels, Bernhard: *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*, 2019, S. 32

274 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielicht*, 2013, S. 168

275 Ebd., S. 146–147; vgl. auch Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 172

276 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielicht*, 2013, S. 11

zunächst die Schwellen sowie die Schwellenerfahrungen diskutiert werden, die die Figur des Überschreitens verdeutlichen und dadurch einen Zugang zur Ordnungsstiftung und zur responsiv-performativen Konstitution der Erfahrung ermöglichen.

»Die Schwelle ist eine Grenze besonderer Art. Wer eine Schwelle überschreitet, gelangt nicht nur anderswohin, sondern wird ein anderer. Dies gilt in erster Linie für den Übertritt in einen neuen Erfahrungsbereich, in einen neuen Familienkreis, ein neues Berufsfeld oder in einen neuen Lebensabschnitt, der traditionellerweise von Übergangsriten begleitet wird, und zwar deswegen, weil man einen unsicheren Boden betritt, auf dem man noch nicht heimisch ist.«²⁷⁷

In *Vielstimmigkeit der Rede* argumentiert Waldenfels zunächst, dass sich eine Schwelle als ein alltägliches Phänomen verstehen lässt, das »zwei oder mehrere Bereiche voneinander trennt und diese zugleich verbindet wie im Falle der Haus- oder Tempelschwelle, die wir überqueren, wenn wir den fremden Raum betreten oder verlassen.«²⁷⁸ Die Schwelle bedeute darüber hinaus keine Grenzlinie, sondern eine *Scheidezone*²⁷⁹ »von bestimmter ›Breite‹, die man zögernd betreten und auf der man wartend verweilen kann.«²⁸⁰ Während beispielsweise Walter Benjamin die Schwelle und die Grenze strikt voneinander unterscheidet, und die erste als eine Zone des Übergangs beschreibt,²⁸¹ betrachtet Waldenfels eine Schwelle als »eine Grenze besonderer Art,«²⁸² und dementsprechend »zugehörig zum begrifflichen Feld der Grenze.«²⁸³ Sie lässt sich in diesem Verständnis nicht »in eine gemeinsame Ordnung einbeziehen.«²⁸⁴ Sie sei in diesem Sinne ein »*Einzugsbereich*,«²⁸⁵ und zugleich eine Zwischenzone, »die zwei heterogene Bereiche voneinander scheidet, von denen der eine als der eigene und vertraute, der andere als der fremde, fremdartige und dubiose markiert ist.«²⁸⁶

Über dieses alltägliche Verständnis und über die begriffliche Deutung hinaus sei eine Schwelle zugleich als »ereignishaft, chronotopisch zu denken, [und] nicht substantiell im Sinne eines schlichten Raumdinges.«²⁸⁷ In dieser Ereignishaftigkeit lässt sich die Schwelle als prozessual in den Blick nehmen, die sich in dieser Weise erneut von einer klaren *Grenze* trennt, die vorgegeben oder vorgefunden ist. Wenn eine Schwelle, wie mit Waldenfels bereits argumentiert, als *ereignishaft, chronotopisch und prozessual* verstanden wird, stellt sich jedoch die Frage, wie eine Schwelle fungiert und noch grundlegender,

277 Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 203–204

278 Ebd., S. 203

279 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielficht*, 2013, S. 34

280 Ebd., S. 34

281 Benjamin, Walter: *Passagen-Werk*, in: Benjamin, Walter: *Gesammelte Schriften*, Bd. V. 1+2, 1982, Bd. 1, I 1a, 4, S. 283. Zitiert über: Wihstutz, Benjamin: *Unbekannte Räume, Grenzen und Schwellen: zur Topologie experimenteller Theaterformen*, in: Schaffaff, Jörn; Wihstutz (Hg.): *Sowohl als auch dazwischen. Erfahrungsräume der Kunst*, 2015, S. 158

282 Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 203–204

283 Ebd., S. 203

284 Ebd., S. 204

285 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielficht*, 2013, S. 35

286 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 211

287 Ebd., S. 218–219

wie sie als eine solche konstituiert wird. In *Sozialität und Alterität* beantwortet Waldenfels diese Frage mit der These, dass das, was »die Schwelle erst zur Schwelle macht, sich im Prozeß des Übergangs unter ganz verschiedenen Aspekten [manifestiert].«²⁸⁸ In diesem Verständnis wird also eine Schwelle erst konstituiert, indem sie überschritten wird, und unterscheidet sich somit von den Schwellen, die vorgegeben und vorgefunden sind. In diesem Sinne bilde die Schwelle »einen Zwischenort, eine Zwischenzeit und einen Zwischenzustand; sie gehört weder auf diese noch auf jene Seite.«²⁸⁹ Während Waldenfels die Figur der Schwelle auf diese Weise vom Zwischen aus denkt, wird sie zugleich als ein Niemandsort beschrieben,²⁹⁰ um zu verdeutlichen, dass es sich dabei um eine Verankerung der Erfahrung, bzw. um einen »Anhaltspunkt« der Erfahrung handelt.²⁹¹ Als solche lässt sich die Schwelle nicht in eine gemeinsame und allgemeingültige Ordnung einbeziehen, die sich aus unterschiedlichen und diversen Kontexten bestätigen ließe.²⁹² Das heißt zugleich, dass die Schwellen stets als ordnungskontingent in den Blick genommen werden.

Wenn die Schwellen über die Vorgegebene und Vorgefundene hinaus gehen und auf diese Weise zugleich ereignishaft und chronotopisch verstanden werden, gehen sie stets mit den Überschreitungen einher, die sich in der begrifflichen Fassung der Schwellenerfahrung finden. Das Hinübergehen über eine Schwelle, die spezifische Art der Überschreitung, bedeutet zunächst »eine Bewegung, die nicht von der Willensentscheidung, sondern vielmehr von den Schwellenaffekten angetrieben wird.«²⁹³ Schwellenerfahrungen verbinden sich vielmehr

»[...] mit Übergangserlebnissen wie Einschlafen und Erwachen, Erkranken und Gehen, Heranwachsen und Altern, Fortgehen und Hingehen, Eintreten und Austreten oder Abschied und Begrüßung. Sie alle vollziehen sich in der Dämmerung eines gewissen Wartezustandes, der sich zwischen einem Nicht-mehr und einem Noch-nicht ausbreitet.«²⁹⁴

Eine Schwellenerfahrung, die sich zwischen dem Nicht-mehr und Noch-nicht vollzieht, existiert auf diese Weise in vielfältigen Formen, die »mehr oder weniger markiert und ritualisiert dort [auftreten], wo ein Lebens- oder Erfahrungsbereich in einen anderen übergeht [...].«²⁹⁵ Dadurch wird der Schwellenerfahrung eine Rätselhaftigkeit zugeschrieben, die sich darin begründet, dass die Schwelle als ein »Übergangsort [und als eine] Übergangszeit« fungiert.²⁹⁶ Diese Rätselhaftigkeit liegt also darin, dass eine Schwelle zugleich die »Doppelbewegung des Kommens und Gehens« innehat.²⁹⁷ An-

288 Ebd., S. 219

289 Ebd., S. 219

290 Ebd., S. 204

291 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 219

292 Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 204

293 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 216–217

294 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielficht*, 2013, S. 34

295 Ebd., S. 34

296 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 218

297 Ebd., S. 218

hand des Beispiels des *Zögerns* argumentiert Waldenfels, das dieses beim Betreten der neuen Orte nicht den Ausdruck der Ungeschicklichkeit beschreibt, sondern das Zögern vielmehr darauf hinweist, dass es der Ausdruck eines Schwebezustandes ist, der von Schwellenaffekten hervorgebracht wird.²⁹⁸ Das Zögern auf der Schwelle lässt sich so im Sinne eines »Zögern[s] vor dem *Sprung*« beschreiben.²⁹⁹ Zu den Schwellenerfahrungen gehöre eine »gewisse *Asymmetrie*, [da] das Diesseits und Jenseits der Schwelle keine reversible Standortsbereiche [darstellt],«³⁰⁰ wie im Sinne architektonischer bzw. räumlicher Schwellen.

Das Phänomen der Schwelle sowie des Überschreitens, das stets mit den Ordnungstiftungen einhergeht, wird auch über den phänomenologischen Diskurs hinaus diskutiert. Im Kontext der Theaterwissenschaften und Performance Studies argumentieren die Theater- und Kulturwissenschaftler:innen Erika Fischer-Lichte et al., dass dem Begriff der Schwelle zunächst zwei Deutungen zuzuschreiben sind. Der Schwellenbegriff bezieht sich auf die »Prozesse der Grenzüberschreitung und auf Zustände des ›Zwischen‹, wie sie im Rahmen kultureller oder ästhetischer Ereignisse auftreten können.«³⁰¹ Diese Zuschreibung, die sich in der Logik des Zwischen begründet, nähert sich dem Verständnis der Schwelle, wie es im phänomenologischen Diskurs herausgearbeitet wird. In Bezug auf die Grenzüberschreitung und den Zustand des Zwischen argumentierten Fischer-Lichte et al., dass sich das Subjekt während einer Schwellenphase in einem Stadium befinde;

»das weder Merkmale des vergangenen noch des künftigen Zustands aufweist. Diese Unbestimmtheit ist es, die die verstörende Erfahrung des Weder-Noch und der Emergenz ermöglicht: Alte Bindungen sind aufgelöst, neue jedoch noch nicht geschaffen, sondern erst im Werden bzw. im Erscheinen begriffen.«³⁰²

Dieser Zustand des Zwischen, der von den Autor:innen als die Unbestimmtheit, als die Erfahrung des Weder-Noch beschrieben wird, gleicht sich dem Verständnis der Schwelle, die als ein Niemandsort³⁰³ und zugleich als einen »Anhaltspunkt«³⁰⁴ der Erfahrung betrachtet wird, an. Die Unbestimmtheit, die die Erfahrung des Weder-Noch ermöglicht, weist also bereits darauf hin, dass eine Schwelle wie in der phänomenologischen Deutung ereignishaft,³⁰⁵ prozessual und somit stets im Werden in den Blick genommen

298 Vgl. ebd., S. 216–217

299 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielficht*, 2013, S. 35

300 Ebd., S. 35

301 Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umathum, Sandra, Warstat, Matthias: Einleitung, in: Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umathum, Sandra, Warstat, Matthias (Hg.): *Auf der Schwelle. Kunst, Risiken und Nebenwirkungen*, 2006, S. 8

302 Ebd., S. 8

303 Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 204

304 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 219

305 Andererseits beschreiben sie den Schwellenbegriff auch als »das Changieren ästhetischer Erfahrung zwischen verschiedenen Wahrnehmungsebenen und emotionalen Qualitäten (Fischer-Lichte, et al.: Einleitung. In: *Auf der Schwelle. Kunst, Risiken und Nebenwirkungen*. 2006, S. 9) und heben sie somit über die Schwelle den »in sich transformativen Charakter ästhetischer Erfahrung« hervor. (Ebd., S. 9)

wird. In Bezug auf den Ort der Schwelle argumentiert der Theaterwissenschaftler Benjamin Wihstutz, dass dieser »nicht nur mit dem Unbekannten und Fremden, sondern auch mit einer Potenzialität des Unberechenbaren und Irrationalen verbunden«³⁰⁶ ist. Eine Schwelle bedeutet dann in diesem Sinne weniger eine räumliche Markierung, sondern vielmehr immer ein Erfahrungsraum bzw. ein Möglichkeitsfeld, da sie das Unberechenbare, Unvorhersehbare, das verwickelte Reale sowie Fiktive innehat.³⁰⁷ Schwellen seien in diesem Sinne ambivalent.³⁰⁸ Eine Schwellenerfahrung weist Theaterwissenschaftler Matthias Warstat zufolge »nur in speziellen Fällen [auf] Rauschzustände, [...] und großartige Veränderungen« hin.³⁰⁹ Vielmehr sei unter dem Begriff der Schwellenerfahrung, wie bereits in Anlehnung an Waldenfels argumentiert, »eher [...] an Erfahrungen und Gefühle zu denken, die uns unseren vertrauten Bezügen entfremden und uns unsicher, allein und orientierungslos zurücklassen.«³¹⁰ Abgeleitet vom Phänomen der Schwelle stammt der Begriff der Schwellenerfahrung, wie er im Rahmen der Theater- und Kulturwissenschaften herausarbeitet wird, aus der Ritualforschung des Anthropologen Victor Turner und weist auf einen spezifischen Modus der Erfahrung hin, der »zu einer Transformation desjenigen führen kann, der die Erfahrung durchlebt.«³¹¹ In der Studie *les rites de passage*, in der Rituale mit symbolisch aufgeladenen Grenz- und Übergangserfahrungen verknüpft sind,³¹² arbeitet Turner drei Übergangsriten heraus, die in diesem Kontext dem Begriff der Schwellenerfahrung zugrunde liegen. Diese Übergangsriten lassen sich wie folgt definieren:

- »1. [*rites de séparation*] die Trennungsphase, in der der/die zu Transformierende(n) aus ihrem Alltagsleben herausgelöst und ihrem sozialen Milieu entfremdet werden;
2. [*rites de marge*] die Schwellen- oder Transformationsphase; in ihr wird/werden der/die zu Transformierende(n) in einen Zustand *zwischen* allen möglichen Bereichen versetzt, der ihm/ihnen völlig neue, zum Teil verstörende Erfahrungen ermöglicht;
3. [*rites d'agrégation*] die Inkorporationsphase, in der die nun Transformierten wieder in die Gesellschaft aufgenommen und in ihrem neuen Status, ihrer veränderten Identität akzeptiert werden.«³¹³

306 Wihstutz, Benjamin: Unbekannte Räume, Grenzen und Schwellen: zur Topologie experimenteller Theaterformen, in: Schaffaff, Jörn; Wihstutz (Hg.): Sowohl als auch dazwischen. Erfahrungsräume der Kunst, 2015, S. 158

307 Ebd., S. 158

308 Waldenfels, Bernhard: Sozialität und Alterität, 2015, S. 229

309 Warstat, Matthias: Einleitung. Ästhetische Erfahrung als Emotion, in: Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umatham, Sandra, Warstat, Matthias (Hg.): Auf der Schwelle. Kunst, Risiken und Nebenwirkungen, 2006, S. 103

310 Ebd., S. 103

311 Fischer-Lichte, Erika: Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung, in: Joachim Küpper und Christoph Menke (Hg.): Dimensionen ästhetischer Erfahrung, 2016, S. 139 – Dieser Begriff stammt aus Ritualforschung von Victor Turner, der in Anlehnung an Arnold van Genneps, insbesondere *les rites de passage* (1909) als die Quelle benutzt.

312 Ebd., S. 139

313 Ebd., S. 139

Die zweite Phase, die sich als die Erfahrung des Weder-Noch, als den Ort der Emergenz verstehen lässt, weist auf den Zustand der »Liminalität [hin]«, der eine »labile Zwischenexistenz« beschreibt.³¹⁴ Liminal bezieht sich in diesem Sinne auf die Zustände »der Trennung, der Loslösung und des Weder-Noch.«³¹⁵ In Anlehnung an Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick lässt sich diese Liminalität wie folgt beschreiben;

»Liminality is thus a disorienting borderline state ›betwixt-and-between‹ that is connected to the complex ordering of individual or social situations [...]. This liminal condition, which is often enacted quite literally by crossing a threshold or moving to a new place, is characterized by the temporary suspension of familiar everyday rules and the renegotiation of social norms, roles and symbols.«³¹⁶

Eine Schwellenerfahrung lässt sich also in Anlehnung an Bachmann-Medick als liminal in den Blick nehmen. Die Veränderungen, die aus dieser liminalen Phase hervorgehen, beziehen sich in dieser Studie schließlich auf den jeweiligen gesellschaftlichen Status der Individuen und in deren Folge auf die gesamte Gesellschaft selbst.³¹⁷ In ihrem Aufsatz *Die performative Wende: Leben – Ritual – Theater*, in dem der Begriff der Schwellenerfahrung im Kontext von Theateraufführungen diskutiert wird, argumentieren jedoch die Theaterwissenschaftler:innen Ursula Rao und Klaus-Peter Köpping, dass die Schwellenphase nicht nur zur Transformation bezüglich des gesellschaftlichen Status der Individuen, sondern zu einer »Transformation [ihrer Wirklichkeitswahrnehmung] in jeder möglichen Hinsicht« führen kann.³¹⁸ Wenn diese These sowohl in Anlehnung an Waldenfels als auch in Anlehnung an Bachmann-Medick in den Blick genommen wird, so lässt sich argumentieren, dass sich eine Schwellenerfahrung nicht auf den gesellschaftlichen Status der Individuen beschränkt, sondern vielmehr den sogenannten Status der Individuen bzw. der individuellen Subjekte allererst hervorbringt und aushandelt.

Anknüpfend an dieses erweiterte Verständnis von Rao und Köpping wird der Begriff der Schwellenerfahrung im Kontext der Theaterwissenschaften weiterentwickelt. Hinsichtlich der Theateraufführungen bzw. der Zuschauer:innen der Aufführungen stellt Fischer-Lichte die These auf, dass sich die ästhetische Erfahrung der Zuschauer:innen grundsätzlich als eine Schwellenerfahrung betrachten lässt.³¹⁹ Dabei geht sie davon aus, dass die Schwellenerfahrung als ästhetische Erfahrung und rituelle Erfahrung zur Transformationen derjenigen führen kann, die die Erfahrung durchlaufen. Anders als Turner

314 Ebd., S. 139

315 Warstat, Matthias: Einleitung. Ästhetische Erfahrung als Emotion, in: Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umathum, Sandra, Warstat, Matthias (Hg.): Auf der Schwelle. Kunst, Risiken und Nebenwirkungen, 2006, S. 102–103

316 Bachmann-Medick, Doris: Cultural Turns: New Orientations in the Study of Culture, 2016, S. 82

317 Fischer-Lichte, Erika: Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung, 2016, S. 140

318 Rao, Ursula; Köpping, Klaus-Peter: »Die performative Wende: Leben – Ritual – Theater« Einleitung, in: Rao, Ursula; Köpping, Klaus-Peter (Hg.): Im Rausch des Rituals – Gestaltung und Transformationen der Wirklichkeit in körperlicher Performanz, 2000, S. 10

319 Fischer-Lichte, Erika: Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung, 2016, S. 140

oder Rao und Köpping weist Fischer-Lichte jedoch auf die Kontingenz der Schwellenerfahrung hin, eben dass diese Erfahrung zu einer Veränderung führen *kann*, jedoch nicht muss.³²⁰

»Der Zuschauer kann von der Aufführung in einen Zustand versetzt werden, der ihn seiner alltäglichen Umwelt, den in ihr gültigen Normen und Regeln, entfremdet, ohne ihm immer im Wege zu sein, wie er zu einer Neuorientierung zu gelangen vermöchte. Dieser Zustand, der ebenso als quälend wie auch lustvoll empfunden werden kann, geht mit entsprechenden starken körperlichen Reaktionen wie physiologischen, affektiven, energetischen und motorischen Reaktionen einher. Während es sich bei den Veränderungen des körperlichen Zustands in der Regel um vorübergehende Veränderungen handelt, wird sich nur im jeweiligen Einzelfall entscheiden lassen, ob die Erfahrung der Destabilisierung, des Verlusts von gültigen Normen und Regeln, tatsächlich zu einer Neuorientierung des betreffenden Subjektes, seiner Wirklichkeits- und Selbstwahrnehmung führt und in diesem Sinne zu einer andauernden Transformation.«³²¹

Diese Kontingenz der Schwellenerfahrung wird also in der Frage situiert, ob die situativen Veränderungen eines Subjekts über die Aufführung hinaus weitere Folgen haben und dadurch in einer Neuorientierung des Subjekts resultieren können. Während sich eine Schwellenerfahrung in Anlehnung an Waldenfels in vielfältigen Formen in den Blick nehmen lässt, die »mehr oder weniger markiert und ritualisiert dort [auftritt], wo ein Lebens- oder Erfahrungsbereich in einen anderen übergeht [...]«,³²² wird sie zunächst im Kontext von Theateraufführungen und der semiotischen Ästhetik »als die Destabilisierung und Umstrukturierung des Bedeutungssystems des rezipierenden Subjekts« verstanden, die stets mit einer Kontingenz einhergeht. In *Ästhetischer Erfahrung als Schwellenerfahrung* wird sie jedoch im Kontext der Ästhetik des Performativen zugespitzt und als »die Destabilisierung von Selbst- und Weltwahrnehmung des rezipierenden Subjektes sowie als damit einhergehende Veränderungen seines körperlichen Zustands« formuliert.³²³

Obwohl diese Zuschreibung zunächst für die Aufführungen und ihre Zuschauer:innen spezifisch erscheint, so lässt sie sich in Anlehnung an Waldenfels auf jede Form der Schwellenerfahrung beziehen, die als ein Übergangsort und eine Übergangszeit da auftritt,³²⁴ wo ein »Erfahrungsbereich in einen anderen übergeht.«³²⁵ Diese Destabilisierung von Selbst- und Weltwahrnehmung lässt sich zudem in Waldenfels' Schwellenthe-se begründen, in der argumentiert wurde, wer eine Schwelle überschreite, wird ein anderer.³²⁶ In diesem Sinne wäre die Kontingenz anders als in den Theaterwissenschaften

320 Ebd., S. 141

321 Ebd., S. 149–150

322 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielicht*, 2013, S. 34

323 Fischer-Lichte, Erika: *Ästhetische Erfahrung als Schwellenerfahrung*, 2016, S. 150

324 Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 218

325 Ebd., S. 34

326 Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 203–204

bzw. in theaterwissenschaftlicher Kontextualisierung in den Blick zu nehmen, und dementsprechend nach der Modalität einer solchen, situativen Neuorientierung zu fragen.

Anknüpfend an diese Überlegungen lassen sich Schwellenerfahrungen nun in zweifacher Weise deuten. Eine Schwellenerfahrung, so wurde in Anlehnung an Waldenfels bereits argumentiert, zeigt sich als der Ort des Überschreitens, indem die jeweiligen Ordnungen der Erfahrung gestiftet und somit die jeweiligen Wahrnehmungs- und Handlungsmöglichkeiten bestimmt werden. Anknüpfend daran und zugleich darüber hinaus zeigen sich die Schwellenerfahrungen als die Destabilisierung von Selbst- und Weltwahrnehmung, als ein spezifischer Modus der Erfahrung, die sich als solche stets zwischen dem Nicht-mehr und Noch-Nicht bewegen. Die Kontingenz der Schwellenerfahrungen beschäftigt sich somit weniger mit der in einer unbestimmten Zukunft ausgedehnten Wirklichkeits- und Selbstwahrnehmung, sondern vielmehr mit der situativen Neuorientierung der Subjekte und somit mit deren situativen Wirklichkeits-, Selbst- und Weltwahrnehmungen. Ausgehend von *Situation Rooms* argumentiert Wihstutz in seinem Aufsatz *Unbekannte Räume, Grenzen und Schwellen*, dass eine Schwellenerfahrung von »einer Ambivalenz und einem schleichenden Kontrollverlust« zeugt.³²⁷ Obwohl dieses Argument auf ein spezifisches Beispiel der Performance Bezug nimmt,³²⁸ so lässt sich die These festhalten, dass die Schwellenerfahrungen immer mit Momenten der Ambivalenz, der Unberechenbarkeit, der Kontingenz sowie der Fiktion einhergehen. Schwellenerfahrungen lassen sich als »eine Erfahrung intensiver Transformation und Kontingenz« beschreiben,³²⁹ in denen das Subjekt, wie Fischer-Lichte et al. argumentieren, »vorübergehend ohne feste Position, ohne verlässliche Beziehungen, ohne klare Regeln und ohne eindeutig definierte Aufgaben auskommen« muss.³³⁰

Schwellenerfahrungen als die Destabilisierung der Selbst- und Weltwahrnehmung, so lässt sich sowohl in Anlehnung an Fischer-Lichte als auch in Anlehnung an Waldenfels argumentieren, erweisen sich »nicht nur als vorprädikativ, sondern auch als vorbegrifflich,«³³¹ denn in dieser Erfahrung wird etwas, so Waldenfels, in Gang gesetzt, »bevor es seinen Sinn empfängt, sich bestimmtem Regeln unterwirft und sich dingfest machen lässt.«³³² Schwellenerfahrungen bzw. liminale Erfahrungen, wie Fischer-Lichte sie in *Transformative Aesthetics* im Jahr 2018 reformuliert,³³³ zeigen sich als eine Erfahrung intensiver Transformation und Kontingenz,³³⁴ als der Ort des Überschreitens der jewei-

327 Wihstutz, Benjamin: Unbekannte Räume, Grenzen und Schwellen: zur Topologie experimenteller Theaterformen, In: Schaffaff, Jörn; Wihstutz (Hg.), Sowohl als auch dazwischen. Erfahrungsräume der Kunst, 2015, S. 158

328 Situation Rooms, Rimini Protokoll, <https://www.rimini-protokoll.de/website/de/project/situation-rooms>

329 Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umathum, Sandra, Warstat, Matthias: Einleitung, in: Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umathum, Sandra, Warstat, Matthias (Hg.): Auf der Schwelle. Kunst, Risiken und Nebenwirkungen, 2006, S. 9

330 Ebd., S. 8

331 Waldenfels, Bernhard: Sozialität und Alterität, 2015, S. 217

332 Ebd., S. 217

333 Fischer-Lichte, Erika: Introduction: Transformative aesthetics – reflections on the metamorphic power of art, in: Erika Fischer-Lichte & Benjamin Wihstutz (Hg.): Transformative Aesthetics, 2018, S. 2

334 Fischer-Lichte, Erika; Sollich, Robert; Umathum, Sandra, Warstat, Matthias: Einleitung, 2006, S. 9

ligen Ordnungen der Erfahrung. In dieser Doppeldeutung lassen sich Schwellenerfahrungen als ein responsiv-performativer und transformatorischer Prozess begreifen, der sich in einer Neuorientierung, Neusituierung oder in der Ermöglichung eines neuen Erfahrungsfeldes artikulieren kann.³³⁵ In der Frage nach dem *Wie* der Erfahrung bietet das skizzierte Verständnis der Ordnungen, Schwellen und Schwellenerfahrungen einen ersten und zugleich spezifischen Zugang zur Konstitution und Modalität der Erfahrung.

Erfahrungsräume

»Die Erfahrung spielt sich innerhalb einer bestimmten Welt ab, die sich zugleich als eine Mitwelt darstellt, an der andere partizipieren. Innerhalb dieser Welt erscheint etwas *als dieses*, allgemein *als solches*, also in bestimmter Gestalt, mit bestimmter Bedeutung, zugehörig einem bestimmten Ort und einer bestimmten Zeit. Gleichzeitig erscheint der oder die andere *als jemanden* in verschiedenartigen Rollen, in wechselnder Nähe und Ferne. [...] Alles, was uns begegnet, findet sich normalerweise eingebettet in bestimmte Erfahrungshorizonte, die uns bei aller partiellen Offenheit Bestimmtes erwarten lassen.«³³⁶

Wenn ausgehend von den Ordnungen der Erfahrung, Schwellen sowie den Schwellenerfahrungen die Konstitution bzw. die Modalität der Erfahrungen in den Blick genommen werden konnte, so bleibt weiterhin die Frage nach der Verankerung der Erfahrung offen. Wenn die Schwellenerfahrungen als der Ort des Überschreitens und als die Destabilisierung der Selbst- und Weltwahrnehmung angenommen werden, so stellt sich die unmittelbare Frage nach der Situierung bzw. nach der Verankerung dieser Destabilisierungen. Von wo aus lassen sich also solche Überschreitungen sowie die Destabilisierungen in den Blick nehmen? Wenn eine Erfahrung, wie Waldenfels argumentiert, sich innerhalb einer bestimmten Welt abspielt,³³⁷ dass sie sich also innerhalb bestimmter Ordnungen vollzieht, so lässt sich im Folgenden ausgehend von der Habitualität und Aktualität des Leibes nach der Verankerung dieser Ordnungen bzw. Erfahrungen fragen. Für die Frage nach der *Erfahrung von Installationen* bietet diese Auseinandersetzung eine Grundlage, die einen Zugang zum Selbstgespräch und zur Art des filmischen Zeigens im dritten Kapitel ermöglichen wird.

In *Sinne und Künste im Wechselspiel* argumentiert Waldenfels zunächst, dass alles, was uns begegnet, grundsätzlich in bestimmten Erfahrungshorizonten eingebettet ist, die uns als solche Bestimmtes erwarten lässt.³³⁸ Diese Erfahrungshorizonte bestimmen sich nach den Zugehörigkeiten, Milieus und Lebensumständen, auf diese Weise stellt sich das ›dasselbe‹ je nach Orientierungs- und Bezugsrahmen anders vor und erhält somit einen anderen Sinn.³³⁹ Der Leib im Sinne einer aktuellen, habituellen und responsiven Leiblichkeit spielt in der Stiftung sowie in der Verschiebung der jeweiligen Erfahrungshori-

335 Diese Ausarbeitung der Schwellenerfahrung wird sowohl im empirischen als auch im bildungstheoretischen Kapitel erneut diskutiert.

336 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 2019, S. 281

337 Ebd., S. 281

338 Ebd., S. 281

339 Vgl. ebd., S. 281

zonte eine zentrale Rolle. In Anlehnung an Merleau-Ponty wurde bereits argumentiert, dass sich der Leib als der Gesichtspunkt für die Welt darstellt,³⁴⁰ als das Vehikel des Zur-Welt-seins,³⁴¹ der sich in seiner ständigen Gegenwärtigkeit mit seinem jeweiligen Milieu verbindet.³⁴² Der Leib, wie bereits im Abschnitt *Beginnend mit der Responsivität* argumentiert wurde, weist jedoch auf ein Paradox hin, das sich im Wissen zeigt, dass der Leib in sich zwei Schichten trägt.³⁴³ Diese Schichten, die bereits als die Aktualität und Habitualität des Leibes in den Blick genommen wurden, bieten sich in der Frage nach der Verankerung der Erfahrung bzw. nach den Erfahrungsräumen als ein erster Ausgangspunkt an.

Während der aktuelle Leib, der als der fungierende Leib in den Blick genommen wurde, im Sehen, im Hören und Handeln, also im Hier und Jetzt tätig ist, enthalte der habituelle Leib bestimmte Dispositionen, die je nach Situationen aktiviert werden.³⁴⁴ Der Leib bedeutete für Husserl zunächst »ein System von Kinästhesen, der Leib ist Erfahrung des Leibes, aber Erfahrung des Leibes, die von dem anderen Leib selbst, der erfahren wird, erfahren wird.«³⁴⁵ In anderen Worten: der Leib kann nicht nur wahrnehmen, sondern vielmehr wird er auch, wie Alloa argumentiert, als solcher wahrgenommen.³⁴⁶ Der Leib zeigt sich zudem immer natürlich wie kulturell, »sofern alles, was natürlich vorgegeben ist, eine bestimmte kulturelle Deutung, Organisation und Schematisierung erfährt.«³⁴⁷ In Bezug auf diese kulturellen Deutungen, Organisationen und Schematisierungen soll zunächst der habituelle Leib, der Träger bestimmter Dispositionen ist, näher betrachtet werden.

In Überlegungen zum aktuellen und habituellen Leib, so lässt sich in Anlehnung an Waldenfels argumentieren, greifen Zeitlichkeit und Räumlichkeit ineinander. Das *aktuelle* Hier des aktuellen Leibes verdichte »sich zum *habituellen* Hier des habituellen Leibes«, indem verdeutlicht wird, dass die »leibliche Orientierung und leibliche Bewegungen [...] in der leiblichen Gewöhnung verankert [sind], die uns in der Welt wohnhaft werden lässt.«³⁴⁸ Diese Verankerung bzw. die leibliche Gewöhnung gilt Waldenfels zufolge in allen Fällen, in denen wir uns spontan orientieren.³⁴⁹ Auch das dingliche Umfeld, so Waldenfels, partizipiert »an der zeit-räumlichen Verleiblichung der Vergangenheit«, da wir uns stets in einem leiblichen Umfeld bewegen und dieses zugleich in der Bewegung mitgestalten.³⁵⁰ Wie lässt sich nun diese leibliche Verankerung bzw. Habitualität begrifflich nachvollziehen?

340 Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*, 1966, S. 95

341 Ebd., S. 106

342 Ebd., S. 106

343 Vgl. ebd., S. 107

344 Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst*, 2018, S. 188

345 Lévinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. 2017, S. 152

346 Alloa, Emmanuel: *Maurice Merleau-Ponty II – Fleisch und Differenz*, 2019, S. 40

347 Waldenfels, Bernhard: *Das leibliche Selbst*, 2018, S. 188

348 Waldenfels, Bernhard: *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhafter Erfahrung*, 2016, S. 98

349 Ebd., S. 98

350 Ebd., S. 102

Während der Begriff der *Sedimentierung* die Bedeutung der Dinge bezeichnet, lässt sich in Husserls Schriften, so Waldenfels, auch der Begriff der *Habitualisierung* finden, der sich auf die Bedeutung der Tätigkeiten bezieht.³⁵¹ Während also »Sedimentierung« die »abgelagerten Bedeutungen« von Dingen beschreibt und darauf hinweist, dass das »Erlernte [...] in die Welt [eingeht und sich ablager],«³⁵² also sedimentiert, beschreibe »Habitualisierung« die subjektive Seite menschlicher Handlungen und Tätigkeiten sowie daraus resultierender Gewohnheiten.³⁵³

»Auf der subjektiven Seite des menschlichen Tuns gebraucht Husserl den alten Begriff der Habitualität: ich erwerbe einen bestimmten Habitus durch wiederholtes Tun. ›Habitualität‹ verweist zurück auf Aristoteles, [...] was wörtlich ›Haben‹ bedeutet. Im *habitus* steckt ebenfalls *habere*, und so spricht Husserl von manchen Stellen [...] von ›Erwerb‹ oder von ›Habe‹. Ich *habe* eine Gewohnheit, das ist nicht das, was ich *jetzt* tue, sondern es geht darüber hinaus. Es ist das, was mir zur Verfügung steht.«³⁵⁴

Die Habitualisierung bedeutet auf diese Weise eine *Verkörperung* von Ordnungen,³⁵⁵ und zugleich eine »unter wechselnden Bedingungen erfolgende ›Einverleibung von Strukturen‹ im Sinne des Soziologen Pierre Bourdieu.³⁵⁶ Die Habitualisierung nimmt also an der Selektion sowie Exklusion der Ordnungsbildung bzw. der Ordnungsstiftung teil,³⁵⁷ indem sie die jeweiligen Erfahrungsmöglichkeiten mitbestimmt. Die Prozesse der Eingewöhnung und Einverleibung weisen in diesem Zusammenhang auf »ein Mitwirken mit der Zeit [und dem Raum hin]; etwas prägt sich ein, indem wir es immer wieder tun, hören oder sagen.«³⁵⁸ In der Eingewöhnung und Einverleibung wird das Selbst, das entlang einer *dosierten leiblichen Mitwirkung* gedacht wird,³⁵⁹ als antwortend gefasst.³⁶⁰ Der Begriff der Habitualität weist im Sinne der Einverleibung zudem, so lässt sich in Anlehnung an Waldenfels argumentieren, auf einen Habitus hin, der nicht angeboren ist, sondern vielmehr durch das wiederholte Tun erworben wird.³⁶¹ Die wiederholten Handlungen und Äußerungen formen sich Waldenfels zufolge »zu einer Haltung, einem Habitus.«³⁶² Die Formen des Habitus, so lässt sich in Anlehnung an Bourdieu im sozialwissenschaftlichen Diskurs argumentieren, stellen die »Systeme dauerhafter Dispositionen [dar], strukturierte Strukturen, die geeignet sind, als strukturierende Strukturen zu wirken, mit anderen Worten: als Erzeugungs- und Strukturierungsprinzip von Pra-

351 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 183

352 Ebd., S. 183

353 Ebd., S. 183

354 Ebd., S. 183

355 Waldenfels: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 79

356 Ebd., S. 79

357 Ebd., S. 80

358 Waldenfels, Bernhard: Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung, 2016, S. 101

359 Waldenfels: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 125

360 Ebd., S. 127

361 Waldenfels, Bernhard: Das leibliche Selbst, 2018, S. 183

362 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 79

xisformen und Repräsentationen.«³⁶³ Ausgehend von diesem Grundgedanken lässt sich der Habitus als ein »Dispositionssystem [begreifen], das die Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata der sozialen Akteure strukturiert.«³⁶⁴ Dem Erziehungswissenschaftler Florian von Rosenberg zufolge wird der Habitus sozial produziert und lässt sich dementsprechend »gesellschaftlich, kulturell und historisch bedingt« in den Blick nehmen.³⁶⁵

»Der Habitus entsteht in der Auseinandersetzung mit der sozialen und materiellen Umwelt als Instanz der Individualisierung und Vergesellschaftlichung, wobei er ein Produkt von individuellen und kollektiven Erfahrungen ist. Als Produkt inkorporierter gesellschaftlicher Strukturen wird der Habitus [...] als eine Vermittlungsinstanz zwischen Subjekt und Gesellschaft konzipiert.«³⁶⁶

Das Funktionieren des Habitus, der sich zwischen einem Subjekt und seiner Gesellschaft vollzieht, wird dabei weniger als »intentional und rational, sondern vielmehr implizit und weitestgehend routinisiert konzeptualisiert.«³⁶⁷ Bourdieu zufolge vollzieht sich dementsprechend habitualisierte Praxis meistens »mit der automatischen Sicherheit eines Instinktes«,³⁶⁸ und ermöglicht auf diese Weise die Bewältigung des Alltags, indem die Subjekte »die routinisierten Strategien verfolgen, die sie nicht reflektieren müssen.«³⁶⁹

»Die Handlungstheorie, die ich (mit dem Begriff des Habitus) vorschlage, besagt letzten Endes, dass die meisten Handlungen der Menschen etwas ganz anderes als die Intention zum Prinzip haben, nämlich erworbene Dispositionen, die dafür verantwortlich sind, dass man das Handeln als zweckgerichtet interpretieren kann und muss, ohne deshalb von einer bewussten Zweckgerichtetheit als dem Prinzip dieses Handelns ausgehen zu können.«³⁷⁰

Im Konzept des Habitus setzt Bourdieu somit das Prinzip des praktischen Sinnes sowie die praktische Vernunft voraus.³⁷¹ Wenn in der Konstitution des Habitus auf das wiederholte Tun und dadurch auf die Verdichtung der Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung hingewiesen wird, so ist dabei mitzudenken, dass sich der Habitus weniger als ein feststehendes Schema, sondern vielmehr als »ein sich in der Zeit vollziehender

363 Bourdieu, Pierre: Entwurf einer Theorie der Praxis, 1979, S. 165

364 Von Rosenberg, Florian: Bildung und Habitustransformation. Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen, 2011, S. 70

365 Ebd., S. 70

366 Ebd., S. 70–71

367 Ebd., S. 71

368 Bourdieu, Pierre: Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft, 1993, S. 191

369 Von Rosenberg, Florian: Bildung und Habitustransformation. Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen, 2011, S. 71

370 Bourdieu, Pierre: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, 1998, S. 166

371 Von Rosenberg, Florian: Bildung und Habitustransformation. Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen, 2011, S. 72

dynamischer Prozess« verstehen lässt.³⁷² In Anlehnung an die Erziehungswissenschaftlerin Kathrin Audehm lässt sich der Habitus als die Gesamtheit »der selbstverständlichen, routinierten und zur Gewohnheit gewordenen Dispositionen der Wahrnehmung, des Handelns und Denkens« festhalten.³⁷³ In Bezug auf Bourdieu argumentiert Audehm zudem, dass das Gebundensein in sozialen Kontexten, Milieus sowie die Praktiken, die in solchen Milieus ausgeführt werden,

»zur Ausbildung eines *praktischen Wissens* [führen], das sich in Geschmacksurteilen manifestiert, in [...] Verhaltensstilen äußert und in körperlichen Dispositionen begründet ist, die dem sozialen Handeln und subjektiven Begreifen Orientierung und Kohärenz verleihen, es lenken und strukturieren. Menschliche Handlungsfähigkeit basiert daher auf sozialer Erfahrung und der Ausbildung eines *praktischen Sinns*, der wie eine Intuition oder ein sozialer Instinkt funktioniert.«³⁷⁴

Dieser These folgend argumentiert Audehm darüber hinaus, dass die Individuen die Bedeutung sowie den Sinn sozialer Handlungen »über die Teilnahme an sozialen Spielen und die Ausübung gemeinsamer Tätigkeiten« lernen.³⁷⁵ In solchen *sozialen Spielen*, so argumentiert Audehm in Anlehnung an John Dewey weiter, »bilden sich allmählich sowohl ein typisches und wiedererkennbares Verhalten (*habit*) als auch geistige Grundhaltungen (*dispositions*) aus, die wiederum das weitere Handeln lenken und strukturieren.«³⁷⁶ Die geistigen Grundhaltungen, also die Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung eines Subjekts, seien erfahrbar und drücken sich in der Modalität des jeweiligen Wahrnehmens und Handelns aus.³⁷⁷

Diese Dispositionen, also das in der Alltagspraxis eingelassene vorreflexive, handlungsleitende und orientierende Wissen, wird von dem Soziologen Karl Mannheim in Sinne von *atheoretischem Wissen* in den Blick genommen, das im Kontrast zum theoretischen Wissen im Sinne von Alltagstheorien und Common Sense-Theorien stehe.³⁷⁸ Mannheim erläutert die Struktur des atheoretischen Wissens anhand der Herstellung eines Knotens; dass sich »diese Handlungspraxis intuitiv und vorreflexiv vollzieht,«³⁷⁹ da sie sich nicht in einzelnen Schritten beschreiben oder benennen lässt. In Anlehnung an Bourdieu argumentiert auch der Soziologe Ralf Bohnsack, dass der Unterschied zwischen dem theoretischen und atheoretischen Wissen grundsätzlich »zwischen einer *theoretischen* und einer *praktischen* Beziehung zur Welt« liegt.³⁸⁰ Das atheoretische Wissen bezeichnet dementsprechend nicht »ein Wissen *über* etwas, sondern ein Wissen *um* und *innerhalb* von etwas.«³⁸¹ Letzteres wird in der selbst erlebten Praxis

372 Ebd., S. 73

373 Audehm, Kathrin: Habitus, in: Anja Kraus; Jürgen Budde; Maud Hietzge; Christoph Wulf (Hg.): Handbuch Schweigendes Wissen, 2017, S. 167

374 Ebd., S. 167

375 Ebd., S. 167

376 Ebd., S. 168

377 Ebd., S. 168

378 Bohnsack, Ralf: Qualitative Bild- und Videointerpretation, 2011, S. 15

379 Ebd., S. 15

380 Bohnsack, Ralf: Qualitative Bild- und Videointerpretation, 2011, S. 16

381 Ebd., S. 17

erworben; und »sofern den Akteuren dieses Erlebnis gemeinsam ist, sie somit über ›Gemeinsamkeiten der Erlebnisschichtung‹ verfügen, verstehen sie einander unmittelbar, [...] bilden einen Erfahrungsraum *konjunktiver Erfahrung*, und zeichnen sich aus durch Übereinstimmungen ihres Habitus.«³⁸² Anhand des Beispiels eines Dorfes erläutert Bohnsack die Struktur des atheoretischen Wissens und seine Verdichtung zum konjunktiven Erfahrungsraum darin, dass »die gemeinsame Existenz in derartigen [...] Beziehungen [...] einen ›konjunktiven Erfahrungsraum‹ der beteiligten Subjekte auf der Grundlage gemeinsamer Praxis« konstituiert.³⁸³ Diese gemeinsame Praxis und die Ko-Präsenz der Beteiligten lassen sich somit jenseits »des theoretischen Erkennens und der kommunikativen Absichten« verstehen.³⁸⁴

Konjunktive Erfahrungsräume, wie auch die eingangs in phänomenologischer Perspektive beschriebenen Erfahrungshorizonte, bilden sich entsprechend den Zugehörigkeiten, Milieus und Lebenszuständen. Sie lassen sich jedoch nicht vollständig erklären.³⁸⁵ In seinem Aufsatz *Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen* argumentiert der Sozialwissenschaftler Stefan Hirschauer, dass sich konjunktive Erfahrungsräume durch diverse nicht artikulierbare, von Subjekten/Akteuren geteilte Erfahrungen bilden.³⁸⁶ – In der Überlegung zu *konjunktiven* und *kommunikativen* Erfahrungsräumen lässt sich die strukturelle Ähnlichkeit zum aktuellen und habituellen Leib festhalten; während der habituelle Leib hier dem *konjunktiven* Erfahrungsraum entsprechen würde, der bestimmte Dispositionen innehat, entspricht der aktuelle Leib dem *kommunikativen* Erfahrungsraum, der im Jetzt tätig ist, dessen Anhalts- und Ausgangspunkt aber im konjunktiven verankert bleibt. – Das handlungsleitende implizite Wissen, so lässt sich mit von Rosenberg argumentieren, ergibt »sich aus einer Überlagerung von unterschiedlichen konjunktiven Erfahrungsräumen.«³⁸⁷ Die konjunktiven Erfahrungsräume sind demnach plural und mehrdimensional zu denken. Das atheoretische Wissen in Mannheims Überlegungen lässt sich Bohnsack zufolge zudem in mancher Hinsicht mit der Theorie des impliziten Wissens in Beziehung bringen.³⁸⁸ Implizites oder schweigendes Wissen ist der Erziehungswissenschaftlerin Anja Kraus zufolge »unseren Urteilen und Entscheidungen, Verhaltensweisen und Handlungen implizit. Es wirkt im Hinblick auf explizit, bedacht Vollzogenes oder Herbeigeführtes als Hintergrundwissen.«³⁸⁹ Die Struktur des impliziten Wissens basiert auf der Annahme, dass »im Akt der Mitteilung selbst [...] sich ein Wissen [offenbart], das wir nicht

382 Ebd., S. 17

383 Bohnsack, Ralf: *Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden*, 2014, S. 63

384 Ebd., S. 63

385 Kraus, Anja: *Einführung. Einführung ›Schweigendes Wissen‹*, in: Anja Kraus; Jürgen Budde; Maud Hietzge; Christoph Wulf (Hg.): *Handbuch Schweigendes Wissen*, 2017, S. 22

386 Hirschauer, Stefan: *Ethnografisches Schreiben und die Schweigsamkeit des Sozialen. Zu einer Methodologie der Beschreibung*, 2001, S. 439–440

387 Von Rosenberg, Florian: *Bildung und Habitustransformation. Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen*, 2011, S. 77

388 Bohnsack, Ralf: *Qualitative Bild- und Videointerpretation*, 2011, S. 15

389 Kraus, Anja: *Einführung ›Schweigendes Wissen‹*, 2017, S. 18

mitzuteilen wissen.«³⁹⁰ Der Naturwissenschaftler Michael Polanyi, der das Konzept des impliziten Wissens entwickelt hat, erläutert seine Grundstruktur wie folgt:

»Es sind immer zwei Dinge oder zwei Arten von Dingen im Spiel. Wir können sie als die beiden Glieder des impliziten Wissens bezeichnen. Die Schocksilben und Schockassoziationen bildeten in den Experimenten das erste Glied, der darauf folgende Stromstoß das zweite. Nachdem die Testperson gelernt hatte, die beiden Glieder zu verknüpfen, rief der Anblick der Schocksilben die Erwartung eines Schlages hervor, und die Äußerung der Schockassoziationen wurde zur Vermeidung des Schlages unterdrückt. [...] Sie registrierte die schockauslösenden Bedingungen nur insoweit, als diese mit dem Schlag in Zusammenhang standen. Sie lernte es [...], sich auf ihr Gewährwerden jener Einzelheiten zu verlassen, um den elektrischen Schlag erwarten zu können.«³⁹¹

Polanyi zufolge zeigt das Experiment zwei Glieder des impliziten Wissens und illustriert zugleich die funktionale Beziehung zwischen diesen. Er führt weiter aus: »Wir kennen den ersten Term nur, insofern wir uns auf unser Gewährwerden dieses ersten Terms verlassen, um den zweiten zu erwarten.«³⁹² Das implizite Wissen operiert gleichzeitig auf zwei strukturellen Ebenen – funktionale und phänomenale Struktur –, die sich in der Formel *von...auf*, und *von...zu* zeigen und gewisserweise zusammenhängen.³⁹³ Polanyi zufolge werden bei der Ausübung einer *Geschicklichkeit* oder *Kunstfertigkeit* »die verschiedenen Muskelbewegungen als Aufführung jenes Könnens [registriert], auf das unsere Aufmerksamkeit gerichtet« ist.³⁹⁴ Dass dabei die »Aufmerksamkeit *von* diesen elementaren Bewegungen *auf* die Durchführung ihres vereinten Zwecks« übergeht und dadurch ausgeschlossen wird, die einzelnen, verschiedenen Muskelbewegungen zu benennen, bilde die funktionale Struktur des impliziten Wissens.³⁹⁵ Die phänomenale Struktur desselben zeigt sich beispielsweise darin, dass »wir den proximalen Term [das erste Glied] eines Aktes impliziten Wissens im Lichte seines distalen Terms [das zweite Glied] registrieren; wir wenden uns *von* etwas her etwas anderem *zu* und werden seiner im Lichte dieses anderen gewahr.«³⁹⁶ In der Annahme, dass die Einfühlung »die Grundlage aller Beobachtung« ist,³⁹⁷ verwickelt Polanyi sein Konzept des impliziten Wissens in einem weiteren Schritt mit Konzepten der Einfühlung, Verinnerlichung sowie der Einverleibung:

»Wir haben implizites Wissen zunächst als den Modus betrachtet, in welchem wir mehr wissen, als wir aussprechen können. Wir haben die beiden Glieder des impliziten Wissens, den proximalen und distalen, identifiziert und die Weise erkannt, in der wir uns *von* dem ersten *auf* den zweiten Term richten. Damit gelangt uns eine Integration von Einzelmerkmalen zu einer kohärenten Entität, der unsere Aufmerksamkeit gilt. Solange wir nicht auf die einzelnen Merkmale als solche achteten, vermochten wir sie

390 Polanyi, Michael: Implizites Wissen, 2016, S. 14

391 Ebd., S. 18

392 Ebd., S. 18

393 Ebd., S. 19–20

394 Ebd., S. 20

395 Ebd., S. 19

396 Ebd., S. 21

397 Ebd., S. 24

nicht zu identifizieren. Wenn wir aber jetzt diese Integration von Einzelheiten als Verinnerlichung betrachten, gewinnt sie einen positiveren Charakter. Sie wird nun mehr zu einem Mittel, bestimmte Dinge als proximale Glieder eines impliziten Wissens fungieren zu lassen, so daß wir diese Dinge nicht mehr als solche beobachten, sondern ihrer im Zusammenhang der aus ihnen gebildeten komplexeren Entität gewahr werden. Daraus ersehen wir, daß wir die Bedeutung solcher umfassenderen Entitäten nicht durch den bloßen Blick auf die Dinge, sondern durch Einfühlung verstehen.«³⁹⁸

Diese Integration von den Einzelheiten beschreibt Polanyi als Verinnerlichung und Verleiblichung, die – wie im Abschnitt *Ordnung(en)* bereits erläutert wurde – zum Prozess der Ordnungsstiftung gehören. Ordnungen, wie bereits argumentiert, entstehen in Prozessen »der Wiederholung, der Stilisierung, der Sedimentation und der Verkörperung«³⁹⁹ und bestimmen auf diese Weise die Erfahrungsmöglichkeiten.⁴⁰⁰ Polanyis These, dass die Dinge nicht durch den bloßen Blick, sondern durch Einfühlung verstanden werden, setzt den habituellen Leib voraus, der den aktuellen Leib im Hier und Jetzt, *im Blick*, gewährleistet. Die Sozialwissenschaftler:innen Kristina Brümmer und Thomas Alkemeyer argumentieren in ihrem Aufsatz *Bausteine zu einer Geschichte ›schweigenden Wissens‹*, dass während Polanyi das implizite Wissen »an einen individuellen Körper bindet, versteht Mannheim konjunktives Erkennen als einen grundsätzlich kollektiven Akt; er vollzieht sich in Gemeinschaften und beruht auf geteilten Erfahrungen.«⁴⁰¹ Während also einerseits das implizite, handlungsleitende Wissen von einem Individuum und andererseits konjunktive Erfahrungsräume von der Kollektivität bzw. von kollektiven Akten ausgehen, lässt sich der Habitus mit Florian von Rosenberg an der Schnittstelle verorten, indem der Habitus zugleich als »ein Produkt von individuellen und kollektiven Erfahrungen«⁴⁰² verstanden wird. Die vorgestellten theoretischen Konzepte – »Habitus« nach Bourdieu, »konjunktive Erfahrungsräume« nach Mannheim und »implizites Wissen« nach Polanyi – gelten im sozial- sowie erziehungswissenschaftlichen Diskurs als die Grundlage jeder Erfahrung, Wahrnehmung und Handlung. Wie lässt sich aber eine solche Grundlage für die menschliche Erfahrung, Wahrnehmung und Handlung konzipieren, wenn sie hinsichtlich ihrer Responsivität und Performativität perspektiviert wird?

Ausgehend von dieser Frage und entlang der dargestellten Strukturen, Ordnungen und Schwellen der Erfahrung schlage ich für die vorliegende Arbeit zunächst skizzenhaft die These der *responsiven Erfahrungsräume* vor, die anders als die zuvor skizzierten Positionen versucht, der Erfahrung, Wahrnehmung und Handlung in ihren responsiv-performativen Dimensionen gerecht zu werden. Die *responsiven Erfahrungsräume* lassen sich als die gestifteten Ordnungen und gleichsam als der Ort der Schwellenerfahrung verstehen, von der heraus die Überschreitungen der jeweiligen Ordnungen sowie die Destä-

398 Ebd., S. 25

399 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 2019, S. 22–23

400 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 19–20

401 Brümmer, Kristina; Alkemeyer, Thomas: *Bausteine zu einer Geschichte ›schweigenden Wissens‹*; in: Anja Kraus; Jürgen Budde; Maud Hietzge; Christoph Wulf (Hg.): *Handbuch Schweigendes Wissen*, 2017, S. 36

402 Ebd., S. 70–71

bilisierung der Selbst- und Weltwahrnehmung in den Blick genommen werden können. Im Folgenden wird die These der *responsiven Erfahrungsräume* begründet, indem einige der bereits thematisierten Aspekte des Habitus und der konjunktiven Erfahrungsräumen vergleichend diskutiert werden.

Den Ausgangspunkt für die *responsiven Erfahrungsräume* bilden sowohl das Habituskonzept als auch die konjunktiven Erfahrungsräume, die beide die Dispositionen der Wahrnehmung, des Denkens und des Handelns beschreiben. Der Habitus galt zunächst als eine Verdichtung der Dispositionen, die auf der Einverleibung der sozialen Erfahrungen basiert,⁴⁰³ und setzte einen »handelnde[n], von Erfahrung geprägte[n], erkenntnisfähige[n] Körper« voraus.⁴⁰⁴ Die Funktion des Habitus bestand in der Befähigung »zur Generierung angemessener Praktiken«, der zugleich als ein »generierendes Prinzip sozialer Praktiken« verstanden wird.⁴⁰⁵ Während Habitus Audehm zufolge einen von Erfahrung geprägten, handlungs- und erkenntnisfähigen Körper voraussetzte, gehe ich zunächst im Rahmen der *responsiven Erfahrungsräumen* von einem responsiven Leib aus, der »die existentielle Aufnahme eines Gegenübers in das Bewusstsein«⁴⁰⁶ in Frage stellt. In der bisher dargestellten responsiv-performativen Logik kann eine solche Aufnahme lediglich als etwas betrachtet werden, indem der/das Andere allererst als solcher/s hervorgebracht wird. In Anlehnung an Mersch wurde zudem argumentiert, dass die Performativität des Antwortens auch die jeweils Handelnden situativ konstituiert.⁴⁰⁷ Das Antworten/die Response als ein performatives Ereignis bringt somit, wie bereits im Abschnitt *Aufforderung und Response* argumentiert, nicht nur seine Zeitlichkeit und Räumlichkeit sondern auch die handelnden Subjekte als solche allererst hervor. Eine solche Aufnahme wäre also weniger als eine bloße einseitige Registrierung dessen zu denken, was da, was vorgefunden oder vorgegeben ist, sondern muss vielmehr im Sinne eines responsiv-performativen Geschehens verstanden werden, das sowohl der/das aufzunehmende Andere als auch das aufnehmende Subjekt selbst hervorbringt. Auf dieser Grundlage soll nun zunächst thesenhaft argumentiert werden, dass der Habitus nicht in der Lage ist, in einer responsiv-performativen Logik zu fungieren.

Worin unterscheiden sich Habitus und *responsive Erfahrungsräume* in dieser Logik spezifisch? Die Funktion des Habitus wurde in der Befähigung zur Generierung angemessener Praktiken sozialen Handelns begründet; der Habitus sei in seine Funktion weniger intentional, aber weitestgehend routinisiert zu verstehen.⁴⁰⁸ Rosenberg zufolge ermögliche dies die Bewältigung des Alltags, indem die Subjekte »die routinisierten Strategien verfolgen, die sie nicht reflektieren müssen.«⁴⁰⁹ Die responsiven Erfah-

403 Audehm, Kathrin: Habitus, 2017, S. 172

404 Ebd., S. 172

405 Ebd., S. 173

406 In Anlehnung an Mannheim – Audehm, Kathrin: Habitus, 2017, S. 169

407 Mersch, Dieter: Die Frage der Alterität. Chiasmus, Differenz und die Wendung des Bezugs, 2007, S. 57

408 Von Rosenberg, Florian: Bildung und Habitustransformation. Empirische Rekonstruktionen und bildungstheoretische Reflexionen, 2011, S. 71

409 Ebd., S. 71

rungsräume lassen sich zunächst wie der Habitus⁴¹⁰ weniger intentional, aber nicht weitestgehend routinisiert denken. Sie lassen sich also vielmehr als responsiv und performativ, zwischen Finden und Erfinden, als eine fungierende und gestiftete Ordnung in den Blick nehmen, die durch die Abweichungen in ständige Bewegung gesetzt und immer wieder umgeordnet werden. Angelehnt an die responsive Differenz bei Waldenfelds lässt sich die Funktion der responsiven Erfahrungsräume darin begründen, dass sie als ein generierendes Prinzip der Wahrnehmung und (sozialen) Handlung fungieren. Während also im Habitus von der Verfolgung der routinisierten Strategien ausgegangen wird, die auf diese Weise eine Wiederholungslogik in Wahrnehmung und Handlung eines Subjekts voraussetzen, lassen sich die responsiven Erfahrungsräume zwischen dem Finden und Erfinden in einem erweiterten Verständnis der Wiederholung in den Blick nehmen.

Andererseits zeigte sich die Logik der konjunktiven Erfahrungsräumen in der geteilten Praxis sowie in der Kontagionserfahrung, die – mittels Ansteckung und Übertragung – als »lebendige und unmittelbare Weltbezogenheit bzw. Seinsgebundenheit des Denkens [...] elementare, qualitativ einmalige Erkenntnisse« ermöglicht.⁴¹¹ Diese Kontagionserfahrung als Ansteckung oder Übertragung, die die physische Ko-präsenz der Anderen voraussetzt, fungiere als der »Hintergrund für alles neu Hinzukommende, die Grundstimmung, in der alles Menschenwissen gastiert.«⁴¹² In Differenz zur Kontagionserfahrung im Rahmen der konjunktiven Erfahrungsräume, die die Ko-präsenz einer personellen Anderen voraussetzt, gehe ich im Kontext der responsiven Erfahrungsräume von der Ko-präsenz der und des Anderen, im Sinne von *dem* Anderen, aus.⁴¹³ Indem also die Ko-Präsenz des Anderen in ihrer Ordnungskontingenz hervorgehoben wird, lässt sich für die responsiven Erfahrungsräume festhalten, dass sich jeweilige Ordnungsstiftungen und Ordnungswechsel auch anhand von und ausgelöst durch Situationen, Materialien und Dinge vollziehen können. In diesem erweiterten Verständnis lassen sich die responsiven Erfahrungsräume als der Hintergrund für alles neu Hinzukommende und als die Grundstimmung in den Blick nehmen, in der all das Wissen und die Erfahrungen situiert bzw. verankert ist.

Bezugnehmend auf das Argument von Brümmer und Alkemeyer bzgl. des impliziten Wissens entlang der Kontagionserfahrung, die konjunktiven Erfahrungsräume zugeschrieben wird, lässt sich eine weitere Differenz zu den responsiven Erfahrungsräumen markieren. Brümmer und Alkemeyer betonten, dass Polanyi das implizite Wissen mit einem individuellen Körper verbinde, während das konjunktive Verständnis nach Mann-

410 Rancière zufolge unterschätzt das Habituskonzept »die Reflexionsfähigkeit der Individuen« und trägt somit zu »deren Entmündigung« bei. Bourdieu fessle mit seinem Konzept die Individuen/gesellschaftlichen Akteure »gleichsam an ihrem Habitus.«: Rieger-Ladich, Markus: Bildungstheorien. Zur Einführung, 2019, S. 120

411 Audehm, Kathrin: Habitus, 2017, S. 169

412 Corsten, Michael: Karl Mannheims Kultursoziologie. Eine Einführung, 2010, S. 45–62; vgl. auch: Mannheim, Karl: Strukturen des Denkens, 1980, S. 215

413 Eine ähnliche Auslegung der Kontagionserfahrung lässt sich in Arnd Michael-Nohls bildungstheoretischen Überlegungen finden. Siehe dazu: Nohl, Arnd-Michael: Bildung und konjunktive Transaktionsräume, in: von Rosenberg, Florian; Geimer, Alexander (Hg.) Bildung unter Bedingungen kultureller Pluralität, 2014

heim eine Gemeinschaft bzw. einen kollektiven Akt der geteilten Erfahrungen voraussetze.⁴¹⁴ Innerhalb responsiver Erfahrungsräume lassen sich Fragen nach Individualität und Kollektivität in einer anderen Perspektive in den Blick nehmen, in der die geteilten Erfahrungen, das Eigene und Fremde in einer relativen Differenzierung betrachtet werden können. Der individuelle Körper, der gewissermaßen zur Kritik gestellt wird, wäre im Sinne von Waldenfels als eine Instanz zu verstehen, die zunächst aus den Zwischenereignissen, zwischen dem Eigenen und Fremden konstituiert wird. Der Eigenleib, wie Waldenfels dies argumentiert, ist nicht zu denken ohne den Anderen.⁴¹⁵ Die responsiven Erfahrungsräume, so lässt sich daran anschließend argumentieren, bilden sich ähnlich wie der Habitus aus individuellen und kollektiven Erfahrungen, gehen aber zugleich über einen Habitus und konjunktive Erfahrungsräume hinaus, indem sie einen Raum für die Responsivität und Performativität der Wahrnehmung und Handlungen ermöglichen. In Differenz zu konjunktiven Erfahrungsräumen, die auf der Grundlage der gemeinsamen sozialen Praxis entstehen und sich nicht vollständig erklären lassen,⁴¹⁶ lässt sich die responsiv-performative Dimension der Wahrnehmung und der Handlung erneut reflektieren. Wahrnehmungen sowie Handlungen lassen sich in Anlehnung an Waldenfels zunächst als leibliche Inszenierungen denken, in denen »der Handelnde, der die Handlungen und sich selber in Szene setzt,[...] dies im Rahmen einer Szenerie [tut], in die er aufgrund seiner leiblichen Situierung eingelassen ist.«⁴¹⁷ Eine solche Handlung, die immer leiblich inszeniert und verkörpert wird, bedeutet zugleich eine responsiv-performative Handlung, in der die Handlung sowie ihre Handelnden erst im Geschehen konstituiert werden.

Audehm zufolge seien die Dispositionen erfahrbar, da sie sich in der Modalität des jeweiligen Handelns ausdrücken.⁴¹⁸ Dieser Annahme folgend, bildeten sich die Dispositionen »über die Teilnahme an sozialen Spielen,«⁴¹⁹ und anhand von Wiederholungen, also letztlich durch Habitualisierung. Innerhalb der konjunktiven Erfahrungsräume wird in einer ähnlichen Weise argumentiert, dass sie sich nach den Zugehörigkeiten und auf der Grundlage der geteilten gemeinsamen Praxis bilden.⁴²⁰ Offen bleibt jedoch die interessante Frage nach der Modalität der Dispositionen bzw. nach der Modalität der Konstitution solcher Dispositionen. Wenn beide Konzepte vor dem Hintergrund des dargestellten Verständnisses der Ordnungen in den Blick genommen werden, so lässt sich diese These dahingehend erweitern, dass sich die Bildung bzw. die Konstitution der Dispositionen – im Sinne von Habitualisierung und Verkörperung – performativ vollziehen.

Vor dem Hintergrund der These der *Haltungen* und der bereits äußerten Kritik der Wiederholung lassen sich die responsiven Erfahrungsräume weiter ausdifferenzieren. In dem die Dispositionen im Sinne der *Haltungen* in den Blick genommen werden, argumentiert der Kunstpädagoge Ansgar Schnurr, dass die Grundorientierungen bzw.

414 Brümmer, Kristina; Alkemeyer, Thomas: Bausteine zu einer Geschichte ›schweigenden Wissens‹, 2017, S. 36

415 Sternagel, Jörg: Bernhard Waldenfels – Responsivität des Leibes, 2019, S. 121–122

416 Kraus, Anja: Einführung ›Schweigendes Wissen‹, 2017, S. 22

417 Waldenfels, Bernhard: Ordnungen im Zwielficht, 2013, S. 125

418 Audehm, Kathrin: Habitus, 2017, S. 168

419 Ebd., S. 168

420 Bohnsack, Ralf: Rekonstruktive Sozialforschung. Einführung in qualitative Methoden, 2014, S. 63

Dispositionen »als allgemeine Wertedispositionen und Lebensstilmuster [verstanden werden können], die kognitive, affektive und verhaltensleitende Elemente enthalten.«⁴²¹ Sie unterscheiden sich von *Einstellungen*, die vom Subjekt weitgehend kontrollierbar und modellierfähig seien.⁴²² Die habitualisierten Wahrnehmungs- und Handlungsdispositionen lassen sich somit im Kontext der transkulturellen Kunstpädagogik sowie der Demokratiebildung unter dem Begriff der *Haltung* zusammenfassen;

»Haltungen sind grundlegende, normative und sich lebensgeschichtlich herausbildende Orientierungen, die das Selbst- und Weltverhältnis von Menschen, deren Denken und Handeln sowie deren Präferenzen prägen. [...] Sie werden in einem interaktiven Prozess hergestellt, reproduziert, verfestigt und transformiert.«⁴²³

Das Potenzial bzw. die Funktion der Haltungen liege darin, »dass Haltungen gerade in konfliktiven und herausfordernden Situationen entlasten und die Komplexität soweit reduzieren können, dass man handlungsfähig wird.«⁴²⁴ Haltungen müssen Schnurr zufolge »robust sein, um gerade [in] krisenhaften Situationen abrufbar und stabil zu sein.«⁴²⁵ Hier wird davon ausgegangen, dass in krisenhaften Situationen oder angesichts eines unerwarteten, überraschenden Geschehens die *Haltungen* gewissermaßen die Kontrolle sowie die »Navigation übernehmen«⁴²⁶ und dadurch die *Situationen entlasten*. Schnurrs Verständnis von Haltung lässt sich hier mit Audehms These zum Habitus lesen, dass sich die Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung in der Modalität der jeweiligen Handlungen ausdrücken,⁴²⁷ dass also die individuellen Dispositionen eines Menschen oder hier seine Haltungen in solchen Situationen gewissermaßen *sichtbar* bzw. für den Anderen erfahrbar werden. Sowohl Audehm als auch Schnurr setzen auf diese Weise eine gewisse Wiederholungslogik in deren Verständnis voraus. Im Rahmen der responsiven Erfahrungsräume gehe ich jedoch weniger davon aus, dass die Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung in oben erwähnten oder ähnlichen Situationen *sichtbar* und/oder für andere *erfahrbar werden*. Vielmehr lässt sich für die responsiven Erfahrungsräume argumentieren, dass die Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung *anknüpfend* an den konfrontierten Situationen und/oder Aufforderungen situativ und responsiv *aufgeführt* werden. Die responsive Erfahrungsräume setzen also weniger eine Inszenierungs- sondern vielmehr eine Aufführungslogik voraus. Eine solche Aufführung ist als die Anknüpfung des Nicht-mehr und Noch-nicht strikt performativ in den Blick zu nehmen.

421 Schnurr, Ansgar: Die bildende Seite der Ambiguität: Zum ästhetischen und demokratischen Bildungspotenzial mehrdeutiger Kunsterfahrung, in: Schnurr, Ansgar; Dengel, Sabine; Hagenberg, Julia; Kelch, Linda (Hg.): Mehrdeutigkeit gestalten. Ambiguität und die Bildung demokratischer Haltung in Kunst und Pädagogik, 2022, S. 40

422 Ebd., S. 40

423 Ebd., S. 41

424 Ebd., S. 41–42

425 Ebd., S. 42

426 Ebd., S. 40

427 Ebd., S. 168

Die responsiven Erfahrungsräume, die ausgehend vom Konzept der konjunktiven Erfahrungsräumen und dem Konzept des Habitus sowie entlang der Responsivität entwickelt wurden, lassen sich als der Hintergrund für alles neu Hinzukommende und als die Grundstimmung verstehen, in der all das Wissen eines Subjekts und all seine Erfahrung situiert bzw. verankert wird. Als solche ermöglichen sie eine Perspektive, in der responsiven und performativen Dimensionen der Wahrnehmung und Handlung ein Raum gegeben wird, der, so argumentiert Waldenfels, mehr ist »als eine Ausgeburt eigener, schon vorhandener Wünsche und Vorstellungen.«⁴²⁸ Mit den responsiven Erfahrungsräumen wird zudem darauf hingewiesen, dass sich die Bildung bzw. die Konstitution der Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung selbst als ein dynamischer Prozess beziehungsweise als ein *performatives* Geschehen verstehen lässt. Wie bereits argumentiert, setzen die responsiven Erfahrungsräume eine Aufführungslogik voraus, indem die Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung *anknüpfend* an den konfrontierten Situationen und/oder Aufforderungen situativ und responsiv *aufgeführt* werden. Die responsiven Erfahrungsräume lassen sich somit als der Ort bzw. als die Verankerung der Erfahrungen und Schwellenerfahrungen in den Blick nehmen, von denen aus die jeweiligen Überschreitungen der Ordnungen sowie die Destabilisierung der Selbst- und Weltwahrnehmung gedacht werden können. Die responsiven Erfahrungsräume bieten sich für die vorliegende Arbeit als eine Grundlage bzw. als ein Grundverständnis der Erfahrung, Wahrnehmung und Handlungen, von der heraus über das Selbstgespräch und das filmische Zeigen im dritten Kapitel nachgedacht werden soll.

Verfremdungsfiguren der Erfahrung

Über das Anspruch- und Antwortverhalten hinaus, das als solches als wesentliche Struktur der responsiven Leiberfahrung gilt, zeigt sich die Frage nach den Ordnungen und Schwellen der Erfahrung als notwendig, wodurch nach dem *Wie*, nach der Modalität der Erfahrung gefragt werden könnte. Anhand der Ordnungen und Schwellenerfahrungen, die zugleich als der Ort des Überschreitens und als die Destabilisierung der Selbst- und Weltwahrnehmung gelten, wurde die These der *responsiven Erfahrungsräume* entwickelt, die sich als die Verankerung der Schwellenerfahrung bzw. als die Verankerung der Erfahrung verstehen lassen. Innerhalb der responsiven Erfahrungsräume wurde zudem argumentiert, dass sich die verdichtenden Dispositionen der Wahrnehmung und Handlung responsiv bilden und dass zugleich die Konstitution solcher Dispositionen als performativ in den Blick zu nehmen sind. Im Folgenden sollen skizzenhaft die Verfremdungsfiguren der Erfahrung vorgestellt werden, die die responsiv-performative Konstitution der Wahrnehmung und Handlungen verdeutlichen. Diese Figuren ermöglichen zudem einen produktiven Zugang zum empirischen Material, indem das Selbstgespräch und das filmische Zeigen vor dem Hintergrund der responsiven Erfahrungsräume auf deren spezifische Konstitution hin befragt werden sollen.

Wie bereits im Abschnitt *Ordnung(en)* argumentiert, vollzieht sich das produktive Ordnungsgeschehen bzw. die Ordnungsstiftung und der Ordnungswechsel anhand von

428 Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie der Aufmerksamkeit, 2019, S. 44

Verformungen, Deformationen und Abweichungen von bestehenden Ordnungen (des Wahrnehmens, Denkens, Handelns),⁴²⁹ die sich als die Verfremdungsfiguren der Erfahrung zeigen. Diese Verfremdungsfiguren, die die Erfahrung *allererst* ermöglichen, indem sie sie abweichend, verformend und überschreitend konstituieren, bilden jeweils die Modalitäten der Konstitution der Erfahrung. Vor dem Hintergrund des Konzepts des Fremden sollen im Folgenden diese Figuren in deren wesentlicher Struktur dargestellt werden.

Im Abschnitt *Aufforderung und Response* wurde bereits in Anlehnung an Waldenfels erläutert, dass sich das Fremde nicht darauf reduzieren lässt, »was sich als Noch-nicht-Bekanntes« zeigt und auf diese Weise »auf dessen Erkenntnis wartet.«⁴³⁰ Das Fremde lässt sich zudem nur situativ bestimmen und in seiner Ordnungskontingenz in den Blick nehmen. Für eine Annäherung an das Fremde sollen die Steigerungsformen der Fremdheit erneut thematisiert werden, die sich Waldenfels zufolge in drei Stufen kategorisieren lassen. Die Fremdheit lässt sich zunächst als etwas »*alltägliches* und [als] *normale* Fremdheit [in den Blick nehmen], die innerhalb der jeweiligen Ordnungen verbleibt [...]«⁴³¹ Die nächste Stufe zeigt sich als die strukturelle Fremdheit, die aus »der Scheidung der Heimwelt und Fremdwelt resultiert« und somit alles betrifft, »was außerhalb einer bestimmten Ordnung anzutreffen ist, so etwa der fremde Festkalender, [oder] die fremde Sprache [...]«⁴³² Die dritte Steigerungsform besteht in der radikalen Fremdheit, die alles betrifft, »was außerhalb jeder Ordnung bleibt und uns mit Ereignissen konfrontiert, die nicht nur eine bestimmte Interpretation, sondern die bloße ›Interpretationsmöglichkeit‹ in Frage stellt.«⁴³³ Diese radikale Fremdheit⁴³⁴ beginnt Waldenfels zufolge in uns selbst,⁴³⁵ und lässt sich fassen »als Überschuss, als Exzess, der einen bestehenden Sinnhorizont überschreitet.«⁴³⁶ Als radikal Fremdes gilt in diesem Sinne das, »was durch keine subjektiven Erwartungen und keine transsubjektiven Möglichkeitsbedingungen vor-

429 Waldenfels, Bernhard: *Ordnungen im Zwielicht*, 2013, S. 146–147; Waldenfels, Bernhard: *Vielstimmigkeit der Rede*, 2015, S. 172

430 »Es ist mehr als das. Laut Husserl besteht der Charakter des Fremden in der paradoxen Form einer Zugänglichkeit des original Unzugänglichen. Die Unzugänglichkeit des Fremden lässt sich, unter Anknüpfung an sprachliche Indizien, auf dreierlei Weise bestimmen.« Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 141–142

431 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 35

432 Ebd., S. 36

433 Ebd., S. 36–37

434 »Radikale Fremdheit, wie wir sie im Auge haben, besagt, daß die Fremdheit der Anderen nicht von außen kommt, als wären wir ursprünglich allein bei uns selbst, daß sie aber ebensowenig von innen her aufsteigt, als wäre sie das Produkt eigener Projektionen und Introjektionen. Daß der Mensch nicht Herr im eigenen Hause ist, rührt daher, daß der Andere mich im eigenen Hause heimsucht. Fremdheit, die als eine Art intimer Fremdheit zwischen uns auskommt, unterläuft den Gegensatz von Außenwelt und Innenwelt; sie verweist auf eine Zwischenwelt, der wir als zwischenleibliche Wesen angehören, ohne daß dieses Zwischen sich in einem höheren oder umfassenden Dritten aufheben läßt und ohne daß es zu einem diffusen Ganzen verschmilzt.« Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 82

435 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Sozialität und Alterität*, 2015, S. 215

436 Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden*, 2020, S. 36–37

wegenommen werden kann.«⁴³⁷ Das radikal Fremde, wie im Abschnitt *Aufforderung und Response* erläutert, zeigt sich in der responsiven Differenz und lässt sich nur fassen »in Anlehnung an eine Erfahrung, die uns entgleitet; [die] sich im *Fremdwerden der Erfahrung* selbst [äußert].«⁴³⁸ Diese radikale Fremdheit lässt sich in Anlehnung an Waldenfels in Verfremdungsfiguren nachvollziehen, die sich als Abweichungen, Verformungen, Überschüsse, und als Außen in der Erfahrung manifestieren.⁴³⁹ Im Folgenden sollen diese Figuren in ihren wesentlichen Eigenschaften dargestellt werden, indem auch verdeutlicht wird, inwiefern sie in Bezug auf die jeweilige Erfahrung der Installationen einen Zugang ermöglichen.

Abweichung, Verformung und Überschuss

Als erste Form der Verfremdungsfiguren lässt sich die *Abweichung* festhalten, mit der ein abweichendes Verhalten, Befinden, ein abweichender Ausdruck und eine abweichende Überzeugung beschrieben wird.⁴⁴⁰ Die Abweichung gehört in diesem Sinne »zu den generellen Figuren unseres Erfahrungslebens.«⁴⁴¹ In *Hyperphänomene* argumentiert Waldenfels, dass diese Abweichungen sich nicht dadurch auszeichnen, dass etwas lediglich abweicht. Die Abweichung weise vielmehr darauf hin, dass in ihr selbst Neues entstehe, was zuvor nicht da oder nicht möglich war.⁴⁴² Abweichendes entstehe in diesem Sinne »aus der Selbstabweichung von Blick oder Rede, die sich selbst entgleiten.«⁴⁴³ In der *Abweichung von Erwartetem* und im Rahmen von Überraschungen und Störungen argumentiert Waldenfels, dass die

»Abweichung, [...] sich nicht innerhalb einer Ordnung abspielt als eine bloße Spielart neben anderen, sondern vielmehr [werden] die Grenzen der jeweiligen Ordnungen [in der Abweichung überschritten]. Hier gibt es nicht *etwas, das abweicht* (wie im Falle der Ersetzung einer Farbe durch die anderen) hier *entsteht etwas allererst, indem es abweicht*.«⁴⁴⁴

Dies gilt Waldenfels zufolge für jede Ordnungstiftung bzw. für jeden Ordnungswechsel.⁴⁴⁵ Was abweicht, zeige sich lediglich in der Abweichung selbst.⁴⁴⁶ In *Topographie des Fremden* argumentiert Waldenfels, dass einmal »[...] das Verhalten des Anderen, [und] das andere Mal unser eigenes Verhalten als Anomalie, als Abweichung vom Normalen« erscheinen kann.⁴⁴⁷ Diese Abweichungen lassen sich, so Waldenfels, beispielsweise erst in

437 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 30

438 Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 90

439 Vgl. ebd., S. 90–91

440 Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 90–91

441 Waldenfels, Bernhard: Sinne und Künste im Wechselspiel, 2019, S. 281

442 Vgl. Waldenfels, Bernhard: Hyperphänomene, 2012, S. 90

443 Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, 2018, S. 29

444 Waldenfels, Bernhard: Sinne und Künste im Wechselspiel, 2019, S. 283

445 Vgl. ebd., S. 283

446 Vgl. ebd., S. 283

447 Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden, 2020, S. 43

Wiederholungsfällen als Fehlleistungen oder aber in der Erweiterung des eigenen Erfahrungsrepertoires sichtbar machen.⁴⁴⁸ Letztlich lassen sich Abweichungen als eine Form von Verfremdungsfiguren der Erfahrung aber nur in ihrer performativ-konstitutiven Dimension verstehen, indem sie etwas, das abweicht zuallererst in der Abweichung hervorbringen⁴⁴⁹ und somit das Potential in sich tragen, etwas Neues oder eine Erweiterung in die Erfahrung einzutragen.

Als die zweite Figur führt Waldenfels die *Verformung* ein, durch die »das Bekannte verfremdet« werden kann.⁴⁵⁰ Mit der *Verformung* wird auf diese Weise eine Umgestaltung und Umordnung der bestehenden Formationen und Ordnungen beschrieben. Diese Art von Neuformung schließt Waldenfels zufolge eine erste sowie eine letzte Rede und Tat aus.⁴⁵¹ In dieser Struktur wird das Neue, das durch die Verformung entsteht, stets in einem relativen Verständnis in den Blick genommen. Das durch die Verformung entstehende Neue ist also nur in bestimmter Hinsicht als neu zu betrachten und somit niemals vollständig neu.⁴⁵² In *Hyperphänomene* argumentiert Waldenfels zudem, dass ein Mehr erst dadurch entsteht, dass in der Verformung neue Kontexte geschaffen werden, und dass diese sich nicht nur in den bestehenden und gegebenen Erfahrungszusammenhängen einfügen.⁴⁵³ Die Verformungen gehen zudem mit den Momenten von Steigerungen einher; in denen »sich die Erfahrung intensiviert,«⁴⁵⁴ die sich »bis hin ins Extrem führen kann.«⁴⁵⁵ Die Verformungen, die sich steigern und dadurch intensivieren können, lassen sich also als die Umgestaltungen und Umordnungen von bestehenden Situationen bzw. Ordnungen zusammenfassen.

Die dritte Verfremdungsfigur ist nach Waldenfels als *Überschuss*⁴⁵⁶ zu betrachten, wodurch ein Mehr, *excess, surplus* beschrieben wird. Überschuss weist in diesem Kontext darauf hin, »daß etwas mehr und anders ist als das, was es ist, daß also etwas über sich selbst hinauswächst, [und] sich selbst überschreitet.«⁴⁵⁷ Das Fremde bzw. das Fremdwerden der Erfahrung manifestiert sich in diesem Zusammenhang »in Form eines *Überschusses*, der über unsere normalen Erwartungen hinausschießt. Wir erfahren anderes und mehr, als wir tendieren.«⁴⁵⁸ Unter Überschussphänomenen lassen sich geläufige Phänomene verstehen, »insofern sie in Form von Überschritten und Überschüssen über sich selbst hinausgehen.«⁴⁵⁹ An diesen Phänomenen zeigt sich »daß und wie etwas *mehr* oder *anders* ist, als es ist, ohne deswegen *alles* werden zu können [...].«⁴⁶⁰ Den Kern der

448 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 90

449 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 2019, S. 283

450 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 2019, S. 284

451 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, 2018, S. 31

452 Vgl. Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 90

453 Vgl. ebd., S. 91

454 Ebd., S. 12

455 Waldenfels, Bernhard: *Sinne und Künste im Wechselspiel*, 2019, S. 284

456 »So versteht Levinas den Anspruch des Anderen, der meiner Fassungskraft übersteigt und den bestehenden Erfahrungskontext zerreißt, immer wieder als Störung und Überschuß.« Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 91

457 Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 91

458 Waldenfels, Bernhard: *Erfahrung, die zur Sprache drängt*, 2019, S. 77–78

459 Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 11

460 Ebd., S. 11

Überschuss- und Überschreitungsphänomene bildet ein Mehr, »ein Plus gemessen an dem, was normalerweise zu erwarten oder zu fordern ist.«⁴⁶¹ Dieses Mehr lässt sich darüber hinaus

»qualitativ oder quantitativ [fassen], es kann sich auf das Aussehen oder auf die Kraft beziehen, es kann Dingen, Elementen, Ideen, Lebewesen oder Personen zugesprochen werden. Es kann sich deutlich bemerkbar machen oder eine unauffällige Wirkung entfalten.«⁴⁶²

Der Überschuss lässt sich auf diese Weise erst in Bezug auf die Ordnung nachvollziehen, von der aus dieser eingeschätzt wird und von der in der Wahrnehmung und Handlung ausgegangen wird.⁴⁶³ Jede Ordnung, so Waldenfels, setzt somit »spezifische Überschüsse und Fremdartiges frei, und zwar deshalb, weil jede Ordnung mit ihrem kontingenten So-und-nicht-anders eine selektive Kraft ausübt.«⁴⁶⁴ Überschüsse sind daher, wie auch Abweichungen und Verformungen, als ordnungskontingente Phänomene in den Blick zu nehmen.

Bei den dargestellten Verfremdungsfiguren handelt es sich grundsätzlich um »genuine Verschiebungen und Sprünge« innerhalb der Erfahrung.⁴⁶⁵ In diesen Figuren, so lässt sich in Anlehnung an Waldenfels argumentieren, artikuliert sich das Fremdwerden der Erfahrung,⁴⁶⁶ das sich jeweils anhand dieser Figuren sichtbar macht. Aber diese Figuren ermöglichen die Erfahrung allererst, indem sie sie, wie bereits eingangs erwähnt, abweichend, verformend und überschreitend konstituieren. Auf diese Weise nehmen sie an der jeweiligen Ordnungsstiftung oder dem Ordnungswechsel teil. Diese genuine Verschiebungen ermöglichen einen differenzierten Blick auf die Konstitution der Erfahrung und darüber hinaus lässt sich mit ihnen das empirische Material der vorliegenden Arbeit auf seine ästhetischen und performativen Dimensionen, also auf seinen *Excess* hin, untersuchen.

Von der Responsivität zu den Verfremdungsfiguren

Eine Annäherung an die Frage nach der Erfahrung von Installationen setzte zunächst ein Verständnis der Erfahrung voraus, indem nach ihren leiblichen, zeit-räumlichen Strukturen, Modalitäten und Konstitutionen gefragt wurde. Beginnend mit der Responsivität bis hin zu den Verfremdungsfiguren der Erfahrung wurden die zentralen Fragen thematisiert und bearbeitet, wie eine Erfahrung zu verstehen ist, wie sie sich konstituiert und als solche artikuliert. Indem die Ordnungen sowie die Schwellen der Erfahrung in phänomenologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive in den Blick genommen

461 Ebd., S. 43–44

462 Waldenfels, Bernhard: *Hyperphänomene*, 2012, S. 44

463 Ebd., S. 45

464 Ebd., S. 50

465 Ebd., S. 90

466 Ebd., S. 91

wurden, wurde eine spezifische *responsiv-performative Logik* dargestellt, in der die jeweiligen, individuellen Erfahrungen in ihren responsiv-performativen Dimensionen, Ordnungskontingenz und Situativität betrachtet werden. Während mit dieser dargestellten *responsiv-performativen Logik* das Grundverständnis sowie die Struktur der Erfahrung skizziert wurde, wurde mit den in dieser Logik situierten bzw. entwickelten *responsiven Erfahrungsräumen* die Verankerung der jeweiligen Erfahrung und Handlungen beschrieben, auf deren Grundlage ein Verständnis des Selbstgesprächs und filmischen Zeigens entwickelt wird.